

FILOSOFIE  
19. STOLETÍ



**OSTRAVSKÁ UNIVERZITA**  
**Filozofická fakulta**

# **Filosofie 19. století**

**studijní opora pro kombinované studium**



**OSTRAVSKÁ**  
**UNIVERZITA**  
FILOZOFICKÁ FAKULTA

**Ostrava**

**2019**

**Název: Filosofie 19. století, studijní opora pro kombinované studium**

**Autoři: PhDr. Mgr. Antonín Dolák, Ph.D.**

**ThLic. Vladimír Šiler, Dr.**

**Vydání: první**

**Ostrava 2019**

# Obsah

ÚVOD DO STUDIA .....	7
1 KANT .....	21
2 FICHTE .....	27
3 SCHELLING .....	29
4 HEGEL I.....	31
5 HEGEL II .....	33
6 SCHOPENHAUER.....	43
7 NIETZSCHE I .....	45
8 NIETZSCHE II.....	47
9 FEUERBACH.....	57
10 MARX.....	65
11 PRAGMATISMUS .....	67
12 POČÁTKY HERMENEUTIKY .....	69
13 KORESPONDENČNÍ ÚKOLY A TUTORIÁLY .....	83
14 KIERKEGAARD .....	85
15 AMERICKÝ TRANSCENDENTALISMUS.....	97
16 SVÉRÁZ OSTROVNÍHO MYŠLENÍ.....	109
17 NÁBOŽENSKÉ MYŠLENÍ.....	113
18 ČESKÉ MYŠLENÍ – MYŠLENÍ V ČECHÁCH.....	129
19 ZÁVĚREČNÉ ZACYKLENÍ – OPĚT DĚJINY .....	139
SEZNAM PŘÍLOH.....	145



# ÚVOD DO STUDIA

## Vstupní poznámky

Studijní opora je skutečně jen pomůcka, průvodce studiem, nikoli učebnice, jejíž látka by se měla memorovat a jejíž zvládnutí by bylo dostačující k absolvování předmětu.

Vlastní plán, doporučený model studia předepsané základní učebnice a případných doplňkových textů, rozvržení látky, formulace badatelských otázek a stanovení korespondenčních úkolů je dílem Antonína Doláka, který je garantem, vyučujícím a examinatorem předmětu.

Spojovací a doprovodné texty a exkurzy k dílčím tématům, jež slouží k nepovinnému rozšiřujícímu a prohlubujícímu studiu, sepsal a sestavil Vladimír Šiler. Tento výkladový materiál má především pomoci lepšímu porozumění základní studijní látce obsažené v jediné předepsané publikaci. Proto je i výběr těchto dodatků a exkurzů víceméně subjektivní a často nahodilý, nesoustavný, protože jen poskytuje ukázky a příklady, jak je možno z vlastní iniciativy samostudiem rozvíjet své povědomí o daném předmětu, tématu a problematice.

Tato studijní opora je doplněním dalších způsobů a fází výuky v tzv. kombinované formě studia: společných prezenčních tutoriálů, individuálního samostudia a elektronické komunikace s vyučujícím. Průběžné plnění dílčích studijních úkolů podle návodů obsažených v této opoře je kontrolováno prostřednictvím tutoriálů a hodnocení korespondenčních úkolů vyučujícím. Reflexe ze strany vyučujícího je individuální zpětnou vazbou, jež pomáhá studentovi dosáhnout optimálního porozumění a zvládnutí látky tak, aby mohl úspěšně absolvovat zkoušku, která kontroluje, že student získal požadované vědomosti a dovednosti na stejné úrovni jako studenti prezenční formy studia.

Akreditačními procesy schválená verze předmětu je popsána takto (dříve se říkalo „syllabus předmětu“):

### KFI/8FMDS Filozofické myšlení 19. století

Program: Filozofie, bakalářský; Forma studia: Kombinovaná; Zakončení: Zkouška, 10 kreditů; Zařazení: Letní semestr; Rozsah hodin výuky: 20; Statut: povinný předmět; Garant a vyučující: PhDr. Mgr. Antonín Dolák, Ph.D.

#### Cíle předmětu (anotace):

Cílem kurzu je systematický přehled vývoje filozofie 19. století zejména s přihlédnutím k velkým systémům této epochy. Bude představen i celkový historický rámec. Největší důraz bude kladen na systémy německého idealismu, ale také na systémy oponentní, které lze řadit do tzv. iracionalismu. Filozofie iracionalismu bude ukázána jako nutné domýšlení problémů, které přinesl přílišný racionalismus německého idealismu a které musely být řešeny mimo jeho hranice. Klíčová Hegelova filozofie bude podána v návaznosti na Kantovu filozofii a také jako to, co tvořivě přepracoval Karel Marx.

#### Požadavky na studenta:

Je požadováno splnění korespondenčních úkolů, které budou stanoveny na úvodním setkání a ověřovány průběžně a na závěrečném setkání. K získání zápočtu se předpokládá sledování přednáškových cyklů, aktivní účast v diskusi na základě vlastního studia, písemný výstup k tématu s možností krátkého ústního obhájení. Při zkoušce se hodnotí schopnost porozumění vztahům a souvislostem jednotlivých rovin probíraných témat (ontologické, gnozeologické, etické atd.), schopnost porozumění vztahu filozofie a vývoje společnosti, kultury a vědy v 19. století. Na konci semestru student/ka absolvuje test o znalosti filozofie 19. století (úspěšný/á bude v případě, že získá nadpoloviční většinu bodů, tedy nad 50 %).

#### Obsah:

1. Význam Kantovy filozofie a její recepce 2. Fichte 3. Schelling 4. Hegel I. 5. Hegel II. 6. Schopenhauer 7. Nietzsche I. 8. Nietzsche II. 9. Feuerbach 10. Marx

**Literatura základní:**

CORETH, E.; EHLEN, P.; SCHMIDT, J. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.  
LEŠKO, V. *Dějiny filozofie*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 1992.  
RÖD, W. *Dějiny filozofie. Sv. 8 Novověká filozofie*. Praha: Oikúmené, 2001.  
SOBOTKA, M.; ZNOJ, M.; MOURAL, J. *Dějiny novověké filozofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1994.  
SCRUTON, R. *Krátké dějiny novověké filozofie*. Brno: Barrister & Principal, 1999.  
STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991; 7. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.  
WINDELBAND, V. *Novověká filozofie*. Praha, 1921.

**Literatura rozšiřující:**

FICHTE, J. G. *Výbor z diela*. Bratislava: Pravda, 1981.  
HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha, 1960.  
HEGEL, G. W. F. *Základy filozofie práva*. Praha: Academia, 1992.  
NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002.  
SINGER, P. *Hegel*. Praha: Argo, 1995.  
SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I., II*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998.  
SCHELLING, F. W. J. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1990.

**Časová náročnost (h):**

Studium pramenů 52; Studium sekundární literatury 34; Studium dalších odborných textů v češtině 52; Účast na výuce 6; Samostatné vypracování úkolů podle studijní opory 52; Semestrální práce 52; Příprava na zkoušku 52. Celkem 300.

**Výsledky učení:**


Studující získají znalosti o vztazích a souvislostech hlavních systémů filozofie 19. století v kontextu jejich navazování na filozofii 18. století a obecně na novověkou filozofii.

**Odborné dovednosti:**

Studují budou umět kriticky zhodnotit hlavní nedostatky systémů 19. století, budou umět identifikovat nejsilnější argumenty i protiargumenty vůči nim.

Tato studijní opora detailně rozvádí a specificky doplňuje látku a její rozvržení uvedenou v „syllabu“. Závazné je tedy podrobné zadání dílčích studijních úkolů v této opoře. Je uvedeno v každé z dvanácti kapitol. Ve třinácté kapitole jsou uvedeny pokyny ke zpracování předepsaných korespondenčních úkolů. V následujících kapitolách jsou připojeny materiály k nepovinnému doplňujícímu studiu.

Poznámka k pravopisnému úzu. V oficiálních názvech školy a jednotlivých předmětů se píše filozofie se z. V odborných textech akademických filosofů se však dává přednost psaní se s.

V poznámkovém aparátu a v seznamech literatury na koncích jednotlivých kapitol je někdy za bibliografickým záznamem umístěna ikonka otevřené knihy . Znamená to, že daná publikace je dostupná v elektronické podobě v datovém úložišti předmětu.

## Filosofie dějin filosofie

Náš předmět – *Filozofické myšlení 19. století* – musíme vidět v náležitých kontextech.

Jedním je jeho vřazení do celku studia, kde v bakalářském stupni tvoří logickou součást bloku předmětů pokrývajících klasicky pojaté dějiny filosofie.

Tím bylo současně řečeno, že druhým, obecnějším kontextem je „klasické pojetí dějin“, tedy představa víceméně plynulého souvislého vývoje myšlení, v tomto případě evropského.



Čímž jsme definovali i další obecný kontext – je jím Evropa. Se všemi komplikacemi, jež tento „klasický“ pojem obnáší: Bylo antické Řecko Evropou? Bylo jí Středomoří? Míjíme Evropou latinský Západ, nebo i byzantský Východ? Atd. Můžeme klidně konstatovat, že naším kontextem je v tomto případě „střední Evropa“, i když víme, že i tento pojem je problematický.<sup>1</sup> Jde o kulturní a civilizační konstrukt utvářený regionem s ústřední mocností Rakouska, později Rakouska-Uherska, a dominantní němčinou.

Naším dalším přirozeným kontextem je univerzita. I v tomto ohledu je náš předmět koncipován „klasicky“, tj. tak, jak se ustálily tradice výuky na (středo)evropských univerzitách po jejich humboldtovském přeorganizování (1810)<sup>2</sup>.

Jak je vidět, tak kontextem není třeba marxistická filosofie a komunistická ideologie, což byl dogmaticky závazný rámec výuky (nejen) filosofie na našich vysokých školách v letech 1948–1989.

Ale naším rámcem není ani „globalizovaný“ abstraktní pojem „svět“ či „přítomnost“, tedy v podstatě jakýsi kyberprostor s dominantní angličtinou a Spojenými státy jako hegemone.

Naše koncepce studia je tedy rámována v podstatě poměrně konzervativním, tradičním modelem výuky dějin filosofie, jaký převládá na univerzitách v našem nejbližším sousedství, především tedy v německy mluvících zemích. Proto také nikoli náhodou jsou páteří našich výukových předmětů osnovy převzaté z učebnic sestavených většinou německy píšícími autory, kteří studovali a působili na univerzitách v německy mluvících zemích. Navazujeme tak na přirozenou tradici v naší zemi přerušenu érou vlády komunistů. Nejblížejší učebnicí se nám tak staly po roce 1989 *Malé dějiny filosofie* od Hanse Joachima Störiga, vydávané v Německu od roku 1950 a ustavičně dále inovované i po smrti autora (2012). Doprovodnou příručkou k nim pak je *Úvod do filosofie* od Němce Arno Anzenbachera. Z Německa jsme převzali akademický *Filozofický slovník* Waltera Bruggera i *Slovník současných filosofů* od Juliana Nida-Rümelina. Obří ediční počín nakladatelství OIKOYMENH, velké dějiny filosofie ve 14 svazcích, byl sestaven převážně z titulů německy píšících autorů. Rovněž menší vydání dějin filosofie v pěti svazcích, pořízené péčí Nakladatelství Olomouc, je dílem německy píšících autorů. Z této edice pochází i naše stěžejní učebnice, *Filosofie 19. století*, od Emericha Coretha, Petera Ehlena a Josepha Schmidta. První z nich je Rakušan, další dva Němci, všichni jsou to katoličtí filosofové, nadto jezuité.

V době ještě relativně nedávné, ve 20. století, bylo pokládáno za standard, že filosof (a teolog) musí umět (přinejmenším číst) německy, a politik a diplomat musí umět (aktivně, slovem i písmem) francouzsky. Angličtina v průběhu 20. století silně dotírala na tyto vůdčí jazykové pozice, ale v podstatě zůstávala na kontinentě vždy až druhá v řadě. Na přelomu 20. a 21. století se však situace rázně změnila, z angličtiny se rychle stala lingua franca takřka všech vědních oborů, včetně filosofie a věd humanitních a společenských, a to i těch, jež jsou provozovány na kontinentě s vyloženě regionálně omezeným dosahem.

Vymoženosti digitálních technologií nesmírně usnadnily dostupnost a urychlily distribuci textů, dat, informací i audiovizuálních reprezentací všech možných vědeckých oborů

<sup>1</sup> Zájemce může nahlédnout do této vynikající publikace: PUTNA, Martin C. *Obrázky z kulturních dějin Střední Evropy*. Praha: Vyšehrad, 2018. ISBN 978-80-7429-977-3. Případně do časopisu *Střední Evropa*, vydávaného Institutem pro středoevropskou politiku a kulturu v Praze, který se tomuto tématu dlouhodobě věnuje – viz [www.revuestrednievropa.cz](http://www.revuestrednievropa.cz).

<sup>2</sup> Recenze diskusí o koncepcích univerzity obsažených v nově vydaných knihách je zde: [http://ceskapozice.lidovky.cz/recenze/ceske-vysoke-skolstvi-mez-i-idejemi-a-kazdodennosti.A150505\\_173119\\_pozice-recenze\\_lube](http://ceskapozice.lidovky.cz/recenze/ceske-vysoke-skolstvi-mez-i-idejemi-a-kazdodennosti.A150505_173119_pozice-recenze_lube). Viz také např. CHOTAŠ, Jiří; PRÁZNÝ, Aleš; HEJDUK, Tomáš. *Moderní univerzita, ideál a realita*. Praha: Filosofia, 2016. ISBN 978-80-7007-419-0.

a specializací, přičemž se prosadila právě angličtina jako nejjednodušší nosný prvek této vědecké komunikace. Praxe současné administrativy Evropské unie, že se jednání konají ve všech 24 oficiálně uznaných jazycích a vše se neustále ze všech a do všech tlumočí a překládá, se ve vědě a v akademickém provozu neustálila.

Je to tedy do jisté míry paradox, že užíváme ke studiu české překlady učebnic německy píšících filosofů, ale naši vlastní univerzitní učitelé filosofie už německy nečtou a vládou pouze univerzální angličtinou. Dokonce i německy mluvící filosofové dnes své texty už rovnou píšou anglicky. Paradoxní to je i tím, že z perspektivy angloamerických univerzit je ona orientace na německou tradici vlastně málo pochopitelná, a dokonce sporná.

Co to znamená pro studenty? Že by si měli být dobře vědomi limitů jednotlivých výukových koncepcí, zúžené perspektivy každého z kontextů, do něhož je výuka logicky, ať už vědomě nebo nevědomky, vřazována. Filosofie se vždy dá studovat i jinak. Naštěstí nemáme rigidní ani akademické, ani ideové rámce, které by studentům omezovaly svobodu bádání. To, že se v tomto předmětu předepisuje jako základní povinná literatura stručná, ale hutná publikace rakouského katolického filosofa Emericha Coretha a jeho jezuitských spolubratří, je samozřejmě zúžením a ochuzením záběru. Ale pokud o tom studenti vědí, přijmou tento text jako společnou bázi, na níž je možno vést jistý sjednocený diskurs, avšak souběžně je možno odbočovat badatelskými stezkami vedoucími za dané rámce, pracovat jinými metodami či postupovat tak, že s daným základem je veden dialog jaksi „napříč“ či pomocí „průřezových“ témat a otázek, pak to nemusí znamenat ochuzení.

**Proč 19. století?** Periodizace je pomůcka, kterou si intelektuálové do kontinua dějin vkládají jako záložky usnadňující orientaci. Je to tedy umělý konstrukt, nikoli „logika samotných dějin“, že z praktických důvodů oddělujeme určité úseky dějin podle nějakých nápadných znaků (milníky dějin), abychom usnadnili vědeckou komunikaci. Zvolená periodizace je zajisté evropská, v jiných civilizačních a kulturních okruzích budou lépe fungovat jiné dějinné „záložky“.

Sama koncepce dějin jako oboru intelektuálního studia, tedy „filosofie dějin“, se za posledních pár století stala natolik složitou otázkou, že se vyprofilovala do samostatného „oboru“ a akademického výukového „předmětu“.<sup>3</sup> Své vlastní, často velmi svérázné, koncepce „času“, „dějin“, „věků“ měla různá náboženství. Právě proti nim se pokoušejí myslitelé postavit jiné alternativy, sice zdánlivě nenáboženské, ale náboženství, Boha či bohy vlastně suplující. Taková byla třeba teorie dějin, již formuloval Giambattista Vico v letech 1725–1730, která ale měla dalekosáhlý vliv spíše až na pozdější myslitele 19. a 20. století.<sup>4</sup> Pro nás však bude směrodatnější robustní konstrukce „dějin ducha“ vytvořená filosofem Hegelem (ale publikovaná vlastně až po jeho smrti, v roce 1840<sup>5</sup>), protože jí Hegel předznamenal vše, co zhruba od půle 19. století zásadně ovlivnilo to, jak filosofie vnímá sama sebe. Ať s Hegelem kdo souhlasil či nesouhlasil, všichni přijali sugestivní myšlenku konti-

<sup>3</sup> Viz např. HOLZBACHOVÁ, Ivana a kol. *Filozofie dějin. Problémy a perspektivy*. Brno: MU, 2004. ISBN 80-210-3593-5. LEŠKO, Vladimír. *Filozofia dejin filozofie: hlavné modely*. Bratislava: Vladimír Leško, 2004. ISBN 8096926349. ⊕ LEŠKO, Vladimír; THOLT, Pavol (eds.). *Dejiny filozofie jako filozofický problém*. Košice: UPJŠ, 2010. ISBN 978-80-8152-114-0. ⊕ ŠTEFEK, Karel. *Stručný nástin vývoje filozofie dějin*. Hradec Králové: Gaudeamus, 1999. ISBN 80-7041-303-4. NĚMEC, Václav. *Dějiny filosofie jako předpoklad systematického filosofického bádání*. *Aither*, 2009, č. 1, s. 80–89. ⊕

<sup>4</sup> O Vicově koncepci vzdělávání viz: VICO, Giambattista. *Jak se dnes studuje*. Přel. Petr Glombíček. Praha: Togga, 2017. ISBN 978-80-7476-126-3.

<sup>5</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Nová tiskárna Pelhřimov, 2004. ISBN 80-86559-19-X. ⊕

nuálního a vnitřně logicky smysluplného vývoje všeho světového dění, přírodního i duchovního. Myšlenka evoluce, formulovaná pak pro biologii Darwinem, ovládla v podstatě i mnohé jiné vědecké obory a oblasti. A to třeba i v podobě odporu vůči evoluci pomalé, „přirozené“, a v představě jejího radikálního násilného přesměrování a rapidního urychlení nějakou „revolucí“. Nebo v podobě zděšení z poznání, kam evoluce spěje, a z panického pokusu zvrátit její běh vzad nějakou „kontrarevolucí“, případně zakonzervováním jistých dobových pořádků „na věčné časy“, zapouzdřením se před údajným degenerativním, entropickým kolapsem.

Ať chceme nebo nechceme, studium dějin filosofie – i na tomto malém úseku jednoho, byť dlouhého, století – nám bude vnucovat hodnotící soudy, jimiž budeme autory, knihy, myšlenkové linie, ideové konstrukty, dobové trendy či společenské kruhy nálepkovat a zařazovat do šuplíků hierarchicky sestavených, a to podle kritérií (sudidel) odvozených z jisté, třeba nevědomky zastávané, pozice v rámci vykonstruované „logiky dějinného vývoje“.

Možná kdybychom rozšířili záběr a zahrnuli do své perspektivy i staletí předcházející, či zdůraznili svou aktuální pozici na prahu druhé (vlastně třetí!) dekády 21. století, jevíly by se nám popisované děje myšlení 19. století jinak, než když je popisujeme jen očima vídeňského katolického filosofa sklonku 20. století.

Do takto periodizovaných dějin je obtížné zařadit Kanta, protože zemřel roku 1804. Z rozumných důvodů evropské dějiny členíme tak, že 19. století počítáme už od Francouzské revoluce (1789) až do počátku první světové války (1914). Proto „dlouhé století“. 20. století je naproti tomu krátké, počíná Velkou válkou (1914–1918) a končí buď pádem bipolárního světa (1989) nebo pádem newyorských mrakodrapů (11. září 2001). Kantovo dílo spadá sice do 18. století, ale Kant bedlivě sledoval události Francouzské revoluce a reagoval na ně. Nadto Kant vrhá dlouhý stín. Zejména na německých univerzitách je studován v podstatě dodnes jako nejvýznamnější filosof. I katolickým filosofům je Kant bližší než Hegel, jakkoli oba jsou jimi viněni za sekularizaci 19. století. V naší učebnici však je Kant zachycen právě už jen jako stín, protože hlavní pozornost mu její autoři a editoři věnovali v předcházejících publikacích. 19. století v podání našich jezuitských autorů končí Marxem. To nám připadá jednak jako anachronismus (že by se po Marxovi už nic neudálo?), jednak jako přecenění fenoménu marxismu a komunismu. Učebnice totiž vznikala v 80. letech 20. století, kdy ještě v řadě zemí „vládla“ komunistická ideologie a marxistická filosofie. Ani třetí vydání z roku 1997 tuto disproporci nerevidovalo. Máme tedy o čem přemýšlet a na co kriticky reagovat.

**Proč střední Evropa?** Protože tady žijeme, a protože jako Češi (a snad i Slováci) máme svá specifika, k nimž patří například, že se jen velmi neradi stěhujeme ze svého rodiště, neochotně a špatně se učíme cizí jazyky, že jsme se velmi blahobytně usadili ve svém konečně získaném, tak dlouho toužebně vyhlášeném čistě národním státě. Rozumíme tomu, že Francouzi by si jistě vybrali jinou základní učebnici filosofie, která by více zohlednila jiné myslitele, školy, teorie, natož pak Angličané. Stejně tak Rusové, a drobné odchylky bychom asi našli i u Poláků a Maďarů. S angloamerickou perspektivou jsme ale brutálně konfrontováni v globálním akademickém provozu. Jejich univerzity nastolují laťku pokládanou za prestižní úroveň. Angloamerická globální nakladatelství a vydavatelství chrlí encyklopedie, kompendia, sborníky a učebnice, jež se stávají referenčními publikacemi. Jejich časopisy jsou fakticky obligátní publikační platformou. Takzvaná ostrovní nebo později anglosaská či angloamerická filosofická tradice se v tomto prostředí pokládá za samo-

zřejmý základ, málem ideové dogma, v každém případě metodologické paradigma mustující každou odbornou filosofickou práci. Neměli bychom tedy naskočit do rychlíku, který nám už ujíždí? Není všechen ten balast s Hegelem, Kierkegaardem či Nietzschem zátěží, jejíž odhození by nám pomohlo vznést se do kýžených výšin? Ano, i to je jedna z otázek, jež si v této vstupní kapitole klademe nad celým konceptem předmětu a všemi souvislostmi jeho vřazení do různých kontextů. Naše dějiny jsou zkrátka jiné než dějiny Anglie či Spojených států. 19. století ještě patří do naší dějinné zkušenosti, jež nás bezprostředně ovlivňuje a formuje, nás jako stát, naši společnost, ale i nás jako jednotlivce. Jsou to naše malé střeoevropské dějiny. Můžeme – a měli bychom – tedy číst a studovat myšlenkové pohyby 19. století v podání německých a rakouských filosofů jako příspěvek k porozumění sobě samým, prostředí, v němž žijeme.

Současně jsme ale – skrze kyberprostor – součástí onoho globálního prostoru, anglicky psané digitalizované texty získáváme paradoxně snáze než některé odborné texty psané česky, absolvujeme povinnou „studentskou a akademickou mobilitu“, abychom se vůbec odborně etablovali, a všude tam v zahraničí musíme komunikovat anglicky s jinými podobně globalizovanými a unifikovanými intelektuály. Možná že v této perspektivě a v tomto kontextu bychom měli číst a studovat něco jiného, to, co všichni, kdo v dnešním světě chtějí v dané oblasti něčeho dosáhnout.

Anebo bychom si měli právě navzdory těmto unifikujiícím globálním tlakům uchovat něco ze svého lokálního specifika, jež bude oněm světoběžníkům připadat unikátní a tím vzácné?

**Proč akademie?** Proč akademický, „školometský“ přístup? Jenom proto, že se to tak posledních 200 let dělalo a že se to pokládá za osvědčené? Ano, studujeme „čistou“ filosofii, úzce specializovaný obor. Specializace je dar i prokletí, ve vědě, technice, ve všech oblastech života. Je to ale organizačně a zřejmě i psychologicky jednodušší specializovat se ve studiu na izolované obory a předměty. Přitom dobře víme, že filosofie nikdy nebyla izolovaná, ostatně ani umění či náboženství, věda a technika, obchod či zemědělství, průmysl a doprava, láska a sport a zábava... Proč tedy nestudujeme – dejme tomu i ono 19. století – komplexněji, v širších souvislostech, v náležitých vícečetných kontextech? No, upřímně řečeno, buďme rádi, bylo by to náročnější a složitější. Je pravda, že jednooborová filosofie je studium hodně výlučné, selektivní; logičtější by bylo kombinovat ji s oborem blízkým, nebo naopak příčným. Ony širší souvislosti a příčně procházející témata bude ostatně absolvent tohoto oboru objevovat a doceňovat po celý život. Pochopitelně je možné – a žádoucí, aby si student zapsal i jiné, třeba nepovinné, výběrové předměty, aby samostudiem doplňoval to další, oč si látka našeho předmětu přímo říká, aby znalec filosofie daného období současně věděl také něco o dění v oblasti kultury a umění, politiky, vědy a techniky, nepochybně také teologie, aby do svého záběru dostal i mimoevropské regiony. Ale to už musíme ponechat jeho soukromé nadstandardní iniciativě. Nebude to předmětem zkoušky, jíž se kontroluje zvládnutí daného předmětu. Ale nepochybně to může přispět k lepšímu komplexnímu hodnocení studijních výkonů a celkového profilu absolventa.<sup>6</sup>

**Proč právě teď a právě takto?** Studijní program bakalářského oboru *Filozofie* má svůj doporučený optimální plán. Kreditní systém ale umožňuje studentům sestavit si pořadí předmětů relativně volně podle vlastního uvážení. Přesto se domníváme, že doporučený plán je sestaven racionálně s přihlédnutím k různým okolnostem studia, jako je logická

<sup>6</sup> Studentům je k dispozici jako nepovinný studijní materiál také tato pomůcka: ŠILER, Vladimír. *Dobové pozadí filosofie 19. století*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2018. ☞

návaznost probírané látky a přiměřeně se stupňující intelektuální náročnost. Předmět *Filozofické myšlení 19. století* je vřazen mezi kurzy *Novověké filozofické koncepce* a *Současná filozofie*, tedy v podstatě do linie konvenčně pojaté výuky dějin filosofie. V prezenční formě na kurz *Dějiny novověké filozofie* navazuje *Filozofie 19. století* a pak *Filozofie 20. století*. Portfolio předmětů je ale doplňováno i speciálními kurzy věnovanými jednotlivým osobnostem, v našem případě je teoreticky možno zapsat si kurzy *Kant*, *Hegel* a *Nietzsche*. Případně si zapsat specializační kurzy *Renesanční filozofie* či *Dějiny české filozofie*. V těchto předmětech je látka prezentována a studována poněkud jinak, větší důraz se klade na pečlivé studium původních textů, jež jsou následně podrobně analyzovány a interpretovány. V našem předmětu je zase větší váha přikládána základní orientaci v myšlenkovém vývoji, dobrému přehledu o dobových trendech, filozofických školách a směrech. Proto se pracuje převážně s česky psanými publikacemi. Detailní práce s konkrétními texty není hlavní náplní, ale spíše cílem, k němuž má tento předmět studenty vybavit. Přesto nejde jednoduše o pamětní zvládnutí množství faktografických údajů. Cílem je porozumět právě onomu dobovému ukotvení jednotlivých myslitelů, získat hlubší základní náhled na myšlenkové pohyby dané epochy v daném regionu.

Přesto nepochybně některá „látka“ v záběru našeho předmětu chybí, což je dáno zvolenými perspektivami a nutným kontextuálním omezením. Nabízíme proto v této studijní opoře několik ukázek doplňujícího studijního přístupu k problematice dané názvem – tedy filozofického myšlení „dlouhého“ 19. století (kapitoly 14–18).

## Struktura učebnic, osnova studia

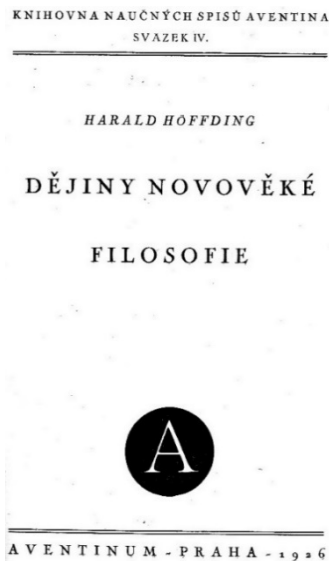
Struktura je skladba, uspořádání, tedy v případě knihy v podstatě lineární pořadí kapitol zachycené v jejím obsahu. Osnova je nosná podkladová textilie, mřížka z příčně proložených vláken, do níž se vplétají, vsívají nebo vevazují další vlákna, tvořící teprve podstatu požadovaného vzhledu a charakteru výsledného textilního výtvaru.

Učebnice mají zpravidla lineární nebo lineárně větvenou strukturu. Buď jsou za sebou kladeny relativně samostatné kapitoly podle jistého logického pořadí. Nebo je látka v knize rozvíjena podle organičtějšího schématu hlavního kontinuálně rostoucího kmene, z něhož vyrůstají boční větve s případným dalším větvením. Vyjdeme-li z metafory stromu, pak někoho zajímá jen onen hlavní pevný kmen, z něhož je možno vyrobit třeba stěžeň; jiného ale naopak ono živoucí listí vyrůstající na koncích větví. Použijeme-li metaforu stavby, pak někoho zajímá materiál skladebných dílů, ale jiného spíš způsob jejich provázání, zroubení celé budovy.

Učebnice Emericha Coretha a jeho spolupracovníků je jednoduchou lineární sestavou poměrně samostatných dílů. Osnova studia, zejména v tzv. kombinované formě, tedy v podstatě samostudia provozovaného jako vedlejší činnost i při jiném zaměstnání, může být pestřejší, než jak diktuje logika týdenního rozvrhu každodenního studia (v tzv. prezenční formě). „Dálkově“ („distančně“) studující si mohou do dané osnovy vplétat studovaný materiál napřeskáčku, například podle obtížnosti nebo časové náročnosti. S každou učebnicí by to ale takto nešlo. Někde jsou – podobně jako ve výuce matematiky nebo jazyků – jednotlivé kroky na sebe s logickou nutností navázané tak, že přeskokování etap či kapitol není možné.

Podívejme se proto na strukturu některých učebnic, abychom se jednak naučili rozlišovat koncepční záměr jejich autorů, a jednak abychom viděli odlišné možnosti jejich využití jako studijních pomůcek.

Zejména české nebo do češtiny přeložené téměř sto let staré publikace jsou nápadně odlišnou perspektivou, danou právě blízkostí onoho 19. století. Všimáme si i jmen, jež později upadla v zapomnění.



Malebranche . . . . .	53
Glanvil . . . . .	54
Pascal . . . . .	54
Bayle . . . . .	55
b) Hobbes . . . . .	55
c) Spinoza . . . . .	62
d) Leibniz . . . . .	71

Kniha třetí.

ANGLICKÁ FILOSOFIE ZKUŠENOSTNÍ.

Locke . . . . .	83
Toland . . . . .	88
Newton . . . . .	88
Berkeley . . . . .	90
Shaftesbury . . . . .	92
Hutcheson . . . . .	94
Butler . . . . .	95
Mandeville . . . . .	95
Hume . . . . .	95
Smith . . . . .	101
Hartley . . . . .	102
Priestley . . . . .	103
Darwin, Erasmus . . . . .	103
Reid . . . . .	103

Kniha čtvrtá.

OSVÍCENSKÁ FILOSOFIE VE FRANCI

A V NĚMECKU.

A. Francouzská filosofie osvícenská a Rousseau . . . . .	107
Voltaire . . . . .	108
Montesquieu . . . . .	109
Condillac . . . . .	109
La Mettrie . . . . .	110
Holbach . . . . .	110
Helvétius . . . . .	111
Diderot . . . . .	111
Rousseau . . . . .	112
B. Německá osvícenská filosofie a Lessing . . . . .	118
Wolff . . . . .	118
Mendelssohn . . . . .	120
Edelmann . . . . .	120
Reimarus . . . . .	120
Crusius . . . . .	121
Lambert . . . . .	121
Tetens . . . . .	121
Lessing . . . . .	121

Úvod . . . . .	5
----------------	---

Kniha první.

FILOSOFIE RENAISSANČNÍ

I. Objevení přirozeného člověka . . . . .	9
Pomponazzi . . . . .	9
Machiavelli . . . . .	10
Montaigne . . . . .	11
Vives . . . . .	12
Melanchthon . . . . .	12
Althusius . . . . .	13
Grotius . . . . .	14
Bodín . . . . .	15
Cherbury . . . . .	15
Böhme . . . . .	16
Ramée . . . . .	18
Sanchez . . . . .	18
Bacon . . . . .	18
II. Nový obraz světa . . . . .	23
Cusanus . . . . .	24
Telesio . . . . .	25
Koperník . . . . .	27
Bruno . . . . .	28
III. Nová věda . . . . .	34
Leonardo da Vinci . . . . .	35
Kepler . . . . .	36
Galilei . . . . .	37

Kniha druhá.

VELKÉ SYSTÉMY.

a) Descartes . . . . .	44
Guelinckx . . . . .	52

Kniha pátá.

IMMANNUEL KANT A KRITICKÁ

FILOSOFIE.

A. Theoretické problémy . . . . .	127
a) Vývoj teorie poznání u Kanta . . . . .	127
α) První období (1755—1769) . . . . .	127
β) Druhé období (1769—1781) . . . . .	129
b) Kritika čistého rozumu . . . . .	130
α) Subjektivní dedukce . . . . .	130
β) Objektivní dedukce . . . . .	132
c) Jev a věc o sobě . . . . .	134
d) Kritika spekulativní filosofie . . . . .	135
B. Ethicko-náboženský problém . . . . .	137
a) Dějiny vývoje Kantovy ethiky . . . . .	137
b) Definitivní ethika Kantova . . . . .	139
c) Náboženský problém . . . . .	141
d) Spekulativní ideje na základě biologickém a estetickém . . . . .	143
C. Odpůrci a první pokračovatelé . . . . .	145
Hamann . . . . .	145
Herder . . . . .	146
Jacobi . . . . .	146
Reinhold . . . . .	147
Maimon . . . . .	148
Schiller . . . . .	149

Kniha šestá.

FILOSOFIE ROMANTICKÉHO OBDOBÍ.

A. Spekulativní systémy . . . . .	154
Fichte . . . . .	154
Schelling . . . . .	159
Hegel . . . . .	163
B. Kritičtí romantikové . . . . .	168
Schleiermacher . . . . .	169
Schopenhauer . . . . .	173
Kierkegaard . . . . .	178
C. Spodní proud kritické filosofie v romantickém období . . . . .	181
Fries . . . . .	181
Herbart . . . . .	183
Beneke . . . . .	186
D. Přechod od romantiky k pozitivismu . . . . .	187
Rozklad hegelovské školy . . . . .	187
Feuerbach . . . . .	188

Kniha sedmá.

POSITIVISMUS.

A.	Francouzská filosofie v devatenáctém století	
	před Comtem . . . . .	195
	De Maistre . . . . .	196
	Cabanis . . . . .	196
	De Tracy . . . . .	196
	De Biran . . . . .	197
	Saint - Simon . . . . .	198
B.	Auguste Comte . . . . .	199
C.	Anglická filosofie devatenáctého století	
	před Stuartem Millem . . . . .	205
	Bentham . . . . .	205
	James Mill . . . . .	206
	Coleridge . . . . .	207
	Carlyle . . . . .	207
	Hamilton . . . . .	208
	Whewell . . . . .	209
D.	John Stuart Mill . . . . .	210
E.	Vývojová filosofie . . . . .	217
	Charles Darwin . . . . .	218
	Spencer . . . . .	220
F.	Positivismus v Německu a v Itálii . . . . .	228
	Dühring . . . . .	228
	Ardigò . . . . .	230

	Langé . . . . .	259
	Cohen . . . . .	260
	Windelband . . . . .	263
	Rickert . . . . .	263
B.	Francouzský kriticismus a filosofie diskontinuity . . . . .	264
	Renouvier . . . . .	264
	Boutroux . . . . .	265
	Bergson . . . . .	266
C.	Ekonomicko-biologická teorie poznání . . . . .	267
	Vaihinger . . . . .	268
	Maxwell . . . . .	268
	Mach . . . . .	269
	Avenarius . . . . .	270
	James . . . . .	271
II.	Problém hodnocení . . . . .	273
	Guyau . . . . .	274
	Nietzsche . . . . .	275
	Eucken . . . . .	278
	James . . . . .	280
	Chronologie hlavních děl . . . . .	283
	Rejstřík jmenný a věcný . . . . .	289
	Překlad názvů hlavních filosofických spisů . . . . .	297

Kniha osmá.

NOVÁ ZPRACOVÁNÍ PROBLÉMU BYTÍ.

	Nový materialismus . . . . .	237
A.	Nový idealismus v Německu . . . . .	239
	Lotze . . . . .	239
	Hartmann . . . . .	242
	Fechner . . . . .	245
	Wundt . . . . .	247
B.	Nový idealismus v Anglii a Francii . . . . .	250
	Bradley . . . . .	250
	Ward . . . . .	252
	Fouilléz . . . . .	253

Kniha desátá.

NOVÁ ZPRACOVÁNÍ PROBLÉMU POZNÁNÍ A PROBLÉMU HODNOTY.

I.	Problém poznání . . . . .	257
A.	Německý novokantianismus . . . . .	259

Dr. JOSEF LAVIČKA:

**STRUČNÝ NÁSTIN  
FILOSOFIE ČESKOSLO-  
VENSKÉ VE STOL. XIX.**  
(1820 — 1885)

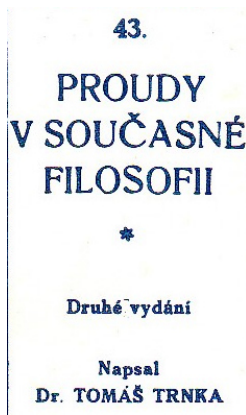
1 9 2 5.

NAKLADATEL F. SVOBODA, NUSLE 446.

OBSAH.

I.	Doznívání racionalismu a nové jeho směry: Rozvoj moderních věd přírodních zatlačil spekulativní filosofii. Vira v samospisitelnost vědy vedla k materialismu. Po jeho ztroskotání vynořuje se znovu spekulace opírající se o poznatky věd přírodních i duchových: Fechner, Lotze, Wundt, Hartmann, Dilthey, Windelband, Rickert, Münsterberg, Eucken, Simmel. Nová krize: Nietzsche. Filosofie se tříští ve vědní obory i vznikají školy: heidelbergská, marburgská, stuttgartská, fenomenologická, berlínská, immanentní, lipská, mnichovská, würzburgská. Obdobný vývoj filosofie ve Francii, Anglii, Americe, Itálii, Rusku, Čechách . . . . .	9
II.	Přírodní filosofie, positivism a kritický realism. Pod vlivem rozvoje přírodních věd vzniká pozitivní myšlení na podkladě zkušenosti, vzniká pozitivní filosofie a k jednotlivým vědám přimykající se filosofie přírodní. Comte, Mill, Spencer, Huxley, Dühring, Ostwald, Ardigò; monismus, energetismus, vitalismus, panerotismus. Vzniká jako podklad vědy nová kritika poznání, empirio-kriticismus: Avenarius, Mach, Enriques. Na fyzikální princip relativity navazuje řada myslitelů. Věda je relativní a konvencionální? . . . . .	76
III.	Rozvoj techniky a filosofie pragmatismu: Věda je pro život. Civilisace je především rázu technického. Homo faber. Rozvoj techniky. Vznik	

	pragmatismu na půdě angloamerické. Předzvěst pragmatismu je v biologickém hodnocení poznání u Nietzsche a Guyaua. Peirce, James, Baldwin. Pragmatismus v Anglii, Francii, Itálii a Německu: Pragmatismus ztroskotává na svém fikcionismu a relativismu . . . . .	99
IV.	Intuitivní novokriticizm. Hledání východiska z relativnosti v nové kritice poznání; intuice a harmonie světa: Snyder, Poincaré, Singer, Woodbridge, Gilvary, Höfding, Losskij. . . . .	125
V.	Estetický intuicionism a filosofie mystického zření: Vira v harmonii světa odkrývána intuicí: Boutroux, Bergson, Rodin, Březina, Rolland. Vynořuje se znovu pocit malosti člověka: Bourges, a vynořuje se hledání smyslu a vztahu lidstva ke kultuře a ke kosmu: Croce, filosofie personalistní (Freienfels, Stern, Spranger); filosofie sugesce: Coué, Baudouin; nová biologická filosofie dějin (Spengler, Meray, Lessing). Kalergi, Mytaka o souvislosti a jednotě světa: Maeterlinck, Flammarion; zřídnost její v materialistickém spiritismu . . . . .	144
VI.	Hledání nového náboženství a nové kultury. Krise v dnešní kultuře. Světová válka, revoluce. Usilí o obrodu a o novou kulturu: Kdo bude jejím nositelem? Rusko? Asie? Indie? Snaha prožehnouti kulturu ideou náboženskou a etickým chápáním smyslu světa a lidského života: Tolstoj, Dostojevskij, Solovjev, Kierkegaard, Merežkovskij, Gorkij, Tagore, Březina, Rolland, Gandhi . . . . .	180
	Rejstřík filosofů . . . . .	205



**O B S A H.**

	Strana
Předmluva	5.
Úvod.	
Co je filosofie? Její problémy. Spor mezi vědou a vírou. Klasikové filosofie	7.
Kant.	
Empirism a racionalism. Kriticisim. Formy smyslového nazráání. Kategorie Je- vy a věci o sobě. Intellekt. Kategoric- ký imperativ. Idealism	10.
Aug. Smetana.	
Život a dílo	16.
Jsoucnost	19.
Poznání	22.
Etika	25.
Náboženství	27.
Závěr	29.
Ostatní Hegelovci a přírodní filosofové.	
Klácel	30.
Slovenští Hegelovci	32.
Hanus	34.
Parkyně	35.
Ämerling	36.
Palacký	38.
Úsilí o filosofickou mluvu českou	
Zahradník	39.
Marek	42.
Hyna	47.

91

Karel Boleslav Štorch	
Boj o národní filosofii	48.
Štorchovo pojetí Komenského	50.
Štorchův filosofický názor	53.
Doba Herbartovců	
Kvát	56.
Dastich	57.
Lindner	64.
Tyrš	66.
Frant. Ladislav Čupr	
Život a dílo	67.
Náboženství - dílo lidské	68.
Hodnota křesťanství	69.
Říše temných pocitů	74.
Mravouka	76.
Durdík a Hostinský	
Život a dílo	77.
Filosofické názory Durdíkovy	79.
Filosoficko-estetické názory O. Ho- stinského	83.
Doslov	86.
Rejstřík jmený	88.

Slavná a respektovaná Routledge History of Philosophy má ve svém VII. svazku nazvaném *The Nineteenth Century* tento obsah:

Pikantní je, že pořadatelem svazku je Chin Liew Ten, profesor filosofie na National University v Singapuru a Monash University v Austrálii. Není divu, že mu ve výčtu ze starého kontinentu téměř nic nezbylo. Publikace je z roku 1994.

Contents

General editors' preface	viii
Acknowledgements	x
Notes on contributors	xi
Chronology	xiii
Introduction	
C.L.Ten	1
1 The early utilitarians: Bentham and James Mill	
G.L.Williams	4
2 Whewell's philosophy of science and ethics	
Struan Jacobs	26
3 J.S.Mill: ethics and politics	
R.F.Khan	51
4 J.S.Mill: logic and metaphysics	
John Skorupski	81
5 Sidgwick	
C.A.J.Coady	101
6 Comte and positivism	
Robert Brown	122
7 Nietzsche	
Robin Small	146
8 Dilthey	
Michael Lessnoff	170
9 Logic and the philosophy of mathematics in the nineteenth century	
John Stillwell	201
10 Philosophy of biology in the nineteenth century	
Jagdish Hattiangadi	228
11 The separation of psychology from philosophy: studies in the sciences of mind 1815-1879	
Edward S.Reed	248
12 American pragmatism: Peirce	
Cheryl Misak	297
13 American pragmatism: James	
J.E.Tiles	317
14 Green, Bosanquet and the philosophy of coherence	
Gerald F.Gaus	339
15 Bradley	
T.L.S.Sprigge	364

Routledge History of Philosophy  
Volume VII



The Nineteenth Century



EDITED BY

C.L.Ten



London and New York



Hojně citovaná referenční publikace uznávaného německého filosofa Karla Löwitha *Od Hegela k Nietzschemu*<sup>7</sup> má velmi komplikovanou strukturu. Zde je její překlad:

## OBSAH

### Předmluva 7

#### I. díl K dějinám německého ducha v 19. století

##### Úvod: Goethe a Hegel 17

1. Goethův pohled na prafenomény a Hegelovo pojetí absolutna 20
  - a) Společné principy 20
  - b) Rozdílné výklady 23
2. Růže a kříž 28
  - c) Goethovo odmítnutí Hegelova spojení rozumu a kříže 28
  - d) Goethovo spojování humanity a kříže 31
  - e) Luterský význam růže a kříže 32
  - f) Hegelův a Goethův „protestantismus“ 33
  - g) Goethovo křesťanské pohanství a Hegelovo filosofické křesťanství 34
  - h) Zánik Goethem a Hegelem dovršeného světa 40

##### *Původ duchovního dění doby z Hegelovy filosofie dějin ducha*

#### I. Eschatologický smysl Hegelova dovršení dějin světa a ducha 44

- i) Eschatologická konstrukce světových dějin 44
- j) Eschatologická konstrukce absolutních forem ducha 49
- k) Umění a náboženství 49
- l) Filosofie 52
3. Hegelovo smíření filosofie se státem a křesťanstvím 59

#### II. Starohegeliáni, mladohegeliáni, novohegeliáni 65

##### I. Starohegeliáni uchovávají Hegelovu filosofii 65

##### II. Rozbití Hegelovy filosofie mladohegeliány 78

- a) L. Feuerbach 84
- b) A. Ruge 96
- c) K. Marx 106
- d) M. Stirner
- e) B. Bauer
- f) S. Kierkegaard
- g) Schellingovo spojení s mladohegeliány 130
3. Obnovení Hegelovy filosofie mladohegeliány 137

#### II. Zrušení hegelovského zprostředkování Marxem a Kierkegaardem 154

1. Obecná kritika Hegelova pojmu skutečnosti 154
2. Kritické rozlišování mezi Marxem a Kierkegaardem 163
  - a) Marx 165
  - b) Kierkegaard 165
3. Kritika kapitalistického světa a zesvětštěného křesťanství 169
  - a) Marx 169
  - b) Kierkegaard 176
4. Původ Hegelova smíření z rozdvojení 180

##### *Proměna filosofie dějinného času v touhu po věčnosti*

#### IV. Nietzsche jako filosof naší doby i věčnosti 193

1. Nietzscheovo odsouzení Goetha a Hegela 194
2. Nietzscheův vztah k hegelianství 40. let 199
3. Nietzscheův pokus o překonání nihilismu 207

#### V. Duch doby a otázka po věčnosti 221

1. Proměna ducha věků v ducha doby (Zeitgeist) 221
2. Čas a dějiny u Hegela a Goetha 228
  - a) Přítomnost jako věčnost 228
  - b) Hegelova filosofie dějin a Goethův pohled na světové dění 233

#### II. díl Studie k dějinám buržoazně-křesťanského světa

##### I. Problém buržoazní (měšťanské, občanské) společnosti 257

1. Rousseau: Burgeois a citoyen (buržoazní a měšťan/měšťák)
2. Hegel: Měšťanská (občanská) společnost a absolutní stát
3. Marx: Buržoazie a proletariát 268
4. Stirner: Jednotlivé já jako (ne)rozlišovací bod buržoazní a proletářské 270
5. Kierkegaard: Buržoazně-křesťanské já 271
6. Donoso Cortes a Proudhon: Křesťanská diktatura shora a ateistické přeorganizování společnosti zdola 274
7. A. von Tocqueville: Vývoj od buržoazní demokracie k demokratické despotii 276
8. G. Sorel: Neburžoazní demokracie dělnictva 281
9. Nietzsche: Stádní člověk a vůdcovské zvíře 283

##### II. Problém práce 287

1. Hegel: Práce jako zvnějšnění sebe sama při přetváření světa 289
2. C. Rößler a A. Ruge: Práce jako přisvojování si světa a osvobození člověka 295
3. Marx: Práce jako sebeodcizení člověka v jím neosvojeném světě 298
  - a) Kritika abstraktního pojmu práce v klasické ekonomii 298
  - b) Kritika abstraktního pojmu práce v Hegelově filosofii 302
4. Kierkegaard: Význam práce pro sebeuskutečnění 308
5. Nietzsche: Práce jako zrušení modlitby a kontemplace 311

##### III. Problém vzdělání 315

1. Hegelův politický humanismus 315
2. Mladohegeliáni 320
  - a) Rugeho politizace estetického vzdělávání 320
  - b) Stirnerova redukce humanistického a realistického vzdělávání na sebeotevření jedince 323

<sup>7</sup> LÖWITH. Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 1950. ☞

- c) Bruno Bauer a jeho kritika účasti na obecných frázích 325
- 3. J. Burckhardt o století vzdělávání a G. Flaubert o rozporech vědění 327
- 4. Nietzscheho kritika někdejšího a současného vzdělávání 329

#### IV. Problém humanity 333

- 1. Hegel: Absolutní duch jako obecné bytí člověka 333
- 2. Feuerbach: Tělesný člověk jako nejvyšší podstata člověka 336
- 3. Marx: Proletariát jako možnost rodovosti člověka 339
- 4. Stirner: Izolované jáství jako vlastník člověka 343
- 5. Kierkegaard: Jedinec a jeho já jako absolutní humanita 345
- 6. Nietzsche: Nadčlověk jako překonání člověka 348

#### V. Problém křesťanství 353

- 1. Hegelovo rozpuštění náboženství ve filosofii 354
- 2. Straußovo převedení křesťanství zpět na mýtus 359
- 3. Feuerbachova redukce křesťanství na lidskou přirozenost 361

- 4. Rugeho nahrazení křesťanství humanitou 368
- 5. Bauerova destrukce teologie a křesťanství 369
- 6. Marxovo vyložení křesťanství jako převráceného světa 377
- 7. Stirnerova systematická destrukce božského v lidském 382
- 8. Kierkegardův paradoxní pojem víry a jeho útok na stávající křesťanství 386
- 9. Nietzscheho kritika křesťanské morálky a kultury 396
- 10. Lagardova politická kritika církevního křesťanství 401
- 11. Overbeckova historická analýza původního a pomíjícího křesťanství 406

#### Dodatky

- Literatura 421
- Časové tabulky 424
- Poznámky 425

Přitom je zajímavé, že Karl Löwith, žák Husserlův a Heideggerův, a odborník na Nietzscheho, jako Žid utekl na poslední chvíli z Německa a na svém útěku se dostal do Japonska, kde v roce 1941 dopsal právě tuto svou nejvýznamnější knihu. Pak působil v USA a teprve v roce 1952 se vrátil do Německa. Struktura jeho knihy je však oněmi zahraničními zkušenostmi a perspektivami zcela nedotčená.



### Závazný studijní úkol – osnova celého studia

Osnova vašeho studia, stanovená vyučujícím přesně podle struktury předepsané učebnice, vypadá takto:

V závorce jsou uvedena konkrétní čísla stran z jediné povinně předepsané publikace. Následují badatelské otázky, které mají nasměrovat pozornost studentů ke konkrétním tématům a problémům.

1. *Význam Kantovy filosofie a její recepce* (s. 9–14) – Můžeme podle Kanta poznávat svět takový, jaký je? Jaký má Kantova epistemologie význam pro jeho etiku? Čím se u Kanta liší čistý teoretický a čistý praktický rozum? Znáte alespoň dvě formulace kategorického imperativu?
2. *Fichte* (s. 15–33) – Čím se Fichte inspiroval u Kanta? Z čeho Fichte odvozuje své tři hlavní zásady? Co je podle Fichteho podstatou Já? Je Já totožné s individuálním já? Pokud ne, v čem se liší? Co je to proces sebe-kladení Já?
3. *Schelling* (s. 34–52) – Jaké dvě cesty jsou podle Schellinga možné k poznání Ducha? Je pro Schellinga příroda hmotná? K čemu nám podle Schellinga je pozorné vnímání přírody? Co pro Schellinga znamená identita? Můžete vysvětlit princip identity identity a neidentity?
4. *Hegel I.* (s. 53–76) – Můžete popsat Hegelovu dialektickou metodu? Co je to Hegelův Duch? Jaký je vztah Ducha a historického individua? Uplatňuje se Duch i v přírodě? A jak? Co je cílem Ducha? Jaký je Duch na počátku a jaký na konci svého vývoje?
5. *Hegel II.* (s. 77–108) – Jak Hegel vnímal dějiny? Co znamená dialektika pána a raba? Co je to boj za vzájemné uznání? Jaké základy občanské společnosti Hegel postavil ve své filosofii společnosti? Co přijde podle Hegela po konci dějin? Jestliže dějiny skončily, jak to, že pokračují?

6. *Schopenhauer* (s. 124–126) – Co je to Vůle? Co je podstatou Vůle? Jaký je vztah Vůle a umění? Co je to cesta světce, askety, altruisty? Proč je svět současně představou i Vůlí? Jak poznáme podstatu světa? Je Vůle v čase, prostoru a řídí se principem kauzality?
7. *Nietzsche I.* (s. 138–141) – Jaké dva principy můžeme najít podle Nietzscheho v řeckém myšlení, v řeckém dramatu a co je jádrem řecké tragédie? Co je to genealogie morálky? Můžete popsat, co je to resentment? Jaký je vztah davu a nadčlověka? Jaký je vztah člověka a nadčlověka?
8. *Nietzsche II.* (s. 142–144) – Co je to vůle k moci? Jaký má vztah „věčný návrat téhož“ k etice? Co je u Nietzscheho láska k osudu, radostné přitakání životu, vůli? Jak se v tomto liší Nietzsche a Schopenhauer?
9. *Feuerbach* (s. 153–157) – Proč Feuerbach kritizuje náboženství? Jaké jsou pro něho základy antropologie? Co je pro Feuerbacha člověk? Jak vzniká náboženství? Jak se při vzniku náboženství uplatňuje sexuální pud, milostná láska, sociální cit, altruismus, idealizace, odcizení lidské podstaty, humanismus a odcizení humanismu? Jak Feuerbach ovlivnil Marxe?
10. *Marx* (s. 158–172) – Co je to odcizená práce? Co je to vykořisťování? Plní se Marxovy prognózy? Které Marxovy predikce se plní a které ne? Co je to tendence k monopolizaci, růstu ekonomické nerovnosti, kartely, vztah mezi vlastníky výrobních prostředků a výrobními vztahy? Jaký je rozdíl mezi mladým a starším Marxem? Jak má vypadat ideální, beztrždní, komunistická společnost? Jsou Marxovy názory utopické? Může Marx za násilí a zločiny komunistických totalitních režimů? Co je to diktatura proletariátu?
11. *Pragmatismus* (Doporučuji navíc knihu W. James: *Pragmatismus*, 2003, s. 37–54 a s. 103–120, kniha je v univerzitní knihovně) – Jací jsou hlavní představitelé pragmatismu a jak se vzájemně liší? Proč je pragmatismus typicky americkou filosofií? Co je to pragmatická teorie pravdy? Jaký je vztah pragmatismu a etiky, sociální filosofie? Který pragmatista se významně podílel na reálné politice a jak? Uplatnil se pragmatismus i v českém myšlení? Znáte post-pragmatismus a neo-pragmatismus?
12. *Počátky hermeneutiky* (s. 120–123) – Co se podílí na rozumění textu? Co je to „*verstehen*“ v kontextu hermeneutiky? Je třeba rozumět textu bez historického kontextu a znalosti jeho autora nebo spíše s těmito znalostmi? Co je to hermeneutický kruh? Lze z hermeneutického kruhu nějak vystoupit? Kteří hermeneutici si myslí, že k pochopení textu je třeba znalost autora a kontextu a kteří si myslí opak? Jaké k tomu mají důvody? Na jaké další entity (kromě textů) lze metody hermeneutiky aplikovat?



### **Povinná studijní literatura**

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.



### **Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium**

Jako pomůcka může posloužit i tato studijní opora a její přílohy v elektronické podobě:

ŠILER, Vladimír. *Dějinné pozadí filosofie 19. století*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2018.

Povědomí o dobových kontextech a místních souvislostech usnadní porozumění i uložení v paměti. Látka této studijní opory však není předmětem zkoušky z našeho předmětu.



### **Otázky k zamyšlení**

- Bylo by vhodné či nějak užitečné studovat také z knih vydaných za komunistického režimu u nás nebo třeba v tehdejším Sovětském svazu? Takových publikací se povaluje v soukromých knihovnách a antikvariátech plno.
- Která látka v naší předepsané učebnici Emericha Coretha a jeho druhů citelně chybí?
- Měli bychom do myšlení 19. století zahrnout i myslitele píšící česky, případně žijící a působící na našem historickém území?
- Měli bychom eurocentrické, či přesněji kontinentálně-středné zaměření našeho předmětu vyvažovat i perspektivou angloamerickou, euroatlantickou či globální?

# 1 KANT



## Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Význam Kantovy filosofie a její recepce* (s. 9–14) – Můžeme podle Kanta poznávat svět takový, jaký je? Jaký má Kantova epistemologie význam pro jeho etiku? Čím se u Kanta liší čistý teoretický a čistý praktický rozum? Znáte alespoň dvě formulace kategorického imperativu?



## Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.

Do naší výše uvedené základní učebnice autoři logicky Kanta nezahrnuli, zařazují ho do filosofie 18. století. Odvozují z něj ale celý tzv. německý idealismus, který vrcholí ve století devatenáctém. A ukazují, že s Kantem se následně musel vyrovnávat takřka každý, ať chtěl, nebo nechtěl. Což pokračuje i ve století dvacátém.

Vzhledem k tomu, že do rámce studijního plánu kombinované formy studia se nám Kant jako samostatné téma výuky vlastně do žádného předmětu nevešel, bude užitečné, když se studenti alespoň zhruba zorientují v tom, jakým způsobem bývá Immanuel Kant podán v referenčních učebnicích a vyučován ve specializovaných kurzech.

Volitelný předmět Kant (KFI/2KANT), který je nabízen v prezenčním studiu oboru Filozofie (vyučující Jan Čížek), obsahuje tato témata:

1. Historický kontext Kantovy filosofie. 2. Předkritický Kant: přírodověda, metafyzika, estetika. 3. Kopernikánský obrat. 4. Analytika čistého rozumu. 5. Dialektika čistého rozumu. 6. Založení morálky. 7. Metafyzika mravů. 8. Soudnost. 9. Krása a vznešenost. 10. Dějiny, náboženství a politika. 11. Odkaz.

Jako základní učebnice je uvedena tato: GUYER, P. (ed.). *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. K ní je doporučena: GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge, 2009. Jak vidíme, perspektiva německy píšících autorů je nahrazena anglosaskou, ostrovním odstupem. A pracuje se s učebnicemi relativně novými, ne „klasickými“.

V kurzu se čtou tyto Kantovy texty: Kant, I. *K věčnému míru*. Praha, 2013. Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha, 1992. Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha, 2014.

Vyučující dále doporučuje tuto rozšiřující četbu: HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*. Praha, 2007. LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press, 2001. GUYER, P. (ed.). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, 1997. LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge, 2005. GRIER, M.

*Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge, 2001. ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Boston, 1990. ALLISON, H. *Kant's Theory of Taste*. Cambridge, 2004. ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*. Cambridge, 2004. LYOTARD, J.-F. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Stanford, 1994. ARENTOVÁ, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha, 1997.

Můžeme ještě pro srovnání nahlédnout do Routledge History of Philosophy, kde obsah VI. svazku nazvaný *The Age of German Idealism* (1993) vypadá takto: ☺

Užitečný může být i sborník, který sestavili čeští autoři z příspěvků německých filosofů: CHOTAŠ, Jiří; KARÁSEK, Jindřich (eds.). *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-096-3. ☺

Předmluva 7; OTFRIED HÖFFE: Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti 9; DIETER HEINRICH: Etika autonomie 43; ANDREW REATH: Kantova teorie morální smyslovnosti. Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů 71; THEODOR EBERT: Kantův kategorický imperativ a kritéria příkázaných, zakázaných a volně uvážených jednání 98; JULIUS EBBINGHAUS: Formule kategorického imperativu a odvození obsahově určených povinností 114; IMMANUEL KANT: O nejvyšším principu morálky 136; Seznam zkratk 143; Seznam literatury 145.

General editors' preface	vii
Notes on contributors	x
Chronology	xiii
<b>Introduction</b>	
Robert C.Solomon and Kathleen M.Higgins	1
<b>1 From Leibniz to Kant</b>	
Lewis White Beck	5
<b>2 Kant's Copernican revolution</b>	
Daniel Bonevac	40
<b>3 Kant's moral and political philosophy</b>	
Don Becker	68
<b>4 Kant: Critique of Judgement</b>	
Patrick Gardiner	103
<b>5 Fichte and Schelling: the Jena period</b>	
Daniel Breazeale	138
<b>6 Hegel's Phenomenology of Spirit</b>	
Robert C.Solomon	181
<b>7 Hegel's logic and philosophy of mind</b>	
Willem deVries	216
<b>8 Hegel, spirit, and politics</b>	
Leo Rauch	254
<b>9 The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx</b>	
Robert Nola	290
<b>10 Arthur Schopenhauer</b>	
Kathleen M.Higgins	330
<b>11 Kierkegaard's speculative despair</b>	
Judith Butler	363
Glossary	396
Index	404

Pro úplnost je třeba dodat, že v českém překladu máme k dispozici důkladné kompendium německé klasické filosofie v edici Dějiny filosofie nakladatelství OIKOYMENH:

RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I. Od Kanta k Schopenhauerovi*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-200-4. Kant je zde zpracován zřejmě nejlepším způsobem, jakého jsou dnes němečtí autoři schopni, a to včetně popisu diskusí jeho zastánců a odpůrců přelomu 18. a 19. století. Novokantovství, jež nastoupilo na přelomu 19. a 20. století, je dobře zpracováno v 12. svazku Dějin filosofie:

HOLZHEY, Helmut; RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století II. Novokantovství, idealismus, realismus a fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-178-1.

(Bohužel dosud nevyšel I. díl *Filosofie 19. a 20. století*, tedy 11. svazek, který by nám v tomto předmětu jistě velmi pomohl.)



## Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Milan Sobotka

### Co je kategorický imperativ

V příspěvcích shromážděných ve sborníku *Kantův kategorický imperativ*, který vyšel na podzim minulého roku, autoři objasňují založení kategorického imperativu i to, v jakém smyslu nám kategorický imperativ může sloužit jako směrnice pro jednání v konkrétních případech.

Často slyšíme postesknutí, že vývoj morálních názorů v novověku a zvláště v současnosti není přiměřený velkým objevům, které přinesla věda. Zapomíná se přitom na Kanta, tvůrce nejzásadnější a nejpropracovanější teorie morálky, která přitom nese zřetelné rysy novověkého myšlení. Místo, aby začínala stanovením nejvyššího dobra a odvozovala z toho, co je od nás vyžadováno, abychom žili v souladu s tímto objektivním dobrem, vychází od toho, co je od nás požadováno „za předpokladu svobody“, tj. za předpokladu, že svoboda lidského jednání není fiktivní – o této možnosti se uvažovalo od dob Barucha Spinozy, nýbrž skutečná. Místo, aby stanovovala ctnosti, tj. navyklé způsoby správného chování, chce nás poučit, jak máme jednat v konkrétním případě. Pomíjí se význam objektivace lidských vztahů ve zvycích a konvencích, které podporovaly vzájemnou důvěru a sloužily lidem jako vodítka pro správné jednání. Tyto odchylky od starého etického myšlení je možno považovat za výraz novověkého myšlení upřednostňujícího lidský subjekt. Druhým základním aspektem je univerzalita předpisu, který morální teorie vyslovuje. Je to teze, že v morálním jednání se musí projevit nepominutelný ohled na každého druhého jako nositele stejného statutu „lidství“. Kantův kategorický imperativ vyslovuje tento požadavek jako absolutní, nepominutelný závazek, který máme k druhým lidem.

Články prominentních autorů, shromážděné ve sborníku Kantův kategorický imperativ, který vyšel na podzim minulého roku (uspořádali Jiří Chotaš a Jindřich Karásek, přeložili Jiří Chotaš, Jindřich Karásek, Jan Kuneš a Miroslav Petříček; Praha, Oikumené 2005, 149 stran), pomáhají porozumět Kantovu založení etiky a orientovat se v jeho někdy příliš složitých úvahách. Autoři objasňují založení kategorického imperativu i to, v jakém smyslu nám kategorický imperativ může sloužit jako směrnice pro jednání v konkrétních případech. Uvedme nejprve formule kategorického imperativu. Jsou čtyři, z toho jedna základní a tři podřízené. Základní a nejznámější formule říká: „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“ Tři podřízené znějí následovně: „Jednej tak, aby se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“ Druhá podřízená formulace říká: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak v osobě druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ A konečně třetí požaduje: „Všechny maximy mají ze své vlastní zákonodárné povahy souhlasit s možnou říší účelů jako říší přírody.“

V uvedených formulích se opakuje slovo „maxima“. V logice znamenaly „propositiones maximae“ (nejvyšší tvrzení) taková tvrzení, z nichž se vedl nějaký důkaz. „Nejvyšší tvrzení“ se již nedokazovala. Používá-li Kant slova maxima, chce tím vyjádřit, že v předpisu, který na základě kategorického imperativu pro ten či onen případ jednání stanovíme, musí být přítomný dále již nedokazovaný, naprosto závazný a nerelatizovatelný ohled na stejný statut všech lidí, který Kant v Základech metafyziky mravů vyjadřuje jako ohled na předpokládanou svobodu každého druhého člověka.

Autor prvního článku Otfrieda Höffe mluví o statutu bytosti rozvrhující účelově své jednání a používající k tomu způsobů překračujících přírodu; Höffe se přitom řídí rozvedením kategorického imperativu v podřízených formulích. Vychází hlavně z první podřízené formule – jednej tak, aby se maxima tvé vůle mohla stát obecným přírodním zákonem – a vysvětluje: přírodou se v Kantově morální filosofii rozumí buď přírodní teleologie, přírodní účelovost, nebo se „přírodou“ rozumí lidské společenství. Vysvětluje dále, v jakém smyslu je třeba rozumět onomu lidskému závazku, který podle Kanta musí být obsažen v maximě, podle níž mám v daném případě jednat. Poněvadž jde o závazek dále již nepodmíněný, odpadají další ohledy, např. ohled na zdraví, i když jsou zobecnitelné. Kant sám klade důraz na odlišení morálního a legálního jednání (Kantův příklad s obchodníkem, který je poctivý, protože se to dlouhodobě vyplácí). Posledním důvodem jeho poctivosti však není ohled na nepodmíněnou hodnotu jeho zákazníků, nýbrž racionální kalkul.

Zavádějící je však teze, že maximy pro mravní jednání mají střední stupeň obecnosti mezi celkovým rozvrhem života a konkrétní směrnicí pro mravní jednání v tom či onom případě. Princip, na jehož základě má být maxima pro jednání odvozena, onen ohled k „lidství“ každého druhého, je obecnější než celkový rozvrh života, jehož druhy stanovil již Aristotelés (život v počtích, život zaměřený na získávání peněz, život teoretický, život politický). Ať vedu život jakkoli zaměřený, vždy musím podle Kanta respektovat druhého jako takového. Tento ohled jako nutná složka mého jednání v tom kterém případě reprezentuje všelidskou intenci a činí z předsevzetí „budu tedy jednat tak a tak“ maximu.

Utvoření maximy pro jednání objasňuje ještě další autor, Dieter Henrich, tezí, podle níž „mravní maximy jsou omezením přírodního usilování a zároveň rozšířením toho, k čemu toto usilování směřuje“, na „přírodu“, jejímiž členy jsou jednotliví lidé. Henrich zdůrazňuje, že impulz k jednání je vždy smyslové povahy; je však třeba dát mu takovou podobu, která je slučitelná s tím, že v jednání se obracíme k druhým lidem.

Vraťme se však k článku Höffeho, který výborně vysvětluje příklady, jimiž Kant ilustruje užití kategorického imperativu. Prvním příkladem je zákaz sebevraždy. Proti námitce, že svět, v němž se každý, koho omrzel život, může zabít, není nemyslitelný, říká Höffe, že Kant nemá na mysli pouhý animální život. Jde o život vědomý. Kantův argument je zaměřen na vztah nelibosti, která v organismu signalizuje přírodní nedostatek, jenž má být odstraněn, a sebevražděného jednání. Není možné myslet vědomý život, u něhož by každý pocit nelibosti měl vést k násilnému zabítí sebe sama.

Podobně je tomu v případě slibu, který nemíním dodržet. Opět nejde o to, že by byla nemyslitelná „příroda“ ve smyslu lidského společenství, v němž by se nedodržovaly sliby. Logicky to nemožné není a Kantovi také o to nejde. Rozpor je v tom, že kdo slibuje, podřizuje se závazku, který si sám dává. Falešný slib znamená, že na sebe žádný závazek neberu. Sepětí slib-závazek je nezávislé na tom, zda společnost sliby uznává, či nikoli – to říká Höffe proti časté námitce, že společnost může fungovat bez slibů. Höffe však poznamenává, že Kant sám napomohl empiricko-psychologické interpretaci poukazem na ztrátu důvěry, která by z toho vznikla. To je realistický argument, který se podobá námitkám Kantových kritiků.

Následuje rozbor dvou Kantových příkladů „nedokonalých povinností“. Jde o nemožnost kultivování sebe sama a o odmítnutí pomoci druhým. Kantovým hlediskem je, že prostor jednání člověka jako člověka není dán pouhou přírodou. Rozumová bytost, která jedná, nemůže chtít, aby se zabraňovalo tomu, díky čemu překračuje přírodu. Poukaz na myslitelnost protipovinnostního jednání v obou těchto případech vychází z pojmu fyzické přírody a nikoli „přírody“, která je konstituována prakticky jednajícími bytostmi a která je prostorem jejich jednání. Höffe uzavírá, že Kantovo zdůvodnění mravních zákazů (sebevraždy, porušování slibů, lhostejnosti k vlastnímu zdokonalování a k nouzi druhých) je založeno na tom, že člověk nemůže chtít „přírodní“ řád, v němž směřuje k životně důležitým cílům a současně brání jejich uskutečnění.

Kantovy příklady nepřípustnosti klamného slibu a lži dokresluje historickým exkurzem další autor, J. Ebbinghaus. Sliby, fides, byly považovány v Římě za fundamentum iustitiae, základ spravedlnosti. Kdo dává falešný slib, ruší fides, sliby a důvěru, a tím lidskou společnost jako přirozenou směnu toho, co je prospěšné.

Julius Ebbinghaus jde ještě dále než Höffe ohledně příkazu pomáhat druhým. Podle něho nám kategorický imperativ ukládá nejen povinnost pomáhat druhým, ale i povinnost pečovat o jejich blaho, tj. o to, aby se mohli realizovat jako bytosti schopné účelného jednání. Lze dodat, že největším svědectvím Kantova vlivu v tomto směru je Hegel. Ač má jiný koncept etiky než Kant, přijímá ve své Filosofii práva požadavek rozšířit péči o své blaho na blaho druhých.

Dieter Henrich, který má největší smysl pro spekulativní a historické souvislosti, poukazuje na okolnost, že Kant stává kategorický imperativ na prioritě subjektu před objektem, jímž je v etice dobro. Henrich příznačně mluví o prvním „kopernikovském obratu“ (druhým a vlastním „kopernikovským obratem“ je teze o prioritě subjektu před předmětem poznání z Kritiky čistého rozumu), který spočívá v tom, že místo starověkého a středověkého vzorce „objektivně určené dobro a z toho plynoucí povinnost“ zavádí Kant vzorec, podle něhož je dobro primárně založeno subjektivně, totiž v zobecnitelnosti maximy jednání. Tezí o „dobré vůli“ takto určené začíná Kantův první etický spis, *Základy metafyziky mravů* z roku 1785.

Bylo by však předčasné, kdybychom z toho vyvozovali, že v Kantově etice není místo pro objektivně určené dobro. Jde však o metodické východisko ze subjektu, z fenoménů vědomí, jako je například vědomí zákona, zatímco dobro není vykazatelné smyslově. Nicméně dobro ve smyslu morálního základu světa tvoří celkový horizont Kantovy etiky.

S vědomím zákona je spojeno přesvědčení, že mohu jednat ve shodě se zákonem, tj. vědomí mé možnosti vyvolat určité reálné jednání. Kant říká, že mám-li povinnost jednat určitým způsobem, musí být takové jednání možné (to znamená, že se musí zdařit). Henrich poukazuje na to, že možnost mého reálného působení ve směru mravního zákona není teoreticky odůvodnitelná. Kantova morální teorie se vlastně opírá o tuto teoreticky nezdůvodnitelnou, ale o to podivuhodnější skutečnost, o níž se přesvědčujeme svým jednáním.

Jak vědomí zákona, tak vědomí proveditelnosti jednání v jeho směru jsou „odedávna v rozumu všech lidí a (jsou) vtěleny do jejich bytosti“ (Kritika praktického rozumu, s. 180). Henrich upozorňuje, že Kant tím (v Rousseauově sledu) čelí osvícenskému přesvědčení, že k tomu, aby člověk mohl morálně jednat, je nutná znalost světa. Důležitá je okolnost, že v tomto vědomí zákona se podle Kanta projevuje inteligibilní, tedy smyslově nepoznatelný mravní svět, který prostupuje a zakládá mravní jednání. S vědomím zákona a možnosti mého jednání v jeho směru souvisí, že já sám se poznávám jako bytost, která patří zároveň k inteligibilnímu, tedy jen v myšlenkách dosažitelnému světu, a zároveň ke světu smyslovému. Mé vědomí možnosti působit ve směru zákona je „faktem“ praktického rozumu, dnes bychom řekli „fenomémem vědomí“.

Andrews Reath se v článku Kantova teorie smyslovosti zabývá chybějícím článkem Kantovy teorie mravnosti. Kant mluví o pohnutkách (Triebfeder) mravního jednání – ty mohou být smyslové i inteligibilní (mravní zákon) – a rozvíjí teorii úcty k zákonu jako citu náklonnosti k intelektuální hodnotě, aby učinil pochopitelnějším, jak může být sama mravnost pohnutkou i pro světskou bytost. Ale jak dochází k určení vůle buď v sobeckém směru, nebo ve všelidské intenci? To Kant neobjasňuje. Z některých náznaků, jež Reath kriticky rozebírá, by se mohlo zdát, že jde o teorii nátlaku, kterým na nás pohnutky působí, případně o teorii většího vlivu těch či oněch pohnutek na naši mysl. Nicméně Reath z dobrých důvodů odmítá vysvětlit naše mravní jednání jako výsledek nátlaku, jímž by na nás působily ty či ony pohnutky. Nátlak a převažování sil jsou příliš fyzikální modely pro to, abychom vysvětlili působení mravního zákona na naši mysl.

Reath se nezmiňuje o tom, že Kant jde ve svých úvahách o určení vůle ještě za pohnutku (Triebfeder) a mluví o „určujícím důvodu“ (Kritika praktického rozumu, s. 180). Nicméně rozhodující slovo Kant neřekne – je to slovo volba. Určení vůle probíhá na základě volby, říká Reath, přičemž významnou úlohu zde hraje „představa hodnoty“ (*Základy metafyziky mravů*, s. 65).

Reathova myšlenka, že jednání se děje vždy na základě volby, vznikla z analýzy společného jmenovatele protichůdných určení naší vůle. Na jedné straně stojí jednání na základě samolibosti, na druhé straně jednání kvůli zákonu. Co mají tato dvě jednání společného? V obou případech jde o hodnotu, která jednajícím imponuje a kterou akceptuje. Kant říká, že mravně jednajícím je pokořen vážností, kterou v něm budí zákon. Samolibý člověk ovšem není pokořen, naopak přikládá velkou hodnotu předmětu svého zálibení nebo zájmu, protože je to jeho žádost, jeho vkus, jeho zájem. V obou případech hraje hlavní úlohu hodnota, kterou člověk přikládá pohnutce, jednání však není přímým účinkem pohnutky nebo sklonu.

Z historie německé filosofie víme, že již Kantův objevitel a propagátor Karl Leonhard Reinhold, který svými Dopisy o Kantově filosofii (1786) přesvědčil německou filosofickou veřejnost o Kantově významu, přemýšlel podobně. V článku Vysvětlení pojmu svobodné vůle z roku 1792 mluví o tom, že k svobodě vůle patří nezávislost na všech určujících důvodech, ať už jsou to důvody libosti nebo nelibosti, důvody „čisté“ (tj. mravně určené) vůle nebo vůle určené pouze smyslově.

Od tohoto pozoruhodného náhledu však Reath přechází bezprostředně k teorii, že naše posuzování hodnoty pohnutky se děje proto, že se chceme ospravedlnit před druhými. Reath to podtrhuje formulací, podle níž se naše volba řídí morálními důvody, nebo povyšuje do pseudomorálního hávu důvody sebelásky. Nicméně princip volby na základě hodnocení důvodů k jednání nemusí souviset s tím, že se srovnáváme s druhými lidmi a že se jim chceme jevit lidsky důstojně. Právě v *Základech metafyziky mravů*, na něž se Reath orientuje, je „dobrá vůle“ pojata jako autonomie, která z nás činí „zákonodárné členy“ říše účelů (člověk je „účelem o sobě“), nicméně s výhradou, že nemůžeme být hlavou této říše. Toto postavení je vyhrazeno „zcela nezávislé bytosti“, která je „bez potřeb a omezení své mohutnosti, jež je adekvátní vůli“ (*Základy metafyziky mravů*, s. 96). Kant dokonce definuje moralitu, tj. schopnost člověka být morální bytostí, jako „vztah jednání k autonomii vůle, to znamená k možnému obecnému zákonodárství prostřednictvím jejích maxim“. Lidská vůle je charakterizována tím, že „může spoluexistovat s autonomií vůle“. Naproti tomu „svatá, naprosto dobrá vůle je ta, jejíž maximy jsou nutně v souladu se zákony autonomie“ (*Základy metafyziky mravů*, s. 101).



Člověk, který je zároveň podroben smyslovým sklonům, nemůže plně dostát požadavku jednat čistě autonomně. Domnívám se proti Reathovi, že je to srovnávání s vůlí naprosto autonomní, které je základem našeho vážení důvodů jednání a jednání podle hodnoty, kterou jim přikládáme. Potřeba ospravedlnění není vedena zřetelem k druhým lidem, jak míní Reath, nýbrž vyjadřuje poměrování naší vůle vůlí zcela autonomní, k níž se podle Kantova výroku naše vůle vztahuje jako ke svému vzoru. Tak tomu také rozuměl mladý Hegel a jeho přátelé z tübingského teologického učiliště. Zdravili se heslem „říše boží“, jež chápali jako výzvu k uskutečňování boží říše na zemi.

Závěrem se obrátíme ke dvěma námitkám, které jsou již po dvě staletí vznášeny proti Kantovi. O obou se zmiňuje Direter Henrich, první z nich rozebírá, ale protichůdně Henrichovi, Julius Ebbinghaus.

Dieter Henrich se přiklání k námitce, podle níž je Kantova etika – pro svou obecnost – v rozporu s etikou soucítění, účasti, sympatie. Skutečně, Kant říká, že existují dobré duše, které mají „vnitřní zálibu v tom, že kolem sebe šíří radost a že se mohou kochat ze spokojenosti druhých, pokud je jejich dílem“. Kant pokračuje: „Tvrdím však, že takové jednání, ať sebevíce odpovídá povinnosti a ať je sebevíce milé, nemá přesto žádnou mravní hodnotu...“ (Základy metafyziky mravů, s. 62). Kant popírá mravní hodnotu takového životního postoje, který mnoha lidem připadá jako ideál mravního života, protože se zakládá na náklonnosti a jejím případném rozšíření; náklonnost však privilejuje některé a jiné opomíjí. Zde se Kantův požadavek nepodmíněného respektu ke každému druhému ocitá v rozporu s etikou účasti. Henrich myslí ve směru, který již před dvěma staletími vyjádřil Friedrich Schiller v duchaplném dvojverší:

„Přátelům posloužím rád, však bohužel mám k tomu sklony,  
proto se často trápím, že nejde o žádnou ctnost.“  
(Přel. V. Gaja.)

Julius Ebbinghaus naproti tomu soudí, že Kantova etika je etikou maximální otevřenosti vůči druhým. Kantova etika nevylučuje, aby k nepodmíněnému respektu nepřistoupila – v druhém kroku – účast s individuálním osudem nebo zvláštní situací některého jedince. Nicméně právě uvedené místo z Kanta nesvědčí ve prospěch Ebbinghausovy teze. Proti ní svědčí i Kantův rozbor příkladu oběti na konci Kritiky praktického rozumu, dokonce oběti života. Jestliže lodník nebo vojník obětují svůj život, je to podle Kanta projev povinnosti k sobě samému (nasazení života patří k profesionálnímu závazku lodníka či vojína) a nikoli výraz účasti s druhým, jemuž je navíc na újmu vysoké oceňování takového činu druhými lidmi. Ve svém článku O domnělém právu lhát z lásky k bližnímu (1797), na nějž upozornil na nedávné kantovské konferenci (18.–19. května 2006) v Prešově mladý filosof J. Mácha, Kant popírá oprávnění zalhat, i kdyby to mělo nevinnému člověku zachránit život – „Lež škodí vždycky, ne-li druhému, tedy lidstvu.“ Někdejší čtenáři Hugových Bídníků si vzpomenou na opačný příklad – na to, že sestra Simplicie zapřela pronásledovaného Jeana Valjeana, ačkoli patřila k přísnému rádu, který vyznával neporušitelnost pravdy. To je opravdová etika účasti.

Kantovo odmítnutí účasti v případě zbožné lži není projevem necitelnosti k druhému člověku – v Kritice praktického rozumu uvádí jako příklad záporného chování přehlédnutí žebráka –, ale je důsledkem nepodmíněnosti kategorického imperativu. V případě zbožné lži není mi druhý rovnocenným partnerem, stojím nad ním jako svého druhu Prozřetelnost. Není to vztah člověka jako účelu o sobě k jinému účelu o sobě, nýbrž vztah účelu o sobě k druhému člověku jako prostředku.

Nepodmíněný ohled na druhé, který předpisuje Kantova etika, se promítá do jiné, rovněž již dvě stě let staré námitky, že totiž Kantova etika předpisuje morální jednání bez ohledu na následky. Domníváme se, že Kantovu etiku nelze před touto výtkou zcela ospravedlnit. Kant je ovšem vzdálen toho, aby zastával stanovisko, „ať se děje spravedlnost, i kdyby měl svět zahynout“. Nicméně bezpodmínečný ohled na lidství druhého nepřipouští kalkul s možnými následky, tak jako není připuštěna účast, kdyby měl být tento ohled porušen.

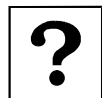
Kantova etika je etika všelidskosti. Je to etika všech lidí jako partnerů vzájemného uznávání, promyšlená do všech detailů i důsledků. Není to však, jak bylo vícekrát poznamenáno, etika tragických situací (to na Kantovu adresu řekl Tadeusz Kroński), nebo etika absolutní lásky a odevzdanosti, která je vyjádřena Ježíšovým výrokem podle Janova evangelia: „To je mé přikázání, abyste se milovali navzájem, jako jsem já miloval vás. Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele.“ Je to etika všeobšáhla, ale střízlivá, přísně rozumová, a to dokonce tam, kde mluví o oběti nejvyšší. Ale která filosofická teorie není jednostranná? Je – domníváme se – nejlepším plodem osvícenství, věku rozumu a zápasů o lidskou důstojnost.

Články uveřejněné ve sborníku osvětlují z různých stran Kantovu morální teorii a pomáhají jí porozumět. Jejich vydání je přínosem pro českou překladovou filosofickou literaturu, a doufejme, že nejen pro ni.

Milan Sobotka je filosof.

Text vyšel v Literárních novinách 2006-28 na straně H.

Publikováno online 12. 7. 2006



## Kontrolní otázky

→ V čem spočívá Kantův „kopernikánský obrat“?

→ Je známé „zlaté pravidlo etiky“ (*Jak chcete, aby se lidé k vám chovali, chovejte se i vy k nim.*) totožné s Kantovým kategorickým imperativem?



## 2 FICHTE



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Fichte* (s. 15–33) – Čím se Fichte inspiroval u Kanta? Z čeho Fichte odvozuje své tři hlavní zásady? Co je podle Fichteho podstatou Já? Je Já totožné s individuálním já? Pokud ne, v čem se liší? Co je to proces sebe-kladení Já?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.

Fichte, zejména ve srovnání se Schellingem, je dobře a poměrně podrobně zpracován v druhém dílu kompendia Německé klasické filosofie:

JAESCHKE, Walter; ARNDT, Andreas. *Německá klasická filosofie II. Od Fichta po Hegela*. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 798-80-7298-199-1.

V úložišti je rovněž k dispozici disertační práce, do níž vážný zájemce může pro inspiraci nahlédnout:

VRABEC, Martin. *Problém sebevědomí ve filosofii J. G. Fichta. Studie k pragmatickým dějinám lidského ducha*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2012. Vedoucí práce: Jindřich Karásek.



### Korespondenční úkol I

Popište hlavní principy Fichteho antitetické metody: teze, antiteze, syntéza. Blíže se věnujte zejména syntéze: jak lze spojit protiklady?



### Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Hloubavé zájemce o tuto problematiku je možno odkázat na detailní, ale dobově podmíněnou studii českého filosofa Vladimíra Hoppeho:

HOPPE, Vladimír. *Dva základní problémy Kantova kriticismu*. Brno: Masarykova univerzita, 1932. Druhá kapitola této knihy nazvaná „O Kantově antitetickém způsobu myšlení“ je k dispozici v našem datovém úložišti. Vpravo vidíme, jak publikaci tehdy v tisku anoncoval Jan Patočka.

**Vladimír Hoppe: Dva základní problémy Kantova kriticismu.** Spisy filosofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Číslo 34. Brno, 1932. 80 str. 20 Kč. — Spis, vydaný z literární pozůstalosti Hoppeovy, byl jim připraven do tisku v roce 1930. Obsahuje dvě studie, „Problém intelektuálního názoru a intuice u Kanta“, „O Kantově antitetickém způsobu myšlení a o jeho pokusu vyrovnati rozpory pomocí dialektické syntesy“, z nichž první, jak Hoppe v předmluvě poznamenává, vyšla v České myslí XVIII, 1922. Smysl Hoppeových vývodů je ten, že Kant neprávem zamítá pro lidské poznání intelektuální názor a intuici, že naopak jeho vlastní filosofie je prostoupena ideou syntetického, tvořivého, nazírajícího rozumu, a že výhrady Kantovy teorie poznání zabraňují mu přístup do nepodmíněna, „k němuž s touhou zírám“. Dogmatická filosofie, která intuici zmocňuje se absolutna, Kantův kritický idealismus předčí, uzavírá Hoppe. — Snad „předčí“, ale vyvrací jej? Okolo této otázky točí se samozřejmě celý tento problém a i celý problém Hoppeovy „intuitivní a konceptualistické filosofie“. —ka.



### **Kontrolní otázky**

→ Kant ještě věřil v existenci „věci o sobě“, nebyl proto čistým subjektivním idealistou. Fichte tvrdí, že i věc o sobě je konstruována naším subjektem, proto je teprve Fichte ryzím subjektivním idealistou. Je to tak?

→ I mé Já je vlastně „kladeno“ mým vědomím, není žádné už předem existující („ontologické“) Já, není žádná „duše“, tvrdí Fichte. Ale co Já někoho jiného? Co ono Ty, jež stojí oproti mému Já? To je také mým „subjektivním“ výtvořem? Existuje „ten druhý“ jen pro mě, nebo také sám pro sebe?

## 3 SCHELLING



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Schelling* (s. 34–52) – Jaké dvě cesty jsou podle Schellinga možné k poznání Ducha? Je pro Schellinga příroda hmotná? K čemu nám podle Schellinga je pozorné vnímání přírody? Co pro Schellinga znamená identita? Můžete vysvětlit princip identity identity a neidentity?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.



### Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

V češtině máme poměrně dlouhou a solidní tradici překladů a komentářů od Jana Patočky přes Milana Sobotku, Ladislava Majora až po Miroslava Petříčka či Jindřicha Karáska. Viz například:

KARÁSEK, Jindřich. *Schellingova metafyzika přírody*. Praha: Pavel Mervart, 2018.

978-80-7465-277-6

KARÁSEK, Jindřich. Duch a organismus. Schellingovy teze k pojmu ducha v Pojednání k výkladu idealismu vědosloví z let 1796–1797. *Reflexe*, 2016, č. 51, s. 3–24. 📖

SOBOTKA, Milan. *Schelling a Hegel*. Praha: UK, 1986.

ADÁMEK, Petr. *Problém morálního jednání v myšlení pozdního Schellinga*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017. ISBN 978-80-7465-263-9.



### Korespondenční úkol II

Schelling nachází Ducha v přírodě skrze intuici, vnitřní kontemplaci a reflexi smyslového nazírání přírody. Myslíte si, že tento přístup je použitelný v dnešní moderní biologii? Uveďte důvody, proč ano – i proč ne.

Pro inspiraci – avšak s kritickou obezřetností! – je možno nahlédnout do tohoto netypického Schellingova spisku:

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Klára neboli O souvislosti přírody s duchovním světem*. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-290-5.



## K zamyšlení

Schelling nepatří k obecně známým a „módním“ filosofům. Přesto ve své době – a i později – ovlivnil mnohé myslitele i celé obory a oblasti, které už ale dobře známe a které poměrně podstatně ovlivňují i nás dnes. Inspiroval psychoanalýzu.<sup>8</sup> Inspiroval teosofii na sklonku 19. století a hnutí new age na sklonku 20. století – i když o tom protagonisté těchto hnutí sami často ani nevěděli.<sup>9</sup> Ovlivnil mystické a spirituální filozofy, a nejen ruské, protože sám byl silně ovlivněn spontánním mystikem Jakobem Böhmem.<sup>10</sup>



## Kontrolní otázka

→ Fichte byl subjektivní idealista. Je Schelling objektivní idealista?

---

<sup>8</sup> Viz např. MARQUARD, Odo. K některým souvislostem mezi estetikou a terapeutikou ve filozofii 19. století. *Slovo a smysl*, 2009, č. 11/12. ISSN 1214-7915. Dostupné z: <http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/332>.

<sup>9</sup> Pro základní informace je možno nahlédnout do této publikace, která ale jinak příliš seriózně vědecká není: GO-ODRICK-CLARKE, Nicholas. *Západní esoterické tradice*. Praha: Grada, 2011. ISBN 978-80-247-3143-8.

<sup>10</sup> Viz např. NALDONIOVÁ, Lenka. Cesta k „vseedinstvu“. *Pro-Fil*, 2008, č. 1. Dostupné z: <https://www.phil.muni.cz/journals/index.php/profil/article/view/1270/1539>.

## 4 HEGEL I



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Hegel I.* (s. 53–76) – Můžete popsat Hegelovu dialektickou metodu? Co je to Hegelův Duch? Jaký je vztah Ducha a historického individua? Uplatňuje se Duch i v přírodě? A jak? Co je cílem Ducha? Jaký je Duch na počátku a jaký na konci svého vývoje?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.

Studenti mají k dispozici i volitelný předmět KFI/7HEGL (vyučující Antonín Dolák), který je nabízen v prezenčním studiu. Obsahuje tato témata:

1. Rámec německého idealismu 2. Předchůdci: Fichte 3. Předchůdci: Schelling 4. Hegelova dialektika 5. Hegelova filosofie dějin 6. Hegelova Fenomenologie ducha 7. Rekonstrukce Hegelovy ontologie a epistemologie 8. Hegelova dialektika pána a raba 9. Žižek: domýšlení Hegela ve světle Lacana 10. Dnešní pokračovatelé Hegela.

Jako základní literatura jsou uvedeny tyto tituly:

SOBOTKA, M. *Dějiny novověké filozofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofia, 1994.

KUNEŠ, J. a kol. *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení*. Praha: Argo, 2007.

SINGER, P. *Hegel*. Praha: Argo, 1995. 📖

Pracuje se s těmito texty:

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960. 📖

HEGEL, G. W. F. *Dějiny filozofie*. Díl I. a II. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004. 📖

HEGEL, G. W. F. *Základy filozofie práva*. Praha: Academia, 1992. 📖



### Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Hegelův filosofický systém je podrobně vyložen v dlouhé samostatné kapitole této publikace: JAESCHKE, Walter; ARNDT, Andreas. *Německá klasická filozofie II. Od Fichta po Hegela*. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 798-80-7298-199-1.

Zájemcům je možno doporučit i další tituly:

SOBOTKA, Milan. *Studie k německé klasické filozofii*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0272-5.

MAJOR, Ladislav; SOBOTKA, Milan. *Hegel: Život a dílo*. Praha: Mladá fronta, 1979.

SOBOTKA, Milan. *Schelling a Hegel*. Praha UK, 1986.

BENYOVSZKY, Ladislav. *Problém bytí v Hegelově filozofii*. Praha: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-770-4.





## 5 HEGEL II



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Hegel II.* (s. 77–108) – Jak Hegel vnímal dějiny? Co znamená dialektika pána a raba? Co je to boj za vzájemné uznání? Jaké základy občanské společnosti Hegel postavil ve své filosofii společnosti? Co přijde podle Hegela po konci dějin? Jestliže dějiny skončily, jak to, že pokračují?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.



### Korespondenční úkol III

Hegel vnáší do filosofie důraz na dějiny. Čím jsou pro něj dějiny ve vztahu k vývoji světového Ducha? Co je cílem Ducha, čeho dosáhne Duch na konci dějin? A skončily už podle Hegela (a podle Vás) dějiny?

V elektronických přílohách je možno si vyhledat tuto stať:  
SOBOTKA, Milan. *Filosofie a dějiny filosofie u Hegela*. In: LEŠKO, Vladimír; THOLT, Pavol. *Dějiny filozofie jako filozofický problém*. Košice: UPJŠ, 2010, s. 167–180. 📖



### Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

**Úvod k dějinám filosofie** (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*)

Heidelberský zápis úvodu

(Počátek přednášek 28. X. 1816)

*Hegelova pozůstalost v Pruské státní knihovně v Berlíně, svazek II, list 1–9.*

Vážení pánové!

Činím-li předmětem těchto přednášek dějiny filosofie a přednáším-li dnes po prvé na zdejší univerzitě, pak mi dovoluji, abych k tomu poznamenal úvodem jen tolik, že je mi zvláštní radostí a potěšením ujmout se právě v této době znovu své filozofické dráhy na vysoké škole. Zdá se totiž, že přišla chvíle, kdy filosofie může opět doufat, že jí bude věnována pozornost a láska, kdy tato téměř již umklá věda může opět pozvednout svůj hlas v naději, že svět, který se k ní obracel zády, jí zase dopřeje sluchu. Nouze doby dodala malým zájmům všedního každodenního života takovou důležitost, vysoké zájmy skutečnosti a boje o ně si vyžadovaly všechny schopnosti a všechnu sílu ducha, stejně tak jako vnější prostředky, takže se již nemohlo dostávat smyslu pro vyšší vnitřní život, ryzejší duchovnost, a že lepší povahy tím byly zasaženy a zčásti tomu padly za oběť, neboť světový duch byl tak zaneprázdněn skutečností, že se nemohl obrátit dovnitř a soustředit se v sobě. Nyní, kdy tento proud skutečnosti se zhroutil, kdy si německý národ již pomohl z nejhoršího, kdy si zachránil národnost, základ všeho živoucího života, můžeme tedy se vši vážností doufat, že se kromě státu, který pohl-

til veškerý zájem, pozvedne i církev, že vedle říše světa, k níž dosud směřovalo myšlení i usilování, bude opět pamatováno i na říši boží, jinými slovy, že vedle politických a ostatních zájmů, spjatých se všední skutečností, rozkvetne zase i čistá věda, svobodný rozumový svět ducha.

V dějinách filosofie uvidíme, že v ostatních evropských zemích, kde se horlivě a s úctou pěstovaly vědy a kultura rozumu, filosofie sama až na jméno vymezila a zaslala i ve vzpomínkách a potuše, kdežto u německého národa se zachovala jako něco zvláštního. Příroda nám svěřila vyšší poslání ochránců tohoto svatého ohně, jako athénské rodině Eumolpidů bylo svěřeno zachovávání eleusinských mystérií, obyvatelům ostrova Samothraké udržování a pěstění vyšších bohoslužeb, jako si dříve světový duch vyvolil židovský národ, aby mu vnukl nejvyšší přesvědčení, že z něho vzejde jako nový duch.<sup>11</sup> Ale nouze doby, o které jsem již mluvil, zájmy velkých světodějných událostí zatlačily i u nás důkladně a vážně pěstování filosofie a odvedly od ní pozornost širší veřejnosti. Tak se stalo, že zatím co se ryzí povahy obrátily k praktickému životu, ve filosofii vedla hlavní slovo a roztahovala se plochost a mělkost. Lze ovšem říci, že od té doby, kdy se v Německu začala filosofie vzmáhat, nikdy se této vědě nevedlo tak špatně jako právě nyní, nikdy prázdnota a domýšlivost nepluly tolik na povrchu a nikdy s takovou nehorázností nevystupovaly ve vědě, jako by měly vládu ve svých rukou. Můžeme předpokládat, že nás hlubší duch doby vyzývá, abychom se postavili proti této mělkosti, abychom spolupracovali s německou vážností, poctivostí a ryzostí a vyvedli filosofii z ústraní, do kterého se utekla. Pozdravme společně úsvit krásnějších časů, kdy duch, dosud strhovaný k vnějšku, se bude moci vrátit do sebe a k sobě a dobýt si prostoru a půdy pro svou zvláštní říši, kde se myslí povznášejí nad každodenní zájmy a jsou přístupné pravdě, věčnosti a božskosti, přístupné vnímat a chápat nejvyšší.

My starší, kdo jsme v bouřích doby dospěli v muže, můžeme považovat za šťastné vás, kteří prožíváte své mládí v těchto dnech, kdy se můžete bezstarostněji věnovat pravdě a vědě. Zasvětil jsem život vědě a těší mne, že jsem na místě, kde mohu ve větší míře a v širším okruhu spolupracovat na rozšiřování a ožívování vyššího vědeckého zájmu, a že mohu především přispět k tomu, abyste do něho byli uvedeni. Doufám, že se mi podaří zasloužit si a získat vaši důvěru. Zprvu však nesmím požadovat nic, než abyste si sem především přinesli jedině důvěru k vědě a důvěru k sobě samým. Odvaha k pravdě, víra v moc ducha, tof první podmínka filosofie. Člověk, protože je duch, může a má se považovat za hodna toho nejvyššího; o velikosti a moci jeho ducha nemůže být jeho mínění nikdy dost vysoké. A s touto vírou nebude nic tak nepoddajné a tvrdé, co by se mu neodkrylo. Zprvu skrytá a uzavřená podstata vesmíru nemá síly, jež by se mohla postavit na odpor odvaze poznání; musí se před ním rozevřít a vyjevit mu svá bohatství a své hlubiny, aby jich užíval.

Dějiny filosofie<sup>12</sup> nám předvádějí galerii ušlechtilých duchů, kteří smělostí svého rozumu pronikli do povahy věcí, člověka i do povahy boží, odhalili nám hloubku a dobyli nám poklad nejvyššího poznání, Tento poklad, na kterém i my se chceme podílet, je obecně filosofie; její vznik je to, co se v těchto výkladech budeme učit znát a chápat.

Přístupme teď blíže k předmětu samému. Předem je třeba krátce připomenout, že nevycházíme ze žádné rukověti; ty, které máme, jsou příliš nedostatečné; filosofie se v nich všude chápe příliš povrchně; hodí se soukromému nahlédnutí a poskytují návod k požívání knih a zvláště vybraná místa ze starých filosofů, povšechné přehledy, určité údaje,<sup>13</sup> pokud se týče pouhých jmen; dále uvádějí slavné učitele, kteří jinak neprispěli k pokroku vědy; jsou v nich spousty podrobností – údaje letopočtů, jmen, doby, kdy takoví mužové žili.

Nejdříve určíme účel a nutnost dějin filosofie, t.j. hledisko, s něhož je vůbec třeba pohlížet na dějiny filosofie – poměr k filosofii samé.

Je třeba zdůraznit tato hlediska:

a) Jak to, že filosofie má dějiny? Je třeba ukázat jejich nutnost a užitečnost; je třeba ukázat jejich nutnost a užitečnost; je třeba se soustředit a pod., poznávat mínění druhých.

b) Dějiny filosofie nejsou souborem náhodných mínění, nýbrž nutnost souvislostí, od jejich prvopočátků až k jejímu bohatému rozvoji.

α) Rozličné stupně.

β) Celý světový názor se vytváří na tomto stupni; ale to je detail, na kterém nezáleží.

c) Z toho plyne poměr k samotné filosofii.

U dějin filosofie se hned vnucuje připomínka, že sice mají velký význam, je-li jejich předmět hodnocen kladně, ale že nepozbývají významu ani tehdy, je-li jejich účel chápán opačně. Ba může se zdát, že tento význam nabývá dokonce na důležitosti tím více, čím je zvrácenější představa filosofie a toho, co pro ni znamenají její dějiny. Vždyť z dějin filosofie bývá především vyvozován důkaz nicotnosti této vědy.

Je nutno uznat oprávněnost požadavku, aby dějiny – ať to jsou dějiny čehokoli – podávaly skutečnosti nezaopatřené, aniž by tím chtěly uplatňovat nějaký zvláštní zájem a cíl. Jenže otřepaností takového požadavku daleko nedojdeme. Vždyť dějiny určitého předmětu souvisí nutně co nejužejší s představou, jakou si o něm učiníme. Tím je již také určováno to, co na tomto předmětu považujeme za důležité a účelné, a z poměru mezi děním a předmětem vyplývá výběr událostí, o nichž je třeba podat zprávu, způsob, jak je chápat, hlediska, jakým je podřídíme. Tak se může stát, vždy podle představy, jakou si učiníme o tom, co je stát, že čtenář politických dějin určité země nenajde v nich právě nic z toho, co v nich hledal. Ještě spíše s to může stát u dějin filosofie, a bylo by možno uvést taková podání těchto dějin, o nichž bychom mohli být přesvědčeni, že v nich nacházíme všechno jiné, jen ne to, co považujeme za filosofii. U jiných dějin je představa jejich předmětu ustálená, alespoň co do jeho základního vymezení – ať již jde o určitou zemi, národ či lidský rod vůbec, nebo o vědu matematickou, fysiku a podobně, anebo nějaké umění, malířství atd. Ale věda filosofická se tu liší

<sup>11</sup> Na okraji připojeno, ovšem teprve v berlínském období: Nyní jsme vůbec tak daleko, že platí jen ideje, že vše se rozumově ospravedlňuje. Prusko je vybudováno na inteligenci – větší vážnost a vyšší potřeby – proti této vážnosti jalové strašidlo ...

<sup>12</sup> Na okraji: Galerie příkladů, nejvznešenějších duchů. – nevědě předem – v jejich začátcích; postupně; nic náhodného. Říše čisté pravdy – nikoli činy vnější skutečnosti, nýbrž vnitřní soustředěnost ducha. Úvod do filosofie. Poměr dějin filosofie k filosofii nejnovější: a) jak to, že filosofie má dějiny? b) rozličnost filosofii, c) poměr filosofie samé k dějinám filosofie, d) poměr k dějinám jiných věd a k okolnostem politickým.

<sup>13</sup> Na okraji: Hodina. Předběžný úvod, publicum.

v tom, anebo, chceme-li, má tu nevýhodu proti jiným vědám, že již o jejím pojmu, o tom, co má a může být jejím posláním, existuje nejrozdílnější náhledy. Není-li pevný tento první předpoklad, představa předmětu dějin, budou dějiny samy vůbec nutně něčím kolísavým, a něčím trvalým, pevným budou jen potud, pokud budou předpokládat určitou představu, ale pak si snadno vyslouží výtku jednostrannosti ve srovnání s odchýlnými představami jejich předmětu. Tato nevýhoda se sice týká jen vnější úvahy o této historiografii; ale souvisí s ní jiná, hlubší nevýhoda. Jsou-li různá pojetí filosofické vědy, pak zároveň jedině pravdivé pojetí umožňuje porozumět dílům filosofů, kteří ve smyslu tohoto pojetí pracovali. U myšlenek, zvláště u myšlenek spekulativních, znamená totiž porozumět něco zcela jiného než jen pochopit gramatický smysl slov a vnímat je sice, ale pouze v oblasti představ. Proto je možno znát tvrzení, určité věty anebo, chceme-li, mínění filosofů, zabývat se napořád důvody i rozklady takových mínění, a při tom všem snažení mohlo uniknout to hlavní, totiž porozumění oněm větám. Je proto dost mnohosvazkových, řekneme třeba: učených dějin filosofie, kterým uniká poznání právě látky, s níž se tolik napachtily. Autory takových dějin je možno přirovnat ke zvířatům, která vyposlechla všechny tóny nějaké skladby, ale k jejichž smyslům neproniklo jedno, harmonie těchto tónů.

Pro tuto okolnost je jistě u dějin filosofie daleko nutnější než u jiné vědy předeslat jim úvod a nejprve stanovit předmět, o jehož dějinách se má přednášet. Neboť lze říci: jak je možno začít se zabývat předmětem, jehož jméno je sice běžné, ale o němž dosud nevíme, co jest. Kdybychom takto postupovali v dějinách filosofie, neměli bychom jiného vodítka než vyhledat a chopit se toho, čemu bylo někde a někdy dáno jméno filosofie. Vskutku však, má-li se pojem filosofie stanovit ne libovolně, nýbrž vědecky, bude takové pojednání již samotnou filosofickou vědu; neboť u této vědy je to zvláštní, že její pojem je jen zdánlivě počátkem a jen celkové pojednání o této vědě je důkazem, ba možno říci, samotným nalezením jejího pojmu, a že tento pojem je v podstatě výsledkem tohoto pojednání.

V tomto úvodu je tedy zároveň nutno předpokládat pojem filosofické vědy, pojem předmětu dějin filosofie. Avšak s tímto úvodem, který se má týkat jen dějin filosofie, je tomu zároveň vcelku právě tak, jako s tím, co jsme právě řekli o filosofii samé. Co lze říci v tomto úvodu, je těžko předem stanovit právě proto, že to lze prokázat a dokázat jen podáním těchto dějin samých. Jen z tohoto důvodu nelze tyto předběžné vysvětlující výklady zařadit do kategorie libovolných předpokladů. Avšak předesílat tyto vysvětlující výklady, jež jsou podle důkazů o své správnosti v podstatě výsledky, může mít jen takový význam, jaký vůbec může mít předběžné vytyčení všeobecného obsahu nějaké vědy. Úvod do dějin filosofie musí při tom posloužit k odmítnutí mnoha otázek a požadavků, které by bylo možno z obvyklých předsudků uplatňovat vůči takovým dějinám.

Nejdříve bude třeba zabývat se určením dějin filosofie, z čehož vyplynou pro způsob, jak o nich pojednat.

Za druhé je třeba z pojmu filosofie blíže určit, co z nekonečně obsáhlé látky a z různých stránek duchovní vzdělanosti národů je třeba z dějin filosofie vyloučit. Náboženství, jež samo sebou a myšlenky v něm obsažené i myšlenky o náboženství, zvláště v podobě mythologie, jsou již svou látkou filosofii tak blízko, jako jiní výtvoři věd svou formou, že se zprvu zdá, jako by dějiny této filosofické vědy musely nabýt zcela neurčitě rozsahu. Stanovíme-li pak patřičně oblast filosofie, získáme zároveň východisko těchto dějin, které je nutno odlišovat od počátků náboženských názorů a myšlenkami naplněných předtuch.

Za třetí musí vyplynout z pojmu samého předmětu rozdělení dějin filosofie na nutná období – rozdělení, které musí tyto dějiny ukázat jako organicky postupující celek, jako rozumovou souvislost, čímž jediné samy dějiny filosofie nabudou důstojnosti vědy.

## A. Určení dějin filosofie

O významu těchto dějin je možno uvažovat s mnoha různých stránek. Chceme-li pochopit jejich ústřední význam, je nutno, abychom jej hledali v podstatné souvislosti této zdánlivé minulosti se stupněm, kterého filosofie v přítomnosti dosáhla. Máme tu blíže pohovořit právě o tom, že tato souvislost není jedním z vnějších vztahů, které mohou přicházet v úvahu u dějin této vědy, nýbrž naopak, že vyjadřuje vnitřní podstatu určení dějin filosofie, že události těchto dějin sice pokračují, jako všechny události, ve svých účincích, ale že jsou tvořivé zcela svérázně.

Dějiny filosofie nám předvádějí řadu vzácných duchů, galerii hrdinů přemítajícího rozumu, kteří tímto rozumem pronikli do podstaty věcí, přírody a ducha, do podstaty boha, a dobyli nám nevyšší poklad, poklad rozumového poznání. Události a činy těchto dějin mají proto zároveň tu vlastnost, že součástí jejich obsahu a hodnoty není zároveň osobnost a osobitý charakter – jako je tomu naproti tomu v politických dějinách, kde jedinec je subjektem činů a událostí podle své zvláštní povahy, genia, svých vášní, energie nebo slabosti svého charakteru, vůbec podle toho, co jej činí tímto jedincem – ale že tu právě naopak jsou výkony tím znamenitější, čím méně má na nich podíl a zásluhu určitý jedinec, čím více naopak náleží volnému myšlení, obecnému charakteru člověka jakožto člověka, čím více je přímo tvůrčím podmíněním právě toto neosobité myšlení.

Na první pohled se zdá, že tyto činy myšlení patří historii, minulosti, že jsou mimo naši skutečnost. Ale ve skutečnosti tím, čím jsme, jsme zároveň historicky, anebo přesněji řečeno: jako v tom, s čím se setkáváme v této oblasti, v dějinách myšlení, je minulost jen jednou stránkou, tak v tom, čím jsme, je nepomíjivost lidské pospolitosti nerozlučně spjata s tím, že jsme historicky. To, že my, nynější svět, vládneme rozumovostí, že si uvědomujeme sebe sama, nevzniklo bezprostředně a nevyrostlo pouze z půdy přítomnosti, nýbrž tkví již v podstatě této schopnosti, že je odkazem a ještě lépe výsledkem práce, a to práce všech předchozích pokolení lidského rodu. Tak jako je umění vnějšího života, spousta prostředků a dovedností, zřízení i zvyklostí společenského a politického soužití výsledkem uvažování, vynálezů, potřeb, nouze a neštěstí, usilování i naplňování dějin, které předcházely naší přítomnosti, tak i za to, čím jsme ve vědě a konkrétně ve filosofii, vdčíme rovněž tradici, která se ustavičně vine vším, co je pomíjivé a co tedy pominulo, jako posvátný řetěz, jak ji nazval Herder, a zachovává a předává nám vše, co vytvořili předkové.

Tato tradice není však jen hospodářem, který jen pečlivě opatruje, co přijal, a předává nezměněno budoucím. Není to nehybná kamenná socha, nýbrž žije a kypí jako mocný proud, který je tím mohutnější, čím dále se prodrál od svého pramene.

Obsahem této tradice je to, co vytvořil duchovní svět, a obecný duch nikdy neustrne. A právě tento obecný duch je tu pro nás to nejpodstatnější. Jednotlivému národu se ovšem může stát, že jeho vzdělanost, umění, věda, vůbec jeho duchovní statky ustrnou, jako tomu na příklad patrně bylo u Číňanů, kteří před dvěma tisíci lety byli pravděpodobně ve všem tak daleko, jako dnes. Světový duch neprodlévá však takovému netečnému klidu. To vyplývá již z prostého jeho pojmu. Jeho život je čin. Předpokladem činu je materiál, který tu jest, k němuž se čin soustřeďuje, nikoli tak, že by jej snad pouze rozmnožoval, rozšiřoval přidáváním dalšího materiálu, nýbrž tak, že jej podstatně zpracovává a přetváří. Dědit znamená tu zároveň přijímat a uvazovat se k dědictví; a dědictví je tu také pouze látkou, kterou duch přeměňuje. Tak je přejaté změněno a obohaceno a zároveň uchováno.

Takové je i poslání a činnost nás i každé doby vůbec: chopit se vědy, která tu jest, a osvojit si ji, a právě tím ji rozvíjet a povznášet na vyšší úroveň. Tím, že si ji osvojíme, činíme z ní proti tomu, co byla, něco svébytného.

Právě v této povaze tvoření, kdy jako předpoklad je tu existující již duchovní svět, který je pak přetvářen tím, že si jej osvobozujeme, spočívá, že naše filosofie přichází na svět ve své podstatě jen v souvislosti s filosofií, která tu byla před ní, a nutně z ní vzniká; a právě průběh dějin nám nepodává vznikání cizích věcí, nýbrž toto naše vznikání, vznikání našeho vědění.

Na povaze tohoto vztahu závisí představy a otázky, které by tu mohly vzniknout o určení dějin filosofie. Pochopíme-li tento vztah, objasníme si zároveň blíže, čím mohou tyto dějiny prospět zejména i znalosti filosofie, stejně jako se nám objeví subjektivní smysl toho, že studium dějin filosofie nás uvádí do poznání filosofie samé. Konečně i směrnice pro způsob, jak pojednávat o dějinách filosofie, plynou z onoho vztahu, jímž se proto budeme především zabývat v tomto úvodu. K tomu je ovšem nutno přibrat pojem toho, co je cílem filosofie, ba tento pojem musí být základem; a protože, jak jsme si již řekli, nelze tu podat vědecký rozbor tohoto pojmu, nemůže ani výklad, který tu máme provést, ukázat názorně povahu tohoto procesu, nýbrž spíše jen vyvolat zatím jeho představu.

Myšlenku, která se nám v dějinách filosofie asi nejprve naskytne, je to, že již v předmětu samém je vnitřní rozpor. Vždyť filosofie chce poznat, co je nepomíjivé, věčné, co jest o sobě a pro sebe; jejím cílem je pravda. Dějiny však vyprávějí o tom, co bylo v určité době, ale zmizelo v době jiné a něčím jiným bylo vytlačeno. Vyjdeme-li z toho, že pravda je věčná, pak nepatří do oblasti pomíjivého a nemá dějiny. Má-li však dějiny, a jsou-li dějiny to, co nám podává jen řadu zašlých útvarů poznání, pak v nich pravdu nenajdeme; neboť pravda není něco, co by patřilo minulosti.

Dalo by se namítnout, že takovéto povšechné rozvažování by se pak stejně týkalo nejen ostatních věd, nýbrž i samého křesťanského náboženství, a bylo by možno vidět protimluv v tom, že mají být nějaké dějiny tohoto náboženství a jiných věd; bylo by však zbytečné dále zkoumat takovéto rozvažování o sobě, protože je přímo vyvrací již skutečnost, že takové dějiny existují. Abychom však lépe porozuměli smyslu tohoto rozporu, musíme rozlišovat mezi dějepisem vnějších osudů určitého náboženství nebo vědy a dějinami takovéhoto předmětů samých. A kromě toho je nutno uvážit, že pro zvláštní povahu filosofie je tomu s jejími dějinami jinak než s dějinami jiných oborů. Pak je ovšem nabílední, že uvedený rozpor by se nemohl týkat oněch vnějších dějin, nýbrž výhradně dějin vnitřních, dějin samého obsahu. Křesťanství má dějiny svého rozšíření, osudů svých vyznavačů atd.; a tím, že svou existenci vybudovalo ve formě církve, je církev samo o sobě vnějším bytím křesťanství, jako taková je vystavena v čase nejrůznějšímu působení a vlivům, má nejrůznější osudy a vysloveně své vlastní dějiny. Ale co se týče křesťanského učení samého, tu ani jemu nechybí sice dějiny; ale nutně prošlo záhy svým vývojem a nabylo své určité formy, a toto staré vyznání víry platilo v každé době a má nezměněně platit jako pravda i dnes, byť by tato platnost byla jen zdáním a její slovní výraz jen prázdnou odříkávanou formulí. Širší rozsah dějin tohoto učení zahrnuje však jenom dvojí: jednak nejrůznější dodatky a úchylky od oné pevné pravdy, a za druhé boj s těmito bludy a za očistu dochované základny od dodatků, a návrat k její prostotě.

Podobně jako náboženství, mají své vnější dějiny i ostatní vědy, a také filosofie. Ta má dějiny vzniku, šíření, rozkvětu, upadání, znovuzkřížení, dějiny svých učitelů, hlasatelů i odpůrců, jakož i historii vztahů vnějších, častěji k náboženství, mnohdy i ke státu. Tato stránka dějin filosofie podněcuje zároveň zajímavé otázky, mezi nimi otázky, jak je tomu s úkazem, že filosofie, když je naukou o absolutní pravdě, se omezila zjevně na celkem nepatrný počet jedinců, na jisté národy, na jistá období; nebo otázku o tom, proč pravda, vystupující v náboženství v podobě mnohem obecnější než ve filosofii, se setkávala s překážkami, a není-li rozpor i v tom, že toto náboženství vzniklo tak pozdě a zůstává tak dlouho, dokonce i dnes, omezeno jen na určité národy. Tyto a jiné podobné otázky jsou však již příliš speciální, než aby závisely jen na dotčeném obecnějším rozporu; a těmi stránkami filosofie, které se spíše týkají vnější existence a jejích vnějších dějin, se budeme moci více zabývat teprve tehdy, až více poznáme svéráznou povahu filosofického poznání.

Co se však týče srovnání dějin náboženství s dějinami filosofie po stránce jejich vnitřního obsahu, nepřiznává se filosofii tak jako náboženství, že nějaká od počátku pevně stanovená pravda je jejím obsahem, který se jakožto neproměnný vymyká historickému pojetí. Obsah křesťanství, jímž jest pravda, zůstal však jako takový nezměněn, a proto dále již nemá nebo téměř již nemá dějiny.<sup>14</sup> U náboženství tedy základní rys, charakterizující je jakožto náboženství křesťanské, vylučuje uvedený rozpor. Bludy a doplňky nepůsobí pak potíže; jsou proměnné a svou povahou patří zcela dějinám.

Ostatní vědy mají sice také dějiny co do svého obsahu. Tyto dějiny sice zčásti také ukazují změny tohoto obsahu, odvrát od nauk, které předtím platily. Jenže velká, snad hlavní část jejich obsahu pojednává o tom, co se zachovalo; a to, co nově vzniklo, neznámá změnu dřívějších výtěžků, nýbrž jejich doplnění a rozmnožení. Tyto vědy postupují přiřazováním. V postupu mineralogie, botaniky atd. se ovšem opravuje mnohé z toho, co předcházelo; ale největší část zůstává a obohacuje se novými poznatky, aniž se sama měnila. Co se týče obsahu, mají dějiny takové vědy, jako je matematika, převážně jen radostní poslání vyprávět, jak se věda rozvíjela, a na příklad o elementární geometrii v takovém rozsahu, jak ji podává Euklidés, můžeme říci, že od těch dob již nemá dějiny.

Naproti tomu dějiny filosofie neukazují ani trvání prostnějšího obsahu, k němuž se nic nepřipojuje, ani pouhý proces poklidného přidávání nových poznatků k těm, jichž už bylo dosaženo; nýbrž zdá se, že nám spíše předvádějí pouze neustále se obnovující proměny celku, které nakonec nejsou již spjaty ani společným cílem. Naopak se vytrácí právě sám

<sup>14</sup> Na okraji: viz Marheineke, Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens, Berlín 1823, § 133. 4.

abstraktní předmět, rozumové poznání, a budova této vědy se nakonec musí rozplynout tak jako domýšlivost a zjalovělé jméno filosofie.

(Konec rukopisu.)

II.

Berlínský zápis úvodu

(Počátek přednášek 24. X. 1820)

Hegelova pozůstalost v Pruské státní knihovně  
v Berlíně, svazek VI, list 9 a další.

Pánové!

Předmětem těchto přednášek jsou dějiny filosofie.

Tyto dějiny nám předvádějí řadu vzácných duchů, galerii hrdinů přemítajícího rozumu, kteří tímto rozumem pronikli do podstaty věcí, přírody a ducha, do podstaty boží, a vytěžili nám poklad nejvyšší, poklad rozumového poznání. Čím historicky jsme, vlastnictví, které nám, dnešnímu světu, patří, nevzniklo ...

HEGEL, G. W. F. *Úvod k dějinám filosofie*. Praha: Rovnost, 1952. Přeložil Karel Slavík.

\*

*Rozdělení Hegelových Dějin filosofie do tří svazků se nekryje s vnitřním členěním látky. V posledním, třetím svazku je teprve dokončen první díl Dějin filosofie a dále jsou v něm obsaženy díl druhý (arabská a scholastická filosofie) a třetí (filosofie novověku). Hegel říká na začátku druhého dílu, že první období zahrnuje zhruba tisíc let od Thalety k Proklovi, druhé sahá do obnovení samostatné filosofie v 16. století a konečně třetí zahrnuje filosofii novověku. Princip tohoto dělení vyplývá podle Hegela z pochopení skutečnosti jako „intelektuální objektivity“, jako objektivace absolutna, k jehož povaze patří, aby si sebe samo uvědomilo. Podle Hegela pouze epochám, které stojí na stanovisku, že svět je objektivací duchovní substance, která se uvědomuje v lidském poznání přírody a dějin, náleží predikát „přítomnosti“, tj. plné přítomnosti ducha, „boha“ ve světě.*

*„Přítomnosti“ v naznačeném smyslu slova jsou charakterizována tři vrcholná období filosofie, a to novoplatonismus, filosofie renesance a posléze Hegelova vlastní filosofie, která v jeho Dějinách filosofie již obsažena není. Paradoxní stránkou tohoto Hegelova schématu je však slabost filosofii, které představují vyvrcholení první a druhé epochy. Plotinova filosofie nedosahuje totiž významu filosofie Platónovy a Aristotelovy a obnovení filosofie a vědy před Descartem charakterizuje Hegel sám jako nadšené, ale také zmatené a nepůvodní tušení sourodosti já a přírody. Patristika a scholastika, jež stojí mezi prvním a druhým obdobím „přítomnosti“, jsou pomalým přetvářením obsahu, který je dán nefilosofickým způsobem, filosofickými prostředky. Filosofie zde úporně zápasí, aby spekulativní, ale zvnějška daný obsah, v němž jsou základní vztahy absolutna převedeny do barbarsky smyslové podoby, přetvořila ve filosofický výklad světa. Křesťanství (a vůbec jakékoli náboženství) je totiž Hegelovi pouze názornou, tedy v podstatě neadekvátní formou podání ideje. Po období principu „odříkání“, jak Hegel nazývá tendenci k zahlazení osobnosti, jejíž nositelkou byla církev, nastává – spolu s upevňováním feudálního státu a rozvojem měst a řemesel – údobí, kdy je příznána hodnota světským zájmům. Tak přichází druhá epocha „přítomnosti“. Úvodem ke třetí epoše je „kartéziánský obrat“, ale Descartes uvízl u konečné subjektivity a nedokázal najít opravdový přechod od konečné mysli ke světu. Po výkladu Descartovy filosofie následuje výklad velkých filosofických soustav novověku, tj. filosofie Spinozovy, Leibnizovy, Kantovy, Fichtovy a Schellingovy a souběžně s nimi i výklad britského empirismu a francouzské filosofie.*

*Sama Hegelova filosofie není (na rozdíl od staré metafyziky) ničím jiným než filosofií subjektivity, ovšem subjektivity absolutní, což je zdrojem určitých jednostranností v jeho výkladu dějin filosofie. Tyto jednostrannosti jsou do jisté míry (ale jen do jisté míry) korigovány průběžnou Hegelovou kritikou idealismu transcendentního typu. Podle Hegela je „dokonalá“ pouze taková idealistická filosofie, v níž je ideální základ světa neosobní a neexistuje mimo svět (který je jeho objektivací prostřednictvím negace).*

Z doslovu Milana Sobotky k vydání Hegelových *Dějin filosofie* ve třech svazcích, Praha, 1961–1974.

Závěrečný oddíl třetího svazku navazuje na kapitoly, kde jsou pojednáni v samostatných podkapitolách Descartes, Spinoza a Malebranche, pak Locke, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Newton a další, dále Leibnitz, Wolf a další němečtí myslitelé, pak Berkeley a Hume, dále skotští filosofové Thomas Reid, James Beattie, James Oswald a Dugald Stewart a potom francouzské filosofické směry, konkrétně myslitelé Montesquieu, Helvétius a Rousseau, nakonec je pak představeno německé osvícenství. Závěrečný oddíl, který navazuje na tyto kapitoly, je nazván Nejnovější německá filosofie a v samostatných kapitolách se věnuje těmto myslitelům: Jacobi, Kant, Fichte, Friedrich von Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Fries, Boutewek a Krug a jako poslední Schelling.

Hegelovy *Dějiny filosofie* nejsou ucelenou knihou sepsanou s určitým záměrem pro širší okruh čtenářů. Jde o záznam univerzitních přednášek od roku 1816 až do 20. let, později sestavený do tří svazků. Hegel zde nemá příležitost plně rozvinout své spisovatelské umění, jak je mistrně předvedl třeba ve *Fenomenologii ducha* nebo ve své *Logice*. Sama struktura tří svazků *Dějin* je komplikovaná a vykazuje známky nedůsledné redakce. I způsob zpracování kolísá, některé

pasáže zjevně Hegel přepracovává podle starších cizích publikací, ale jiné koncipuje zcela originálně. Podobně se liší bohatost jazyka a stylu. Přesto jsou Hegelovy Dějiny filosofie přelomové. Hegel je koncipuje jako kontinuální proud vývoje myšlení s vnitřní logickou gradací. Myšlení se podle něj „vyvíjí“ spolu s „dobou“, filosofie tedy souvisí s dějinami. Hegel vždy spolu s filosofií uvažuje také o umění (estetice) a náboženství. Podobnou dějinnou koncepcí vývoje filosofického myšlení vytvořili už předtím osvícenci, ale založili ji na poněkud zjednodušeném principu odmítání všeho náboženského, přičemž se jim ovšem jejich vlastní osvícenství stalo novou dogmatikou. Proto dějiny filosofie popisují spíše jako dějiny bloudění ve slepých uličkách, než se konečně najdou v cíli dějin – osvícenství. Hegel má rovněž kritický až sarkastický odstup od všeho náboženského, jak křesťanského středověku, tak systémů indických nebo čínských. Ale na rozdíl od osvícenců zavádí poctivější metodologii, která je sice také kritická, ale ne apriori odmítající vše, co se zdánlivě liší nebo odchyluje od přání a představ badatele. Hegel tvrdí, že dějiny filosofie není možno psát „zvenčí“, pochopit je může jen ten, kdo sám je filosofem a kdo pochopil, co ony dějiny jsou, co „chtějí“, kam směřují. Sudidlem je tedy míra souladu s celostním pohybem, věrnost sobě samému. Hegel si zkrátka myslí, že dějiny filosofie se uskutečňují právě ve svých vlastních dějinách a vrcholí v tom, kdo si tuto jejich evoluční logiku uvědomuje – což je Hegel sám. Tuto samolibost Hegela jako filosofa a historika filosofie podrobili kritice už záhy po jeho smrti jeho žáci. Nicméně sama metoda dějepiscevtví uplatněná i v oblasti filosofického myšlení se zrodila právě tehdy a právě díky Hegelovi. Hegelovy smělé, ale soudržné konstrukce, uplatnění dialektiky, abstraktní idealismus a teleologické pojetí dějin kupodivu inspirovaly jak jeho sympatizanty, tak i odpůrce, jak revolucionáře, tak konzervativce, každý si v Hegelovi dokázal najít potvrzení svých přání a představ a mnozí se učili pokračovat hegelovskou metodikou, i když zcela odlišnými směry.

Dějiny filosofie rekonstruovali z Hegelových poznámek vydavatelé až po jeho smrti (1831). Druhé opravené vydání, jež je pokládáno za definitivní, vyšlo roku 1840.

\*

### Hegelova filosofie dějin, absolutní duch

**Absolutno** Hegel rozeznává abstraktní a realizované absolutno. Abstraktní absolutno je svět rozumových struktur všeho jsoícího a realizované absolutno je vše jsoící – svět. Na „počátku“ je absolutno abstraktní, prázdné ale dokonalé, a aby se naplnilo, realizuje se. Na konci realizačního procesu je absolutno ještě pořád dokonalé, ale je taky dokonané, naplněné, a tedy až tehdy skutečné, protože je realizované – existuje. Absolutno v principu je abstraktní absolutno. To znamená, že i proti totální proměně všeho jsoícího tady zůstává něco nedotčeno a nepozměněno. Jsou to principy udržování jsoícího o sobě. A to je Hegelovo abstraktní absolutno. Teď jsme ale řekli, že absolutno jako bytí je tím, čím je, jenom pokud se vše jsoící mění. Naznačuje nám to, že tato proměnlivost je jaksi bytostná. Pohyb konstituuje bytí. Pohyb je tvořen dialektikou bytí a nebytí. Základní pohyb všeho jsoícího je přece změna a ta je ve své podstatě stáváním se něčím jiným. To znamená, že stará forma umírá a nová se rodí. Na tomto základě můžeme říct, že pohyb nebo změna je konstituována bytím a nebytím. Připodobněme si to s magnetismem. Absolutno, stejně tak jako magnetická síla nemůže být bez polarity. Absolutno i magnetismus se projevuje jako protiklady. U magnetismu jsou to pozitivní a negativní náboj, u absolutna bytí a nebytí. Aby abstraktní absolutno mohlo být, potřebuje projev – realizované absolutno, které se děje prostřednictvím dialektiky bytí a nebytí. Proces je vždy jednosměrný, od abstraktního k realizovanému. A právě tato charakteristika, dělá z absolutna ducha. „Duchovno jediné jest skutečné; jest (a) bytnost či to, co jest o sobě, (b) to, co vstupuje ve vztah a má určení, jinakost a bytí pro sebe – a (c) to, co v této určenosti či ve svém bytí mimo sebe zůstává v sobě samém; čili jest o sobě a pro sebe“.

**Dějiny** Celý běh světa i lidstva jsou realizací tohoto ducha. Od počátku světa přechází absolutní duch různými fázemi, které jej pozdvihují na vždy vyšší úroveň organizace. Nejprve je to organizace hrubé hmoty, pak vznik života a živé přírody, až se dostane do současného stavu, k lidem a k jejich sociální organizaci. Na každé z těchto úrovní se realizuje jiná část absolutního ducha, přičemž platí, že čím vyšší úroveň, tím jemnější a sofistikovanější stránka absolutna se realizuje. Důležitou úlohu v tomto vývoji hraje lidské vědomí, jakožto jeden z těch nejjemnějších projevů absolutního ducha. To se v dějinách různě mění a taky přechází stádii, která analogicky kopírují vývoj celého ducha – od hrubších struktur k jemnějším a komplexnějším. Lidé žili zpočátku víc jako zvířata a jejich duchovní život byl toho odrazem, ale postupem času se naučili využívat své přednosti – především myšlení a vytvářeli různé společenské formace, které jim zabezpečovaly kvalitnější život. Tak vznikaly instituce, které proměnily divocha v civilizovaného člověka. Poznání, že člověka dělá člověkem společnost, je pro Hegela výchozí, a proto je forma institucí konstituujících společnost velmi důležitá. Těmi největšími institucemi jsou stát, náboženství, věda apod. Instituce se vytvořily v dějinách mravenčí práci každého jednotlivce a zpětně pak ovlivňují jednotlivce další generace. Takto člověk sám sebe formuje. Vše se ale děje ne na úrovni jednotlivce, ale celého lidstva. Hegel když mluví o vědomí, má na mysli ne individuální vědomí jednotlivce, ale vědomí „obecného individua“, tj. vědomí lidstva. V celku lidství se vyvíjí i absolutní duch a nachází v něm svůj výraz. Samozřejmě Hegel uznává i silné individuality, které sehrávají klíčovou roli v progresu. Jsou to buďto různí političtí vůdci, jakým byl Napoleon, nebo myslitelé, prostřednictvím kterých se mění lidské vědomí. Hlavně se však Hegel zaměřuje na práci každého člověka, protože všichni se zúčastňují na tvorbě dějin. Různé společenské formace, které lidství podstoupilo, ještě nedovedly člověka – obecného jednotlivce k plnému rozvinutí jeho potenciálu, a tedy k plné realizaci jeho lidství.

**Duch** Plné rozvinutí lidství znamená i realizaci absolutního ducha, vždyť základem všeho jsoícího, i člověka, je absolutní duch. Ale až v lidství se duch projevuje jakožto duch. Na úrovni přírody, ať už živé nebo neživé, se o sebevědomí dá mluvit jen stěží, i když tu určité náznaky jistě jsou. Člověk je velice emancipovaná bytost a sám sebe chápe jako individuum, věří, že je samostatný, i když nikdy zcela nezávislý. Člověk jako jediný tvor dokáže jít proti své přírodní složce. Na individuální úrovni se dokáže postit, pouštět se do života nebezpečných situací atd. a na společenské úrovni vytváří

kulturu, která člověka formuje. Právě tento nedostatek instinktivního řízení chování je distingujícím znakem lidství. Tento vzniklý prostor zůstává nezaplněn, a tedy se on sám musí rozhodnout, jak s ním naloží. A většinou ten prostor zaplní pomocí rozumu. Tak vznikají různá pravidla a rady, jak se má člověk v určité situaci zachovat. Těchto pravidel je potřeba právě proto, že člověk závisí ne na instinktech, ale na svém svobodném rozumu. A právě tento akcent na autonomnost člověka je projevem autonomního charakteru ducha. Jakmile se člověk naučil přežít a zaopatřit své základní potřeby, jeho činnost se přesunula do duchovní oblasti. V civilizacích s velikou dělbou práce vzkvétala kultura a stále větší počet lidí se mohl zaměstnávat duchovní činností. Člověk se naučil samostatně myslet, poznával okolní svět a ptal se. Dřív či později muselo dojít i k tomu, že se bude ptát sám na sebe. Tato schopnost usměrnit pozornost na sebe je to, co dělá člověka výjimečnou bytostí. Člověk má sebevědomí. Právě toto uvědomění, že člověk dokáže myslet sám sebe, je pro Hegela velice důležité. Je konstitutivní pro to, co znamená být člověkem, a tedy pro realizaci lidství a je klíčové pro pochopení toho, co je to duch. Duch je toto sebevědomí, toto uvědomění vlastní subjektivity a zaopatření se. A právě tato charakteristika, dělá z absolutna ducha. Absolutno Hegel chápe jako absolutního ducha. Ne náhodou si Hegel zvolil zrovna tento pojem pro absolutno. Řekli jsme, že absolutno je v pohybu realizace. Tato realizace něčemu slouží, není jen tak. Hegel to chápe tak, že absolutno vyvíjí určitou aktivitu – zjevuje se. Zjevuje se, aby bylo viditelné, aby bylo poznatelné. To předpokládá někoho, kdo ještě poznání nemá, jinak by zjevování bylo nesmyslné. Absolutní duch se zjevuje, aby z pozice tohoto zjevu (lidstva) poznal sám sebe. Dává se nám ve své podobě dynamického, proměnlivého světa. Fakt, že i my lidé máme ducha, že si takhle rozumíme, je podle Hegela projevem absolutna jako ducha. Naše vlastní sebevědomí je modelem pro pochopení absolutního ducha. Připodobněme si tedy naše sebevědomí k absolutnímu duchu. Znamená to, že absolutní duch si je nějak vědom sám sebe. Způsob, jakým se toto sebevědomí absolutna děje, lze pochopit skrz zmiňovanou aktivitu absolutna. Absolutno se zjevuje, aby se skrze svůj zjev, totiž nás samé, poznalo. Když jej vskutku pochopíme jako ducha, bude toto nově vzniklé poznání sebevědomím absolutna. Absolutní duch se tak prostřednictvím nás lidí zjevuje jako sebevědomé absolutno, ba dokonce si bude v tu chvíli přes nás vědomo sebe.

Ve filosofii světových dějin pracuje Hegel v podstatě se třemi kategoriemi. Na prvním místě s kategorií změny, kterou spojuje s ideou prostého rozkvětu a zániku a již sám chápe jako kategorii východní (*morgenländisch*). Pod tuto kategorii řadí i vlastní cyklický pohyb, neuvádí však, že s touto kategorií pracovalo i řecké a římské dějepisectví (Thukydidés, Polybios). Výše než kategorie změny stojí kategorie vzestupu a omlazování, čili jistého pokroku v dějinách. Tuto kategorii vývoje spojuje Hegel se západní Evropou. Hegelova filosofie dějin se ovšem identifikuje v podstatě se třetím stupněm kategorie vývoje, pro niž je rozhodující rozum. Pojem rozumu není u Hegela jednoznačný. Hegel pod ním chápal především nekonečnou moc s nekonečnou látkou duchovního a přirozeného bytí, prostředek proti nahodilosti a dokonce říká, že rozum je identifikovatelný se zákonitostmi. Tak třeba rozumět jeho výroku, že se pohyb slunečního systému uskutečňuje podle neměnných zákonitostí, přičemž samotné zákony představují rozum. O tom, že Hegel není v těchto názorech důsledný, svědčí na druhé straně skutečnost, že identifikuje rozum s prozřetelností. Z Hegelova historicko-filosofického myšlení nelze oddisputovat teleologické myšlenky. Hegel náhodně nehovoří o prozřetelnosti, jež používá ke svým cílům nejen velká individua, nýbrž i státy. Je ovšem nápadné, že samo pojetí prozřetelnosti u Hegela v sobě tají pantheistické rysy. Proto se prakticky všechny konkrétní a abstraktní charakteristiky světového historického procesu pohybují u Hegela mimo rámec teologie. Tak Hegel např. charakterizuje ducha jako všeobsahující entitu, jako všechno, co člověka zajímá, a v níž je člověk sám činný. Důraz, který Hegel klade na činnost, má přitom širší význam, vede bezprostředně k modifikaci myšlenky o identitě lidské substance, kterou sice Hegel nepopírá — v tom je ve shodě s demokratickým myšlením renesance (Machiavelli), racionalismu 17. stol. a osvícenství —, ukazuje ovšem, že právě lidská činnost tuto identitu modifikuje. Hegel překonává určité aspekty racionalismu osvícenství, který při vysvětlení historických jevů zdůrazňoval úlohu pudů a vášní. Bylo by ovšem mylné se domnívat, že přitom Hegel překračuje rámec idealismu. Tak např. duch je jím určen jako „individuální, činný a živý“, stejně neurčité je určení, že se všechny vlastnosti ducha realizují prostřednictvím svobody. Ovšem již konkretizace této myšlenky obsahuje realističtější rysy. Tak např. tam, kde Hegel využívá prvků antropologických, např. v tvrzení, že duch je vlastní jenom člověku, ježto lidé jsou schopni „obecného“, které umožňuje brzdit pudy. Samotného národního ducha (*Volksgeist*) pak Hegel pojímá jako soubor náboženství, vědy, umění, a hlavně pak institucí. Duch prožívá období vzestupu a úpadku, vzdělání a nadvzdělání vede ke zkáze národa, což jsou myšlenky známé již u Machiavelliho. Připočteme k tomu také další Machiavelliho myšlenku, že soukromé zájmy a vášně ničí kontinuitu a stabilitu státních útvarů. Rozhodující Hegelův poznatek se ovšem týká podstaty ducha. Pro ducha je typická činnost, jež překonává původní bezprostřednost v produkci sebe sama. Jako v jiných případech nebyl Hegel v těchto názorech inspirován romantikou a německou historickou školou právní (Savigny), nýbrž přímo Montesquieuem, od něhož přejal myšlenku, že všechny společenské jevy se vyvíjejí v závislosti na národním duchu, který je nutno pojímat jako totalitu. Silně se ovšem u Hegela projevuje vliv Spinozy a Hobbese, především na oněch místech, kdy Hegel hledá hnací síly historického dění v ukojení potřeb, ve vášních, v egoismu (*Selbstsucht*) a v soukromých zájmech. Všechny tyto vlastnosti mají podle Hegela větší význam než láska k vlasti nebo ctnosti jednotlivce. V protikladu k racionalismu a materialismu 17. a 18. stol. nehledí ovšem Hegel na tyto vlastnosti izolovaně. Dějiny pro něho nejsou pouze bojištěm těchto vášní, nýbrž právě vášně podmiňují vlastní vznik zákonů. Při této příležitosti využívá Hegel opět své staré myšlenky o stavbě domu, při níž se využívá jedněch prvků proti prvkům druhým. Jedině tímto způsobem může být postaven účelově zařízený dům.

Vcelku je možno říci, že se Hegelovo pojetí světového ducha pohybuje na různých rovinách, přičemž jdou realistické, a dokonce i materialistické prvky ruku v ruce s prázdnými obecnostmi. Hegel přitom dokazuje, že světový duch je produktem posledních šesti tisíc let a v tomto období prošel různými vývojovými etapami.

\*

Úvahy o filosofii dějin, smyslu dějin a konci dějin se vystupňovaly zejména v závěru 20. století, jednak v souvislosti s určitými tezemi a teoriemi postmodernistů, kteří kritizovali „velké příběhy“, tedy politické ideologie, a jednak v souvislosti s reálnými událostmi, zejména s pádem bipolárního světa a s mocným rozmachem globalizace a nástupem dalších kulturních a civilizačních center mimo Evropu. Tuto situaci reflektují např. dva tehdy důležití myslitelé, filosofové Břetislav Horyna a Petr Horák.

HORYNA, Břetislav. Střezme se vizi. Filosofie dějin po konci dějin. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, B 46, Brno: 1999, s. 1–16. ☞ Úryvky:

Hegelova Filosofie dějin je filosofií světových dějin obecného účelu a konečného, rozumem postižitelného cíle, konkrétního duchovního principu národů a obecné myšlenky pronikající celkem. Krátce řečeno, je filosofií absolutního, světového ducha, jemuž Hegel říká Hermes, vůdce národů.

Hegelovská filosofie dějin je výklad ducha, jenž se vypracoval k vědění toho, čím je pojmově: K vědění svobody, celku, pravdy, jedinosti sebeuskutečnění. Působením ducha, kosmického subjektu dějin, se vytváří vědomý stav světa, k němuž lidstvo vedou světodějní lidé, *die welthistorischen Individuen*: Ti, kteří poznali, co je pravda jejich doby, kteří jsou nejrozumnější, nejlépe vědí, co dělat, a co činí, je správné. Až světodějná individua mohla lidem říci, co vlastně v dějinách chtějí, a naučila je, že chtějí hájit účel pojmově i skutečně bytujícího ducha. Absolutní božský proces Ducha v jeho nejvyšších podobách sahá po pravdě a dospívá k plnému sebevědomí. Není tudíž bezhraničný a jeho mezní hranici tvoří moderní (právní) stát. Se vznikem státu dospívají dějiny – chápeme-li je jako politické dějiny či přesněji jako dějiny státu – jakožto činná síla ke svému konci. V hegelovském pohledu je konec dějin plně oprávněným, protože esteticky dokonalým vyzněním filosofického jedinosystému, je absolutním vyvrcholením historického myšlení. Krok za něj se rovná překročení mezi dobrého vkusu. Učiníme-li ho, můžeme dospět jedině k filosoficky nevkusnému zjištění, že život prostě jde dál. Jestliže však to, co je, je rozum, jehož uskutečněním jsou dějiny, nemůžeme si takový krok dovolit. Systém je příliš krásný na to, aby byl rozbit jedinou neopatrností; a hájit je zapotřebí to, co již nastalo.

V 19. století se mohlo zdát, že lineárně orientované světové dějiny, jež se započaly v katakombách prvních křesťanů a kulminovaly v novověké myšlence nekonečně zdokonalitelného pokroku, směřují ke svému jedinému možnému vrcholu, k christianizované europeizaci světa.

Po druhé světové válce vítězné velmoci odsunuly Evropu z jejího postavení v dějinném středu jakožto středu dění. Po studené válce byla (nyní již jen jedinou vítězí velmocí) obeznámena s rozhodnutím o konci dějin, které není ničím jiným než rozhodnutím o ukončení evropského kulturního zázraku. Zastavením dějin se umrtvuje mediteránně-atlantické centrum světového dění a jeho dynamika se převádí do ohniska atlanticko-pacifického. Konec dějin učinil konec evropskému pojetí dějin jako mezidobí, které umožňovalo zvyšovat nebo snižovat rychlost, jíž se mohly naplňovat dějinné události, dovolovalo kalkulovat s momentem dějinného odkladu, a tím dávalo Evropě jedinečnou příležitost dějiny ovládat. Teze o konci dějin doložila, že Evropa není nadále ovládající, nýbrž ovládanou a podléhající, aniž by však vysvětlila, v čem Evropa nachází kouzlo svého podléhání. Z Evropy po konci dějin zmizely filosofie dějin, zanechávající za sebou kulturně sežehlé a lidsky vyprahlé, potměšlé a vlastního reliéfu zbavené krajiny na pokraji obyvatelnosti.

Fukuyamova myšlenka konce dějin ideologicky nahradila jeden kolektivní sen – sen o výlučnosti evropské kultury a jejích civilizačních zásluh – jiným kolektivním snem, kterým traumaticky vyústuje novověké pochopení dějinného pokroku. Je to sen o historicky nevyhnutelném uzavření, dokončení a zúplnění předvídatelného a zákonitého vývoje světových dějin na tom stupni, kdy globálně převládne americká varianta politické a hospodářské demokracie.

Jestliže pro Hegela byl koncem dějin liberální stát a pro Marxe komunistická společnost, pro Fukuyamu jím je liberální demokracie.

Donedávna sociální filosofie a filosofie dějin předkládala vize. Základní sugescí Evropy posledního desetiletí 20. století je absence vize. Nikdo nenabízí dlouhodobější vizi, pozitivní téma do budoucnosti: Kolem tohoto bodu se soustředí kritika politiky, která zase nepřítomnost vize připisuje k tíži filosofům, a politologům. Stesk po vizi je nepochybně projevem nostalgie po směrodatnosti, kterou svět pozdní moderny nenabízí, neméně v něm ale žije touha po universalismu, po všeobecném znovuuplatnění evropanství, po centrismu jedné základní ideje, jež by svou gravitací udržovala svět v chodu

Vize je nárok, k němuž se hlásí hegelovská světodějná individua, která jediná umí pochopit totalitu světových dějin a organicky vyjádřit jejich účel, jenž se má stát lidským zájmem.

Po více než tisíc let si Evropa zvykla na pozici rozvinutější civilizace, která ve jménu ideálu vlastní vyvolenosti k sobě připojovala okolní barbary: Nejprve evropské barbarské národy ke křesťanství, posléze zaostalé primitivy všude ve světě ke své civilizovanosti, vzdělanosti, náboženskosti a samozřejmě i ke strukturám hospodářské reprodukce. Podějinná Evropa však náhle o tuto pozici přišla a byla, zcela nepřipravena, sama vystavena akulturačnímu působení. Pod vlivem amerikanizované globální kultury s těžištěm v atlanticko-pacifickém prostoru vzkročila Evropa po konci dějin do pozice archaické kultury, na niž je vyvíjen nesmírný tlak na změnu v oblasti politických, sociálních, náboženských, vědeckých i ideologických zřízení. Evropa je v této situaci bezradná a teprve se ohlíží po řešeních, jak před akulturační hrozbou obstát

Zvláštnost podějinné Evropy proto netvoří samy vize, které vstupují na místo tradičních filosofí dějin, nýbrž situace, v které se nachází evropskost po konci dějin. Vize, po nichž si dnešní, pozvolna opět netrpělivá Evropa stýská, tuto situaci nemusejí reflektované odrážet. Protože vznikají jako nástroje obrany proti hrozbě akulturace, je jejich vlastním účelem pěstovat vědomí nezavršenosti Evropy, jak ji traktuje právě daná vize. Nejsou tudíž analytickým prostředkem, jehož pomocí by bylo možné prozkoumat a promyslet příčiny existující situace a na ně pak reagovat, ale zůstávají čistě



ideologickým nástrojem, který bez vědomí příčin interpretuje určité, zpravidla markantní jevy, a na jejich výkladu staví svůj obraz nových, zabezpečených a nijak neohrožujících souvislostí.

V situaci ohrožení jako výraz zoufalství se objevuje nacionalismus a tribalismus. Obojí je spojeno se starým náboženstvím, resp., jde o jevy kvazináboženské. Jeden je víc vázaný na teritorium, druhý víc na genealogii a geny (etnikum).

Soudobá Evropa poslední dekády 20. století, z hlediska filosofie dějin Evropa po konci dějin, hledá nový vstup do dějin a domnívá se nacházet ho ve vizích. Neumí plně akceptovat, že by konec jednoho ideologického antagonismu měl znamenat konec dějin, a proto se s nadějí obrací k vizím, v nichž jakožto v zárodečných podobách nových ideologií tuší novou bránu do dějin. Je to Evropa, která vypadla z hnízda hřejivě nepřátelských vztahů Východu a Západu, v němž byli odchováni největší atleti morálně filosofických vizí, a také Evropa nacionalismů, které brzy začnou být civilizačně mesianistickými nacionalismy. Především je to ale Evropa otázky, kterou si klade každým svým hnutím a každým svým krokem: Otázky „co teď?“.

Nelze-li mít filosofii dějin ani filosofii vizí, nezbyvá než mít ještě jinou filosofii. Filosofie dějin, sociální, politické, náboženské utopie, varovná prorocství i blouznivé vize chtěly svět vždy jen změnit, přizpůsobit, popravit, proniknout jím a upravit ho ke svému obrazu. Jiná filosofie Evropy by měla ke světu přistupovat s tím, že hlavním cílem filosofie dějin musí být uchránit svět před filosofiemi dějin. Takovou filosofii, která umožňuje mít v každém okamžiku ještě jinou filosofii, a tím chrání před jedinou filosofií, je skepse. Protože skeptikové se chovají skepticky, ochraňují sebe i svět před extatickými změnami, o nichž se jejich původci domnívají, že v duchu pravdy musí být eo ipso zlepšeními. Filosofii příští Evropy bude — snad — skepse.

HORÁK, Petr. Jaká filosofie dějin pro naši dobu? Několik poznámek. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, B 47. Brno: 2000, s. 83–92. Také In: *Filozofie dějin: problémy a perspektivy*. Brno: Masarykova univerzita, 2004, s. 9–18. Úryvky:

Známa teze K. R. Poppera o filosofii dějin, byť často popíraná, pokud jde o její detaily, se stala téměř banální. Popper ospravedlňoval svou nedůvěru vůči všem známým filosofiím dějin v podstatě dvěma důvody: Filosofie dějin jsou nejčastěji více méně skryté, více méně přiznané ideologie a nic víc, především však jsou chybné, protože je chybná jejich logika. Popperova teze o tom, že všechny známé filosofie dějin, počínaje v zárodku snad už Platónovou Ústavou a Platónovými Zákony po Soumrak Západu od Oswalda Spenglera přes Hegelovu Filosofii dějin a Marxův a Engelsův historický materialismus, jsou jen ideologickými konstrukcemi určenými k ospravedlnění autoritativních, ne-li tyranských politických režimů, je pověstná. Je jistě hodně poplatná historickým událostem dvacátého století a snad právě proto nabyla takové popularity; druhý důvod nedůvěry, kterou vyjádřil Popper vůči filosofii dějin, se mně naopak jeví jako mnohem méně zažitý, a tudíž mnohem méně přijatý intelektuální veřejností, včetně veřejnosti filosofické a historické. Tento druhý důvod je obsažen v popperovském postulátu, že neexistuje žádná jediná – tj. jedinečná, výhradní – Logika, jež by byla vlastní Historii, a to ani v podobě konceptu kontinuálního pokroku, ani v podobě konceptu historické dialektiky, tedy žádná Logika, jež by byla falzifikovatelná.

Tento zničující soud postihl všechny dosud známé filosofie dějin a skutečně zdiskreditoval nejen všechny známé snahy, nýbrž rovněž jakýkoli nový pokus o filosofii dějin – zejména poté, kdy sama Historie dala dostatečně zřejmě najevo v průběhu 20. století, jak se zjevně vymyká všem praktickým snahám být řízena dle určitého plánu (teorie, vize atd.), postupujícího v souladu s údajně jedinou možnou její logikou, či jejím smyslem. Ve vědomí, a to nejen historiků a filosofů, nýbrž v obecném vědomí, málo se starajícím o popperovské vyvrácení každé filosofie dějin, zvitězil názor, že filosofie dějin patří opravdu mezi zdiskreditované intelektuální nešvary, dílem jako specifický legitimizační diskurs, ospravedlňující zájmy specifických historických činitelů, dílem jako jinak specifický diskurs legitimizace.

Vrátíme-li se tedy k současné filosofii dějin ve smyslu oněch fantomů starých filosofií dějin, jak jsme je již několikrát pojmenovali, pak je zapotřebí zdůraznit, v čem jim především zůstává podobná, ne-li dokonce poplatná. Současná filosofie dějin zůstává podobná všem předchozím – navzdory ujišťování, že o žádnou filosofii dějin nejde – především v jejich nejpodstatnějším momentu, totiž v jejich snaze poskytnout historickému bytí údajný smysl. Můžeme nepochybně zesměšňovat jakkoli staré, „dnes spící fantomy 'filosofií dějin'“, nemůžeme nicméně popírat, že podstata jejich přitažlivosti spočívala právě v hledání jakéhosi smyslu, jakési orientace i směřování právě tohoto bytí. Smysl, orientace, směřování historického bytí: naše současnost, ne-li naše epocha jako taková někdy předstírá, někdy dává nepochybně naprosto upřímně najevo, že nic takového nepotřebuje, že právě smysl, povědomí orientace, neřkuli jasné vědomí či alespoň hledání toho, kam jdeme a proč, považuje za zbytečné úsilí, jemuž dodávají nostalgického lesku a praktického významu jen významná výročí nebo ta, jež jsou za taková považována. Ve skutečnosti naše epocha po takovém smyslu, po vědomí orientace takřka zoufale dychtí. Skutečnost, že jsme byli v průběhu 20. století a zejména v průběhu jeho několika posledních desetiletí svědky postupné demontáže všech starých fantomů „filosofie dějin“, čili svědky odhalení všech „smyslů“ dějin jako zdánlivých, či přímo falešných, v ničem nezpochybnuje právě uvedené tvrzení. Svědčí o tom úspěch některých zcela vážně míněných, mnohdy dobře provedených a dobře dokumentovaných, tudíž i docela vlivných děl autorů, jako jsou Francis Fukuyama, Lester Thurow či Samuel Huntington

Úspěch těchto děl spočívá v tom, že dávají najevo, že jako vědecké dílo nemají vůbec nic společného s jakoukoli „filosofií dějin“, že tedy nevystupují v roli tradiční filosofie dějin, kterou alespoň formálně zavrhuji v souznění s převážnou částí postmodernistického diskursu doby. Svůj úspěch, a tedy vliv, zakládají na druhé straně především na tom, že se soustřeďují na projekci do budoucnosti jisté logiky určující skryté podobu historického procesu. Tato logika je údajně neúprosná, objektivní, a hlavně nezávislá na subjektivních hodnotových soudech autora. Pod jejím vlivem se pouhé historické bytí jako historické dění mění v nevyhnutelný proces. Jde tedy ve skutečnosti o starou dobrou filosofii dějin, sice nepřiznanou, nicméně přesně plnící roli, kterou si už modernita představovala pod filosofií dějin, a je to přesně ona role, kterou si postmoderní současnost navzdory všem tvrzením o opaku přeje: totiž role vyprávění, jež vysvětlí smysl či logiku toho, co se stalo, a odtud odvozeně smysl či logiku toho, co se stát má, tedy logiku a smysl historického dění, jež

tak přestane být pouhým zneklidňujícím, protože temným děním a opět se mu dostane uklidňující (byť i třeba chmurné) tváře historického vývoje, opět se stane Historií. Dávají najevo, že ví, co se děje, proč se tak děje a hlavně, co se může stát. V tomto ohledu všechny současné nepřiznané, skryté nebo neuvědomělé „filosofie dějin“ projevují tak jako staré filosofie dějin rovněž do značné míry odvěkou touhu filosofie buď jednoduše nahradit politiku, nebo přání alespoň hrát roli experta pro toho, kdo rozhoduje, zatímco snaha od základu promýšlet nebo znovu promýšlet vztah filosofie a politiky pro reflexi jako takovou se jeví v nejlepším případě jen jako něco vedlejšího.

Závěrem těchto poznámek lze jistě očekávat odpověď na úvodní otázku, jakou filosofii dějin pro naši dobu? Nechci vnucovat žádnou definitivní odpověď. Dávám naopak přednost tomu, aby odpověď na mou otázku zůstala otevřená, přičemž však neskrývám, že je to pro mne promýšlení nebo reflexe nad historií ve výše naznačeném smyslu, jež by měla představovat filosofii dějin naší doby. Je to totiž právě tato reflexe, jež nás zavazuje k tomu, abychom zůstali kritickými vůči všem snahám zvrátit historické vědění do nějaké nové podoby „spících 'fantomů filosofii dějin“ a abychom byli současně kritickými rovněž vůči historickému vědění jako takovému.

\*

Řekli jsme, že z perspektivy dnešních globálních angloamerických univerzit a akademických platform se jeví kontinentální filosofie, a z ní zejména Hegel, a pak také fenomenologie a hermeneutika, jako temná slepá ulička myšlení, jíž je nejlépe se vyhnout. Je proto zajímavé, že jaksi navzdory této dobové módě se mladá česká filosofka, Tereza Matějčková, badatelsky specializovala právě na Hegelovu filosofii. Zde si můžeme poslechnout jednu její přednášku o Hegelově filosofii dějin: <https://www.youtube.com/watch?v=g6-ftcXL-Dew>

Viz také:

MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Hegelova fenomenologie světa*. Praha: OIKOYMENH, 2018, 373 s. ISBN 978-80-7298-338-4.

Autorka interpretuje Hegelovu Fenomenologii ducha jako popis cesty, na níž vědomí na každé „zastávce“ formuluje konkrétní model světa. V jednotlivých modelech se kříží deskripce i normativní nárok: modely slouží porozumění situace, v níž vědomí aktuálně žije, ale zároveň jsou i výrazem toho, v jakém světě vědomí chce žít. Formulace modelů proto není jen teoretickým výkonem, ale vždy rovněž stanoviskem, které proměňuje aktuální svět. Cesta Fenomenologie, která je cestou konfliktů, nakonec ústí do světa, v němž vědomí může být svobodné. Tímto světem je skutečnost post-osvícenecké moderny: právě zde totiž vědomí nahlíží, že svět není vůči člověku cizí a že naopak jeho vlastní myšlení vstupuje do světa, např. v podobě moderních institucí, jejichž úběžníkem je rovnost, nikoliv hierarchické vztahy. Proti tradičním interpretacím Hegelovy filosofie představuje autorka čtení, které neústí v suverenitu absolutního ducha považého jako čisté myšlení povznesené na předmětnost. Absolutní vědění lze naopak interpretovat jako odmítnutí představy, že by se jednotlivá podoba vědomí mohla považovat za absolutní. Jak čteme v závěru Fenomenologie ducha, nekonečno kypí duchu vstříc z mnohosti, která je ve světě, nikoliv ze suverénní jednoty absolutního ducha.



### Otázky k zamyšlení

→ Hojně užívaný německý výraz *Geistesgeschichte* je obtížně přeložitelný do jiných jazyků. Někteří jím míní opravdové dějiny ducha (Ducha), duchovní dějiny. Jiní spíše obecné dějiny kultury, další pak užší dějiny myšlení, ještě jiní specifické dějiny umění. Co z těchto dějinných koncepcí souvisí s duchem hegelianství?

→ Proč Karl R. Popper tak hluboce nenávidí Hegela? Co je podle něj na hegelovském pojetí dějin tak nebezpečného?

→ Hegel značně přezírávě hledí na mimoevropské tradice, včetně filosofie indické a čínské, uznává jen Řeky a Římany, i když i nad ně staví křesťanství. Jak to tedy, že mu náboženství myslitelé vyčítají, že jeho filosofie je vlastně protikřesťanská?

## 6 SCHOPENHAUER



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Schopenhauer* (s. 124–126) – Co je to Vůle? Co je podstatou Vůle? Jaký je vztah Vůle a umění? Co je to cesta světce, askety, altruisty? Proč je svět současně představou i Vůlí? Jak poznáme podstatu světa? Je Vůle v čase, prostoru a řídí se principem kauzality?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.



### Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Arthur Schopenhauer je v naší učebnici, ve srovnání s Hegelem nebo Schellingem, podán vskutku minimalisticky. Vzhledem k tomu, jak neobyčejný to byl myslitel a jakou poutá pozornost i širší veřejnosti, je záhodno se s ním seznámit důkladněji. Proto je možno studentům doporučit například drobnou studii z pera slavného spisovatele Thomase Manna. Jedná se o s. 7–39 útlé brožury, kde vysvětluje filozofovu koncepci, zbytek tvoří Mannem pořízené výpisky ze Schopenhauerových děl.

MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia, 1993. ISBN 80-85619-57-1.

Seriózněji se s Schopenhauerem vypořádali v ediční řadě Dějiny filosofie:

RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I. Od Kanta k Schopenhauerovi*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-200-4. Kap. III., 3, s. 263–285.

Srozumitelně a populárně popisují svérázného myslitele tyto knihy:

FISCHER, Josef Ludvík. *Arthur Schopenhauer: genese díla*. Praha: Fr. Borový, 1921.

ABENDROTH, Walter. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-858-8534-4.

MATTHEWS, Jack. *Schopenhauerova vůle*. Jinočany: H&H, 2002. ISBN 80-7319-010-9.

Zasvěcené úvody do myšlení a díla podává Ladislav Major:

MAJOR, Ladislav. Artur Schopenhauer: Život a dílo. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa I*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, s. 419–427. ISBN 80-901-9164-9.

MAJOR, Ladislav. Kritika Kantovy filosofie In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa I*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, s. 327–417. ISBN 80-901-9164-9.

MAJOR, Ladislav. Schopenhauerova filosofie člověka. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Překlad Milan Váňa. Praha: Academia, 2007, s. 7–23. ISBN 978-802-0015-471.



### **Korespondenční úkol IV**

Popište cesty, kterými se podle Arthura Schopenhauera můžeme osvobodit od nesmyslného chtění Vůle. Blíže popište zejména osvobozující moc umění (hudby).



### **Otázky k zamyšlení**

→ Schopenhauer a Nietzsche jsou nejčastějšími filozofy vyhledávanými na internetu. Studenti – a nejen filozofických oborů – velmi často chtějí psát bakalářské práce o těchto myslitelích. (Dokud jim to někdo moudrý nerozmluví, nebo než přijdou na to, co by to ve skutečnosti obnášelo.) Odpovídají tyto „lidové představy“ o svérázných filozofech skutečnosti?  
→ Indičtí filozofové už sto let přijíždějí do Evropy, aby zde studovali „nejindičtějšího z evropských filozofů“. Může mít Schopenhauer podíl na vzniku už víc než sto let trvající západní módy „indománie“?

# 7 NIETZSCHE I



## Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Nietzsche I.* (s. 138-141) – Jaké dva principy můžeme najít podle Nietzscheho v řeckém myšlení, v řeckém dramatu a co je jádrem řecké tragédie? Co je to genealogie morálky? Můžete popsat, co je to resentment? Jaký je vztah davu a nadčlověka? Jaká je vztah člověka a nadčlověka?



## Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.



## Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Velestručná kapitolka v naší učebnici určitě neodpovídá tomu, jaký zájem poutá tento atypický filosof i u širší veřejnosti. Vážnější zájemce je proto nutno odkázat na poctivější zpracování v akademické referenční publikaci, 13. svazku Dějin filosofie:

RÖD, Wolfgang. Friedrich Nietzsche. In: THURNHER, Rainer; RÖD, Wolfgang; SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 10. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 75–146. ISBN978-80-7298-177-9.

Studentům prezenční formy studia se nabízí samostatný volitelný předmět KFI/7NIET Nietzsche (vyučující Lenka Naldoniová). Má tento obsah:

1. Seznámení s obsahem a časovým plánem kurzu. 2. Interpretace textu Zrození tragédie z ducha hudby (kap. 1–6) 3. Diskuse na vybraná témata z předešlé hodiny. 4. Interpretace textu Zrození tragédie z ducha hudby (kap. 7–14) 5. Diskuse na vybraná témata z předešlé hodiny. 6. Interpretace textu Zrození tragédie z ducha hudby (kap. 15–25) 7. Diskuse na vybraná témata z předešlé hodiny. 8. Interpretace textu Tak pravil Zarathustra (kniha I). 9. Diskuse na vybraná témata z předešlé hodiny. 10. Referáty studentů. Interpretace textu Tak pravil Zarathustra (kniha II). 11. Referáty studentů. Interpretace textu Tak pravil Zarathustra (kniha III). 12. Referáty studentů. Interpretace textu Tak pravil Zarathustra (kniha IV).

Pracuje se především s těmito Nietzscheovými texty: *Tak pravil Zarathustra*; *Zrození tragédie z ducha hudby* a *Mimo dobro a zlo*.

Jako sekundární literatura jsou doporučeny tyto tituly:

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Praha: Torst, 1996. ISBN 80-85639-75-0

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche and Modern German Thought*. London – New York, Routledge, 2002. ISBN 0-20300397-7.

KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace. 2., opr. vyd.* Praha: OIKOYMENH, 2006. 80-7298-191-9

HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0588-9.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2005. ISBN 0-203-44258-X.

JARRETT, James L. (ed.). *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*. Princeton: Princeton University Press, 1998. ISBN 9780691017389.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985. ISBN 9780231056694.

Dobrým zdrojem studijních informací mohou být předmluvy a doslovy v akademických vydáních Nietzscheho děl, nikoli v těch populárních.<sup>15</sup> Z dalších publikací v češtině je možno doporučit:

SCHMIDT, Rüdiger; SPRECKELSEN, Cord. *Nietzsche pro začátečníky. Tak pravil Zarathustra: Úvod do četby*. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-242-4.

FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.

LISSMANN, Konrad Paul. *Filosofie zakázaného vědění. Friedrich Nietzsche a černé stránky myšlení*. Praha: Academia, 2013.

PECHAR, Jiří. *Otázky Nietzscheova myšlení*. Praha: Filosofia, 2012. ISBN 978-80-7007-376-6.

NOVÁK, Aleš (ed.). *Nietzsche a (ne)přátelé*. Praha: Togga 2015. ISBN 978-80-7476-070-9.

CHAVALKA, Jakub; SIKORA, Ondřej (eds.). *Nietzsche o ctnosti*. Praha: Filosofia, 2018. ISBN 978-80-7007-549-4.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofové*. 2. vyd. Praha: Herrmann & synové, 2017. ISBN 788087054475.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH, v tisku.

KRUŽÍK, Josef; NOVOTNÝ, Jaroslav (eds.) *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. Hradec Králové: UK FHS, 2005. ISBN 80-239-5355-9.

MOKREJŠ, Antonín. *Odvaha vidět - Friedrich Nietzsche, myslitel a filosof*. Jinočany. H+H, 1993. ISBN 80-8587-46-6.

WOHLFART, Günter. Nietzsche: Zrození tragédie. *Reflexe*, 2000, č. 21, s. 107–121. ☞

KUČERA, Jan P. (Ne)politická filosofie Friedricha Nietzsche. *Acta Politologica*, 2016, č. 1, s. 1–18. ISSN 1803–8220. ☞

HOLLINGDALE, Reginald John. *Nietzsche*. Olomouc: Votobia, 1998. ISBN 80-719-8334-9.

FRANZEL, Ivo. *Friedrich Nietzsche*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0517-8.



## Korespondenční úkol V

Vysvětlete „věčný návrat téhož“ u Friedricha Nietzscheho. Zejména se zaměřte na jeho možné etické důsledky.

<sup>15</sup> Samozřejmě, že i Nietzsche už vyšel i v komiksu. Někteří tvrdí, že právě tato forma by se Nietzschemu nepochybně líbila. Publikace ale může být zajímavá i tím, že ji napsal psycholog a z psychologického hlediska: GANE, Laurence; CHANOVÁ, Kitty. *Nietzsche*. Praha: Portál, 2001. ISBN 8071784559.

## 8 NIETZSCHE II



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Nietzsche II.* (s. 142–144) – Co je to vůle k moci? Jaký má vztah „věčný návrat téhož“ k etice? Co je u Nietzscheho láska k osudu, radostné přitakání životu, vůli? Jak se v tomto liší Nietzsche a Schopenhauer?




### Povinná studijní literatura


CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.




### Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Nietzsche je „oblíbený“ filosof, to znamená, že sekundární literatury k jeho životu a dílu je hodně. Tím spíše musíme být při jejím výběru a studiu velmi obezřetní a postupovat kriticky.

KRIST, Jan. Nihilismus (Nietzschovcství I.). *E-Logos - Electronic Journal for Philosophy*, 1994. ISSN 1211-0442. 

KRIST, Jan. Zarathustra a věčný návrat stejného. (Nietzschovcství II.) *E-Logos - Electronic Journal for Philosophy*, 1994. ISSN 1211-0442. 

KRIST, Jan. Vůle k moci (Nietzschovcství III.) *E-Logos - Electronic Journal for Philosophy*, 1994. ISSN 1211-0442. 

ŠTŮR, Svätopluk. *Nemecká vôľa k moci*. Bratislava: Obzor, 1967.<sup>16</sup>



### Korespondenční úkol VI

Jaké vlastnosti má Nietzscheho nadčlověk? V jakém je vztahu k „vůli k moci“? A jaký vztah má k tzv. resentimentu?



### Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

**Aleš Novák: Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafysický obrat proti Platónovu programu péče o duši**

1. – Mašinerie průmyslu zaměřeného na péči o tělo (kosmetika, odívání, sport, zábava, pornografie, hygiena a medicína) zcela znivelizovala tělo a tělesnost na úkor pozlátok, jež na těle parazitují a nechávají ho vystupovat ve světle pouhého materiálu: lékařského, obchodního, výzkumného, prožitkového a požitkového. Tělo lze silou, vnějším zásahem

<sup>16</sup> Recenze knihy je zde: <https://www.publib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Olostiak4/subor/Laposova.pdf>.

(řecky bíá oproti fysei) libovolně změnit. Tělo se stalo zdrojem (Bestand) v naprostém slova smyslu, je do extrému přivedeným předmětem, je čistým způsobem zpředmětněno a postaveno do pozoru; stojí jakoby v odstupu od nás jako pouhá věc, materiál, zboží, objekt – ať již objekt zájmu, slasti, násilí, ohodnocení či péče. Medicína např. tak vystupuje jako zfalšování přirozenosti a náhražka slabé vůle a neschopnosti ovládat se vzhledem ke svým afektům a mnohosti předmětů a stavů přicházejících ze světa, nebo jako prodlužování utrpení, vůči kterému tak ztrácíme možnost adekvátního postoje, které těžko dokážeme přijmout a smířit se s ním, smrt se stává tabu, kterého se dosáhlo její bagatelizací voyeurským zpřítomňováním na obrazovkách a plátnech kin. Reálný vpád smrti pak působí jako katastrofa – namísto jako naplnění lidské fysis: přirozenosti – kterou sotva kdo dokáže snést a adekvátně prožívat, ať již sám umírající, nebo ti pozůstali.<sup>1</sup> Tělo jako extrémní předmět z důvodu toho, že my sami jsme svým tělem tak, že existujeme ve světě na způsob sebe-uskutečňování se tělesního těla, že existujeme svým tělesněním, vede k tomu, že samotný lidský život – či lidská přirozenost, chcete-li – pak musí vystupovat ve světle pouhého předmětu, jako pouhý zdroj: lidský zdroj (human resources).

V metafysické tradici západního myšlení (*Abendland*) vystoupil Platón s programem péče o duši, která představuje to, co je v člověku to jediné skutečné (ontós on) a za prostředek neúčinnější péče prosazoval dialektiku jako samo-pohyb duše k sobě samé tím, že odkrývá své imanentní obsahy na úkor smyslovosti a tělesnosti, protože vpád do těla narušil a rozrušil integritu duše natolik, že se duše musí sama k sobě znovu ušibírat. V tom zajisté hraje silně náboženský, konkrétně sotériologický aspekt: racionalita a dialektika jako svého druhu askeze, metodologicky vedené rozpravy neboli dialogy namísto rituálů a obětin, filosofická sekta okolo kanonických spisů proroka a hierofanta, jímž se Sokrates, Platón, Plótinos a Proklos zajisté stali. Motiv askésis, zácviku, cvičení a svého druhu péče pak postupují obvyklým způsobem negativního odvrácení se a oproštění od všeho neadekvátního a nepatřičného, aby pak následoval pozitivní obrat k duši samé, který je vlastně vždy návratem tam, kde duše vždy již byla a odkud se dokonce ani nikdy neodvrátila, pouze se jako by na místě otočila zády, takže náprava a „spása“ spočívá v očištění se duše k sobě samé a pro sebe samu. Jak řečeno, jako prostředek slouží v platónismu dialektika a až Proklos a Iamblichos zavedli theúrgii jako rovnocenný prostředek, v čemž se však zračí definitivní zánik řecké filosofie.<sup>2</sup>

2. – Nietzsche v *Zarathustrovi*<sup>3</sup> pronáší slova:<sup>4</sup> „Avšak ten, kdo se probudil, ten, kdo je vědoucí, praví: tělo jsem cele a úplně, a ničím jiným; a duše je jen slovem pro cosi na těle. Tělo je velký rozum, mnohost s Jedním smyslem, válka i mír, stádo i pastýř.“ Člověk je tělem, a již ničím více. Nietzsche dokonce praví:<sup>5</sup> „Víra v tělo je fundamentálnější nežli víra v duši: posledně jmenovaná vzešla z aporií nevědeckého pohlížení na tělo (cosi, jež ho opouští. Víra v pravdivost snu)“. A nejsilněji se vyjadřuje tehdy, když tělo připodobňuje jako analogii k samotnému celku jsoucího na způsob vůle k moci, tj. k samotnému světu:<sup>6</sup> „Umělecké dílo tam, kde se ukazuje bez umělce např. jako tělo, jako organizace (pruský důstojnický sbor, jezuitský řád). Nakolik je umělec pouhým předstupněm. Co značí ‚subjekt‘ – ? Svět jako umělecké dílo plodící samo sebe – “ Rekl-li Nietzsche, že člověk je skrz naskrz, zcela a úplně pouze tělem – a nic mimoto; a pak provede analogii těla a světa, o kterém na jiném místě praví:<sup>7</sup> „Tento svět je vůle k moci – a nic mimoto! A i vy sami jste touto vůlí k moci – a nic mimoto!“ – pak tělo je nejpatrnějším a pro nás nejbezprostřednějším projevem (*Erscheinung*) vůle k moci jakožto metafysického principu určování smyslu bytí jsoucího v celku.

Tak jako duši odpovídala pravda jakožto neměnné archetypy ideálních forem bytí, tak tělu odpovídá zdání a ukazování se (*Schein/Erscheinung*) sebe samu permanentně přemáhající vůle k moci.

Jsmo-li tělem a ničím mimoto, pak jsme vůlí k moci a ničím mimoto. Žijeme tělesně, život je identický s tělesněním, které je sférou ukazování se vůle k moci čili ontologického principu samého. Nietzsche totiž považuje život za jediný význam pojmu „bytí“:<sup>8</sup> „Bytí – nemáme o něm žádnou jinou představu nežli ‚žít‘. – Jak potom může ‚bytí‘ cosi mrtvého?“ Smrt znamená přeskupení celkové síly sebe-přemáhající se vůle k moci, znamená pouhou modifikaci vůle k moci, která má jako taková rys substance, kterou nejlépe definoval Spinoza:<sup>9</sup> „Substanci rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k utvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci.“ Zatímco modus definoval:<sup>10</sup> „Modem rozumím stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z tohoto jiného také chápáno.“

Tělo jako velký rozum představuje sebe-organizující se komplexitu vůle k moci, která je stálá ve svých permanentních proměnách. Tělo je modifikací této vůle k moci, která se projevuje afektem rozkazu.<sup>11</sup> Proti afektům podle Nietzscheho nemáme bojovat, nýbrž vzít je do služby, ale již to nejsou neadekvátní či konfúzní ideje (jako u Spinozy a Descartesa), nýbrž jsou bezprostředním projevem a působením vůle k moci, čili – protože vůle k moci je smyslem „bytí“ – afekty odkrývají samotné bytí a jsou bezprostřední vazbou a vztahem k bytí na způsob vůle k moci. Afekt je při-činěním, je podnícením, jež nemusí nutně znamenat kauzalitu, proti které Nietzsche vždy horlivě vystupoval.

Afekt je odhalenost, odkrytost podávání se vůle k moci v jejím sebe-přemáhání se, afekt je dějištěm rozehrávajícím časovost (každý afekt trvá a akcentuje časovost, např. naděje a strach budoucí, lítost a stesk minulost, rozkoš přítomnost) i prostorovost (stesk zvýrazňuje odstup a dálku, hněv přibližuje vzdálené a zvýrazňuje blízkost).<sup>12</sup> Péče o tělo by tak pro Nietzscheho znamenala v první řadě péči o afekty, jimž jsme jako tělesníci a nic mimoto vydáni napospas. Tím, že afektivita je nejvýraznějším projevem a působností tělesnění, které je působností a projevem samotné vůle k moci, je afektivita základním určením animality a tj. zároveň lidství, jelikož Nietzsche člověka a jeho lidství nijak nevydělává z oboru animality a živočišnosti. Pro Nietzscheho je člověk „doposud nestanoveným zvířetem“.<sup>13</sup> Dosud nedospěl a nedozrál svých afektů, dosud jim pouze čelil, nebo jim podléhal, ale nenaučil se je obracet ve svůj prospěch, doposud jsme nestanovili hodnotu afektů vzhledem k samotné vůli k moci, a tedy doposud jsme neurčili, kým člověk skutečně je: nikoliv animal rationale, zvíře disponující rozumem a řečí, nýbrž:<sup>14</sup> „Člověk je cosi, jež má být překonáno. Co jste učinili pro to, abyste jej překonali?“ „Co je na člověku velké, je to, že je mostem a žádným účelem: co lze na člověku milovat, je to, že je přechodem a zánikem.“<sup>15</sup> Jelikož:<sup>16</sup> „Nadčlověk je smyslem Země. Vaše vůle praví: nadčlověk budiž smyslem Země.“

Péče o tělo v oblouku od péče o duši falšující povahu lidství člověka k péči o afekty jakožto sféru ukazování se smyslu bytí jako vůle k moci je v Nietzscheho myšlení obratem k temporálnímu významu bytí a lidství člověka, jelikož povaha



afektivita je bytostně temporální, afektivně se člověk časuje do dimenzí bylo-je-bude-není, jež jsou pravým významem bytí. Jestliže platonismus určuje jako opravdu skutečné to, co je neměnné a tj. bezčasové, pak Nietzsche musí ve shodě se svým sebe-určením jakožto „platonismu naruby“ určit „bytí“ jako „nastávání“ (*Werden*), což je pro něho vrcholem myšlení.<sup>17</sup> „Vtisknout nastávání (*Werden*) charakter bytí – toť nejvyšší vůle k moci. Dvojaké zfalšování, stran smyslů a stran ducha, aby byl uchován svět jsoucího, trvalého, rovnocenného atd. Že všechno se navrácí, toť nejextrémnějším přiblížením světa stávání se ke světu bytí: vrchol nahlížení. Nietzscheho výraz pro tento temporální smysl bytí jako vůle k moci, tímto „vrcholem nahlížení“ je: věčný návrat téhož.

3. – Z roku 1885 pochází Nietzscheho následující notát:<sup>18</sup> „Odmítnout ‚bezčasovost‘. V jednom určitém okamžiku síly je dána absolutní určenost každého nového rozdělení všech jejích sil: síla nemůže ustát. ‚Proměna‘ náleží k podstatě, tudíž i časovost: tím se však pouze klade pojmová nutnost proměnlivosti.“ Vůle k moci vystupuje v relativních kvantech právě dosažené moci, jež se pro ni stávají pohnutkou a podnětem k dalšímu sebe-překonání. To, co metafysika obvykle nazývá jsoucno, tedy buď nemá vůbec smysl, anebo je třeba jsoucno chápat jen jako „relativní maximum právě dosažené moci“ s tím, že takto pochopené jsoucno nebude mít Parmenidem přičtená určení: jedno, identické, neměnné, nehybné atd.,<sup>19</sup> nýbrž bude bytostně v sobě „zahrnovat“ proměnlivost jako základní ontologické určení.

A pro Nietzscheho to v první řadě znamená, že proměnlivost je temporalita. Parmenidovo jsoucno je čirou, neměnnou přítomností, přítomností ustavičnou a stálou; zatímco Nietzscheho určení jsoucna rozhodně neakcentuje přítomnost jako jediný, ba dokonce jedině skutečný význam jsoucna jako jsoucího. Jsoucno není jsoucí jen na způsob ustavičné přítomnosti, ale jako celá svá temporalita, jsoucno svým bytí shrnuje a vyhrocuje celou svou temporalitu, kterou nejsnadněji můžeme zakusit jako cosi přítomného. Přítomnost, lépe: zkušenost přítomnosti je zkratka, redukce a usnadnění zkušenosti se jsoucnem, které se nám jakožto přítomné podává jen v určitém perspektivistickém klamu, jak s oblibou Nietzsche praví. Význam „stálá přítomnost“ jako určení jsoucnosti jsoucího je jen reduktivním způsobem ukazování se (*Erscheinen*) jsoucna, které v situaci „přítomnost“ ukazuje jen jistý „průřez“ totalitou svého bytí, jež spočívá v celkové souhře a působnosti všech temporálních dimenzí bylo-je-bude. Jsoucno jako jsoucí je tedy vyhocením časovosti do určité podoby, významové kontury, jež je pro nás patrná, jež se nás týká, dotýká, koná na nás nápor, oslovuje nás či je nám naopak lhostejná – což je však také jeden ze způsobů podávání se bytí jsoucího. Temporalita se tak stává významovým dějištěm či otevřeným rámcem podávání se a odpírání se jsoucna: každé jsoucno vystupuje ve své zkratkovitosti, podává se svým sebe-odpíráním, ukazuje se jen zčásti. Každá fenomenalizaci, tj. vystoupení do zjevnosti „obsahuje“ odpírání se, každé jsoucno by se tak dalo spolu s Hegelem nazvat „dějící se negativitou“. A touto dějící se negativitou vlastně není ani tak jsoucno jakožto pouhá modifikace vůle k moci, nýbrž samotná temporalita jako rozevírající se dějiště sebe-odpírajícího podávání se bytí jsoucna. Je to sám čas, který je podáváním a odpíráním bytí jsoucího, který je samotnou vůlí k moci: vůle k moci je totiž ustavičným usilováním o to být více než doposud a čas jako stálost uplývá v je také ustavičným nastáváním pomíjejícího přítomňování, kterého je více než doposud. Smysl bytí tak nespočívá v žádné završené, kompletní a nehybnou přítomnosti, což by se pro Nietzscheho rovnalo smrti:<sup>20</sup> „Kdyby měl svět cíl, musel by již být dosažen. Kdyby existoval nějaký nezáměrný konečný stav, musel by rovněž být dosažen. Kdyby svět byl s to nějakého ukončení a ustrnutí, nějakého ‚bytí‘, kdyby měl tuto schopnost ‚bytí‘ jen na jediný okamžik ve svém celkovém nastávání (*Werden*), tak by zase veškeré nastávání (*Werden*) skončilo, a zrovna tak i veškeré myšlení, veškerý ‚duch‘. Fakt ‚duchaů‘ jakožto určitého nastávání (*Werden*) dokazuje, že svět nemá žádný cíl, žádný konečný stav a není schopen bytí.“

Základní úlohou metafysiky je zodpovězení otázky po jsoucnu jako jsoucím. Nietzsche na ni odpovídá tak, že jsoucno je jsoucí na způsob vůle k moci, která je ustavičným sebe-přemáháním se usilujícím o to být více než doposud. Toto ustavičné sebe-přemáhání, sebe-překonávání nemůže směřovat k žádnému stavu dokonalosti, absolutnosti, završenosti v nehybnou přítomnost, nýbrž je to docilování přítomnosti neustálým překonáváním této přítomnosti, která slouží jenom jako podnět a objekt (překážka) k dalšímu sebe-přemáhání vůle k moci. Vůle k moci je proto dějící se temporalitou určené jako stálost uplývání či ustavičnost pomíjení: aby čas trval, musí neustále nabývat a současně ubývat, aby nedošlo k zahlcení přítomnosti, která je tak pouhým vyhocením nastávání a pomíjení, je hranou negativity, která z „jedné strany“ nadchází, ale nikdy nedojde, jinak by přestala být negativitou a udržuje se v „odstupu“, a která z „druhé strany“ odchází, ale neztratí se, jinak by se celá temporalita zhroutila tak, jako se strhne podemletý svah nebo propadne zem či budova, která se tedy analogicky k „odstupu“ nadcházení zdržuje v „přiblížení“. Přítomnost jako dějící se výsledek souhry všech temporálních dimenzí spočívá v zadržování blízkosti podržované bylosti a v udržování odstupu odpírajícího se nadcházení budoucnosti. Nietzsche tuto povahu temporality, která je vzájemným překřížením svých dimenzí bylo-je-bude, líčí v pozoruhodné pasáži ze třetí části Zarathustry.<sup>21</sup>

Zarathustra nese na zádech ducha tíže, který je na jiném místě<sup>22</sup> nazýván duchem pomsty a charakterizován jako „zpěčování se vůle vůči času a jeho ‚to bylo‘“. Duch tíže neboli pomsty je sama vůle obracející se proti sobě samé, zatěžující se výčitkami a toužebnostmi vzhledem k tomu, co již nastalo a co nelze odestát a změnit. Potíž není v čase s jeho uplývááním, nýbrž ve vůli, která rezignovala přitakávat své tvořivosti orientované do budoucna k většímu nárůstu moci, díky kterému teprve je možné dosáhnout přítomného, relativního, právě dosaženého kvanta moci neboli přítomnosti. Duch tíže neboli pomsty je sama vůle k moci v její bezmoci či jako bezmocná. Duch tíže táhne vůli k moci směřující stále k více moci dolů:<sup>23</sup> „Ó, Zarathustro, ty kameni moudrosti, ty kameni vystřelený z praku, ty ničiteli hvězd! Sám sebe vrhnul jsi tak vysoko – avšak každý vržený kámen – musí spadnout! Odsouzen k sobě samému a svému stoupání: ó, Zarathustro, vskutku daleko mrštil jsi kamenem – avšak na tebe dopadne.“ Duch tíže je rezignací z toho, že co se stalo, nelze odestát, že nelze nikdy docílit toho, po čem bychom toužili, že se naše toužebnosti a představy málokdy – pokud vůbec – naplní, a proto je více méně marné, jakkoliv usilovat o to být více než doposud – vždyť život se přeci nějak zařídí.<sup>24</sup>

Nicméně Zarathustra čelí této rezignaci vedoucí k nihilismu znehodnocení hodnoty skutečnosti jako takové<sup>25</sup> svou nejtěžší či propastnou myšlenkou: myšlenkou věčného návratu téhož.<sup>26</sup> To však je námět na jinou studii.

<sup>1</sup> Viz smrt papeže Jana Pavla II: reakce na ni a „barokně-medievální“ chování davů.

<sup>2</sup> C. Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, Hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, str. 391–426. Viz též E.R. Dodds, Rekové a iracionálně, Praha 2000, Dodatek II. Theúrgie, str. 275-305.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 4. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München-Berlin-New York 1999. Do češtiny přeložil O. Fischer Tak pravil Zarathustra, Olomouc 1995. Veškeré citace Nietzscheho nicméně přeložil AN. (Dále cit. jako Zarath. s uvedením části římskou cifrou a s názvem kapitoly.)

<sup>4</sup> Zarath. I. O povrhovatelích tělem.

<sup>5</sup> KSA 12.2[102].

<sup>6</sup> KSA 12.2[114].

<sup>7</sup> KSA 11.38[12] z roku 1885: „A víte vůbec, čím je mi ‚svět‘? Mám vám jej ukázat ve svém zrcadle? Tento svět: monstrum síly, bez počátku, bez konce, pevná, ocelová velikost síly, která ani nepřibývá, ani neubývá, která se nespotebovává, nýbrž jen proměňuje, jako celek je neměně velká, je to rozpočet bez výdajů a ztrát, avšak zároveň bez nárůstu, bez příjmů, je obklopen ‚nicem‘ jako svou mezí, není ničím splývajícím, vyplývaným, ničím nekonečně rozlehlým, nýbrž je vložený do určitého prostoru jakožto určitá síla, nikoli do prostoru, jenž by kdesi byl ‚prázdný‘, spíše je všude jakožto síla, jakožto hra sil a silových vln je zároveň jedním a ‚vším‘, zde se kupíci, zároveň onde se vymykající, je mořem sil básníků a plynoucích v sobě, věčně se proměňuje, věčně se navrceje, s ohromnými roky návratu, s přílivem a odlivem svých podob, expanduje z podob jednoduchých ke komplikovaným, z toho nejpoklidnějšího, nejstrnulejšího, nejchladnějšího expanduje do toho nejžhavějšího, nejdivocejšího, sobě-odporujícího, a pak opět se navrácí z plnosti do prostoty, ze hry protikladů zpět k rozkoši z harmonie, přitakáváje sám sobě v identitě svých drah a roků, žehnaje sám sobě jako tomu, co se musí věčně navracet, sobě jakožto dění (*Werden*), které nezná žádné nasycení, žádné přesycení, žádnou únavu: tento můj dionýsovský svět věčného-sebe-utváření, věčné-sebe-destrukce, tento tajemný svět dvojakých žádostí, toto mé mimo dobro i zlo, bez cíle, jestliže štěstí kruhu zahrnuje cíl, bez vůle, jestliže prsten nemá vůči sobě samému dobrou vůli, -chcete nějaké jméno pro tento svět? Řešení pro veškeré jeho hádanky? světlo i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejneohroženější, nejvíce zaslíbení půlnoci? – Tento svět je vůle k moci-a nic mimoto! A i vy sami jste touto vůlí k moci-a nic mimoto!“ – V původní edici *Wille zur Macht* se jedná o závěrečný notát WzM V.1067.

<sup>8</sup> KSA 12.2[172]: „Das ‚Sein‘ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ‚leben‘. – Wie kann also etwas Todtes ‚sein‘?“ Těž 12.2[190], kde N. explicitně říká: „Leben ist Wille zur Macht.“ („Život je vůle k moci.“) Těž v 12.9[63] zní: „‚Sein‘ als Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben‘ (athmen), beseelt sein‘, wollen, wirken‘, werden“[.] („Život jako zobecnění pojmu ‚život‘ (dýchat). ‚být oduševnělý‘, ‚chtít, působit‘, ‚stávat se‘.“) To všechno zavrhuje diktum ze Zarath. III. O přemáhání sebe samého: „Kdekoli jsem nalezl cosi živoucího, nalezl jsem vůli k moci.“

<sup>9</sup> Spinoza, *Étika* I.def.3.

<sup>10</sup> *Eth.*I.def.5.

<sup>11</sup> Vůle k moci jakožto afekt rozkazu (Afekt des Kommandos) viz KSA 13.11[114]. Těž Radostná věda V.347.

<sup>12</sup> Ale prostor se naprosto nevyčerpává v určení "odstup".

<sup>13</sup> KSA 12.2[13]: „Denn bisher war der Mensch das ‚nicht festgestellte Thier‘.“

<sup>14</sup> Zarath., předmluva §3.

<sup>15</sup> Tamt. §4.

<sup>16</sup> Tamt. §3.

<sup>17</sup> KSA 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht. Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.“ V původní edici *Wille zur Macht* to je slavný notát *Recapitulation*, WzM III.617

<sup>18</sup> KSA 11.35[55].

<sup>19</sup> Parmenidés, B8 (Diels).

<sup>20</sup> 11.36[15] z roku 1885.

<sup>21</sup> Zarath. III. O tváři a hádance, §2.

<sup>22</sup> Zarath. II. O vykoupení: „Dies, ja dies allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘.“ Spása pak podle Nietzscheho spočívá v tom „vykoupit vše minulé a přetvořit všechno ‚to bylo‘ v ‚tak jsem tomu chtěl!‘ – to by teprve pro mě znamenalo vykoupení!“

<sup>23</sup> Zarath. III. O tváři a hádance, §1.

<sup>24</sup> Rezignace vůle k moci obrácené vůči sobě samé v bezmoci pak proměňuje povahu lidství člověka v to, co Nietzsche líčí jako „poslední lidi“. Viz Zarath. předmluva §5.

<sup>25</sup> KSA 12.9[35]: „Nihilismus: schází cíl; schází odpověď na otázku ‚Proč?‘ co znamená nihilismus? – že nejvyšší hodnoty ztratily hodnotu.“

<sup>26</sup> Poprvé veřejně tuto myšlenku Nietzsche vyslovil r. 1882 v Radostné vědě, IV.341, aforismus Das grösste Schwergewicht (Největší rovnováha). Úplně první formulace je rukopisný zápis z pozůstalosti z r. 1881 viz KSA 9.11[141]: „Nová rovnováha: věčný návrat téhož. Nekonečná důležitost našeho vědění, myšlení se, našich návyků, životních způsobů pro to, co přichází. Co učiníme se zbytkem našeho života – my, již jsme strávili jeho největší část v podstatně nevědomosti? Učíme tu nauku – je nejsilnějším prostředkem, jak si ji přivlastnit. Náš druh blaženosti, jakožto učitel největší nauky.“ K tomu viz též dopis ze Sils-Maria H. Köselitzovi (alias Peter Gast) z 14. 8. 1881: „Nuže, můj milý příteli! Srpnové slunce je nad námi, rok míjí, na horách a v lesích je tišeji a pokojněji. Nad mým horizontem vystoupaly myšlenky, jaké jsem doposud neviděl – z nich nechci nic nechat zaznít a chci sám sebe uchovat v neotřesitelném klidu. Budu zkrátka muset ještě pár let žít! Ach, příteli, současně se mi hlavou honí myšlenka, že vlastně vedu krajně nebezpečný život, neboť patřím mezi stroje, které se mohou roztržít! Intenzita mého pocitu mi navozuje chvění i smích – již

několikrát jsem nedokázal opustit pokoj z groteskního důvodu, že jsem měl zanícené oči – čím? Den předtím jsem během svých procházek příliš plakal, a sice nikoli sentimentální slzy, nýbrž slzy jásotu; při tom jsem si prozpěvoval a mlel nesmysly, naplněn novým pohledem, který mám navíc před všemi lidmi. [...]"

*Ergo*, 2005. Dostupné z: [http://casopis.ergo.sweb.cz/texty/ales\\_novak.htm](http://casopis.ergo.sweb.cz/texty/ales_novak.htm).

\*

## Nietzschovo dovršení ateismu

*Karl Löwith*<sup>17</sup>

Historie moderní bezbožnosti člověka a jeho světa se končí a završuje s Nietzsem, protože jeho „atheismus“ již nemusel soupeřit s theismem, a dokonce ani s deismem, jak tomu bylo ještě u filosofických ateistů osvícenství. Heslo atheismus již dnes není žádným vyznáním. Na místo, které po dvě tisíciletí zaujímal Bůh jako nejvyšší jsoucí a *summum bonum*, nastupuje u Nietzseho všeobjímající „kruh“ amorálního světa: věčný návrat vzniku a zániku, do nějž přináleží i člověk jako *jeden* kruh ve velkém kruhu světa, pokud není věrným obrazem božím, ale produktem přirozeného světa. Tímto odbožštěním a zesvětštěním člověka se završuje historie filosofického ateismu.

Ta však začala již dlouho před Nietzschovým prohlášením, že Bůh je mrtev. Začíná francouzskými osvícenci 17. století, jak to doložil P. Hazard ve své knize *La crise de la conscience Européenne*. Zralým ovocem této krize jsou pak spisy Voltairovy, Diderotovy a Holbachovy, jejichž autoři byli nazýváni skutečnými „les philosophes“ právě proto, že již nebyli religiozni a věřící. Od Diderotovy dcery víme, že její otec na smrtelné posteli prohlásil, že filosofie začíná nevěrou. Markýz de Sade vyvodil z obecně rozšířeného popírání Boha extrémní důsledky a ještě v 19. století je Proudhonova víra ve společenský, politický a mravní pokrok rubem jeho radikálního „atheismu“. Ale ani francouzské osvícenství a jeho boj proti tradičním církevním institucím a naukám nepředstavuje začátek tohoto hnutí, na jehož konci stojí Nietzsche. Předchází mu anglická občanská válka roku 1642 a deistická kritika křesťanství. Hobbesův materialismus je o sto let starší než materialismus La Mettrieův a Humeův v *Treatise of Human Nature*; Humeův dialog o přirozeném náboženství a *Essay on Miracles* anticipují výpad francouzských filosofů proti křesťanství. Když v roce 1731 navštívil Anglii Montesquieu, oznamuje, že mezi vzdělanci tam už žádné náboženství neexistuje.

Atheismus německé filosofie je ve srovnání s anglickou a francouzskou kritikou křesťanství opozdilcem. Postoj této filosofie k náboženství je v zásadě dvojnásobný, protože její kritika náboženství stále slouží i k jeho filosofickému ospravedlnění. To platí pro Kantův spis *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, pro Fichtovu *Kritik aller Offenbarung* a pro Hegelovu filosofii náboženství. Ti všichni ještě chtějí uchovat křesťanství tím, že je destrukují v jeho historické a dogmatické podobě. Teprve po Hegelovi a při vyrovnávání se s ním zaujímají jeho radikálně levicovní žáci – D. F. Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer a Marx – definitivně ateistickou pozici. Skutečnost, že i oni ještě stojí v okruhu křesťanské tradice a jsou „polokněžími“, rozpoznal teprve Nietzsche, když napadl ani ne tak teologii nebo ideu Boha, jako spíš morální důsledky křesťanského náboženství. Odtud jeho pokus o „přehodnocení“ všech dosavadních, tj. křesťanských hodnot a jeho boj proti „homeopatickému“, v moderní kultuře latentnímu křesťanství. To, čemu Nietzsche říkal nihilismus, není nic jiného, než že se tyto překonané, zchátralé, a přesto stále ještě uchovávané hodnoty staly nicotnými a neplatnými. Se zpochybněním „hodnoty těchto hodnot“ se otvírá možnost od základu jiných hodnocení s ohledem na bytí vcelku. V současnosti se však ještě nacházíme v jakémsi mezistavu, kdy se sice již nevěří v články víry, ale přesto se vše nechává při starém. „Teď je vše skrz naskrz falešné, slabé nebo přemrštěné.“ Člověk sice již neočekává křesťanské vykoupení soudícím a spravedlivým Bohem, ale ve stejném smyslu se snaží posloužit si pozemsko-politickým řešením – sociální spravedlností. Nevěří již na přicházející boží říši, ale přesto se jí pevně drží v podobě světské utopie. Říká ne křesťanskému sebezapření, ale také nepřítakává přirozenému sebezprosazování. Nevěří již na křesťanský sňatek a křesťanský stát, což ale vůbec nikomu nebrání v tom, aby narození, svatbu a úmrtí neobestřel zdáním křesťanského posvěcení. Že se nyní kvůli této dvojnásobnosti všechno jeví bez hodnověrného smyslu a že se to stalo bezcenným, chápe Nietzsche jako důsledek toho, že za směrodatné stále ještě platí ty hodnoty, které se fakticky staly nesměrodatnými a jimž skutečně uplatňovaná hodnocení našeho zesvětštělého života již dávno odporují.

Zní to jako přímé pokračování Feuerbachovy a Kierkegaardovy kritiky moderního křesťanstva, když Nietzsche píše: „Ohlížím se; ani slovo už nezbylo z toho, čemu se kdysi říkalo pravda – křesťanská pravda, křesťanská víra, křesťanská církev. Každý to ví, a přesto zůstává všechno při starém. Kam se poděl zbytek slušnosti, když se ještě dnes křesťany nazývají a k přijímání chodí i naši státníci? Kohopak popírá křesťanství? Čemu říká ‚svět‘? Tomu, že je člověk vojínem, soudcem, vlastencem; že se brání; že dbá své cti; že usiluje o svůj prospěch; že je hrdý; každá praxe každého okamžiku, každé uskutečňující se hodnocení je dnes protikřesťanské. Jakou zrůdou falešnosti asi je moderní člověk, že se přesto nestydí zvat se ještě křesťanem.“ [1]

Positivním záměrem Nietzschovy destrukce zděděného křesťanského výkladu bytí bylo od počátku znovuzískání přirozeného světa. Již v 19ti letech si v autobiografické skice z roku 1863 položil rozhodující otázku po všeobjímajícím: je to *Bůh* nebo *svět*? „Můj život“ začíná pamětihodnou větou: „Jako rostlina jsem se narodil nedaleko hřbitova, jako člověk na faře.“ Končí zjištěním, že je na čase sám uchopit otěže a vstoupit do života. „A tak člověk odrůstá všemu, co ho kdysi svíralo; nepotřebuje přetrhat pouta, neboť znenadání sama odpadnou; a kde je kruh, který ho nakonec ještě pojme? Je to svět? Je to Bůh?“ Nietzsche se rozhodl proti biblickému Bohu Starého a Nového zákona a pro „velký kruh“ světa, do něhož je pojat i člověk, a tím se zároveň rozhodl proti celé křesťansko-platónské meta-fyzice čili „zásvětí“.

<sup>17</sup> K. Löwith, *Nietzsches Vollendung des Atheismus*. In: H. Stefan (vyd.), *Nietzsche. Werk und Wirkung*, Göttingen 1974, str. 7–18.

Nietzschovy mladické pochyby o pravdě křesťanské tradice se rozhodujícím způsobem uzavírají v řečech-podobenstvích v *Zarathustrovi*, který chce být „pátým“, antikřesťanským evangeliem. *Tak pravil Zarathustra* bylo naplánováno jako „předstín“ k nedokončené stavbě *Vůle k moci*, která je – jako všechny spisy po *Zarathustrovi* – pokusem o „přehodnocení“ všech dosavadních, tj. křesťanských hodnot a která rozvrhuje nový „výklad světa“. „Smrt Boha“ předně vyžaduje překonání dosavadního, křesťanského člověka směrem k „nadčlověku“ a umožňuje znovuzískání světa. Předmluva *Zarathustry* vypráví, jak Zarathustra potká starého světce, který zpívá písně k boží chvále, aniž by věděl, že jeho Pán již není naživu. V posledním dílu *Zarathustry* potkává jiného světce, posledního papeže, který již ví, že Bůh je mrtev, a který je proto „mimo službu“. Během rozhovoru nazývá zbožný papež bezbožného Zarathustru „nejzbožnějším ze všech bezbožných“. Zarathustra, který sám sebe nazývá úplným „bezbožníkem“, povstává zároveň s umíráním a smrtí Boha. A protože byl tento křesťanský Bůh téměř po dvě tisíciletí smyslem a cílem člověka i světa, jako první důsledek jeho smrti se objevuje „nihilismus“, který znamená, že svět i člověk jsou bez smyslu a cíle. Na otázku: „K čemu vůbec člověk?“, už není odpovědi. Aby po smrti Boha mohl dále žít, je zapotřebí proměny a překonání dosavadního, křesťanského člověka směrem k nadčlověku. Druhá Nietzschem zdůrazňovaná hlavní věta předmluvy po oné první o smrti Boha zní: „Hlásám vám nadčlověka“, totiž ve smyslu nyní nezbytného „překonání“ člověka. Nietzscheovo učení o nadčlověku přehodnocuje učení o bohočlověku Kristovi – nadčlověku dosavadním. Zarathustrovo páté evangelium chce poskytnout vykoupění od dosavadního „Vykupitele“. Na místo *imitatio Christi* nastupuje pokus o přizpůsobení člověka celkovému charakteru života světa. Člověk musí překonat sám sebe, aby neskončil v nicotnosti nihilismu vzniklého ze smrti Boha nebo aby neklesl k „poslednímu“, nejopovrženějšímu člověku. Musí přemoci „Boha a Nic“.

„Nadčlověk je smyslem země.“ Jako takový se může zřici všech meta-fyzických zázvěti a nadpozemských nadějí na boží říši. „Zůstaňte věrní zemi“, je třetí hlavní věta předmluvy. Ze smrti Boha a překonání člověka směrem k nadčlověku vyvozuje čistě světskou existenci bez transcendence. Tento pozemský, tělesný a v doslovném smyslu zesvětštělý člověk, který se nyní chystá převzít vládu nad zemí – vládcové země mají Boha nahradit (XII,518) [2] –, si je nucen sám určit svou vůli, protože mu už žádný Bůh nepřikazuje, co musí, a musí být s to dokázat rozkazovat sám sobě. Orel a had ovinutý kolem jeho krku, hrdost a chytrost, jsou Zarathustrova zvířata. Pýcha hrdosti, vysoké smýšlení se obrací proti pokornému odevzdání se do vůle boží, jehož křesťanským symbolem je beránek ochotný k oběti. Bezbožník Zarathustra hledá sobě rovného. „A všichni ti jsou mi rovni, kteří si sami určují svou vůli a odhánějí od sebe všechno podvolení“ (VI,250). Druhem podvolení je však i to, když si člověk myslí: „Podvolí se to!“ V odpovědi tomuto *laissez faire* a každému polovičnímu chtění Zarathustra říká: „Jen dělejte, co se vám zachce, – ale nejprve buďte těmi, kteří dokáží chtít.“ Ale i když princip onoho „já chci“ nahrazuje poslušného ducha „musíš“, přesto je i víra v boží vůli určována vůlí vlastní. To, co „bylo“ po zániku křesťanské víry, je sice toto vlastní „já chci“, ale tento zdánlivý zbytek je také jejím jádrem. Vůle je ostatně „principem“ víry, protože věřící člověk nechce sám sebe. Evropský nihilismus, jehož problémem je, „zda chce“, sice přišel s vytracením se křesťanské víry, ale sama křesťanská víra se v pozdní antice objevila v souvislosti s onemocněním vůle. Kdo si nevydrží sám vládnout a chtít, hledá oporu a podporu v cizí víře, potřebuje nějakou jinou vůli, která mu řekne, co musí.

„Véra je vždy nejvíce žádoucí, nejnaléhavěji potřebná tam, kde se nedostává vůle: neboť vůle jakožto afekt povelu je rozhodujícím znamením sebejistoty a síly. To znamená, že čím méně kdo dokáže poroučet, tím větší je jeho žádost po někom, kdo poroučí, přísně poroučí, po Bohu, knížeti, [...] lékaři, zpovědníkovi, dogmatu, stranickém svědomí. Z toho by se možná dalo vyvodit, že u obou světových náboženství, buddhismu a křesťanství, bylo důvodem jejich vzniku, a zejména jejich rychlého rozšíření nesmírné ochorení vůle. A tak tomu ve skutečnosti také bylo: obě náboženství přišla za situace, kdy se ochorením vůle vzedmula do nesmyslné výše nesmírná, se zoufalstvím hraničící žádost po nějakém „musíš“, obě náboženství se stala učiteli fanatismu v dobách ochabnutí vůle, a poskytla tak bezpočtu slabých opor, novou možnost chtít (požitek z chtění). Fanatismus je totiž jedinou ‚silou vůle‘, k níž lze přimět i slabé a nejisté [...] Když člověk dospěje k fundamentálnímu přesvědčení, že mu musí být poroučeno, stává se ‚věřícím‘; a naopak je myslitelná chuť a síla k sebeurčení, svoboda vůle, při níž by duch dal vale každé víře, každému přání jistoty, neboť by už dosáhl umění držet se na lehkých lanech a možnostech (a tančit dokonce i nad propastmi). Takový duch by byl svobodným duchem *par excellence*.“ [3] (*Radostná věda*, § 347; *Ke genealogii morálky*, II, § 22).

Ukřížovaný Bůh křesťanství, jehož smrt a vzkříšení Hegel na konci křesťanské tradice ještě jednou pojal filosoficky, byl pro Nietzscheho, který v Hegelovi rozpoznal posledního „oddalovatele“ otevřeného ateismu, „historicky vyvrácen“. „S křesťanstvím to teď jde z kopce.“ Křesťanství se stalo zralým pro pitvu skrze kritickou historii. „Všechny možnosti křesťanského života, ty nejzávažnější a nejledabylejší, nejbezelstnější, nejbezmyšlenkovitější i nejpromyšlenější, jsou vyzkoušeny, je čas vymyslet něco nového, nebo se člověk musí zase znovu octnout ve starém koloběhu: ovšem, je těžké dostat se z toho víru ven, když s námi pár tisíciletí točil sem a tam. Dokonce i posměch, cynismus, nenávisť vůči křesťanství jsou obehnané; když se oteplí, můžeme vidět ledovou plochu, led je všude roztrhaný, špinavý, bez lesku, s kalužemi, nebezpečný“ (X,289). Co se týče Boha, existuje už jen jeho stín a kostely se staly božími náhrobky.

Velká událost, že Bůh je mrtev, znamená, že je smazán celý horizont, v němž si evropský člověk po dvě tisíciletí vykládal své bytí, jako by všechno bylo sesláno pro spásu duše. Ale protože byla tato křesťanská víra dosud centrem a zátěží lidské existence, musí se nejprve zdát, jako by smrtí Boha byla z věcí veškerá zátěž odstraněna. A protože „novou zátěží“ na lidském bytí, které se nyní stalo pomíjejícím a bezúčelným, je pro Nietzscheho myšlenka věčného návratu, vyplývá z toho jednoznačná souvislost mezi smrtí Boha, z ní vycházejícím nihilismem a jeho sebezpřekonáním směrem k bezpodmínečnému přitakání věčně se navracujícímu bytí člověka, které je samo pouhým „kruhem“ ve velkém kruhu světa. Smrt Boha je však právě jakožto pramen nihilismu i pohnutkou k filosofickému vyjasnění a veselí; navzdory zatemnění, které je nejprve jejím důsledkem, totiž člověk může cítit úlevu – lidskou vůli již netíží žádné „musíš“, neboť ho smrt Boha zbavuje vědomí viny a povinnosti k bytí a navrácí mu „svobodu ke smrti“. O tom pojednává první aforismus páté knihy *Radostné vědy* („My nebojácní“) s nadpisem: „Jak je to s naším veselím“. Smrt Boha otvírá přes nihilismus cestu ke znovuoživení světa.

Podobenství o pomatenci (*Radostná věda*, II, § 125), který ohlašuje smrt Boha, podnítilo ty, kdo byli sami kdysi věřící a svou víru ztratili, ale přesto by chtěli být zbožní, aby v tomto groteskně patetickém podobenství znovu našli své

vlastní rozpoložení: nepřítomnost Boha a bohů, „opuštěnost“ a „zapomenutost bytí“. Heidegger se domnívá, že Nietzsche na tomto místě sám volal *de profundis* po Bohu, protože nebyl žádným „obyčejným ateistou“, nýbrž „jediným věřícím devatenáctého století“. V koho nebo v co měl věřit, se neříká. Pravdou je zde pouze to, že pro Nietzscheho nebyl ateismus ještě samozřejmostí, ale problémem. V *Ecce homo* přijal názor jednoho žáka Franze von Baadera, který jeho spisy ohodnotil tak, že jimi chtěl vyvolat určitý „druh krize a učinit nejvyšší rozhodnutí v problému ateismu“. Otázkou je: rozhodnutí pro co? Pro nového Boha? Nebo pro starou řeckou božskost světa? Nebo pro rozhodně bezbožný svět? Otázku nemůžeme jednoznačně zodpovědět, neboť i závěrečná slova *Ecce homo*: „Dionýsos proti Ukřižovanému“ jsou na hony vzdálena jednoznačnému heslu Voltairovu: „Ecrasez l'infame“, které Nietzsche na tomto místě uvádí. Nietzscheho ateismus je bezbožností člověka, který se na začátku i na konci své životní dráhy dovolává „neznámého Boha“. Tuto dvojznačnost také nemůžeme odstranit Nietzscheovým vysvětlením v *Ecce homo*, že „vlastní náboženské těžkosti“ neznal ze zkušenosti a celý protiklad k náboženské přirozenosti rozvinul úmyslně (XII,330). A ve spisech, které následují po *Zarathustrově* a komentují ho, je mravně-psychologicky demaskována nejen podstata křesťanství, ale i náboženství vůbec. Uvážíme-li dále, že Nietzsche v jistotě „víry“ a „přesvědčení“ neviděl žádný argument pro pravdu, ale spíš protí ní, stává se jeho vlastní stupňující se přesvědčení o sobě samém a svém úkolu zcela pochybným. Je docela možné, že jeho *Antikrist* není pamfletem, který skandalizuje náboženství, ale jen krajně vyostřenou kritikou křesťanské morálky, kterou vkládá již do svých prvních děl. Fakt, že je Nietzsche ve svém posledním útoku o tolik zainteresovanější a radikálnější, se může zakládat na tom, že ve svém osamění a pocitu, že mu nikdo nenaslouchá, překřičel sám sebe a vžil se do role, kde zašel příliš daleko a „stal se hercem svého vlastního ideálu“. Jakkoli nejisté však zůstane, zda Nietzsche měl pravou náboženskou zkušenost, jisté je, že hledal jen jedno: „pravého, správného, prostého, jednoznačného člověka vši poctivosti“ (VI,373); proto se rozešel s Richardem Wagnerem. Zarathustra sám, říká se v pozůstalosti (XVI,381), je ovšem pouze starým ateistou: „který nevěří na staré, ani nové bohy. Zarathustra říká, že by věřil –, ale Zarathustra věřit nebude [...] Ať je mu rozuměno správně!“ Abychom správně rozuměli jeho bezbožnosti, musíme vzít v úvahu různé věci: 1) že v samotném Nietzscheovi „oživá náboženský, to znamená ‚bohotovný‘ instinkt občas v nevhodnou dobu“ (XVI,380); 2) že ze světa, který je nám znám, nemůžeme humanitárního Boha křesťanství dokázat; 3) že Nietzsche s rozhodností zavrhl na člověka zaměřeného, morálně soudícího Boha Starého zákona i ukřižovaného a vykupujícího bohočlověka Nového zákona a v „Oslí slavnosti“ *Zarathustry* o něm mluvil s nepřekonatelnou blasfemií a 4) že jediný bůh, v jehož jménu Nietzsche mluvil, je řecký bůh Dionýsos, protože pro něho znamenal symbol „nejvyššího na zemi dosud dosaženého přitakání světu a vyjasnění bytí“ (*Vůle k moci*, § 1051), kdežto křesťanský Bůh je pro něho „největší námitkou proti bytí“. „Bůh na kříži je kletbou životu, pokynem, abychom se ho zbavili; na kousky rozřezaný Dionýsos je příslibem života: na věky se bude znovu rodit a navracet ze zničení“ (*Vůle k moci*, § 1052). Dionýsovská mystéria oslavují v pohlavní vůli k plození věčný návrat světsky přirozeného života. „Neznám žádnou vyšší symboliku než tuto řeckou, dionýskou. V ní je nejhlubší instinkt života nábožně vnímán jako budoucnost, věčnost života – sama cesta k životu, plonění jako posvátná cesta [...] Teprve křesťanství se svým zásadním odporem proti životu udělalo z pohlavnosti něco nečistého: hodilo lejno na počátek, na předpoklad našeho života...“ [4] (*Soumrak bůžků*, § 4). Láska křesťanského Boha k člověku je „myšlenka o člověku nepohlavně žijícím přivedená k přehnanosti“ (XI,313).

Jediný bůh, kterého Nietzscheho filosofické myšlení uznává, je sice podle jména bohem řecké mythologie, ale co tímto jménem označuje, je svět věčně se navracejícího života, který je mundánní vůlí k sebezachování a stupňování. „Odstraňme z pojmu Boha nejvyšší dobro: – není nějakého boha hodno. Odstraňme rovněž nejvyšší moudrost: – je to marňivost filosofů, která tuto pošestilost [...] zavinila [...] Bůh nejvyšší moc – to stačí! Z ní plyne všechno, z ní plyne –, svět!“ (*Vůle k moci*, § 1037). Bůh je totéž co svět, který je vůlí k moci, jež chce neustále sebe samu. Tomu odpovídá aforismus 150 v knize *Mimo dobro a zlo*, podle něhož se všechno „okolo boha“ stává světem. Naproti tomu biblický Bůh-Stvořitel, který je nad světem a mimo něj, odporuje božskému koloběhu vznikání a zanikání (XII,57). Bůh, tj. ono božské (*to theion*) v sobě samém dokonalého celého světa, je jeho nejvyšší mocí a silou – a sice světa konečně ohraničeného, a tak určeného. „Naše předpoklady: žádný bůh: žádný cíl: konečná síla“ (*Vůle k moci*, § 595). K této síle světa patří především plodivá síla všeho živoucího bytí. Svět přírody je nejvyšší mocí a jako takový je božský. Touto koncepcí světa se „ateismus“ završuje a končí. Posuzováno z hlediska křesťanského theismu se svět stal bezbožným, nebožským; sám o sobě je, jakožto od přírody existující Jedno a Celé, božsky dokonalý. Může však být celek světa po křesťanství ještě, či znovu uctíván a vnímán jako božský kosmos?

Pod názvem: „Náš otazník“ se v *Radostné vědě* říká (§ 346): „Jsme zakaleni v názoru [...], že dění světa veskrze není božské, ba dokonce ani podle lidské míry rozumné...“ [5] Svět, v němž žijeme, je nebožský, nemorální, nelidský. Ale co znamená „nelidský“ ve vztahu k celku světa? Abychom tak mohli mluvit, musel by být člověk pro svět určující. „Celá ta atituda ‚člověk vůči světu‘ [...], člověk jako hodnotové měřítko věcí, jako soudce světů, jenž nakonec klade na své vázky bytí samo a shledává je příliš lehkým – uvědomili jsme si nehorázný nevкус této atitudy a zprotivila se nám – smějeme se už, když vedle sebe najdeme ‚člověk a svět‘, oddělené jen sublimní domyšlivostí slůvka ‚a‘!“ [6] Ale – a to je oním „otazníkem“, který Nietzsche klade před tento aforismus: neděláme právě tím, že obrat ‚člověk a svět‘ shledáváme směšným, jako by byl člověk od světa oddělen, a přece k němu úměrný, jen další krok v pohrdání člověkem jako reakci proti jeho směšnému přečeňování, jako by byl, jakožto věrný obraz Boha, základem a cílem celého stvoření? „Nemocnilo se nás právě tím podezřením o protikladu, protikladu světa, v němž jsme se doposud cítili se svým uctíváním doma (tj. ideálního, neskutečného, chtěného světa), a světa jiného, jímž jsme my sami: neúprosné [...] podezření vůči sobě samým, jež by nás [...] mohlo postavit před buď-anebo: ‚buď se zbavíte svého uctívání, nebo – sebe sama!‘“ [7] To druhé by byl skutečně „nihilismus“. Otázkou ale je, zda nihilismem není i zbavení se věcí, jež byly dosud předmětem největší úcty. [8] Na tuto otázku, která zde zůstává otevřena, odpověděl Nietzsche v *Soumraku bůžků*, když nechal, aby se ‚pravý‘ svět ideálů, idejí a idolů stal bajkou a tím zároveň i pouhou zdánlivostí zdánlivého světa.

Protože Nietzsche vystupuje nejen proti křesťanskému Bohu-Vykupiteli, křesťanské morálce a zesvětštělým ideálům „latentního“ křesťanství, ale i pro amorální svět, jehož znovuoobením se ateismus uzavírá, „ani zdaleka“ nemohl souhlasit s tím, když byl označován „výrazem“ bezbožník, nevěřící, imoralista. „Atheista“ se ve skutečnosti stal anachronismem, neboť který myslící člověk ještě skutečně věří v Boha Starého a Nového zákona nebo jen v náboženství

praktického rozumu? Na druhou stranu, kdo ještě věří, jak tomu chtěl Nietzsche, v božskost řecky chápaného světa? To je otázka, před níž nás staví Nietzsche „atheismus“. Atheisté 17. a 18. století, oni „libres penseurs“, proti nimž bojoval Bossuet, se museli ještě vášnivě bránit proti panující církevní víře a osvobodit se z ní, a ze své nevíry udělali vyznání. Pro náboženskou kritiku 19. století bylo toto odloučení se od církevního křesťanství již snadné, i když sociálně a politicky bylo spojeno se světskými nevhodami, jak ukazuje osud Bruno Bauera, Davida Friedricha Strauße a Feuerbacha. Obecně se i tak stal atheismus v 19. století samozřejmým předpokladem vědeckého myšlení. Je, řečeno s Nietzsche, „celoevropskou událostí“ a výsledkem zpopularizovaného vědeckého způsobu myšlení. Nietzsche proto hovoří o vítězství „vědeckého atheismu“. Je základním prvkem každého poctivého myšlení. „Všude, kde dnes duch pracuje bez [...] penězokazectví, nemá nyní žádný ideál – populárním výrazem pro tuto abstinenci je ‚atheismus‘ – nepočítáme-li v to jeho vůli k pravdě. Avšak tato vůle, tento zbytek ideálu, je [...] onen ideál sám ve své nejpřísnější, nejduchovnější formulaci, skrz naskrz esoterický, zbavený všeho přebytečného, a tedy nikoli jeho zbytek, ale jádro. Bezpodmínečně poctivý atheismus [...] podle toho nestojí v protikladu k onomu ideálu, jak to vypadá; mnohem víc je to jen jedna z jeho posledních vývojových fází, jedna z jeho závěrečných forem a vnitřních důsledků – je to hlubokou úctou si vyžadující katastrofa dvoutisícileté výchovy k pravdě, která si nakonec, pokud jde o víru v Boha, zakazuje lhát“ (VII,480). Křesťanské svědomí se přetvořilo a sublimovalo do svědomí vědeckého, které se nyní obrací proti svému vlastnímu původu tím, že zpochybňuje morálnost platné morálky. Tímto zpochybněním a útokem na latentní křesťanství morálky probudil Nietzsche znovu k životu se sebou spokojený atheismus, jenž kritizoval náboženství 19. století. Nepopíral nadále, jako Feuerbach, pouze „subjekt“ křesťanských „predikátů“, tj. Boha, nýbrž, a to především, predikáty samotné: dobro, lásku, soucit atd. V protikladu ke křesťanským ctnostem – lásce k Bohu, pokornému poslouchání a nezištnému milování bližních – se odvážil přehodnotit a proměnit „rozkoš“, „panovačnost“ a „sobectví“ v ctnosti „mimo dobro a zlo“ – podle míry dobrého a špatného (VI,274) a s ohledem na „celkový charakter“ života, který vykládá z universálního principu přivlastňování, přivtělování a stupňování jako vůli k moci. [9] Neboť: „Co je ješitnost nejješitnějšího člověka proti oné ješitnosti, kterou trpí ten nejskromnější s ohledem na to, že se v přírodě a ve světě cítí jako ‚člověk‘.“ Tato příliš lidská ješitnost, která má svůj dějinný původ ve víře, že člověk jakožto jediný věrný obraz Boží v celku světa přírody zaujímá absolutně výlučné postavení, zabránila tomu, aby byl „původní text“ lidské přirozenosti, člověk jakožto jedna příroda, rozpoznán. Proto záleží na tom, aby byl přesazen zpět do přírody věcí a „nedal se zmást mnoha ješitnými [...] výklady a vedlejšími smysly, které byly dosud přes onen věčný základní text *homo natura* naškrábány a namalovány; způsobit, aby člověk stál nadále před člověkem, jako už dnes, zocelený kázní vědy, stojí před druhou přírodou [...], hluchý k vábníčkám starých metafyzických ptáčků, kteří mu až příliš dlouho hudli do uší: ‚Tys víc! tys vyšší! tys jiného původu!‘ – možná je to podivný [...] úkol, ale je to úkol – kdo by to chtěl popírat!“ (VII,190) [10].

Nejbližší přístup k lidské přirozenosti ale již moderní člověk nezískává bezprostředně pohledem na svět a jeho probádáním, ale pouze ze zkušenosti svého vlastního já jakožto tělesné, tělem zatížené existence. Pro jeho [moderního člověka] filosofii „pro sebe“ jsou „existence“ se přirozenost ukazuje jedině v popudech, choutkách a citlivostech tělesné existence, přičemž ona „jiná“ přirozenost, přirozenost mimo nás, vzbuzuje čirý hnus, jako v Sartrově *La Nausée*.

Ale i zkušenost těla je nám zapovězena od té doby, co filosofie po křesťanství uložila ono opravdu lidské do *scio me vivere* (Augustin), do *cogito me cogitare* (Descartes), do „já“, které provází všechny mé představy (Kant), do „sebevědomí“ pro sebe jsoucího ducha (Hegel), do „pro sebe“ jsoucí existence (Sartre) a do „pobytu“, jemuž jde ve svém bytí o sebe sama (Heidegger), tj. do od-klonu (re-flexe) od světa k nám samým, a toto opravdu lidské postavila do protikladu k přírodě jako něčemu jinému, jsoucímu mimo nás, vnějšímu, protože příroda nemá tak jako člověk vědomí sebe. Proto má Nietzsche pokus přesadit člověka zpět do přírody nebo, řečeno se Schellingem, „depotencovat“ ho, za následek, že odděluje sebevědomé „já“ od tělesné „podstaty“ [Selbst] a klade otázku po původu a bytosti vědomí.

Bylo by naivní chtít celek živoucího světa odvodnit z nějaké jednotlivosti jako vědomí, ducha, rozumu, morálky, mravnosti atd. Pokud však eliminujeme předpoklad celkového vědomí kladoucího účel a prostředky, pak tím zároveň eliminujeme ideu Boha nadřazeného světu (*Vůle k moci*, § 707), který svět stvořil kvůli člověku, a tím spíše i sekularizovanou ideu „mravního uspořádání světa“ (VIII,389).

Eliminací vědomé božské vůle, božských úmyslů a mravního uspořádání světa se svět stává znovu takovým, jakým původně je: mimo dobro a zlo, jako „nevinnost dění“ i s člověkem, za něhož není nikdo odpovědný – ani Bůh, ani on sám. Že něco takového jako člověk vůbec je a je tak, jak je, náleží k osudovosti všeho toho, co vůbec je. Když ale člověk přináleží do celku světa a jenom v tomto celku vlastně je a mimo celek se nemůže vyskytovat nic, čím by byl onen celek poměřitelný a hodnotitelný, pak dochází k „velkému osvobození“ – od závazku i od účelu. Člověk jakožto náhodný produkt světa přírody nemá žádný závazek vůči nějakému Bohu, který je *causa prima* všeho (*Radostná věda*, § 1). Teprve „tímto osvobozením od Boha vykupujeme svět“, totiž k sobě samému, tj. v obráceném smyslu, jak Augustin říká o Kristu, že osvobodil svět od něho samého. [11] „Atheismus a jistý druh druhé nevinoty patří k sobě“ (VIII,388; *Ke genealogii morálky*, II, § 20). S Nietzsche se završuje atheismus 19. století směrem ke znovuuznání světa jakožto světa. Tím přestává být a-theismem.

[1] F. Nietzsche, *Antikrist*, přel. J. Fischer, Olomouc 1995, str. 83 nn. Je třeba uvést, že Löwithův „citát“ není citátem v pravém slova smyslu; výsledný text vznikl spojením či zkrácením různých Nietzscheových myšlenek z 38. kapitoly Antikrista. Také ostatní delší citáty z Nietzscheho obsahují množství nepřesností či chyb, které byly, pokud to bylo možné, opraveny. (Pozn. překl.)

[2] Citováno podle Großoktavausgabe, Leipzig 1905 nn.

[3] F. Nietzsche, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Olomouc 1996, str. 208. (Pozn. překl.)

[4] F. Nietzsche, *Soumrak bůžků aneb Jak filosofovat kladivem*. Ecce homo, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, str. 85. (Pozn. překl.)

[5] F. Nietzsche, *Radostná věda*, str. 206. (Pozn. překl.)

[6] Tamt. (Pozn. překl.)

[7] Tamt., str. 206 n. (Pozn. překl.)

- [8] Srv. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1956, str. 100 n.; F. Nietzsche, *Werke*, XVI,417; XV,146 n.
- [9] Viz např. F. Nietzsche, *Vůle k moci*, § 702: „To, co chce člověk, co chce každá nejmenší část nějakého živoucího organismu, je více moci. V úsilí o ni následuje libost stejně jako nelibost; tato vůle ho pohání hledat odpor, potřebuje něco, co se staví proti...#Vezměme ten nejjednodušší případ, případ primitivní výživy: protoplazma natahuje své panožky, aby hledala něco, co jí klade odpor – nikoli z hladu, ale z vůle k moci. Potom učiní pokus překonat to, přivlastnit si, přivtělit si to: – To, co nazýváme výživou, je pouhým důsledkem a průvodním jevem, užitím oné původní vůle stát se silnějším.“
- [10] F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1996, str. 136. (Pozn. překl.)
- [11] F. Nietzsche, *Götzendämmerung: Die vier grossen Irrtümer Nr. 8*; srv. XVI,219; XVI,201 a 409.

*Přeložil Petr Kitzler*

Reflexe 23

[https://www.reflexe.cz/Reflexe\\_23/Nietzschovo\\_dovrseni\\_atheismu.html](https://www.reflexe.cz/Reflexe_23/Nietzschovo_dovrseni_atheismu.html)





## 9 FEUERBACH



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Feuerbach* (s. 153–157) – Proč Feuerbach kritizuje náboženství? Jaké jsou pro něho základy antropologie? Co je pro Feuerbacha člověk? Jak vzniká náboženství? Jak se při vzniku náboženství uplatňuje sexuální pud, milostná láska, sociální cit, altruismus, idealizace, odcizení lidské podstaty, humanismus a odcizení humanismu? Jak Feuerbach ovlivnil Marxe?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.



### Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

GOLLWITZER, Helmuth. *Marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*. (Marxistická kritika náboženství a křesťanská víra). München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 1965.

*Helmuth Gollwitzer – teolog, žák a nástupce Karla Bartha, nejvýznamnějšího protestantského teologa 20. století. Jako válečný zajatec strávil léta 1945–1949 v různých táborech v Sovětském svazu. Věnoval se, kromě jiného, také studiu vědeckého socialismu a marxistického ateismu a pokouší se s ním kriticky vyrovnat. Ve svém rozsáhlém díle se ale vyrovnával i s Kantem, Kierkegaardem, Nietzschem či existencialismem.*

#### Obsah

- I. Význam tématu 11
- II. Kritika náboženství u K. Marxe a F. Engelse 19; Marxistické „ne“ k náboženství 19; Exkurs o výrazu „opium lidu“ 23; Areligiózní typ 28; Charakter „ireligiozní“ kritiky 32
- III. Kritika náboženství Ludwiga Feuerbacha 47
- IV. Problém vnitrosvětské eschatologie u K. Marxe 66
- V. Mesianismus a ateismus 77
- VI. Mesianské přepětí utopie 97; Změnitelné a nezměnitelné 100; Individuum a společenství 103; Otázka po smyslu 104; Problém zla 112
- VII. Odbourání „náboženství revoluce“ 114
- VIII. Křesťanské setkání s ateismem 131; Naděje a pokání 131; Teologické úkoly 135

Překlad podstatných částí III. kapitoly

#### III. Kritika náboženství u Ludwiga Feuerbacha

Přehlédneme-li celé protináboženské písemnictví, jak se rozšířilo v předbřeznovém a pobřeznovém Německu pod klenbou „všekřesťanského státu“ a „teologické vlády“ Friedricha Wilhelma IV. (jak se vyjadřovali bratři Bauerové), uvidíme najednou vzrušenost a apodiktický charakter celé polemiky. Že je náboženství překonáno, to je mimo pochyby; o co vůbec ještě jde v pojmu náboženství, není ve skutečnosti vůbec problematizováno, škodlivost a nelidskost náboženství je vždy znovu prokazována, ale přitom současně apriorně předpokládána. Tento tón, tak nepřiměřený komplexnímu charakteru náboženských fenoménů a hloubce prožívání světa, které se v nich projevuje, je reakcí na státně-církevní realitu a je spojen se snahou o její odstranění. Stejnou spontaneitu má kritika náboženství ještě dnes snad už jen v zemích s klerikálním režimem. A pokud je ještě někde pěstována – jako např. v sovětská protináboženské literatuře – pak jde o zděděný rituál, kterému se může dařit jedině za ochrannou zdi nového „státně-církevního“ systému. Tehdy, v polovině 19. stol., bylo německé měšťactvo vnitřně rozděleno z plodů revolučního hnutí, ale současně mělo strach z jeho následků; potřebovalo ke svému rozvoji rozbití aristokratického světa, ale současně se obávalo hněvu nových proletářských vrstev, které toto rozbití chtěly provést. Napadalo náboženství jako záruku starého řádu, ale současně potřebo-

valo náboženství jako záruku svého řádu. Tak stojí vedle sebe měšťácký (buržoazní) konzervatismus a měšťácká (buržoazní) revolta, obojí zprostředkované měšťáckým (buržoazním) liberalismem, který mohl vystupovat jak v podobě radikalismu, tak v podobě církevní konvence.

(47)

Zatímco posedlý kriticismus mladohegelianů byl záležitostí malého okruhu intelektuálů, mělo vystoupení Ludwiga Feuerbacha nápadně silný ohlas. Jeho přiznání se k přírodě a k vědě, jeho apel na vědomí pokroku, jeho kazatelský ton a sentimentalita jeho nového náboženství odpovídaly velmi přesně chuti a potřebám vrstvy, která vytvořila nové ekonomické skutečnosti a které tudíž imponovaly jedině věci skutečné, které pokrok přírodních věd znamenal současně pokrok vlastní a která i v tvrdé honbě za výdělkem přece jen chtěla nechat duši a cit přijít si na své. Pro vzdělance této vrstvy největší dojem Feuerbachovy kritiky náboženství spočíval v tom, že představovala shrnutí všech dosavadních snah o osvobození z područí církve, které bylo pocíťováno jako duchovní útlak. Za Feuerbachem jako by stála celá Hegelova filosofie a i kritika náboženství 18. století od Spinozy až po francouzské materialisty.

Když Marx v roce 1844 konstatuje, že kritika náboženství je v podstatě ukončena, pak to od něj bylo jednak uznání pro výkon Ludwiga Feuerbacha, jakož ale i lehký údiv nad tím, že Feuerbach se touto vyřízenou záležitostí dále zabývá. A Feuerbach to skutečně dělal až do konce života. Navzdory svému známému výroku „Bůh byl mojí první myšlenkou, rozum druhou a člověk třetí a poslední“ (*Sebrané spisy*, Leipzig 1846, s. 410) se nikdy nevymanil z kontrastu mezi svou „první“ a „poslední“ myšlenkou; svou úlohu – bojovat za člověka proti Bohu – neviděl nikdy jako ukončenou. „Bůh ho trápil po celý život,“ řekl (48) o něm Sergej Bulgakov. Byly činěny pokusy vytýčit jeho pozici, v níž po odtržení od Hegela jen s malými odchylkami stále setrval (Werner Schilling: *Feuerbach und die Religion*, München, 1957; Gerd Dicke: *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln, 1960; Klaus Erich Bockmühl: *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen, 1961).

Vystupují zde dva hnací motivy: antiidealistický pojem skutečnosti – a přání osvobodit soustředění člověka na sebe sama od každé konkurence. Jako by nastoupilo nějaké přesycení duchem, povznášením se do abstrakce, a došlo k výchylce do opačného extrému – tak je generaci po Hegelovi skutečnost hledána jen tam, kde duch vystupuje jako sekundární fenomén: v materialitě, ve smyslovém, v ekonomii. Karl Löwith tento duchovně-dějinný zlom zevrubně představil v knize *Von Hegel zu Nietzsche* (1950). Jestliže se v Kantově a Fichtově teorii poznání projevovala nedůvěra ke smyslovému poznání, pak se nyní naopak projevovala nedůvěra k myšlení, které se povyšovalo nad smysly. Právě odpor, jaký kladlo neduchovní bytí naší snaze o pochopení (uchopení, *Begreifen*), dokazoval této generaci (která už směřovala k pozitivistické vášni po skutečnosti) jako neúplatný svědek právě bytí jakožto samostatnou skutečnost jsoucího. V protikladu proti duchovní skutečnosti idealismu jsou tito mladí uchvácení vášní po uchopitelném, konkrétním, jednotlivém, smyslovém jakožto vpravdě skutečném, po bezprostředně názorném jako vskutku pravém. „Nepochybně, bezprostředně jisté je jen to, co je objektem smyslů, názoru, pocitu.“ (Ludwig Feuerbach: *Základy filosofie budoucnosti*, s. 326). „Nad slunce jasnější je jedině smyslové... tajemstvím bezprostředního vědění je smyslovost.“ (Tamtéž) Před tímto kritériem „uchopitelnosti“ (*Handgreiflichkeit*) pochopitelné nemůže nic náboženského obstát. „Smyslový předmět je mimo člověka, náboženský je v něm.“ (Ludwig Feuerbach: *Podstata křesťanství*, s. 38). Existuje jen smyslově

(49)

uchopitelné a představy v mysli – to první je reálné, druhé je ireálné. Tak jednoduše se najednou jevil problém reality, který až dosud tak zbytečně komplikoval filosofii. V rámci tohoto schématu existovaly ještě variace, podle toho zda pojem smyslové byl chápán spíše v rámci tradiční teorie poznání jako označení objektu poddaného smyslovému nazírání (tak to bylo např. u Feuerbacha) – a nebo zda v něm byla přijímána celá činnost člověka, jeho praktické zacházení se světem (tak to bylo např. u Marxe a Engelse). Tento alternativní charakter schématu trvá, přežívá i ve schématu základna – nadstavba v historickém materialismu, a spolu s ním trvá i simplifikace problému reality. „Skutečný svět – přírodu a dějiny – je třeba pojímat tak, jak se nabízí každému, kdo k němu přistupuje bez předpojatých idealistických vrtochů.“ (F. Engels: *Ludwig Feuerbach a východisko klasické německé filosofie*, Berlín, 1951, s. 37)

Jako by to bylo tak jednoduché! Jako by celé dosavadní dějiny filosofie nevznikly právě z poznání obtížnosti pochopit skutečnosti takové, jaké jsou! Optimismus tohoto Engelsova programu odpovídá optimismu humanistů, umožněnému jen díky simplifikacím, jejichž iluze bude jednou odhalena.

Alternativa tohoto schématu je nedostatečná; předpokládá karteziánské pojetí vztahu subjekt – objekt, zná na straně *res cogitans* jen představy, jejichž producentem je lidský subjekt. Realnost psychických průběhů odtud nemůže být vůbec zohledněna; náboženské výpovědi a činy pak jen teorie na úrovni představ, nikoliv existenciální reakce a způsoby jednání. Senzualismus a racionalismus jsou u Feuerbacha sjednoceny, proto náboženské fenomény

(50)

nevidí ani jako výraz propastnosti lidské bytosti, ani záhadné mnohodomienzionality světa, nýbrž domnívá se, že lidstvo se vypořádá s náboženstvím tím, že je prohlédne, právě tak jako on se s ním vypořádal tím, že je prokoukl. Tak si to představuje marxismus dodnes, je to jeden z jeho omylů, protože vypořádat se s náboženstvím znamená vypořádat se s člověkem a světem tím, že je učiníme průhlednými, že je převedeme na snadno disponovatelnou formulku. Triumf těch, kteří se domnívají, že náboženství prohlédli, je právě znamením jejich omezenosti – náboženství a náboženský člověk je překonávají stále novými překvapeními.

Ono schéma reality je nedostatečné zejména tehdy, když se chce vyslovovat o realitě křesťanských výpovědí víry. Zde se nejzřetelněji ukazuje, že byla rozvinuta *metabasis eis allo genos*, z níž ze zjištění v oblasti teorie poznání je činěn ontologický verdikt. To, že tvrzení křesťanské víry nepocházejí ze smyslového vnímání a že tedy nejsou empiricky kontrolovatelná a verifikovatelná, to křesťanské myšlení vždycky vědělo, právě tak jako že Bůh, o němž křesťanská víra mluví, není jedno jsoucno vedle jiných jsoucenc, že *bytí* a *skutečnost* o něm vypovídají jedině tehdy, když tyto pojmy okamžitě nabývají nových a jiných určení. I středověko-katolická nauka o *analogia entis* chtěla – i přes problematické zařazování stvořitele a stvoření pod jeden společný pojem bytí – vyjádřit právě pomocí pojmu analogie rozdíl mezi božským a světským bytím. Není to vina ani Schleiermacherova ani Hegelova, že Feuerbach nemá povědomí o diferencovanosti křesťanské mluvy o skutečnosti boží.

(51)

Když Feuerbach přišel s konstatováním, že předmět náboženských představ je nesmyslný, tedy ireálný a mysl si, že toto poznání od základu vyvrátí a z kloubů vymkne křesťanskou víru, pak v tom můžeme vidět nanejvýš výraz jistého nového rozhodnutí. To, co tito lidé učili jako logicky nutné poznání, byl mnohem spíše dekret jejich vůle, jejich vyznání; člověk se chtěl ujistit o skutečnosti insistentním do její smyslové uchopitelnosti, a proto objevoval mimo tyto hranice jen „představy“, jejichž míra reality se rozhodovala vzhledem k smyslově-uchopitelnému.

Je těžko rozhodnout, zda pojetí Boha jako nesnesitelného konkurenta svobodného rozvoje člověka bylo důsledkem tohoto zúžení pojmu reality, a nebo zda toto pojetí reality bylo jen nástrojem, který měl usnadnit apriorně zamýšlené vyřazení božské konkurence. V každém případě se oba motivy vzájemně podporují:

1) Jestliže se vášni pro konkrétně-tělesnou realitu zdá idealistické pojetí reality jako odcizené propadnutí abstrakci a nepodstatným obecnostem, pak propadl i Bůh tomuto stavu, proto že byl dlouho subsumován pojmu ducha a ideje. Jestliže idealismus byl odklon, který nedopřál člověku, aby došel ke své skutečnosti, pak i Bůh byl takovým odklonem. Víru v Boha pak stihá osud metafyzické spekulace, protože víra v Boha byla dlouho metafyzickou spekulací podpírána.

2) Jestliže jde primárně o to vybojovat člověku neomezenou autonomii, pak musí spolu s omezujícími autoritami, jako je feudální stát, církev a její řády, údajně Bohem založené a sankcionované, padnout i Bůh, jakožto metafyzický garant těchto autorit; ale bylo by jistější, kdyby bylo nastoleno kritérium reality, které by bylo každému přístupné a s nímž by mohl každý disponovat.

To, že člověk je ve víře v boha okrádán o sebe sama, to, že chceme-li znovu získat sebe sama, musíme se stát z „kandidátů onoho světa studenty světa tohoto“, to je základní věroučná poučka vehementně a monotónně pronášena celou touto skupinou – od bratří Bauerových přes Feuerbacha až po Marxe. Na toto Prokrustovo lože byla přivedena celá dějinná skutečnost. Námitky, protiargumenty nebo svědectví těch, kteří jakožto křesťansky věřící by měli být nejkompetentnějšími ve věci smyslu a důsledků svého vyznání víry, nebyly vzaty v potaz nebo byly smeteny se stolu a zlikvidovány. Protože už předem tak bylo uzavřeno, proto tak musí zůstat, ještě když navíc zkušenost potrefených mluví proti tomu. „Kde nebeský život je pravdou, tam pozemský život je lží.“ (*Podstata křesťanství*, s. 239) „Všechno nechat tak, jak to je to je nutný důsledek víry v to, že nějaký Bůh řídí svět a že všechno se děje díky boží vůli.“ (*Přednášky o podstatě náboženství*, s. 215) „Čím prázdnější je život, tím plnější, tím konkrétnější je Bůh. Vyprázdnění skutečného světa a naplnění božství je aktem. Jedině chudý člověk má bohatého Boha.“ (*Podstata křesťanství*, s. 115) To, co v těchto větách rezonuje s křesťanskými výpověďmi, je připraveno o svou dialektiku, takže vznikne zjednodušená konkurence mezi upířím Bohem a lidským rozvojem, nakolik zde hrají roli odstrašující příklady znetvoření náboženského života, to je otázka, kterou by si měli sebekriticky položit sami teologové. Rozlišování mezi *usus* a *abusus*, mezi pravou vírou a karikaturou víry, je odmítnuto. To, co apologet náboženství staví stranou jako znetvoření, je pokládáno za jeho důsledek a za typický výraz. Tento konkurenční vztah není výsledkem bádání, ale je axiomem kritiky. Každá další analýza náboženství slouží jen utvrzení tohoto axiomu, který slouží i jako síto při třídění materiálů, které Feuerbach používá ve svých studiích o teologii, církvi a dějinách náboženství.

Teorie náboženství, která odtud vzniká, říká, že každé náboženství – Bůh křesťanské víry je Feuerbachem tvrdošijně počítán mezi bohy náboženství – je produktem lidských potřeb, a sice nenaplněných lidských potřeb. „Bůh je náhražkou ztraceného světa.“ (*Podstata křesťanství*, s. 268). Meze, které jsou jednotlivci stanoveny, puď ho k tomu, aby si promítal do nadsvětského prostoru neomezenou moc, moudrost a „absolutní osobnost“. Smrt působí, že touží po nesmrtnosti. „Když člověk neumíral, kdyby žil věčně, kdyby nebylo smrti, pak by nebylo ani žádného náboženství.“ (*Přednášky o podstatě náboženství*, s. 41) Bůh je pro člověka důležitý jako prostředek k dosažení nesmrtnosti; protože „rozum nemůže tuto naději naplnit“, proto učení o vzkršení Kristově je „uspokojenou touhou, realizovaným přáním člověka po bezprostřední jistotě o pokračování osobní existence po smrti.“ (*Podstata křesťanství*, s. 191) Konečně k tomu přistupují ještě i historická omezení – tlak života, zvláště měšťanského a politického. Na tomto místě nasadí K. Marx, aby přesněji určil úsilí člověka rozdvoujit si svět, aby si zajistil své naplnění v náboženském nad-světě. Feuerbach podle něj odvedl tu práci, že „rozpustil náboženský svět v jeho základně. Ale to, že světský základ se sám nad sebe povznáší a vytváří si samostatnou říši v oblacích, se dá vysvětlit jedině z jeho vnitřní rozpocenosti a rozpornosti, svět musí být pochopen v jeho rozpornosti a současně musí být revolucionizován.“ (*Rané spisy*, s. 340)

Pro Feuerbacha má největší význam touha člověka po lásce; jak být milován, tak i milovat; proto si v náboženství vytváří tuto možnost, přičemž sám sebe nahlíží jako „předmět boží lásky“, jako božský účel, proto „láska Boha k člověku je základem a středem náboženství“. (*Podstata křesťanství*, s. 95)

V náboženství se tedy člověk vztahuje sám k sobě; je producentem těchto představ i přivlečeným objektem těchto představ. Člověk je tak středem sám sobě, je totální bytostí, která vše v sobě pojímá: „Všechny spekulace o právu, vůli, svobodě, osobnosti bez člověka, mimo něj nebo nad ním jsou spekulacemi bez jednoty, bez nutnosti, bez substance, bez základu, bez reality, člověk je existencí svobody, existencí osobnosti, existencí práva. Jedině člověk je základem a půdou pro Fichtovo Já, Leibnizovu monádu, základem a půdou absolutna.“ (*Sebrané spisy*, 2. díl, s. 267) On je subjektem, všechno ostatní jsou jeho predikáty. To je obrat, který je třeba provést s výpověďmi teologie a filosofie, aby byl zjeven jejich pravý obsah.

V náboženství jde člověku o sebe sama. Jeho původ je v lidském egoismu. Ale to není to zavržitelné na náboženství, nýbrž to, že náboženství je falešnou cestou k utišení lidských potřeb, která člověku brání hledat naplnění na pravé cestě. To, že je falešnou cestou, je jisté už proto, že nemá realitu. Feuerbachovi je cizí pragmatická představa „užitečné fikce“. Nepravdivost náboženství implikuje nezbytně jeho škodlivost.

1) Jestliže se člověk chápe jako predikát svého predikátu, pak bude ve svém sebeponížení této abstrakci se svým panováním a svou tělesností nevěrný, pojímá se a jedná se sebou včetně přírody, k níž patří, jako s něčím méněcenným, aby získal domněle hodnotnější spiritualitu. To je doloženo bohatým, ale tendenčním materiálem z dějin náboženství. Tím patří Feuerbach k hnutí reprezentovanému především mladým Heinem, kteréžto hnutí oproti křesťanství, redukovánému pouze na jeho asketické tendence, stavělo „rehabilitaci těla“.

2) Pravá dokonalost, jejíž falešné reprezentanty si člověk vymyslí v Bohu a bozích, je podle Feuerbacha v druhovosti (*Gattung* – druh, rod, spolulidství, ve Feuerbachově pojetí také obecnost lidství, lidská přirozenost, lidskost člověka jakožto druhové bytosti) lidství. Cítíme se mravně, smyslově, časoprostorově omezení, proto:

(55)

„Kde jinde bychom se osvobodili od tohoto pocitu omezenosti než v myšlence neomezené druhovosti, tj. v myšlence jiných lidí, jiných míst, jiných slastnějších dob? „Kdo nestaví druhovost na místo božství, ten nechává v individuu mezeru, která se nutně zase zaplní představou Boha, tzn. personifikované podstaty druhovosti. Jedině druhovost je s to zrušit božství, náboženství a současně je nahradit.“ (*Sebrané spisy*, sv. 1, s. 251) Zde nachází Feuerbach reálnou nesmrtelnost, vševědoucnost a blaženost, vyrovnání člověkovy omezenosti a nedokonalosti, ano i skutečné odpuštění hříchů (viz *Podstata*, s. 222). Druhovost je konkrétně a reálně zastoupena lidským ty. Idealismus byl monologem osamělého myslitele se sebou samým, myslel z pozice izolovaného individua, i když mluvil o duchu, a proto mohl zrušit ojedinelost jediné v dialektice, která vycházela z myšlenky osamělého ducha a znovu v ni ústila. Reálné zrušení ojedinelosti je však v protějšku Já – Ty, z něhož se pokoušejí mě odvést náboženství a metafyzika, aby mě nechali otročit individualistickému sobeckému pojetí spásy.

(56)

V redukování křesťanství na spiritualismus a individualismus spolu působí antipatický afekt odsuzujícího a balast staré a pochybné tradice teologie a zbožnosti. Feuerbach přitom netušil, jak při svém insistování do tělesnosti a spolulidství přišel blízko ke strukturám biblické antropologie. To, že mu jakýsi hustý závoj zakryl toto poznání, působilo na jeho myšlení neblaze. Protože nemohl dostatečně určit ani vztah tělesnosti a spolulidství v jeho etickém významu, ani vztah spolulidství a družnosti. Protože se od roku 1841 vyhýbal pojmu *Gattung*, chybila pak odpověď na to, kdo by měl převzít funkci, která byla až dosud připisována druhovosti, družnosti (*Gattung*). Neměnně setrvává u představy totální, nepochybné, žádné doplnění nepotřebující, ani zevnitř nijak ohrožené lidské seberealizace v harmonii tělesnosti a spolulidství. Feuerbach si nikdy neuvědomil výbušnost spočívající právě v onom a (tělesnost a spolulidství), nýbrž zamlžil ji opěvováním pravého štěstí v přátelství a lásce. Právě tady se ukazuje, že Feuerbach nikdy dostatečně nepřekonal účinky svých panteistických začátků. Tak jako zpočátku a vlastně vždycky rozuměl Hegelovi panteisticky, tak zahájil i sám panteistickou mystiku jednoty konečného a nekonečného, která chápe smrt, jež je jako konec individuality i nejindividuálnější instancí, jako zrušení sobecké, na svou ojedinelost fixované existence všepohlcující láskou Boží: „Snad je dokonce možné, že ty sám jako tato zvláštní bytost nejsi nic jiného než jen okamžik nekonečného bytí (nebo bytosti – *Wesen*).“ (*Myšlenky o smrti a nesmrtelnosti*, Nürnberg, 1830, s. 51) Toto „nekonečné bytí“ se potom proměňuje v „družnost“ (druhovost, *Gattung*); člověk, který na ní participuje, už není partikulární bytostí jako zvíře, jež je jenom exemplářem svého rodu, nýbrž je „druhovou bytostí“, tzn. v těchto participacích „univerzální, a proto ne nějaké omezené, nesvobodné, nýbrž neomezené, svobodné bytí (bytost)“ (*Základy filosofie budoucnosti*. Sebrané spisy, 2. sv., s. 342)

(57)

To je v podstatě jenom obměna teze ze zcela ještě hegelovské disertace – Já jsem všichni lidé. Panteismus trvá: „Ateismus je obrácený panteismus.“ (*Předběžné teze k reformě filosofie*, Sebrané spisy, 2. sv., s. 246) Problém individuace nebyl Feuerbachem nikdy ve své hloubce pochopen, právě tak jako personalita vztahu já – ty. Panteismus přenesený na společnost je přitom kolektivismem. To, že v marxismu není žádné jistější určení protějšku individua a společnosti, že personalita člověka není ve skutečnosti uznána, pročez pro roli individua v budoucí společnosti není žádný vhodný vzor – to vše má zde svůj důvod. „Každá panteistická tendence ničí spolu se samostatností a personalitou Boha také samostatnost a personalitu člověka,“ říká Theodor Steinbüchel ve své knize o Ferdinandu Ebnerovi, který ve 20. stol. nově rozpoznal význam vztahu já – ty (*Der Umbruch des Denkens*, 1937, s. 72).

To, že Feuerbach toto neuměl a že Marx tak předával dosti neblahé dědictví, má svou příčinu v jeho ateismu. Proto musela druhovost/družnost (*Gattung*) nastoupit na místo „fiktivního protějšku“ Boha, k němuž se ovšem jakožto abstraktní pojem nehodila. Nebo na toto místo nastoupil jednotlivý bližní, který ale jako takový také není žádnou univerzální bytostí – a nebo, jako u Marxe, nastupuje na toto místo společnost, která rovněž může splnit to, co je po ní požadováno, jen na papíře. Feuerbach a Marx snad věděli, že člověk až dosud hledající své naplnění ve společnosti a Bohem musí prožít „zklamání“, aby přišel na to, kdo mu může poskytnout reálné, ne jen fiktivní naplnění. Spolehli na to, že rozum člověka povede k orientaci v jeho individuálních mezích (za něž toužil jít v náboženství), ale že mu i učiní účast na společenské totalitě jakožto lepším naplnění snesitelnější. Protože ne rezignace, nýbrž triumf naplnění má být konečným stavem společnosti i individua, k němuž je nutným předpokladem bolestné zklamání z toho, že není žádný Bůh. Nastolení totální a bezprostřední identity individua a společnosti naráží na nemožnost přivést konečné skrze sebe sama k dovršení. Konečné není schopno žádné totality. Nekonečnost, která má být zrušena, se zjevuje na konečném jako bezmezná, prostá nekonečnost.

Věnujme se teologickému vyrovnání se s Feuerbachem. Obrisy Feuerbachovy teorie náboženství jsou snadno rozpoznatelné:

(59)

1) Jednotný pojem náboženství je používán zcela nediferencovaně, všechna náboženství jsou subsumována ateismu, aby byla získána výrazná hranice k ateismu, jaká se však ve skutečnosti v dějinách náboženství nedá najít. A to vše pochází z toho, že modelem a polemickým protějškem je v podstatě výlučně křesťanství. To, že Feuerbach odmítal rozlišovat mezi Bohem křesťanské víry a bohy a že nechtěl přemýšlet o protikladu, který se už v Bibli táhne mezi Bohem a bohy, bylo už tehdejší teologií označeno za degradační záměr. Teprve ve svém pozdním díle *Theogonie* (1857) činí Feuerbach pokus určit místo křesťanství mezi jinými náboženstvími v rámci vývoje dějin lidstva.

2) V rámci tohoto soustředění na křesťanství podal ovšem Feuerbach bohaté a ostrovtipné postřehy a rozpoznal význam christologie lépe než mnozí teologové jeho doby. Tím, že se (ve šlépějích Hegelových) držel hlavně lutherské christologie a zde zvláště těch výpovědí, které vyjadřovaly příklon Boha k člověku, získal možnost obrátit *Deus homini homo* (Bůh je pro člověka člověkem) na *homo homini Deus* (člověk je pro člověka Bohem). Ale z důvodu téhož zájmu

opomíjí ty výpovědi, které mluví o jinakosti (*Andersartigkeit*) boží a které se tím pádem nedají tak snadno shrnout pod téma „projekce přání“ (*Wunschprojektion*), nýbrž ukazují, že existují ještě i jiné zkušenosti s Bohem. Toto platí na úrovni religionistiky, jak ukázal Rudolf Otto, pro prožitky „mysterium tremendum“. Na nich se ukazuje, že zde účinkují i motivy, které se nedají shrnout pod pojmy potřeba, přání a přirozené vysvětlení. Feuerbach se dotýká i toho, že v náboženství jde přece i o oběti, ale interpretuje to příliš zkrátka v rámci své racionalistické psychologie:

(60)

„Popření je jen jednou formou sebepotvrzení, sebelásky. Bodem, v němž to v náboženství nejzřetelněji vystupuje, je oběť (Závěr 8. přednášky o podstatě náboženství).

3) Právě s tím souvisí, že Feuerbach končí v eudaimonistickém náhražkovitém náboženství. Nenechává si sice ujit příležitost a odvolává se na Kantovo oddělení náboženství a mravnosti, ale běžně záhadně na Kanta zapomene a předsune před něho Hegela; tím i Kantova kritika osvícenské etiky a nepodmíněnost mravního imperativu upadá v zapomnění. Otázkou ovšem je, zda toto poznání nepodmíněnosti by bylo vůbec možné, kdyby mu nepředcházelo křesťanské zvěstování, reformační nauka o posvátnosti božích zákonů, křesťanský názor na člověka jako pravý obraz boží. Při analýze *Základů metafyziky mravů* se dá toto Kantovo křesťanské zakotvení, které jemu samému bylo jen nejasně zřejmé, zřetelně prokázat. Se vzdálením Boha padá i nepodmíněnost mravů a opět odplouvají kategorie dobra a užitečnosti, jak je to až dodnes vidět v komunistické etice.

4) Jak: už bylo řečeno, domýšlivé sebejistotě, s níž se Feuerbach vyjadřuje, neodpovídá žádné skutečné dokazování; slavné „nic jiného než...“ jeho obrátů počítá se sugestivním působením zarážejících demaskování, ale při bližším pohledu se pohybuje pouze na úrovni tvrzení. Feuerbachův přednes je thetický. Historický materiál neslouží zdůvodňování, ale ilustraci už od počátku jasných tezí. Rozhodnutí už padlo dřív, než sáhl po peru: náboženství nemůže být nic jiného než iluze – a jeho dílem je jen ukázat, že náboženství není je bláznivou nebo klamnou iluzí, jak si mysleli staří racionalisté, ale že v něm spočívá nějaký smysl – ovšem zvláštní, právě zvrácený smysl, jiný než si nábožensky věřící lidé myslí. Zvláště podnětná je Feuerbachova myšlenka projekce. Získal ji ve střetu s Hegelem,

(61)

v objevu člověka jakožto konkrétního subjektu ducha; jsou v ní zapracovány staré odpovědi na otázku po vzniku představ Boha, jako např. *timor fecit deos* (strach zplodil bohy) a podobně. Feuerbach vyhodnocuje užití, opatřuje je dalekosáhlými psychologickými úvahami a dává současně svým myšlenkám apodiktický význam, jaký samy v sobě přirozeně nemají: samo podezření už slouží za důkaz, to, že křesťanské pojetí milosti, odpuštění, lásky koresponduje s lidskými potřebami, už slouží Feuerbachově demaskační vášni jako důkaz zplození z lidských potřeb; to, že víra utěšuje člověka, který touží po útěše, je mu důkazem toho, že potřeba útěchy se stala produktivní. Eduard von Hartmann k tomuto závěru o korespondenci s neexistencí poznamenal (v knize *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig 1906, 2. sv., s. 444): „Jeho jediná originální myšlenka byla ta, že bohové jsou vyprojektovaná lidská přání. Je zcela správné, že něco neexistuje, když si to člověk přeje, ale není správné, že něco nemůže existovat, když si to člověk přeje. Celá Feuerbachova kritika náboženství a celý důkaz jeho ateismu spočívá na tomto jediném závěru, tzn. na logicky mylném závěru. Jsou-li bohové bytostmi stvořenými přáním, pak z toho pro jejich existenci nebo neexistenci nevyplývá vůbec nic.“

Velkou Feuerbachovou zásluhou bylo, že prokázal, že náboženství je sebevýpověď o člověku. Neudělal to sám, využil výsledků dosavadní teologie a filosofie, ale udělal to energicky a s psychologickým vhladem: Kdo jako posluchač křesťanské zvěsti svou existencí spočívá v oné oblasti, do níž zaměřuje Feuerbach svou polemiku, bude sice vždy u těchto Feuerbachových nebo Marxových výroků přepaden pocitem hlouposti oděné do roucha pýchy, ale škodil by sám sobě, kdyby – dávaje mu za pravdu – oněměl před jeho kritikou. Jednostrannost, s níž zde – v protikladu k jednostranné oslavě náboženství jeho apogety – jsou představovány stinné stránky a deformace náboženského života jakožto podstatný výraz

(62)

náboženství, není v žádném případě důkazem pro bezpodstatnost útoku. Otázka Feuerbachem položená teologii byla dlouho bagatelizována, teprve až v našem století byla vyzvednuta Kurtem Leeseem (*Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Feuerbachs*, Leipzig, 1912) a vážně pojednána byla až Karlem Barthem (*Ludwig Feuerbach*, 1927 a kapitola v knize *Dějiny protestantské teologie v 19. stol.*). Tato otázka nespočívá v tom, zda se teologii může podařit dokázat objektivní realitu boží a křesťanského zjevení. Problematika takového požadavku se dá rozpoznat už v obecné problematice sporu o teorii poznání a o dokazatelnost reality vnějšího světa (tento spor je marxistickým důrazem na praxi a leninskou teorii odrazu vyřešen asi tak, jako Alexandr vyřešil problém gordického uzlu).

Paniluzionistická teorie poznání (Berkeley) je nevyvratitelná, ale je snad kritizovatelná, přičemž je kladena otázka, nakolik určitá problémová situace vede k takovému solipsistickému idealismu, který není záměrem, nýbrž důsledkem, V případě Feuerbachově to znamená, jestliže bude jako kritéria reality nějaké představy použito empiricko-smyslové verifikace ve smyslu přírodovědecké metody, pak je teze o iluzi nutným důsledkem právě v případě náboženských představ – ale právě jen tam. Teologii jde otázka po verifikovatelnosti obsahů víry přímo na tělo; užití onoho kritéria uchopitelnosti (*Handgreiflichkeit*) prokazuje teologii tu službu, že si uvědomuje celou neverifikovatelnost svých výpovědí právě na této rovině, což bylo implikováno už v křesťanském vyznání o neviditelnosti Boha, o víře jakožto vztahu k Bohu a o rozporu mezi „křížem“ a „tělem“. Zda se jí na jiných úrovních tato verifikace bude lépe dařit a v čem vlastně spočívá tato verifikace, v níž jedině může ze svých předpokladů doufat, to je hlavní problém současné teologické diskuse a trvalá otázka veškeré křesťanské teologie. Pro odmítnutí vhodnosti tohoto kritéria

(63)

v jejím případě je pro teologii důležité, že nedostatečnost tohoto kritéria byla už i ve filosofické oblasti prokázána.

Otázkou pro křesťanskou teologii tedy nemůže být, jak by měla víru vzdálit podezření z iluze. Právě to totiž nemůže. Právě proto jsou hlubší a obsažnější výklady náboženských fenoménů, jaké podává např. Rudolf Otto nebo C. G. Jung, jen vylepšením na téže úrovni, které pro teologii nic podstatného nemění. Otázkou pro teologii může být jen, zda v předvedení své věci ono podezření, které na ní spočívá, ještě podpoří a utvrdí a nebo co ze svých předpokladů na toto podezření odpoví. Může být, že teologie křesťanskou víru – z apologetických důvodů, tedy aby si uklidila překážky

z cesty, nebo protože se vázala na nějakou předpojatou filosofickou systematiku, nebo protože zaměňovala víru s náboženskou zkušeností – popíše tak, že Feuerbach svou teorii náboženství bude moci s dobrými důvody vydávat za důsledek takové teologie nebo jako odhalení vlastního jádra věci. K tomu dochází vždy tehdy, když teologie – třeba proto aby zabránila objektivizující řeči o Bohu, nebo aby prokázala z vnějšku legitimitu a realitu věření – nahlíží vědomí o Bohu jako nezbytný aspekt sebevědomí, víru jako nejčistší rozvinutí lidských možností, křesťanskou zvěst jako údajně nejvyšší výsledek ideově-dějinného vývoje, nebo víru jako v sobě samé (tzn. nehledě na zjevení v Ježíši Kristu) pojímatelný a doporučitelný způsob existence. Ve všech těchto případech se stydí přiznávat se k neodvoditelné, z obecných principů nevysouditelné pozitivitě zjevení, kterou mladý Marx svým ostrovtipem rozpoznal jako to jediné podnětné, když náboženství označil za „sankci pozitivního“. Dokud teologie, aby si zajistila

(64)

místo v duchovním životě, bude představovat víru jako uskutečnění obecně rozumné možnosti, bude bezbranná proti Feuerbachově obracení vztahu k Bohu na produktivitu člověku s cílem uspokojení obecných potřeb. Přitom už není rozhodující, zda tato potřeba bude hodnocena jako pozitivní, patříci k pravé dokonalosti člověka, a nebo negativní, bránící pravému zdokonalení; zda bude brána doslovně a nebo bude pokládána za maskovanou potřebu, za potlačovací mechanismus nějaké hlubší potřeby – feuerbachovské, marxistické nebo freudistické. Jisté je, při souhlasu teologie, že člověk je ten, kdo hodnotí, že se jedná o hodnotový subjektivismus a že Bůh zde není původem ani cílem, nýbrž prostředkem a účelem. Teologie tak padá Feuerbachovi přímo do sítě a dostává od něho výtku, že její na lidské možnosti postavený dům je zbudován m písku. Teologie se tedy může podezření z iluzionismu postavit jediné tak, že se mu nebude pokoušet vzdorovat (protože by se musela poddat empiristickému kritériu reality) ani unikat pomocí metafyziky transcendence, která, jak ukázal vývoj od idealismu k Feuerbachovi a Marxovi, místo aby toto podezření zapudila, ho ještě upevnila. Může se podezření postavit jen tak, že se odvážně přizná ke zjevení a poukáže na jeho zvláštnost, protože jediné slovo zjevení může provést důkaz reality o sobě samém, když promlouvá k posluchači. Ve službě tomuto odvážnému přiznání se (vyznání) může tomuto podezření z iluzornosti prokázat právě jeho dogmatický charakter, prokázat jeho úsudek jako předsudek, může ho demaskovat – řečeno s Péguyem – jako „metafyziku moderního světa, která chce být fyzikou“ a zatlačit tak toto podezření do postoje pouhé otázky, v níž má legitimní funkci. Ve službě tomuto vyznání se nebude stydět za blízkost

(65)

náboženství, ale nebude ani svou věc, věc zjevení živého Boha, identifikovat s náboženstvím. Nechá se Feuerbachovou otázkou vrhnout zpět na sobě vlastní pozici a bude činit pokání tam, kde bude cítit, že propadá Feuerbachovu soudu. V tomto smyslu musí přiznat Feuerbachově a Marxově kritice v podstatě pozitivní funkci.

(66)

\*

BRAUN, Hans-Jürgen. *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*. (Náboženská filosofie Ludwiga Feuerbacha) Stuttgart, 1972.

Závěrečná kapitola: Feuerbachův význam a jeho limity (stručný překlad)

Feuerbach si vzal za úkol nově interpretovat náboženství. Výsledkem bylo: božství není ani předmětné, ani personální. Friedrich Schleiermacher se pokoušel také nově pochopit náboženství – stavěl do popředí původnost náboženského citu. Oproti tomu Feuerbach říká, že člověk se mylí a falšuje božství, když v něm vidí kontury osoby existující o sobě. Výsledkem Feuerbachovy kritiky náboženství bylo něco, co v institucionálních náboženstvích stojí na okraji – mystika. Mystika taky odmítá osobní atributy božství jako nepřiměřené. Pro Feuerbacha je Bůh pouhým jménem pro transcendenci člověka, a to ve dvojím smyslu: 1) Bůh je znakem transcendence člověka navenek, do vztahu já – ty, kterýžto vztah teprve zakládá lidství 2) Bůh je znakem transcendence člověka dovnitř, do vztahu k sobě samému, vztahu já – nejá. To, co člověk zakouší ve své hloubi, v základu, kterým ho příroda vybavila, je totéž, co mu ukazuje božství. Proto je možno podle Feuerbacha mluvit o božství

(168)

jen v případě vztahu já – ty a vztahu já – nejá. Podle Feuerbacha je možno zakoušet náboženské pozitivně – pokud ovšem odstraníme všechno patologické. Setkání s náboženským protějškem jakožto něčím jiným ovšem selhává, jakmile se člověk pokusí toto jiné, božské, objektivisticky popsat. Člověk má tendenci si tuto stále nejistou událost určitého setkání v obou rovinách činit jistou, fixovat ji. Ovšem toto počínání dnes kritizují i mnozí teologové, kteří říkají, že náboženské zkušenosti je třeba hledat v pozemském všedním životě a nikoli v nějakých nadlidských oblastech.

(169)

Feuerbach se snaží vyzvednout předmět v jeho předmětnosti jakožto normativní prvek lidského poznání. Úlohou myslitele je předmět přijmout (pojmut) a zviditelnit jeho strukturální vlastnosti.

(170)

Feuerbachova kritika náboženství má ovšem i svoje omezení. Feuerbach říká, že náboženský proces projekce nastupuje tehdy, když člověk zakouší nějaký faktický pozemský nedostatek. Jenomže utrpení, nouze, závislost je neodmyslitelnou součástí lidského života. Člověk není v souladu s tím, čím by ve skutečnosti mohl být. A z pozice tohoto odcizení člověka své pravé podstatě je pak interpretováno vše náboženské. Feuerbachova kritika náboženství je jakousi patologií lidské duše. Náboženství jsou jevy mylné lidské seberealizace. Náboženské jednání je pro Feuerbacha neadekvátní realitě. Božství je protiobraz člověka (odraz člověka), a to dokonalý obraz nedokonalého člověka.

Jisté, Feuerbach má pravdu, když kritizuje některé deformace náboženství. Jisté má pravdu, když kritizuje snahu náboženství utíkat ze světa. Ale toto všechno jsou jevy, které se nevyskytují v těch náboženstvích, která panují v oněch kulturách, kde člověk žije v těsném vztahu s přírodou – ať už jsou to usedlé nebo nomádké kultury.

Mýty přece člověku a společnosti vysvětlovaly a ospravedlňovaly svět. Mytologie poskytuje člověku plné potvrzení jeho lidství, jeho pozemské existence. Mýtus popisuje vznik skutečných věcí, průběh skutečných dějin. Protože z mýtu lidé rozumějí tomu, kým jsou. Mýty jim ukazují, že sex i smrt patří k životu. Mýty naučily

(171)

lidí určitým technikám, např. zemědělství. Právě v usedlých kulturách jde o to, aby se člověk začlenil do rytmu a řádu přírody. Mýtus je prazáklad, paradigma všech dalších životních situací, včetně mezních, jako je zrození, stáří, smrt. Mýtus tedy není pouhé odzrcadlení onoho světa, není to žádná vyprodukovaná fikce, která má zbavovat člověka nouze a poukazovat na blažený život po smrti.

V nomádských společenstvích vede migrace, tedy cesta ke stále novým horizontům lidi k tomu, aby chápali svůj život jako kráčení k určitému cíli. Tato cesta do neznáma je podstupována proto, že člověka proniká naprostá důvěra v lepší životní podmínky v nějakém novém prostoru. Naděje na nějaký fiktivní nadsvět nepřichází v úvahu – to by totiž člověk nepodstupoval takovou námahu. On spojuje své naděje vždycky s touto zemí. Migrující společenství zná nouzi a utrpení jen jako přechodný stav.

Feuerbach se pokouší dostat se k původnímu, před-náboženskému životu. Ten by mu byl základem nového, praveho náboženství. Znalosti, které dnes máme z oblasti religionistiky, nám ukazují, že to není možné.

BOCKMÜHL, Klaus. *Leiblichkeit und Gesellschaft (Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx)*. Basel, 1980.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur (Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werkes, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte)*, původní vydání v italštině 1986, německý překlad Stuttgart. 1990.

XHAUFFLAIRE, Marcel. *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*, München. 1972.

JANOWSKI, Christine J. *Der Mensch als Maß (Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk)*, Gütersloh, 1980.

REITERMEYER, Ursula. *Philosophie der Leiblichkeit (Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft)*, Suhrkamp, 1990.

NEUHAUS, Gerd. *Atheismus oder anonymes Christentum? (Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Max Horkheimer und Walter Benjamin)*, Ploger, 1985.

\*

Zájemcům je v datovém úložišti k dispozici i tento text disertační práce:

FILIPÍ, Jiří. *Teologická recepcie díla Ludwiga Feuerbacha „Podstata křesťanství“*. Olomouc CMTF UP, 2016. Vedoucí práce: Ctirad Václav Pospíšil. ☞



### Otázky k zamyšlení

→ Feuerbach říkal *Man ist, was man ißt* (podle nového pravopisu: *Man ist, was man isst*) – Člověk je to, co jí. Jak tomu rozumíte? Co tím chtěl Feuerbach říct? Myslíte, že tato myšlenka vypovídá něco pozitivního o jídle, kultuře stravování?



### Kontrolní otázky

→ Člověk si promítá sebe sama na nebesa a říká této projekci Bůh. To špatné na tom nejsou „nebesa“, ale fikce „Bůh“. Je to tak? Myslí si to Feuerbach?

→ V náboženství je člověk ponížěn. Kdyby nebylo Boha, tohoto „nebeského konkurenta“, člověk by rázem vyrostl. Je toto podstata Feuerbachovy kritiky náboženství?





## 10 MARX



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Marx* (s. 158–172) – Co je to odcizená práce? Co je to vykořisťování? Plní se Marxovy prognózy? Které Marxovy predikce se plní a které ne? Co je to tendence k monopolizaci, růstu ekonomické nerovnosti, kartely, vztah mezi vlastníky výrobních prostředků a výrobními vztahy? Jaký je rozdíl mezi mladým a starším Marxem? Jak má vypadat ideální, beztřídní, komunistická společnost? Jsou Marxovy názory utopické? Může Marx za násilí a zločiny komunistických totalitních režimů? Co je to diktatura proletariátu?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.

Není snadné zaujmout k Marxovi nestranný postoj – vzhledem k tomu, co všechno se v jeho jménu dělo. Není snadné ani rozpoznat vhodnou literaturu o něm, protože většina titulů bude logicky nějak ideově, ideologicky předpojatá. Literaturu z doby, kdy marxistická či marx-leninská filosofie a komunistická ideologie byla dogmaticky povinná, je možno studovat snad jen z historického hlediska jako dobový dokument, ne jako zdroj objektivních nadčasových informací o Marxovi, marxismu a všem, co z něj povstalo. Po pádu bipolárního světa v roce 1989 se rychle zhroutily komunistické režimy ve většině zemí, kde dosud papírově fungovaly (s výjimkou Kuby a Severní Koreje). Někteří oddaní a nepolepšitelně věřící marxisté setrvali vzpurně na svých historicky znemožněných pozicích, jako třeba český filosof Milan Valach nebo komunistický politik Miloslav Ransdorf, případně do jisté míry i Egon Bondy (prohlašující se k stáru za posledního žijícího marxistu). Jiní se k marxismu opět přidali z jakéhosi vzpurného hipsterství, jako třeba Slavoj Žižek nebo Michael Hauser. Někteří levicovní myslitelé a političtí aktivisté se od 90. let hlásili k tzv. neomarxismu, různým obrozeným variantám marxismu z poloviny 20. století, pokoušejícím se vyvarovat se chyb, jichž se komunistické hnutí dopustilo. Neomarxismus je atraktivní v jistých úzce vyhraněných a společensky a politicky marginalizovaných, avšak silně aktivistických kruzích v různých zemích světa. Skutečně vlivná levice, takzvaná progresivistická levice, představující výraznou politickou ideologii a respektovanou společenskou moc, se už k marxismu příliš nehlásí, nanejvýš jen bagatelizuje jeho nedostatky a difamuje jeho odpůrce. Bohužel se výrazy jako neomarxismus, neoliberalismus, kapitalismus dnes u nás (ale podobně i v jiných zemích) používají jako hanlivé ideologické nálepky, jimiž se častují zástupci názorově silně vyhraněných táborů. Podobně jako výrazy pravdoláskař, sluníčkář, havlista, pražská kavárna... nebo třeba postmodernista, postmodernismus. Proto není snadné se na scéně takto kontaminované bezpečně orientovat.

V roce 2014 vyvolala velkou společenskou debatu po celém světě objemná kniha Thomase Pikettyho *Kapitalismus v 21. století*, která se pokouší Marxe vzkřísit a formulovat ekvi-

valent jeho Kapitálu pro dnešek. Samozřejmě jen prohloubila příkopy mezi názorově vyhraněnými tábory zastávajícími nesmiřitelně protichůdné pozice. V roce 2018 byla v Trevíru odhalena pětimetrová socha jejich slavného rodáka u příležitosti 200. výročí jeho narození. Akt vyvolal bouřlivé spory po celém světě. I proto, že pomník zaplatila Čína!

Autor těchto varovných slov se netají svým subjektivně zkresleným pohledem, svými osobními sympatiemi a averzemi. Ale v jednom snad jeho rada je objektivní: Student se může pokusit držet se takzvaných faktů a udělat si o Marxovi obrázek jen na základě toho nejobjektivnější, co o něm seriózní učebnice tvrdí jako o filosofovi, sociologovi či politickém ekonomovi. Ale už jen najít takové seriózní učebnice je těžké. A zachovat si při studiu střízlivý úsudek bude ještě těžší. (vš)



### **Kontrolní otázky**

→ Diktatura proletariátu je vzpourou určité sociální a ekonomické skupiny, tedy něčím, jako bývaly selské bouře nebo povstání chudiny? Nebo jde o dějinně logický, nutný projev sebeuvědomění si člověka jako materiální bytosti, k jejíž existenci podstatně patří práce?

→ Co myslí Marx svým učením o „základně“ a „nadstavbě“?

→ O bývalých režimech tzv. sovětského bloku před rokem 1989 se říká, že byly „komunistické“, užívá se rčení „za komunistů“, „v éře komunismu“... Znamená to, že tehdy v oněch zemích opravdu vládl nebo existoval komunismus? Jaký je rozdíl mezi socialistickým a komunistickým státním zřízením?

# 11 PRAGMATISMUS



## Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Pragmatismus* (Doporučuji knihu W. James: *Pragmatismus*, 2003, s. 37–54 a s. 103–120, kniha je v univerzitní knihovně a v elektronické verzi v našem datovém úložišti) – Jací jsou hlavní představitelé pragmatismu a jak se vzájemně liší? Proč je pragmatismus typicky americkou filosofií? Co je to pragmatická teorie pravdy? Jaký je vztah pragmatismu a etiky, sociální filosofie? Který pragmatista se významně podílel na reálné politice a jak? Uplatnil se pragmatismus i v českém myšlení? Znáte post-pragmatismus a neo-pragmatismus?



## Povinná studijní literatura

JAMES, William. *Pragmatismus*. Brno: CDK, 2003. ISBN 80-7325-022-5. 📖



## Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

ČAPEK, Karel. *Pragmatismus, čili filosofie praktického života*. Praha: F. Topič, 1925. 📖

ČAPEK, Karel. *Pragmatismus, čili filosofie praktického života*. Praha: Votobia, 2000. ISBN 80-7198-299-7. Reprint vydání u F. Topiče z roku 1918.

HROCH, Jaroslav. K filosofickému myšlení Williama Jamese. *Filozofia*, 2008, č. 2, s. 144–154. 📖



## Kontrolní otázky

→ Pragmatické pojetí pravdy podle Williama Jamese znamená, že pravdivé je to, co je pro mě prakticky výhodné? Nebo to, co je použitelné v praxi?

→ Je Jamesovo pojetí pravdy slučitelné s tzv. korespondenční nebo tzv. koherenční teorií pravdy?

→ Povede pragmatické pojetí pravdy k libovůli a bezbřehé toleranci ve smyslu „každý máme svou pravdu“?

→ William James je jako myslitel významný i pro psychologii a studium náboženství. V čem?

→ Dalo by se říct, že pragmatismus vlastně ani není filosofií, protože je podstatně etikou, praktickou etikou?



## 12 POČÁTKY HERMENEUTIKY



### Závazný studijní úkol, badatelské otázky

*Počátky hermeneutiky* (s. 120–123) – Co se podílí na rozumění textu? Co je to „verstehen“ v kontextu hermeneutiky? Je třeba rozumět textu bez historického kontextu a znalosti jeho autora nebo spíše s těmito znalostmi? Co je to hermeneutický kruh? Lze z hermeneutického kruhu nějak vystoupit? Kteří hermeneutici si myslí, že k pochopení textu je třeba znalost autora a kontextu a kteří si myslí opak? Jaké k tomu mají důvody? Na jaké další entity (kromě textů) lze metody hermeneutiky aplikovat?



### Povinná studijní literatura

CORETH, Emerich; EHLEN, Peter; SCHMIDT, Joseph. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.

Hermeneutika poutala pozornost spíše než v 19. až ve 20. století – a také zaměstnávala postupně mnohem víc odborníků z rozmanitých oborů. Máme-li ale náležitě pochopit, co je to za filosofický směr, oblast či metodu, musíme se skutečně vrátit k počátkům. Hermeneutika se totiž zásadně táže po gruntech, základech a původech. Druhým jejím determinantem je čas, jeho plynutí, dějiny. I myslitelé 20. století se tak v hermeneutických cyklech vracejí do minulosti, a současně ohledávají svou přítomnost. Proto nemusí být na škodu, když se o hermeneutice ve fázích jejího zrodu dočteme něco z textů pocházejících z 20. století. Ostatně brzy přijdeme na to, že hermeneutika se nezrodila v 19. století, ale že jako problém existovala vždy, co je člověk člověkem. Hermeneutika je nekončící proces, věčný úkol. Člověk ji vlastně musí studovat – a praktikovat – celý život. A je v podstatě jedno, kudy do onoho kola naskočí, hermeneutika je svým způsobem opakem systematiky, ve smyslu, že je v pohybu, mění se, zatímco systém usiluje o stálost a trvalou platnost.

Budeme se jí ostatně zabývat i v navazujícím předmětu Současná filozofie, do něž spadá i myšlení 20. století.



### Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

HANS-GEORGE GADAMER

**Člověk a řeč**  
(1966)

Podle jedné klasické definice podstaty člověka, pocházející od Aristotela, je člověk živá bytost, jež má *logos*.

V západní tradici se tato definice stala kanonickou v té podobě, že člověk je *animal rationale*, rozumná živá bytost – to jest, že se liší od ostatních zvířat schopností myslet. Řecké slovo *logos* bylo tedy přeloženo jako rozum, resp. myšlení. Ve skutečnosti to slovo znamená také a převážně řeč. Aristotelés na jednom místě<sup>18</sup> vykládá rozdíl mezi člověkem a zvířetem takto: zvířata mají možnost vzájemného dorozumění tak, že si navzájem ukazují, co probouzí jejich žádost, aby

<sup>18</sup> ARISTOTELÉS. *Politika* 1,2, 1253a9 nn.

to hledala, a co jim působí bolest, aby tomu unikla. Jen potud je příroda vybavila. Pouze člověku se navíc dostal *logos*, schopnost vzájemně si sdělovat, co je prospěšné a co škodlivé, a tím také to, co je správné a nesprávné. To je hluboká pasáž. Užitečné a škodlivé je to, co není žádoucí samo o sobě, nýbrž kvůli něčemu jinému, co ještě vůbec není dáno, ale co si s jeho pomocí můžeme opatřit. Zde se tedy jako rozlišující znamení člověka vyznačuje jistý náhled nad tím, co je právě přítomné, jistý smysl pro budoucí. A jedním dechem Aristotelés dodává, že tím je dán i smysl pro správné a nesprávné – to všechno ale jen proto, že člověk jako jediný má *logos*. Dovede myslet a dovede mluvit. Dovede mluvit, to jest: může svým mluvením ne-přítomné činit zjevným, takže je i někdo jiný vidí před sebou. Cokoli míní, může tak sdělovat, ba ještě víc: tím, že se dovede takto dorozumívat, existuje vůbec jen mezi lidmi nějaké mínění společného, to jest společné pojmy, a především ty společné pojmy, které umožňují lidské spolužití bez vražd a zabíjení, v podobě společenského života, v podobě nějakého politického zřízení, v podobě hospodářského života, rozčleněného dělbu práce. To všechno vězí v té prosté výpovědi, že člověk je živočich, který má řeč.

Zdálo by se, že toto tak zjevné a přesvědčivé zjištění muselo fenoménu řeči odjakživa zajistit přednostní místo v myšlení o podstatě člověka. Co může být přesvědčivější, než že řeč zvířat – chceme-li tak jejich způsob dorozumívání nazývat – je něco docela jiného než lidská řeč, v níž se představuje a sděluje předmětný svět? A sice znamením, jež nejsou pevně daná jako výrazové prostředky zvířat, nýbrž zůstávají proměnlivá, a to nejen v tom smyslu, že existují různé jazyky, nýbrž také, že v jednom jazyce mohou stejné výrazy označovat různé věci a různé výrazy totéž.

Ve skutečnosti se však v západním filosofickém myšlení podstata řeči nikdy do středu zájmu nekladla. Byl tu sice vždycky ten nápadný náznak, že podle příběhu stvoření Starého zákona Bůh předal prvnímu člověku vládu nad světem tím, že ho nechal všechny bytosti pojmenovat, jak se mu zlíbí. Také příběh o babylonské věži jistě dosvědčuje zásadní význam řeči pro lidský život. Přesto právě náboženská tradice křesťanského západu myšlení o řeči jistým způsobem ochromila, takže otázka po původu řeči byla nově položena teprve v době osvícenství. Byl to veliký krok kupředu, když se na otázku po původu řeči přestalo odpovídat zprávou o stvoření a začalo se pátrat v přirozenosti člověka. Neboť nyní se už nebylo možné vyhnout dalšímu kroku, že totiž přirozenost řeči vylučuje vůbec klást otázku po nějakém pra-stavu člověka bez řeči, a tím i po původu řeči vůbec. Herder a Wilhelm von Humboldt rozpoznali původní lidskost řeči jakožto původní řečovost člověka a vypracovali základní význam tohoto fenoménu pro lidský názor na svět. Rozmanitost stavby lidské řeči se stala polem bádání Wilhelma von Humbolta – bývalého ministra kultu, a když se stáhl z veřejného života, „mudrce z Tegelu“ –, jehož pozdní dílo založilo moderní jazykovědu.

Nicméně založení filosofie jazyka a jazykovědy Wilhelmem von Humboldtem ještě vůbec neznamenovalo skutečné obnovení aristotelského náhledu. To, jak se zde staly jazyky národů předmětem bádání, jistě znamenalo vykročení na cestu poznání, jež mohla novým a nadějným způsobem objasnit rozmanitost národů a dob i společnou podstatu člověka, jež je jejich základem. Ale horizont otázky po člověku a řeči se tu omezil na pouhé vybavení člověka jistou schopností a na vyjasnění strukturních zákonitostí této schopnosti: říkáme jim gramatika, syntaxe, slovník. Jazykovědci se snažili poznávat v zrcadle řeči náhledy národů na svět, a to dokonce do podrobnosti výstavby jejich kultury – mám na mysli třeba náhled do kulturního stavu indoevropské skupiny národů, za něž vděčíme velkolepým bádáním Viktora Hehna o pěstování rostlin a domácích zvířat. Jazykověda je, tak jako jiné prehistorie, prehistorií lidského ducha. Fenomén řeči má nicméně při tomto způsobu bádání pouze význam privilegovaného pole vyjadřování, na němž lze studovat podstatu člověka a jeho rozvíjení v dějinách. Až do ústředních poloh filosofického myšlení se však touto cestou proniknout nedalo. Neboť v pozadí celého novověkého myšlení stále ještě bylo karteziánské vyznačení vědomí jako sebevědomí. Tento neotřesitelný základ vši jistoty, nejjistější ze všech faktů, jímž sám o sobě vím, že jsem, se v novověku stal měřítkem pro všechno, co vůbec může vyhovět nároku vědeckého poznání. Vědecké prozkoumání řeči spočívalo nakonec na stejném základě. Byla to spontánnost subjektu, pro niž je jazykotvorná energie jednou z forem jejího potvrzení. Jakkoli se náhled světa, uložený v jazycích, dal z této zásady plodně vykládat – záhada, kterou řeč ukládá lidskému myšlení, se tak vůbec nedostala do zorného pole. Neboť k podstatě řeči náleží její přímo propastná nevědomost o sobě samé. Potom tedy není náhodou, že pojem *řeči* je až pozdním výsledkem. Slovo *logos* neznamená pouze myšlení a řeč, nýbrž také pojem a zákon. Vznik pojmu řeči předpokládá vědomí řeči. To je však teprve výsledek pohybu reflexe, v němž myslící vystupuje reflexí z nevědomého výkonu řeči a zaujímá odstup k sobě samému. Vlastní záhada řeči však spočívá v tom, že právě toto vystoupení z řeči ve skutečnosti nikdy zcela nemůžeme uskutečnit. Neboť každé myšlení o řeči je totiž řečí už vždy zase dostiženo. Jen v řeči můžeme myslet, a právě toto zabydlení našeho myšlení v nějaké řeči je tou hlubokou hádankou, již řeč myšlení klade.

Řeč není jedním z prostředků, jimiž si vědomí zprostředkovává svět. Není to vedle znaku a nástroje – které jistě také patří k bytostnému určení člověka – nějaký třetí instrument. Řeč vůbec není instrument ani nástroj. Neboť k podstatě nástroje patří, že ovládáme jeho použití – a to znamená, že jej bereme do ruky a zase odkládáme, když nám posloužil. To není totéž, jako když bereme do úst slova řeči, která jsou po ruce, a když jsme je použili, necháváme je upadnout zpátky do všeobecné slovní zásoby, již vládneme. Taková analogie je falešná, protože se nikdy neocítáme jako vědomí vůči světu tak, že bychom v jakémsi stavu, v němž ještě nemáme řeč, sahali po nástroji dorozumění. Naopak jsme v každém vědění o sobě samých a v každém vědění o světě vždycky už obklopeni řečí, která je naše vlastní. Vyrůstáme, učíme se vyznat ve světě, učíme se znát lidi a nakonec sebe samé tím, jak se učíme mluvit. Učit se mluvit neznamená být uváděn do užívání už hotového nástroje označování nám důvěrně známého světa, nýbrž znamená získávat důvěrnou známost světa samého i toho, jak se s ním setkáváme.

Záhadný, hluboce skrytý děj! Jaká je to pošetilost si myslet, že dítě říká slovo, své první slovo. Jaká to byla pošetilost chtít praeč lidstva odhalit tím, že se děti nechávaly vyrůstat v hermetickém oddělení od všech lidských zvuků a pak se na základě jejich prvního artikulovaného žvatlání chtělo nějaké hotové lidské řeči přiznat privilegium, že je pra-řečí stvoření. Pošetilost takových myšlenek tkví v tom, že chtějí nějakým umělým způsobem suspendovat naše skutečné ponoření do světa řeči, v němž žijeme. Ve skutečnosti jsme v řeči už vždycky stejně doma jako ve světě. Opět je to Aristotelés, u něhož nacházím nejrozzumnější popis pochodu, jak se člověk učí mluvit.<sup>19</sup> Aristoteléský popis ovšem nemá na

<sup>19</sup> ARISTOTELÉS. *Druhé analytiky*, 11,19, 99b35.

mysli učení řeči, nýbrž myšlení, tj. získávání obecných pojmů. Jak se v prchavém proudu jevů, v neustálém proudění střídavých dojmů vůbec může vyskytnout něco, co zůstává? Je to jistě především schopnost podržovat, tedy paměť, jež nám dovoluje něco znovu poznat jako totéž. To je první velký výkon abstrakce. V proudu střídajících se vjemů si tu a tam povšimneme něčeho společného, a tak se z hromadících se rozpoznání, kterým říkáme zkušeností, pomalu rodí jednota zkušenosti.

V ní však výslovné zacházení s takto zakoušeným vystupuje v podobě vědění obecného. Nyní se Aristoteles ptá: Jak může vlastně vzniknout toto vědění obecného? Přece jistě ne tak, že jedna věc po druhé defiluje okolo a náhle díky nějaké určité jednotlivosti, která se znovu ukáže a je rozpoznána jako tatáž, získáme vědění obecného. Není to přece toto jednotlivé jako takové, jež by se vůči všem ostatním jednotlivým vyznačovalo tajemnou schopností představovat obecné. Je naopak jako každé jiné jednotlivé. A přece je určité pravda, že vědění obecného někdy vzniklo. Kde začalo? Aristotelés to ukazuje na ideálním obraze: jak se zastaví prchající vojsko? Jak to začne, že se vojsko opět zastaví? Přece jistě ne tak, že se zastaví první voják nebo druhý nebo třetí. Jistě se nedá říci, že vojsko stojí, když určitý počet utíkajících vojáků přestal utíkat, a jistě také ne, když přestal utíkat ten poslední. Neboť s ním vojsko nezačíná stát na místě, nýbrž začalo se zastavovat už dávno. Jak to vůbec začíná, jak se to šíří a jak se jednou nakonec vojsko zase zastaví – to znamená: zase poslouchá jedno velení – to nikdo nemůže vědomě zvládat, plánovitě ovládat nebo konstatováním poznávat. A přece se to nepochybně stalo. Právě tak je tomu s věděním obecného, a právě tak je tomu se vcházením do řeči, neboť je to totéž.

Ve všem našem myšlení a poznávání jsme už vždycky předpojati řečovým výkladem světa, do něhož vrůstat znamená vyrůstat na světě. Potud je řeč tou vlastní stopou naší konečnosti. Vždycky už je před námi. Vědomí jednotlivce není měřítkem, na němž by se dalo měřit bytí řeči. Ba neexistuje vůbec jednotlivé vědomí, v němž by řeč skutečně byla. Jak je tu tedy řeč? Přece jistě ne bez jednotlivého vědomí. Ale také ne v pouhém shrnutí mnohých vědomí, z nichž každé je jednotlivým vědomím.

Přece nikdo, kdo mluví, si jako jednotlivý člověk doopravdy neuvědomuje své mluvení. Jsou to výjimečné situace, kdy si člověk uvědomí řeč, již mluví. Například když člověk chce něco říci a přijde mu na jazyk slovo, o které zapadne, které mu přijde podivné nebo komické, takže se sám sebe ptá: „Dá se to tak vůbec říci?“ Tu si na okamžik uvědomujeme řeč, již mluvíme, protože nedělá to, co má. A co tedy má dělat? Myslím, že tu můžeme rozlišovat tři věci.

První je bytostné sebezapomnění, které mluvení přísluší. Vlastní strukturu, gramatiku, syntaxi řeči atd., tedy všechno to, co tematizuje jazykověda, si živé mluvení vůbec neuvědomuje. Proto patří k těm podivným perverzím přirozenosti, že moderní škola musí učit gramatiku a syntax ne na nějaké mrtvé řeči, jako je latina, nýbrž na vlastní mateřské řeči. Od každého, kdo si má výslovně uvědomit gramatiku řeči, kterou ovládá jako svoji mateřskou, se vyžaduje věru obrovský výkon abstrakce. Skutečný výkon řeči dává jí samé úplně zmizet za tím, co jí právě říkáme. Je taková pěkná zkušenost při učení cizím jazykům, na níž jsme to všichni zažili. Jsou to příklady, které se používají v učebnicích a jazykových kursech. Jejich úkolem je abstraktivně upozornit na určitý jazykový jev. Kdysi, když se ještě vědělo o této úloze abstrakce, již učení gramatiky a syntaxi nějakého jazyka představuje, bývaly to důstojně nesmyslné věty, jež říkaly něco o Caesarovi nebo o strýci Karlovi. Novější tendence vpouštět do takových příkladů co nejvíce zajímavých vědomostí o cizích zemích má ten nežádoucí účinek, že se příkladová funkce věty zatemňuje v té míře, v jaké na sebe poutá naši pozornost obsah řečeného. Čím více je řeč živým výkonem, tím méně si ji uvědomujeme. Tak tedy ze sebezapomnění řeči plyne, že její vlastní bytí spočívá v tom, co je v ní řečeno, ve společném světě, v němž žijeme a k němuž patří i celý dlouhý řetěz tradice, která k nám zaznívá z literatury v mrtvých i živých cizích jazycích. Vlastním bytím řeči je to, do čeho vcházíme, když ji slyšíme, totiž to řečené.

Druhým bytostným rysem bytí řeči se mi zdá být její nepřipoutanost k já. Kdo mluví řečí, již nikdo jiný nerozumí, nemluví. Mluvit znamená mluvit k někomu. Slovo chce být výstižným slovem, to však neznamená jen, že představuje míněnou věc mně samému, nýbrž že jí staví před oči druhému, k němuž mluví.

Potud mluvení nepatří do sféry já, nýbrž do sféry my. Tak dal kdysi Ferdinand Ebner své významné knize *Slovo a duchovní skutečnosti* plným právem podtitul *Pneumatologické fragmenty*. Neboť duchovní skutečnost řeči je skutečnost pneumatu, ducha, který spojuje já a ty. Skutečnost mluvení spočívá, jak si lidé dávno všimli, v rozhovoru. V každém rozhovoru však vládne nějaký duch, ať zlý nebo dobrý, duch zatvrzelého trvání na svém nebo duch sdělování a proudící výměny mezi já a ty.

Forma, v níž probíhá každý rozhovor, se dá, jak jsem ukázal jinde,<sup>20</sup> popsat na základě pojmu hry. K tomu je ovšem třeba zbavit se myšlenkového návyku, který se na podstatu hry dívá z hlediska vědomí člověka, který si hraje. Toto především Schillerem zpopularizované určení člověka, jakožto toho, kdo si hraje, chápe pravou strukturu hry jen ze subjektivní perspektivy. Hra je však ve skutečnosti pohybový děj, který hráče obklopuje a zahrnuje. Takže to rozhodně není jen metafora, mluvíme-li o hře vln nebo o tančících komárech či o volné hře světla. Sama fascinace hrou spočívá pro toho, kdo si hraje, spíše ve vytržení sebe sama do jisté pohybové souvislosti, jež rozvíjí svoji vlastní dynamiku. Hra je v proudu, je-li jednotlivý hráč v plné vážnosti hry přítom, tj. už se nedrží zpátky jako někdo, kdo si jenom hraje a nebere to vážně. O lidech, kteří to nedovedou, říkáme, že si neumějí hrát. Základním rysem hry tedy je, že je sama naplněna duchem lehkosti, svobody a štěstí, že se cosi daří, a že tímto duchem naplňuje také hrajícího. Chci nyní zdůraznit, že tento základní rys hry je strukturálně podobný povaze toho rozhovoru, v němž je řeč vskutku přítomna. Jak navzájem vstupujeme do hovoru a jsme jím pak už přímo nesení, o tom už nerozhoduje vůle jednotlivce, který se jednou drží zpátky a jindy se mu otvírá, nýbrž zákon věci, o níž v rozhovoru jde, který z nás vylákává jednotlivé repliky a nakonec je sehrává dohromady. Tak když se nějaký rozhovor vydaří, jsme ho potom, jak říkáme, plní. Hra řeči a protireči pokračuje dál ve vnitřním rozhovoru duše se sebou samou, jak Plátón krásně nazývá myšlení.

S tím souvisí třetí věc, kterou bych rád nazval universálností řeči. Řeč není žádná uzavřená oblast vyslovitelného, kolem níž by byly jiné oblasti nevyslovitelného, nýbrž ona zahrnuje všechno. Není nic, co by se zásadně vymykalo možnosti vyslovení, jakmile jen moje mínění něco míní. Je to universálnost rozumu, s níž možnost vyslovení neúnavně drží krok. Tak má také každý rozhovor svou vnitřní nekonečnost a žádný konec. Přerušujeme ho buď proto, že se nám zdá, že bylo

<sup>20</sup> GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. In GW 1, s. 491nn.

řečeno dost, nebo proto, že už není co říci. Ale každé takové přerušení má nějaký vnitřní vztah k obnovení a navázání rozhovoru.

Tuto často bolestivou zkušenost zakoušíme pokaždé tam, kde se od nás vyžaduje nějaká výpověď. Otázka, na niž je třeba odpovědět – pomysleme třeba na krajní příklad výslechu nebo výpovědi před soudem – je jako závora postavená proti duchu mluvení („Tady mluvím já“ nebo „Odpovězte na moji otázku!“), který by se rád vypovídal a chce rozhovor. Vyslovené nemá nikdy svoji pravdu v sobě samém, nýbrž odkazuje dozadu i dopředu na nevylovené. Každá výpověď je motivovaná, to znamená, že na všechno, co se říká, se můžeme smysluplně zeptat: „Proč to říkáš?“ A teprve když jsme s řečeným spolu porozuměli tomuto neřečenému, je výpověď srozumitelná. Známe to zejména u otázky. Otázka, kterou nechápeme jako motivovanou, nemůže také najít odpověď. Neboť motivační příběh otázky teprve otevírá oblast, z níž je možné vzít a dát odpověď. Tak je to ve skutečnosti v tázání i v odpovídání nekonečný rozhovor, v jehož prostoru stojí výpověď i odpověď. Všechno řečené se odehrává v takovém prostoru.

Můžeme si to objasnit na zkušenosti, kterou všichni známe. Mám na mysli překládání a čtení překladů z cizích jazyků. Co má překladatel před sebou, je jazykový text, tj. ústně nebo písemně řečené, jež má přeložit do vlastního jazyka. Je vázán na to, co v něm stojí, a přece nemůže prostě přetvářet řečené z cizího jazykového materiálu do vlastního, aniž by se znovu stal tím, kdo mluví. To však znamená, že si v sobě musí vydobýt nekonečný prostor mluvení, odpovídající řečenému v cizím jazyce. Každý ví, jak je to těžké. Každý ví, jak ploše dopadá překlad řečeného v cizím jazyce. Zobrazuje se do jedné plochy, smysl slov a podoba věty napodobují originál, ale překlad jaksi nemá žádný prostor. Chybí mu ten třetí rozměr, z něhož bylo to původně, tj. v originále řečené, v oblasti svého smyslu zbudováno. To je nevyhnutelná bariéra všech překladů. Žádný nemůže nahradit originál. Překlad je do plochy promítnutá výpověď originálu, do níž se mnohé, co v originálu zaznívalo v pozadí a mezi řádky, nepodařilo převést. Kdybychom se však domnívali, že výpověď se tím stala jaksi srozumitelnější, že tato redukce na prostší smysl musí porozumění ulehčovat, byl by to omyl. Žádný překlad není tak srozumitelný, jako jeho originál. Je to právě ten smysl řečeného, který zahrnuje mnohé a smysl je vždycky směr –, jenž se dostává ke slovu jen v původním mluvení a v každém opakování uniká. Úkolem překladatele tedy nemůže být napodobovat řečené, nýbrž nastavit se do jeho směru, to jest smyslu, a to, co má být řečeno, přeložit ve směru svého vlastního mluvení.

Nejzřetelnější je to u takových překladů, které mají umožnit rozhovor dvou lidí jiných jazyků tím, že se mezi ně zařadí tlumočník. Tlumočník, který jen předává, co jedním vyslovená slova a věty ve druhém jazyce znamenají, zkresluje rozhovor až do nesrozumitelnosti. To, co musí předat, není řečené v autentickém a doslovném znění, nýbrž to, co ten druhý chtěl říci a řekl, přičemž mnohé nechal nevyřčeno. I omezenost jeho reprodukce musí vytvořit prostor, v němž jedině je rozhovor možný, tj. onu vnitřní nekonečnost, jež přísluší každému dorozumění.

Tak je řeč pravým středem lidského bytí. Musíme ji ovšem vidět v té oblasti, kterou sama vyplňuje, v oblasti lidského spolubytí, v oblasti dorozumění, vždy znova vzrůstající shody, jež je pro lidský život stejně nezbytná jako vzduch, který dýcháme. Člověk je vskutku, jak řekl Aristotelés, bytost, jež má řeč. Všechno, co je lidské, bychom měli přijímat jako řečené.



## Otázky k zamyšlení

→ Čím si člověk zprostředkovává a osvojuje svět? Hans-Georg Gadamer jmenuje řeč, znak a nástroj. A co třeba čich nebo hmat? I těmito smysly si zjednááváme specifický přístup ke světu a máme pak díky nim zcela samostatnou a komplexní zkušenost okolního světa. A co třeba jídlo? To není jen chuť jako další ze smyslů, jimiž okoušíme svět. To, co sníme, si teprve vskutku osvojíme, opravdu vstřebáme. Někteří myslitelé tvrdí, že jídlo je nejarchaičtější způsob poznání.<sup>21</sup> Středověcí mystikové hovoří o *fruitio Dei* – okoušení Boha jako o nejvyšší formě mystického poznání ve splynutí s Bohem. Je tedy opravdu řeč jen jedním ze tří způsobů, jimiž si zjednááváme přístup ke světu a světu zjednááváme přístup do nás? Můžeme takto užívat hudbu, tanec, rytmus, tedy jisté sladění, harmonizování se s okolním světem? (Víme, že Gadamer varuje před užitím metafory instrumentu, nástroje, který použijeme a můžeme odložit.) Je takovou cestou k srdci světa třeba matematika (řeč čísel)?

→ Gadamer říká: Kdo mluví řečí, již nikdo jiný nerozumí, nemluví. Mluvit znamená mluvit k někomu. Je to pravda? A co samomluva? Vnitřní monolog, potřeba udělat si v sobě jasno pomocí konceptualizace, tedy mluvením k sobě samému nebo k pomyslnému fiktivnímu partnerovi či dvojníku. Podle některých teorií (např. Gregory Bateson<sup>22</sup>) právě tato vnitřní

<sup>21</sup> Srov. CANETTI, Elias. *Masa a moc*. Praha: Arcadia, 1994, zejména kapitola Útroby moci (s. 231–258).

JACKSON. *Eve. Jídlo a proměna*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004.

<sup>22</sup> „Tento vztah k příběhu pochopil zmíněný Gregory Bateson, když uvedl tento příběh: Někjaký badatel se zeptá svého počítače: ‘Počítáš, že jednou budeš myslet jako člověk?’ Počítač delší dobu zpracovává zadanou úlohu. Pak vytiskne



řeč, potřeba vytvořit si verbalizací myšlenek v hlavě a vyprávěním si vlastních příběhů koncepci světa polidštila opici. Toto zvířata neumí. To neuměl ještě ani náš prapředek před půl milionem let. Gadamer si to zřejmě nemyslí, ale je to opravdu tak nemyslitelné, že existuje soukromá řeč? Mohou existovat zcela ojedinělé výrazy, slova, obraty, které nikomu nic neříkají? Ale mně ano?

→ Gadamer dále tvrdí, že řeč zahrnuje všechno. Není nic, co by se vymykalo vyslovení. Není nic nevýslovného. Jakmile něco míním, mám na mysli, je to univerzálně přeložitelné z rozumu do řeči. Zdá se, že tomu odporuje naše každodenní zkušenost: kolikrát konstatujeme, že něco se nedá slovy vyjádřit, že se to nedá vypovědět. I filosof Wittgenstein přece tvrdí, že o něčem se prostě mluvit nedá, a proto nemá. Ale když se o tom nedá mluvit (a podle Gadamera a Wittgensteina asi ani myslet), dalo by se to vyjádřit (pochopit, osvojit, zpřítomnit atd.) nějak jinak, třeba tancem, kresbou nebo naladěným počínutím?

→ A konečně se pozastavme nad Gadamerovým tvrzením, že všechno řečené odkazuje k něčemu dozadu a dopředu, tedy neřečenému. Proto se můžeme oprávněně tázat na smysl řečeného. Opravdu musí mít vše řečené v pozadí (nebo před sebou) nějakou myšlenku (tedy smysl)? Vždyť přece existují i prázdné řeči (a že jich je!). A co teprve zmatené bláboly?

\*



## Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Magdalena Konečná  
**Řeč a hermeneutika**

*Všechny fenomény dorozumívání, rozumění i neporozumění, jež tvoří předmět takzvané hermeneutiky, jsou tedy jevy řečové.<sup>1</sup>*

Již motto tohoto článku naznačuje, proč se pokusím o vysvětlení souvislosti mezi hermeneutikou a řečí. Tento citát H.-G. Gadamera je z jeho přednášky *Člověk a řeč*, v níž se věnuje řeči jako nezbytné součásti lidského života. Tematika řeči zaujímala v hermeneutice od počátku přední místo, neboť šlo právě o *poznání a rozumění, ať už řeči samé nebo v řeči obsažené*. V předchozích a minulých teoriích výkladu a rozumění se však výslovně nehovořilo o „řeči“ či „jazyce“. Šlo o výklad textů a zpráv. Budeme-li se držet historické linie, můžeme sledovat, jak se zkoumání řeči neustále ve výkladech uplatňuje a jak se oblast, v níž texty vznikají a v níž se vykládají, neustále rozšiřuje.

Již v antice lze pozorovat pokusy o rozpracování základních principů interpretace textů. S úpadkem antické kultury je ale do ústraní odsunuta i tato disciplína.<sup>2</sup> Ve stejné době je však stále promyšleno umění výkladu a zaznamenávání těchto metod v judaismu a pak i v křesťanství. Jde o jakési „správné“ či „možný“ rozumění, což ovšem u těch, co se hermeneutikou plně zabývali, neznamená, že by se jednalo pouze o jeden možný výklad či jeden možný způsob výkladu. V judaistické tradici lze jako hermeneutický označit proud, který se podílel na vzniku talmudu jako takového a mišny, která je jeho součástí, čímž přispěl k písemnému zakotvení metod výkladů tóry (Pěti knih Mojžíšových) a také doposud pouze ústně předávaného pobiblického náboženského práva. Do tohoto proudu jsou řazeni ti, kdo talmud zpracovali, především Hilel, Šamaj a rabi Akiva (všichni kolem 50–130).<sup>3</sup> Texty mišny vznikaly v dlouhém období jako interpretace tóry. K významným interpretům patřili muži „Velkého shromáždění“, rady, jejichž členy byli proroci a učenci a kterou založil Ezdráš po svém návratu z Babylónie do Jeruzaléma. Když tyto texty a jejich interpretace nabyly příliš velkého rozsahu, byly principy interpretace písemně zpracovány. Poslední redakce uskutečnil Šimon ben Gamaliela a především jeho syn a nástupce Jehuda ha-Nasi (135–217).<sup>4</sup> Zajímavou postavou v této oblasti je také Filon Alexandrijský (asi 13 př.n.l.–54), který byl silně ovlivněn stoickou filosofií. Je obecně považován za „otce alegorie“, ale nikde svou alegorickou metodu nedefinuje. Metodu alegorie aplikuje na spisy Starého zákona. Tato metoda však ve své době měla špatnou pověst, neboť umožňovala interpretační svévůli. I proto byl Filon Alexandrijský z kánonu židovské tradice vyřazen.<sup>5</sup> Jak se ale později v křesťanské hermeneutice ukázalo, alegorický smysl aplikovaný na texty Starého zákona umožňoval přijetí těchto textů v křesťanském kontextu jako předzvěst a potvrzení událostí Nového zákona. Netýkalo se to pouze Kristova působení jako Mesiáše, ale také podoby křesťanského společenství – církve apod.

Tato původní hermeneutika, která v evropském myšlení dala základ následujícím teoriím a svým vývojem určovala předmět i rozmanitost možných interpretačních metod, „žila“ především na křesťanské teologické půdě. Podobně jako v judaismu jsou také tyto teorie interpretace specifické svým opatrným a nezbytným zaměřením na víru a její schopnost pomoci rozumět náboženským textům, tomu, co chce Bůh člověku sdělit. Mezi první významné křesťanské hermeneuty

odpověď: 'To mi připomnělo příběh...' NEUBAUER, Z. Mythus. In: KOL. *Člověk a náboženství*. Sborník. Praha: Křesťanská akademie, 1991, s. 55.

a biblisty<sup>6</sup> lze bezesporu zařadit Origena z Alexandrie (asi 185–254). Tento filosof a teolog usiloval o vytvoření soustavy křesťanské filosofie ve spise *Peri archón*, který se dochoval pouze v latinském překladu *De principiis*. Věnoval se interpretaci Písma a vytvořil učení o tom, že existuje trojí smysl Bible: doslovný (somatický), etický (psychický) a alegorický (pneumatický). Z této myšlenky se pak dále odvozovala také teorie J. Cassiana (asi 360–430) o čtverém smyslu Písma, totiž přímém (resp. historickém nebo somatickém), alegorickém, morálním a anagogickém (ten, který se soustřeďuje na parúsii, na odhalení mystéria času). Augustin z Dácie (354–430) pak obdobnou myšlenku vyjádřil veršem „littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia“, tedy „doslovný smysl učí, co se událo, alegorický, co máš věřit, morální, co máš činit, a anagogický, k čemu spěješ“. Tomáš Akvinský (1224/5–1274) tuto teorii rozebírá a dospívá k názoru, že se fakticky operuje se dvěma možnostmi smyslu: přímým a spirituálním, který je dále rozčleněn do rovin smyslů anagogického, morálního a alegorického. Je zřejmé, že tato učení o několikerém smyslu Písma ještě přímo nejsou interpretačními metodami. Jsou však již jejich základem a podnětem, uvědomíme-li si, že nás vedou k tomu, abychom rozlišovali jednotlivé úseky Písma a přistupovali k nim různým způsobem, avšak neporušili smysl celku.

V protestantské tradici byla na počátku užívána interpretační metoda Martina Luthera (1483–1546) *sola scriptura* jako výraz odklonu od tradice, reprezentované po odtržení protestantů především katolickou církví. Ono „skrze Písmo“ znamená, že „slovo Písma stále hledá výklad, který může uskutečnit jen aktivní sledování slova samého, tím, že umožní, aby v něm zazníval osvobodivý celek významu, jež chce vyjádřit skrze milost. ... Obrat ke slovu naplňuje vše, co Písmo mělo zjevit“.<sup>7</sup>

Je zajímavé, že k výraznějšímu vývoji hermeneutiky došlo a také dnes stále ještě dochází v teologii protestantské. Zůstává otázkou, proč tomu tak je. Jedním z vysvětlení by mohlo být to, že právě na poli hermeneutiky si protestantská teologie nejlépe dokázala vytvořit svou vlastní tradici. Tu, podobně jako dogma, pro svůj „život“ nezbytně potřebuje a po odtržení od té původní byla tudíž nucena formovat svou vlastní. Také je možné, že vývoj hermeneutiky na protestantské půdě je pro pozorovatele tak výrazný právě pro onu nezákatvenost v původní tradici, která v sobě již obsahuje metody výkladu shromážděné za dobu s protestantskou tradicí nesrovnatelně delší. Teologická tradice převzatá a ještě dnes reprezentovaná katolickou církví se ve svých vývojových počátcích inspirovala v té době aktuálními filosofickými otázkami, stejně tak i protestantská teologie na ně během svého vývoje živě reagovala. A to nejen po svém vzniku, ale i dnes odvážněji a zřetelněji než teologie katolická.<sup>8</sup> Snad pro onu „nezakatvenost v (původní) tradici“, kterou se připravuje také o dědictví v ní obsažené, má však protestantská teologie schopnost snadněji přijmout nejrůznější aktuální podněty a pružněji na ně reagovat.

Pro naši úvahu není nutné dále rozebírat hermeneutické teorie jednotlivých, především protestantsky orientovaných myslitelů, kteří rozvíjeli výše uvedenou Lutherovu tezi. Proto uděláme pomyslný skok od Luthera až ke Schleiermacherovi, který má v této studii nezastupitelnou roli, z našeho pohledu je ve vývoji hermeneutiky jakýmsi milníkem. Třebaže souhlasím s Grondinovým názorem, že řeč o novém počátku u Schleiermacha je trochu zavádějící a zčásti chybná, neboť podle něj v zásadě kráčí ve stopách starší hermeneutiky,<sup>9</sup> podstatné je, že je to právě Schleiermacher, kdo se cíleně začal zabývat už nikoli pouze textem literárním či úryvkem z Písma, nýbrž řečí jako takovou.

Předchozím stručným přehledem jsem chtěla poukázat na to, že do této doby nejvýraznější náboženská hermeneutika pracovala s řečí, aniž by si to uvědomovala, neboť se domnívala, že pracuje „pouze“ s texty, s rozuměním textů. Snažila se obsáhnout různé aspekty vzniku a zkoumání textu, podobně jako později Schleiermacher a jeho následovníci usilovali o obsázení nerozmanitějších aspektů řeči.

Právě Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) se domnívá, že „to, čemu se člověk pokouší porozumět, je smysl řeči“.<sup>10</sup> Předmětem hermeneutiky se tedy stává umění výkladu a rozumění řeči. Známý Schleiermacherův citát „Všechno, co se má v hermeneutice předpokládat, je pouze řeč“,<sup>11</sup> použil i Gadamer jako motto ke třetí kapitole svého stěžejního díla *Pravda a metoda (Wahrheit und Methode, 1960)*, věnované řeči. Schleiermacher si ve své hermeneutice uvědomuje a vymezuje rozdíl v chápání řeči jako výrazu nitra nebo z hlediska totality jejího řečového užívání v dané společnosti. Tyto dvě stránky interpretace nazývá Schleiermacher „technicko-psychologickou“ a „gramatickou“. Tento způsob dělení se zakládá na tom, že Schleiermacher bere na zřetel nejen to, že v určité společnosti existují pravidla pro používání slov a řeči, zároveň však také, že lidé nemyslí stejnými slovy vždy totéž, což je důsledkem odlišného charakteru jejich vnitřních psychických procesů.

Dalším významným momentem Schleiermacherovy hermeneutiky, který inspiroval jak Heideggera, tak Gadamera, je podle Grondina vyslovený důraz na chtění porozumět jako základní podmínku rozumění. Podle mého názoru si tuto podmínku teologie uvědomovala odjakživa, ale nevylovila ji. Častěji hovořila spíše o Boží milosti, která „dovoluje“ člověku porozumět sdělení obsažené v Písmu, zároveň si však uvědomovala lidskou svobodu, která umožňuje a vyžaduje nezbytné osobní nasazení. Nesmírně cennou a podnětnou je přitom ve Schleiermacherově hermeneutice ta skutečnost, že jeho hermeneutická teorie je podřízena dialektice, která je chápána jako „umění vzájemného dorozumívání“, „dialogické hledání vědění“.<sup>12</sup> Zdá se, že se tak Schleiermacher vrací k platónskému (sám Platóna překládal) pojetí dialogu a jeho významu pro porozumění řeči, kterou vztahuje k „totalitě života“<sup>13</sup> jejího původce.

U Schleiermacha „končí“ vůdčí postavení teologie v hermeneutice, i když lze namítnout, že také on hermeneutické problémy někdy řešil spíše z pozice filosofa než teologa. Neznamená to však, že by teologický přínos hermeneutice již nepokračoval, naopak trvá dodnes! Dlužno dodat, že vedle teologické hermeneutiky, hermeneutiky náboženských textů, se již dříve vyvíjela také „světská hermeneutika“, která zasahovala především do oblasti práva, kde usilovala nejen o správný výklad juristických textů, ale také o jejich správné použití, tzv. *adaequata applicatio*. Také na poli filosofie docházelo již dříve k pokusům o sekularizaci některých nosných hermeneutických myšlenek. Jakýsi „boj“ za osvobození hermeneutických tezí od jejich teologického základu probíhal především v období osvícenství, kdy např. Johann Martin Chladenius ve svém spise *Die Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (1742)* uznává „umění výkladu“ (*Auslegekunst*) přímo jako samostatnou disciplínu, na teologii („náboženských tmářích“) nezávislou.<sup>14</sup>

Teprve v 19. století získává filosofické směřování hermeneutiky převahu nad dosavadním určením teologickým. V dějinách hermeneutiky přichází období, kdy bude její další rozvoj podněcovat filosofie. Mění se také předmět této disciplíny. Původní výklad textů, ať už náboženských, juridických či filosofických, je nahrazen problémem rozumění jako takového. Hermeneutika se postupně stává plnohodnotnou filosofickou disciplínou s ontologickými, gnoseologickými, antropologickými i estetickými rysy. Od druhé třetiny a dále v 19. století se ústředním tématem stalo rozumění dějinám a nalezení a pochopení místa člověka v jejich běhu (August Boeckh, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey). V tomto období také dochází k rozlišení metodologie přírodních věd a „duchověd“ (*Geisteswissenschaften*), a to jak ze strany historicky a lebensfilosoficky orientované hermeneutiky (např. Wilhelm Dilthey), tak také z druhého tábora (zastoupeného např. Hermannem von Helmholtzem), což se projevuje zejména odlišným přístupem k předmětům přírodních věd a „duchověd“ jako „vysvětlení“ a „rozumění“.

Zůstaneme-li věrni problému postavení řeči v hermeneutice, bude nás zajímat především filosofie Martina Heideggera (1889–1976). Jeho nezanedbatelný přínos naší problematice spočívá především v tom, že staví řeč do pozice, která je na textu i na jeho používání či výkladu nezávislá. Lze sice v určitých případech hovořit o zneužití řeči, ale termínem nezávislost máme na mysli její schopnost uchovávat a za daných podmínek i vydávat tajemství bytí, přičemž nezávisí na člověku (jako jedinci, který ji používá), zda se to stává či nestává její vlastností. Řeč je tedy nositelem tajemství bytí a zároveň klíčem k jeho rozumění, neboť „řeč mluví“, <sup>15</sup> přičemž se jedná především o řeč básníků tragického osudu (F. Hölderlina, G. Trakla). Právě v této teorii spočívá základ následujících „ontologizací řeči“ u Gadamera či Ebelinga. Podle Heideggerových vlastních slov je jeho filosofie fenomenologií, která je věcně ontologií prováděnou hermeneutickou metodou. <sup>16</sup>

Od Heideggerovy filosofie nám pak zbývá už jen krůček k vyvrcholení dosavadního vývoje – k hermeneutice Hanse-Georga Gadamera (1900). On i jeho současníci Gerhard Ebeling (1922) a Ernst Fuchs (1903) pokračovali v linii naznačené Heideggerovou snahou učinit v lidském povědomí obrat k řeči jakožto něčemu tajemnému, co nás může i samo o sobě zpravit o tajemství bytí a odvrhnout chápání řeči jako pouhého nástroje nesdělujícího nic víc, než ji „naučil“ člověk. Jejich úsilí o respektování řeči jako nezbytné součásti ontologie i gnoseologie vyneslo řeč na nejvyšší pozici, jakou „umění výkladu“ za celé své dějiny dosáhlo.

Shrneme-li, co jsme dosud uvedli, ukazuje se nám, že postavení řeči v hermeneutickém myšlení nebylo vždy stejné. Ve svých počátcích v antice měla ještě význam, který Platón ve své teorii dialogu označuje jako „logos“, tzn. něco, co má mimořádnou důležitost, smysl, který průběh celého procesu dialogu určuje. V hermeneutice náboženské, která vzápětí po zániku antické kultury na evropské půdě zavládla, již řeč tuto svou funkci ztrácí a je na ni pohlíženo jako na něco, co je pravidly zcela postižitelné, spíše jako na prostředek k vyjadřování. Týká se to jak katolické, tak protestantské teologie. <sup>17</sup> Zlom přichází v podobě Schleiermacherovy teorie, kde se řeč dostává do popředí jeho zájmu, a to i z hlediska její schopnosti vyjadřovat i nevyřčené, např. prostřednictvím psychologie. V době, kdy v hermeneutice získává v zásadním rozvoji převahu filosofie nad teologií, jako by zaujímal namísto textů své postavení také řeč. Patrně je to zejména na Heideggerově filosofii.

Zásadním obratem, který Heidegger v této oblasti činí, je právě aplikace hermeneutické metody na jiné filosofické disciplíny – ontologii a gnoseologii. Začíná tady proces, který dosud vrcholil u Gadamera, totiž postupné nabývání rozměrů hermeneutiky již nikoli jako jedné z disciplín, nýbrž komplexního a svébytného filosofického proudu. V něm pak řeč zaujímá výjimečné a zásadní postavení. Opět se stává „logem“, třebaže za poněkud jiných okolností než ve starém Řecku. Řeč umožňuje rozumění nejenom textům, nýbrž i nám samým i okolnímu světu. Za určitých podmínek, které musí člověk splnit (např. naslouchání řeči místo jejího násilného ovládnutí či znehodnocování), je dokonce schopna odhalit mu tajemství bytí. Na obdobných myšlenkových pilířích stojí také hermeneutické teorie Ernsta Fuchse a Gerharda Ebelinga. Třebaže se oba pohybují na teologické půdě, opírají se o vybrané aktuální filosofické teze a troufají si říci, že do oblasti filosofie některými svými úvahami bezesporu zasahují, a tím ji obohacují a ovlivňují.

Metoda, která se v hermeneutice používala, se měnila stejně jako podoba hermeneutiky samé. Od analýzy textů, literárního rozpracování alegorie, symbolů, přes rozbor psychologických aspektů řeči, ke zkoumání působení textů na čtenáře nebo naopak k vlivu předchozích zkušeností čtenáře na jeho výklad textů. To vše se týká především „rozumění řeči“. V „nové hermeneutice“ <sup>18</sup> se ale role obrací. Řeč už není předmětem zkoumání. V řeči již není autorem uschována pravda o tajemství bytí. Naopak řeč se stává tím, kdo sděluje a odhaluje bytí. Ve sdělení je obsaženo mnohem více, než kolik jí byl schopen dát autor, a tak jej přesahuje. Řeč se stává naší pomocnicí a učí nás, jak správně rozumět. Původní „rozumění řeči“ je nahrazeno „rozuměním skrze řeč“.

V centru Gadamerovy, Ebelingovy i Fuchsovy pozornosti je tedy řeč. Řeč jako živel, který v sobě obsahuje lidské otázky i odpovědi týkající se bytí, Boha, světa kolem nich i jich samých. Všichni tři hovoří o mluvení (*Sprechen*) jako řečovém dorozumívání a sdělování mezi lidmi, případně mezi člověkem a Bohem. Je poměrně problematické určit, co vlastně „řeči“ myslí. Nedá se říci, že by ji některý z těchto myslitelů přesněji definoval. Přesto lze na základě používání těchto pojmů v běžné komunikaci a také vzhledem k jejich upotřebení těmito mysliteli rozlišit podstatný rozdíl mezi „řečí“ a „jazykem“. „Řeč“ (*die Sprache, die Rede*) můžeme chápat jako sdělení, aktuální promluvu v konkrétní situaci ve smyslu „parole“. „Jazyk“ (*die Sprache*) je pak ve smyslu „langue“ útvarem tvořeným strukturou výrazů a jim „přidělených“ významů, ze které vyplývají přirozená pravidla k jeho použití. Tyto výrazy jsou slova nebo jejich složeniny. „Řeč“ je ve své aktuálnosti jakoby jazyku nadřazena, používá jej a nakládá s ním, jak sama uzná za vhodné. Jestliže však budeme chápat řeč tak, jak se běžně traduje a jak by z hlediska komplexního pojetí bylo podle mého názoru nejvhodnější, pak by jejím nejbližším významem bylo sdělování, vyjadřování, a to nejen na základě jazyka. V komunikaci se přece vedle „řeči slov“ objevuje také „řeč těla“ („řeč gest“, „řeč mimiky“), dokonce i tón hlasu nebo použití určitých výrazů v dané situaci nám „sdělují“. Vzato do důsledků sdělovat může nejenom řeč, ale třeba pouhé ukázání prstem, prostě i nějaký čin. Také jazyk by nemusel být tvořen pouze slovy, nýbrž jakýmkoli souborem znaků či symbolů, kterými se lze vyjádřit.

V hermeneutice se ale téměř vždy věnovala pozornost řeči ve smyslu, který bychom mohli pracovně označit jako „řeč na základě jazyka (tak, jak byl v této úvaze původně definován)“. Výjimku tvoří teorie představitelů hermeneutického

myslení, kteří se zabývali dějinami, neboť právě oni se snaží „číst“ a rozumět sdělení „řeči událostí a jejich souvislostí“. Ostatní se drží „řeči“ v „jazykové formě“ ať už psané nebo mluvené. Možná je to dáno něčím jako „řečovou prapodstatou“ hermeneutiky, vždyť se vyvíjela právě v souvislosti s texty. Jistě lze vznést námitku, že všechny výše uvedené „nejazykové“ formy řeči jsou zkoumány jinými obory, třeba psychologii. Nebylo by však na místě, když už se hermeneutika jako jedna ze současných filosofii snaží zasahovat až do poznání bytí, a tudíž do široké škály věd o lidském životě a jeho vztahu ke světu a ostatním lidem, aby se v tomto filosofickém proudu probudila snaha zkompletovat nejrozmanitější teorie o sdělování – řeči a uvést je v hermeneutických souvislostech?

Gadamer hovoří o řeči psané a mluvené, také o řeči zvířat.<sup>19</sup> Řeč zvířat podle Gadamera existuje pouze *per aequivocationem*, neboť řeč je pryč ve svém použití svobodnou a variabilní možností člověka, přičemž se touto variabilitou myslí nejenom to, že se člověk může naučit také cizímu (tj. jeho národnímu a kulturnímu zázemí vzdálenému) jazyku, nýbrž také že se nabízí mnoho možností výpovědi téže věci. Gadamer ale zjevně nebere v úvahu jiné formy dorozumívání a sdělování mezi lidmi než onu „řeč na základě jazyka“. Možná i proto pak dospívá k názoru, že také bytí se může člověk „dostat na stopu“ právě v řeči „na základě jazyka“. Zdá se to být přehnané, ale teoreticky vzato by to mohl být důsledek právě toho, že jako něco, co nám něco sděluje a co lze tudíž interpretovat, je u Gadamera zkoumána právě jenom řeč „na základě jazyka“.

Také Gerhard Ebeling a Ernst Fuchs si jsou vědomi výlučného postavení řeči v hermeneutice a v současném zkoumání rozumní vůbec. Řeč a (zvěstující) slovo jsou ústředním motivem jejich teologických tezí. Proto jsou tito teologové považováni za představitele „teologie slova“ (*Worttheologie*). Ebeling sice kromě řeči „lidské“ a „Boží“, které chápe jako „slova“ (a proto má tato „lidská“ a „Boží“ řeč stejný charakter jako „řeč na základě jazyka“), na jednom místě<sup>20</sup> zmiňuje „řeč činů“, ale jde spíše o výjimku. Zaměřenost hermeneutiky na řeč je podle něj dána odkazem na formulaci vycházející z tradice antické řecké filosofie, že hermeneutika je učením o logu, přičemž logos slouží jako podmínka možnosti rozumění.<sup>21</sup> Z tohoto řeckého vztahu pak lze odvodit vazbu logos – podstata – slovo – řeč. (Gadamer také uvádí svou teorii řeči v souvislosti s řeckým pojetím řeči – logu.) Ebeling se proto domnívá, že „hermeneutika není vyproštěním z řečového, abychom rozuměli, nýbrž hlubokým vniknutím do řečového, abychom rozuměli skrze řeč“.<sup>22</sup> Hermeneutika podle něj staví svou existenci jakožto filosofická teorie či teologická disciplína výhradně na řeči. Fuchsova hermeneutická teologie vykazuje obdobné rysy jako teologická hermeneutika Ebelingova. Na základě našeho předchozího rozlišení je nutno předeslat, že Fuchs se ve svých úvahách zabývá téměř výlučně řečí „na základě jazyka“. Domnívá se, že teologie je v krizi, neboť je narušen vztah sdělování a rozumní evangelia. Tento problém chce řešit pomocí hermeneutiky a její vztáženosti k řeči, protože právě v ní jde o sdělení a srozumitelnost. Usiluje o pojetí teologické hermeneutiky jako „jazykovědy víry“ (*Sprachlehre des Glaubens*).<sup>23</sup> Řeč však tady nemá pouze úlohu „jazyka“. Fuchs stejně jako Ebeling usuzuje, že člověkem vnímatelná skutečnost se odehrává v řeči. Řeč a řečová událost (*Sprachereignis*) jsou klíčem k rozumní evangelia – radostné zvěsti určené Bohem člověku. Řeč mu má pomoci v pochopení souvislosti mezi jeho životem a evangeliem, má odhalovat základní podstatu bytí. Podle Fuchsova názoru umění interpretace – hermeneutika – svou řečovou podstatou získává v teologii výjimečné postavení, odlišné od svého předchozího v této oblasti. Dnes na ní totiž závisí, bude-li vůbec pravdivé zvěstování možné.

Tento nový filosofický proud významným způsobem ovlivňuje filosofii i teologii. Kromě svých představitelů a příznivců má stejně jako každý jiný také své kritiky. Jedním z nich je také Hans Albert,<sup>24</sup> který právě pro onu „lingvistickou orientaci“, vedoucí údajně k neoprávněnému ontologizování řeči, Gadamerovu, Ebelingovu i Heideggerovu hermeneutiku kritizuje. Domnívá se také, že tento „hermeneutický idealismus“<sup>25</sup> tím, že upustil od metodologie přírodních věd, sám sebe odsoudil k určitému metodologickému separatismu věd „postavených na řeči“, tedy tzv. duchověd, například filosofie, historie apod.<sup>26</sup> Musíme si však uvědomit, že se tak vytváří příležitost ke vzniku a rozvoji nové, specifické metodologie humanitních věd. Vždyť filosofie jí vždy v sobě vytvářela nebo jí alespoň umožňovala podmínky k jejímu projevu. Dnes, kdy se metody hermeneutiky natolik rozšířily do celkového procesu poznávání bytí a poznávání vůbec a nezůstávají pouze v oblasti interpretace literárního, filosofického či náboženského textu, je třeba znovu zhodnotit oprávněnost jejich postupů.

O to se do jisté míry pokouší také Gadamerovi žáci Jean Grondin<sup>27</sup> (1955) a Günter Figal<sup>28</sup> (1949), kteří usilují o postižení a odstranění jistých relativistických momentů hermeneutické metody, spočívající v její téměř absolutní závislosti na řeči a promluvě. Neznamená to však, že by se této tematiky vzdali, ale již striktně neplatí, že by analýza, ve které právě člověk vyvíjí aktivitu, byla zaměněna za „naslouchání“, při kterém je největším lidským podílem vůle naslouchat, další záleží na řeči. Jádro hermeneutické metody Gadamera, Ebelinga i Fuchse, totiž otevřenost, chtění a připravenost naslouchat však stále zůstává výzvou. Jmenovaní teologové navíc kladou důraz na to, že řeč člověku vykládá – interpretuje také situaci, ve které se právě nachází, a pomáhá mu tím porozumět nejen dané řeči – textu, rozhovoru nebo okolí, ale také sobě samému.

Na této metodě „nové hermeneutiky“ není fascinující pouze její obrat zcela opačným směrem vůči předchozímu způsobu přístupu k řeči. Jde o to, že došlo k vyzdvížení obecně známé skutečnosti, že vstřícnost, otevřenost a vůle naslouchat jsou bezesporu tím nejlepším východiskem k porozumění nejen textu, ale i různým názorům navzájem. Gadamerovo přesvědčení, že „možnost, že ten druhý má pravdu, je duší hermeneutiky“,<sup>29</sup> je nejen velmi sympatické, ale je také důležitou poznámkou k dění ve filosofii. Znamená to, že třebaže se filosof nerozpakuje vyjádřit svůj názor, není zaslepen svou vlastní teorií a ve svých úvahách tak vytváří ideální půdu pro filosofickou diskusi. Zmínka o diskusi připomíná, kde tato metoda původně vznikla. V rozhovoru – v řeči!

### The speech and the hermeneutics

The author of this article concentrates to the relation of speech and hermeneutics. She strives for the complex reflection of this problem in the history of hermeneutics (Judaism, Christianity - Origen, Saint Augustine, Thomas Aquinas, Martin Luther, F. D. E. Schleiermacher, E. Fuchs, G. Ebeling), and in philosophy (Plato, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, G. Figal). In this consequence there is emphasized the distinction between hermeneutics in the sense of the theory of explication and hermeneutics in a new conception – in the sense of the theory of understanding. It is also stated that this

distinction depends on the fact whether the leading position in the development of this branch is placed by philosophy or theology.

The main points at issue come from the same assumptions. In hermeneutics as the theory of explication it is operated with speech in the same way as we operate with a device, an instrument, a text. In comparison with it the status of speech is changed in hermeneutics conceived as the theory of understanding. Speech takes part in the process of understanding. It concerns not only the understanding of the text, but also the understanding of the reality, the world, and also the man. There is a conception of „the understanding of speech“ (the text) in the traditional hermeneutics, but in the contemporary hermeneutics we ought to count with „the understanding by means of speech, with the help of speech“.

---

#### Footnotes:

- <sup>1</sup> H.-G. Gadamer: *Člověk a řeč*, Praha: Oikúmené 1999, s. 30 (př. J. Sokol ad.).
- <sup>2</sup> Srv. J. Schreiter: *Hermeneutik – Wahrheit und Verstehen*, Berlin: Akademie 1988, s. 32–35.
- <sup>3</sup> Srv. V. Sadek: *Židé – dějiny a kultura*, Praha: Židovské muzeum 1997, s. 16, 17.
- <sup>4</sup> Srv. *Pirkej Avot – Výroky otců – Komentář*, Praha: Sefer 1994, s. 9an. (př. B. Nosek).
- <sup>5</sup> Srv. J. Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikúmené 1997, s. 43, 46 (př. B. Horyna, P. Kouba).
- <sup>6</sup> L. Karfiková: *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: Oikúmené 1997, s. 9.
- <sup>7</sup> J. Grondin: *Úvod do hermeneutiky...*, s. 61, 62.
- <sup>8</sup> V rámci katolické teologické a hermeneutické tradice ve 20. století na filosofické podněty reagují hermeneuti až po II. vatikánském koncilu. Jedná se například o Rudolfa Schnackenburga, Heinricha Schliera, Franze Mussnera či Antona Vögtleho. Srv. G. Stachel: *Die neue Hermeneutik*, München: Kösel-Verlag, 1968, s. 60–84.
- <sup>9</sup> J. Grondin: *Úvod do hermeneutiky...*, s. 94.
- <sup>10</sup> *Tamtéž*.
- <sup>11</sup> „Alles Voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache.“ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, s. 387.
- <sup>12</sup> Srv. J. Grondin: *Úvod do hermeneutiky...*, s. 100, 101.
- <sup>13</sup> F. D. E. Schleiermacher: „Hermeneutik“, in J. Schreiter: *Hermeneutik...*, s. 279, 280.
- <sup>14</sup> J. Schreiter: *Hermeneutik...*, s. 53.
- <sup>15</sup> M. Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikúmené 1993, s. 49 (př. I. Chvatík).
- <sup>16</sup> M. Heidegger: *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené 1996, s. 54 (př. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec).
- <sup>17</sup> V dalším vývoji hermeneutiky (ve dvacátých až šedesátých letech 20. století) se ukáže, že protestantská teologie je schopna lépe vstřebat požadavek filosofické hermeneutiky na předmět svého zájmu, vedle výkladu textu také rozumění a výklad lidského pobytu ve světě.
- <sup>18</sup> Toto označení lze nalézt např. ve společném vydání J. M. Robinsona – B. Cobba jr.: *Die neue Hermeneutik*, Stuttgart: Zwingli 1965, či v knize G. Stachela: *Die neue Hermeneutik...*, již v názvu „Nová hermeneutika“. Obě díla usilují o zpracování filosofické a teologické hermeneutiky po vlivu M. Heideggera, za její představitele jsou kromě Gadamera, Ebelinga a Fuchse považováni např. Rudolf Bultmann, Heinrich Ott ad.
- <sup>19</sup> Srv. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode...*, s. 448, 449.
- <sup>20</sup> G. Ebeling: *Wort und Glaube*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1967, s. 340.
- <sup>21</sup> G. Ebeling: *Wort und Glaube...*, s. 335. S termínem „logos“ kromě Platona pracuje také Herakleitos. Srv. J. Špaňár: „Význam slova Logos u Herakleita z Efezu“, *Slovenský filozofický časopis* 13, 1958, s. 140–149.
- <sup>22</sup> G. Ebeling: *Wort und Glaube...*, s. 333.
- <sup>23</sup> E. Fuchs: *Hermeneutik*, Stuttgart: R. Müllerschön 1963, s. 101, 102.
- <sup>24</sup> Mezi další významné kritiky patří Jürgen Habermas a Karl-Otto Apel. Diskuse o oprávněnosti hermeneutických postupů je zachycena ve sborníku *Theorie – Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- <sup>25</sup> H. Albert: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München: R. Piper & Co. 1975, s. 110. Albertovo označení pro Gadamerovo a Ebelingovo pojetí hermeneutiky. S Ebelingem polemizuje také v reakci na *Kritischer Rationalismus?* (Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“), Tübingen: J. C. B. Mohr 1973. Týž: *Theologische Holzwege*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1973.
- <sup>26</sup> Kromě zmíněného metodologického separatismu jsou podle něj dalšími znaky hermeneutického idealismu také důraz na problematiku jazykového smyslu, ustoupení od zkoumání ontologické struktury skutečnosti ve prospěch apriorismu jazyka, respektive řečového dění jako transcendentálního faktoru. Srv. H. Albert: *Plädoyer...*, s. 113–124; dále srv. J. Hroch: *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno: MU 1997, s. 59, 60, či srv. J. Schreiter: *Hermeneutik...*, s. 206, 207.
- <sup>27</sup> Srv. J. Grondin: *Hermeneutisches Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein 1982; týž: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, v češtině týž: *Úvod do hermeneutiky...*
- <sup>28</sup> Srv. G. Figal: *M. Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 1988; v češtině týž: *Hermeneutická svoboda*, Praha: FÚ AV ČR 1994 (př. Věra Koubová); týž: „Co znamená ve filosofii rozumět. K pojetí hermeneutiky u Heideggera“, *Reflexe* 21, 2000, s. 37–45.
- <sup>29</sup> J. Grondin: *Úvod do hermeneutiky...*, s. 157 (H.-G. Gadamer, během veřejné diskuse v Heidelbergu 9. července 1989 u příležitosti konference o základních problémech hermeneutiky).

KONEČNÁ, Magdalena. Řeč a hermeneutika. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity, B 48, 2001*. Brno: MU, 2001, s. 83–92.



## Otázky k zamyšlení

- V církevních teologických koncepcích se vedou spory o to, co bylo dřív – církev, nebo Písmo? Tradiční protestantismus tvrdí, že Písmo, a proto je církev povinna podřídit se biblické normě. Katolíci na to po 2. vatikánském koncilu zareagovali překvapivým rozpoznáním staré, avšak zapomenuté skutečnosti, že evangelia byla formulována už v nějak existujících proto-církevních obcích, že tedy živá tradice ústně předávaná a ustavičně interpretovaná zvěsti je primární a závazná – s tím, že součástí této živě tradované zvěsti je i písemně fixovaný text Bible. Proto je podle katolíků církev nad Bibli, myslí se tím, že biskupský a papežský učitelský úřad je vyšší autoritou než text Písma. Myslíte, že tato argumentace je správná? Nehrozí protestantům, že se jim text Bible stává „papírovým papežem“?
- Týká se hermeneutika také přírodních věd? Dá se její metoda v přírodních vědách uplatnit?
- Hermeneutika se zabývá, jak se zdá, především psanými nebo jinak fixovanými texty. Můžeme nebo máme ji vztáhnout i na živou řeč?
- Není nakonec všechno hermeneutika? Není tedy nakonec nutno zcela rezignovat na pravdu? Už si nemusíme vyčítat, že máme předsudky?

\*



## Materiály pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Ke studijním účelům jsou velmi vhodné tyto drobné publikace

RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-185-0. 📖

SKALICKÝ, Karel. *Hermeneutika a její proměny*. Praha: Ježek, 1997. ISBN 80-85996-09-X. 📖

Výborná je rovněž vydatná obecná úvodní kapitola této poměrně obsáhlé a objemné knihy našeho proslulého biblisty:

POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu Bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 9788070217795.

Knihy je rozvržena do třech částí. První lze podle uspořádání považovat za učebnici. Nejde v ní ovšem o dějiny hermeneutiky, i když se hned v úvodu upozorňuje na texty, v nichž lze získat základní informace z této oblasti. Autor tu předkládá svůj koncept, v němž se zabývá většinou závažných hermeneutických problémů řešených s ohledem na výklad klasických literárních děl, zejména Bible. Základní oblasti hermeneutického výzkumu (jazyk, text, komunikace se „světem textu“) jsou seřazeny podle ustálených oblastí problémů, pro jejichž výzkum byly již vypracovány metodické postupy. Jednotlivé návody k výkladu literárních textů (metodiky) jsou podány jen v přehledu a pozornost se obrací především k úvahám o tom, co se vlastně děje, když porozumíme textu mluvícímu k nám z minulosti. Druhou část publikace tvoří příspěvky k jednotlivým problémům a postavám hermeneutické diskuse. Napsali je naši přední odborníci všech generací. Jde o malé monografie, které umožňují kvalifikovaný vhled do problematiky způsobem srozumitelným pro nejširší vzdělané publikum. Jsou tu studie zabývající se překládáním v antice (R. Dostálová), patristickou exegezí (L. Karfíková), D. F. Schleiermacherem (A. Kliková), Edmundem Husserlem (Z. Mathauser), Martinem Heideggerem (J. Čapek). Rudolfem Bultmannem (A. Pištora) a postmoderní hermeneutikou (I. Noble). Třetí část přináší příklady praktické exegeze a komentářů ke klasickým textům od učitelů Karlovy univerzity. Kromě jednoho příspěvku věnovaného výkladu folklorního textu (pohádky) jsou všechny věnovány výkladu Písma. Jejich autory jsou J. B. Souček, P. Pokorný, M. Prudký, J. Mrázek a J. Roskovec. Většina z nich naznačuje, jak při výkladu závažného textu odhalujeme prostřednictvím jedinečného příběhu vnitřní stavbu „lidského světa“ samého, a to včetně jeho nepodmíněného základu.

Stať Alice Klikové o Schleiermacherovi z této publikace je v Přílohách. Obsahuje dobře vysvětlené základy hermeneutiky jako metody.

Hermeneutika se jako metoda uplatní v různých oborech a oblastech. Nejen při práci se starými texty filosofickými, náboženskými či literárními, ale také s právními. Viz např.: HLOUCH, Lukáš. Právní hermeneutika a současné teoreticko-právní myšlení. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2007, č. 3, s. 257–263. ☞

Pro mnohé může být překvapením, že se takto dá uvažovat i o „hermeneutice živého“, což u nás činí neortodoxní (abychom neřekli přímo heterodoxní neboli heretický) biolog Anton Markoš:

MARKOŠ, Anton. *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Praha: Vesmír, 2000. ISBN 80-85977-32-X.

Zde je recenze jedné publikace s podobnou tematikou:

#### HERMENEUTIKA ŽIVÉHO

KLIKOVÁ, A. – KLEISNER, K. (ed.). *Umwelt. Koncepte žitého světa Jakoba von Uexküllla*. Práce Katedry filosofie a dějin přírodních věd, PŘF UK, Pavel Mervart. Praha 2006, 195 s.

Zborník obsahuje šesť príspevkov venujúcich sa z rôznych perspektív problematike Umwelto. Tento pojem, keďže ide dnes už o medzinárodne rozšírené slovo, sa českí zostavovatelia rozhodli neprekladať. Práca sa opiera o koncepciu žitého sveta filozofujúceho biológa začiatku 20. storočia Jakoba von Uexküllla (1864 – 1944). Ako referenciu ponúka v úvode prvý český preklad jeho *Náuky o význame* (Bedeutungslehre, 1940), avšak nasledujúce štúdie sa rozbiehajú nielen za tento parciálny text, ale aj za Uexküllovu *Umweltlehre* v ústrety ďalším premenám tohto mnohotvárneho pojmu, diskusiám, ktoré viedli naprieč rôznymi vedeckými disciplínami, a napokon k možnostiam reinterpretácie tejto náuky. Autori jednotlivých statí si nielen kladú vo vzťahu k téme rozličné ciele, ale vychádzajú aj z rozličných pozícií. Niektoré štúdie sa zaoberajú témou umwelto čisto cez prizmu filozofických problémov a niektoré sa dotýkajú tejto témy skôr z hľadiska súčasného biologického výskumu a teórie. Skôr, než sa dostanem k jednotlivým štúdiám, predstavím aspoň niektoré aspekty teoretickej činnosti Jakoba von Uexküllla. Pojem umwelto, ktorý vyjadruje úzky vzťah medzi organizmom a jeho okolím, bol známy už aj pred Uexküllom, avšak Uexküll stojí za pozornosť ako prvý, kto sa vo svojej teoretickej práci pokúsil o precizovanie tohto pojmu, vzbudil oň záujem aj medzi humanitnými intelektuálmi a zaslúžil sa o založenie vetvy biológie, biosemiotiky, ktorá systémy živých organizmov skúma ako systémy znakové. Uexküll, kladúc si otázku, ako je možná biológia ako skutočná veda, dospel k náhľadu, že jediným spôsobom, ako relevantne skúmať živý organizmus a dozvedieť sa tak niečo o jeho spôsobe bytia, je skúmanie jeho vonkajších vzťahov k svetu – umwelto, ktorý bol chápaný jednoducho ako žitý svet istého organického individua. Takýto druh skúmania zvierat mal odstrániť psychologizujúce aj mechanistické poňatia živého, ktoré boli podľa Uexküllla zapríčinené antropocentrickým spôsobom pozorovania, ktorý má čoraz viac ustupovať „hľadisku zvierafa“. Prvkom, ktorý spája organizmus s jeho okolím, je význam. Každý umwelt je istým výsekcom z okolia (Umgebung), z ktorého sa vynecháva všetko, čo je pre subjekt bezvýznamné. Subjekt nezaznamenáva nijaký objektívny svet osebe, ale vníma len tie kvality vecí, ktoré sa ho týkajú a ktoré sú preň upotrebitelné. Dá sa povedať, že jednotlivé umwelty vyvstávajú ako systémy aspektov z jedného a toho istého okolia – z roviny, ktorá predstavuje nositeľa významov. Spoločné okolie však nie je nič iné než ľudský umwelt, z ktorého človek má možnosť vzťahovať sa k umwelto zvieracím. Potiaľ je Uexküllova teória veľmi podnetná, ba na svoju dobu revolučná, avšak keď si Uexküll musí položiť otázku, čo je zdrojom významov ľudského umwelto, zakladá špekulatívnu rovinu univerza, ktorého subjektom je veľký Subjekt-Príroda, a navyše fungovanie takéhoto systému vyvodzuje z univerzálneho stavebného plánu, ktorý je dokonalý a uzavretý, takže nakoniec neumožňuje v prírode žiadne zmeny. Je zrejmé, že Uexküllova koncepcia sa tým stavia do priameho protikladu k Darwinovej evolučnej teórii. Chápanie prírody ako bezchybne skomponovanej skladby nakoniec vedie k tomu, že i vzťah organizmov k ich svetu je dopredu určený funkcionálnymi okruhmi zvierafa – jeho skúsenosť so svetom je predpísaná. Ďalšou otázkou, na ktorú Uexküll nedáva celkom uspokojivú odpoveď znie: Ako spolu komunikujú rôzne organizmy rôznych umwelto? Táto komunikácia je v Uexküllovej teórii zachytená na jednej strane ako dokonalý kontrapunkt, ktorý síce naznačuje, že by malo ísť o stretnutie akýchsi rovnocenných autonómnych hlasov, ale v skutočnosti Uexküll neustále zdôrazňuje, že v rámci svojho umwelto sa subjekt môže stretnúť s iným subjektom len ako s objektom. Pokiaľ teda chceme skúmať harmonický významový vzťah dvoch živých organizmov, musíme sa rozhodnúť, o ktorom z organizmov chceme hovoriť ako o subjekte. Ako sa teda človek stretáva s inými živočíšnymi druhmi? Ako ich skúma? Nakoniec Uexküll priznáva človeku schopnosť, ktorú iné organizmy nemajú: schopnosť opustiť svoj umwelt. Podarilo sa tu prekonať antropocentrický prístup, ako to mal Uexküll pôvodne vo výhlade? A ako je možné hovoriť o spoločnom žitom svete? Jednotlivé štúdie poukazujú na niektoré z týchto problémov, ale nie preto, aby skritizovali koncepciu, ktorá má predsa už svoj vek a trpí istými dobovými predsudkami. Jednotliví autori hľadajú iné možné interpretácie Uexküllových základných východísk, skúmajú alebo navrhujú nové spôsoby myslenia živého. Ďalej naznačím stručne obsahy jednotlivých statí. Štúdia Günthera Witzanyho nám dáva vhlad do situácie teoretickej biológie začiatku 21. storočia a ponúka východiská pre model biológie ako rozumejúcej spoločenskej vedy. Tento model poníma prírodu ako „systém“ fungujúcich symbiotických interakčných spoločenských, pričom, berúc človeka ako člena tohto globálneho spoločensva živjej prírody, odstraňuje z biológie antropocentrický prístup. Venuje sa myšlienke komunikácie medzi jedincom a jeho umwelto a medzi

druhmi rôznych umweltov navzájom. Zatiaľ čo u Uexkülla táto interakcia prebieha na základe „funkčného kruhu“, súčasná biológia si pomohla analógiami z ľudskej výmeny informácií, z oblasti ľudskej reči a komunikácie. Witzany rozširuje umwelt o sociálny rozmer druhového spoločenstva a zároveň sa snaží o zavedenie pojmu Mitwelt (pojem, ktorý putuje do biológie z filosofie Martina Heideggera), ktorý by opisoval pravidlá riadených znakových interakcií organizmov, ktoré nepatria k tomu istému druhu. Pravidlá interakcií by sa však od Uexkülových napísaných prírodných partitúr výrazne líšili. Porušenie pravidiel leží totiž vždy v oblasti možného, „prepis“ pravidiel je niekedy dokonca nutný. Witzany sa takto stavia proti neevolučnej Uexkülovej teórii, ale rovnako sa vyzdvihovaním epigenetických zmien oproti genetickým zmenám mutácie a selekcie dištancuje aj od neodarwinistického modelu evolúcie. Petr Kouba si vo svojej časti kladie za cieľ sledovať spôsob, ako sa s Uexkülovou biologickou koncepciou vyrovnáva moderné filosofické myslenie. Všimá si, akú úlohu a aké predpoklady má vo filosofickej pozícii Martina Heideggera schopnosť človeka opustiť svoj umwelt, teda opustiť svet dôvernej oboznámenosti a ocitnúť sa v stave tiesnivej nehostinnosti, pohyb, ktorý je charakterizovaný ako pohyb transcencie. Proti motívu transcencie Kouba kladie imanentnosť, ktorá charakterizuje obdobný proces u dvojice autorov Deleuza a Guattariho. Stavia ich pojem teritória proti umweltu a procesy teritorializácie, deteritorializácie a reteritorializácie proti pohybu transcencie Heideggerovej koncepcie. Deteritorializácia nie je „opustením“ umweltu a nie je umožnená onticko-ontologickou diferenciou, ale procesom imanentnej transformácie života; nedochádza v ňom k vystaveniu osamelého jedinca faktu jeho bytia, ale skôr k úniku zo zažitých funkcionálnych okruhov a k otvoreniu nových, doposiaľ neznámych možností. Deteritorializácia je vždy spojená s procesom tvorby nového teritória, takže človek sa „mimo umweltu“ nikdy nenachádza. Túto schopnosť, samozrejme, priznávajú aj zvieratá, ktoré, ak sa nejako líši od človeka, tak najmä komplikovanosťou jeho teritoriálnych štruktúr. Hudobnému poňatiu prírody v práci Deleuza a Guattariho sa venuje vo svojom príspevku Jan Havlíček. Poukazuje na dva kľúčové pojmy tejto predstavy: kontrapunkt a ritornel. Kontrapunktickým poňatím prírody nadväzujú na Jakoba von Uexkülla, rozvinutím pojmu ritornelu ho však celkom opúšťajú. Zatiaľ čo kontrapunkt nám umožňuje pochopiť vzájomné spoluutváranie a koexistenciu rôznych nesúrodých teritórií, ritornel objasňuje fungovanie rizomatickej štruktúry, teda už spomenuté procesy prechodu od jedného teritória ku druhému. Dvojica autorov Marco Stella a Karel Kleisner sledujú pojem umweltu a jeho neslávne dejiny v 30. – 40. rokoch naprieč vedeckými disciplínami: od idealistickej biológie cez doktrínu Blut und Boden k tzv. biológii kultúry, rasovej psychológii a podobným záležitostiam, zahaňujúcim pojem umweltu do ideológie nacistického Nemecka. Vývoj „nevinnej“ myšlienky úzkeho vzťahu prostredia a organizmu dovádzajú až do takých praktických dôsledkov, ako je snaha pretvárať prostredie východných oblastí (napr. Poľsko a Ukrajina) vysádzaním istých rastlinných a živočíšnych druhov tak, aby čo najviac vyhovovalo biologickej podstate nemeckej rasy. Anton Markoš vníma Uexkülovu teóriu ako radikálne odmietnutie Darwinovej evolučnej teórie prírody. Poukazujúc na nadvládu plánu, ktorý uzatvára živé bytosti do zvláštnych, dopredu pripravených „svetobublín“ a ktorý núti bytosti konať podľa pripravených schém – partitúr, zaraďuje Uexkülla do armády kreacionistov. Model semiotiky alebo hermeneutiky živého, ktorý chápe živú bytosť len ako interpretátora akýchsi bezčasových kanonických zápisov, Markoša neuspokojuje. Nakoniec však prekvapivo nachádza podnety pre teóriu, ktorá má v sebe „prvky improvizácie“ v samotnom Uexküllovi. Alice Kliková sa v prvej polovici svojej štúdie venuje náčrtu Uexkülovej nauky o živom, ktorá mala nahradiť tradičnú, karteziánsky orientovanú vedu. Poukazuje na momenty, v ktorých Uexküll sklzol opäť na pozície subjekt-objektového rozštiepu, dualizmu hmoty a duše a dôvery v ľudský rozum, ktorý jediný umožňuje človeku transcendovať svoj umwelt. V druhej časti svojho článku sa však pokúša odvinúť od Uexkülovej koncepcie vlastný pozitívny prístup k živej prírode. Tento náčrt hermeneutiky živého, ktorý vychádza predovšetkým z reinterpretácie pojmov znaku a skúsenosti, reformuluje základné hermeneutické východiská, ako sú ponímanie sebvzťahu živej bytosti, spôsobu jej bytia vo svete, otázka povahy vzťahov jednotlivých svetov významov, ktoré sa navzájom umožňujú, no nepovstávajú zo žiadnej univerzálnej sféry okolia. Skúsenosť chápe ako rozštiepenie seba samého, a nie ako dynamizmus sebanávratu. Tento proces štiepenia vysúva „subjekt umweltu“ na jeho hranice, ktoré majú už skôr formu priestupného a presúvajúceho sa horizontu: uzavretý svet istého organizmu sa rozplýva do otvoreného poľa. To vedie aj k inému chápaniu sebvzťahu, ktorý má podobu neurčitej figúry, ktorá sa nezavršuje a nezjednocuje, ale práve naopak neustále štiepi, zmnožuje. Táto štúdia je určite najambicióznym projektom v tomto zborníku. Aj keď zatiaľ len v náčrte, predsa predstavuje veľmi sľubný nový spôsob myslenia živého. Zborník určite odporúčam na čítanie, okrem iného i preto, že ako jeden z mála svedčí o možnosti úspešnej projektovej práce a o plodnosti interdisciplinárneho prístupu.

Milena Fridmanová, *Filozofia*, 2007, č. 7, s. 645–648.

\*



### Literatura pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

Další speciální odborná literatura:

GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-43-7.

HROCH, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Brno: Georgetown, 1997, 2. vyd. 2003. ISBN 80-210-3239-1.



- KONEČNÁ, Magdalena. *Řeč a rozumění: Poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H. G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Brno: Marek Konečný, 2007. ISBN 978-80-903516-9-1.
- HROCH, Jaroslav; KONEČNÁ, Magdalena; HLOUCH, Lukáš. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: CDK, 2011. ISBN 978-80-7325-231-1.
- MOKREJŠ, Antonín. *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-107-9.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-518-6.
- LEŠČINSKÝ, Jozef. *Hermeneutika: Krátky náčrt dejín interpretácie*. Ružomberok: Verbum, 2013. ISBN 978-80-561-0084-4.
- LIGUŠ, Ján. *Lingvistika a hermeneutika v teologii*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, 2012. ISBN 8088954313.



# 13 KORESPONDENČNÍ ÚKOLY A TUTORIÁLY



Jednou z forem kontroly studia, zejména v tzv. kombinované formě, je hodnocení korespondenčních úkolů studentů. V tomto předmětu jsou některé pasáže látky určeny k písemnému zachycení formou jistého konspektu, tedy souhledu, zjednodušeného schematického orientačního náhledu na danou problematiku. Do jisté míry jde tedy o něco jako klasický studentský tahák, který nepochybně řadě lidí pomáhá usoustavit si látku v nějakém snadno zapamatovatelném přehledu.

Zde se však po studentech požaduje něco víc než jen konspekt, tahák, přehledné výpisky. Korespondenční úkol by kromě toho měl obsahovat i vlastní názor, zaujetí osobního subjektivního stanoviska k probírané problematice. Nejde však jen o názor libovolný, nýbrž věcně a logicky obhajitelný. To je podstata klasického akademického eseje jako formy pohybující se mezi stroze vědeckým odborným textem a literaturou jakožto žánrem uměleckým. Studenti jsou zpravidla vedeni k tomu, aby se naučili psát striktně odborným stylem, zejména ve svých kvalifikačních pracích, esejistickou formu jim jejich vyučující a vedoucí prací zapovídají. V tomto případě je ale esejistická forma – nebo „úvaha“, jak se lidově říká – žádoucí. V ideálním případě je tato zdánlivá myšlenková odlehčenost nahrazena duchaplností a intelektuálním ostrovtipem. Nebojte se, zkuste to. Zpětná vazba ze strany vyučujícího vás může usměrnit nebo povzbudit, aniž by ohrozila vaše celkové studijní výsledky.

Jak bylo uvedeno v jednotlivých kapitolách, korespondenčních úkolů je celkem šest.

- I. Popište hlavní principy Fichteho antitetické metody: teze, antiteze, syntéza. Blíže se věnujte zejména syntéze: jak lze spojit protiklady?
- II. Schelling nachází Ducha v přírodě skrze intuici, vnitřní kontemplaci a reflexi smyslového nazírání přírody. Myslíte si, že tento přístup je použitelný v dnešní moderní biologii? Uveďte důvody, proč ano – i proč ne.
- III. Hegel vnáší do filosofie důraz na dějiny. Čím jsou pro něj dějiny ve vztahu k vývoji světového Ducha? Co je cílem Ducha, čeho dosáhne Duch na konci dějin? A skončily už podle Hegela (a podle Vás) dějiny?
- IV. Popište cesty, kterými se podle Arthura Schopenhauera můžeme osvobodit od nesmyslného chtění Vůle. Blíže popište zejména osvobozující moc umění (hudby).
- V. Vysvětlete „věčný návrat téhož“ u Friedricha Nietzscheho. Zejména se zaměřte na jeho možné etické důsledky.
- VI. Jaké vlastnosti má Nietzscheho nadčlověk? V jakém je vztahu k „vůli k moci“? A jaký vztah má k tzv. resentimentu?

Korespondenční úkoly zpracujte v počítačovém editoru, aby se daly snadno elektronicky distribuovat a dále upravovat. Zašlete je vyučujícímu ve formátu doc, docx, rtf nebo odt.

Rozsah není přesně určen – záleží na povaze látky a individuálním přístupu. Ale dá se předpokládat, že ke zpracování daných úkolů je zapotřebí textu o minimálně 5–6 tisících znaků, což jsou asi dvě strany hutného textu běžným fontem bez mezer, s minimálními okraji papíru.

Pro zpracování korespondenčního úkolu ve formě odborného textu, vědecké studie či filosofického pojednání apod. platí přísná etická pravidla akademického citování a publi-

kování. Převzít cizí myšlenky, formulace či části textů je možné jen, je-li to řádně zdůvodněno nutností argumentace, polemiky, explikace apod. Každá převzatá pasáž musí být řádně označena a doložena přesnou bibliografickou citací podle pravidel zveřejněných univerzitní knihovnou nebo podle zvyklostí uváděných na serveru citace.com. Není žádoucí, aby studentský elaborát sestával jen ze série pospojovaných citátů.

Volnější akademické formy, jako je esej, úvaha apod., nemusejí dodržovat striktní formální pravidla akademického odkazového a citačního aparátu, přesto v nich však musí být jednoznačně rozlišitelné, co je intelektuálním dílem autora korespondenčního úkolu a co jsou myšlenky či formulace převzaté.

Vyučující má právo odevzdaný korespondenční úkol vrátit k doplnění či přepracování.

V optimálním případě by měly být první dva úkoly odevzdány tak, aby už v prvním tutoriálu mohla proběhnout jejich společná reflexe a evaluace. Vyučující dodá jejich stručné slovní hodnocení a navrhne i bodové (procentuální) vyjádření úspěšnosti splnění požadovaného úkolu. Druhé dva úkoly by měly být odevzdány tak, aby mohla proběhnout příslušná reflexe a evaluace v druhém tutoriálu. A poslední dva úkoly mají být dodány do třetího tutoriálu.

V tutoriálech se rovněž mohou v přednáškové formě a následné diskusi probrat obtížné pasáže předepsané látky.

Autor:	Korespondenční úkol:	Body
	Korektnost (věcná správnost, myšlenkové bohatství)	max. 60 bodů
	Originalita, kreativita (původnost, neotřelost, tvůrčí přínos)	max. 15 bodů
	Přidaná hodnota (esejistická forma, umělecké ambice, duchaplnost, vtip...)	max. 15 bodů
	Formální úprava, jazyková korektnost	max. 10 bodů
		Celkem bodů
	Možná korekce bodového hodnocení po ústní prezentaci či obhajobě	
Slovní hodnocení vyučujícího:		

Pozitivní slovní hodnocení korespondenčních úkolů a procentuální vyjádření jejich úspěšného splnění se připočte k výsledkům ze závěrečného vědomostního testu v poměru 60 % za korespondenční úkoly a 40 % za test. Navržený klasifikační stupeň je možno následně zlepšit v ústní formě zkoušky, v níž student buď obhájí některé své písemné teze nebo prokáže relevantní znalosti a porozumění látky.

## 14 KIERKEGAARD



### Materiály pro zájemce o doplňující studium

Kierkegaard byl pro širší evropské publikum objeven a doceněn v podstatě až ve 20. století. Pak se ale dostavil doslovný boom zájmu a bádání a nekončících interpretací. Kierkegaard vlastně „objevil“ Georg Brandes, který v roce 1877 publikoval první knihu o něm v němčině a stal se jeho popularizátorem. Pozoruhodné je, že tato kniha byla přeložena do češtiny už v roce 1904 (BRANDES, Georg. *Kierkegaard*. Praha: Josef Pelcl, 1904) a záhy se začaly objevovat i české překlady drobných Kierkegaardových prací. Další Dán, který psal také německy, byl Harald Höffding, jehož učebnice dějin filosofie vyšla v českém překladu už v roce 1926 a byla pak v dalších vydáních doplněna Josefem Králem i o české myslitele. Kierkegaard tedy začal žít „druhým životem“ až ve 20. století. Přesto bychom ho měli náležitě ukotvit i ve století devatenáctém.



### Doporučená studijní literatura pro zájemce o doplňující studium

Základní tituly jsou seřazeny od nejjednodušších k náročnějším.

ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-29-8.

GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996. ISBN 80-7203-004-3.

KRÁLÍK, Roman. *Problém zvaný Kierkegaard*. Vydal Roman Králík, 2006. ISBN 8096950371.

KRÁLÍK, Roman. *Zápas Sorena Kierkegarda*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2006. ISBN 8080940258.

KRÁLÍK, Roman. *Soren Aabye Kierkegaard. Život, víra a teologie*. Disertační práce. Praha HTF UK, 2005. Vedoucí práce: Zdeněk Kučera. ☞

MAREK, Jakub. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga, 2010. ISBN 978-80-87258-31. (Text ve verzi disertační práce je v datovém úložišti.)

MIKULOVÁ-THULSTRUP, Marie. *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-056-X.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Niternost a existence: Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha: Akropolis, 2005. ISBN 80-86903-08-7.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Heidegger a Kierkegaard. Na cestě k myšlení*. ISBN 9788074700446

UMLAUF, Václav. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-064-0.

O zpřístupnění Kierkegaardova díla u nás se zasloužila překladatelka z dánštiny Marie Mikulová-Thulstrupová (1923–2013), která se provdala za dánského pastora a v Dánsku také sloužila jako farářka luterské církve. Její překlady však mohly u nás vycházet až po roce 1989. Nyní je u nás nejznámější překladatel Kierkegaardova nordista Zdeněk Zaccal.

Na Slovensku je největší popularizátorem Kierkegaardova díla Roman Králík, původem Čech, který studoval na českých univerzitách, ale na univerzitě v Nitře nakonec dosáhl profesury. Vybuďoval tam solidní mezinárodní centrum kierkegaardovského bádání, které

je vydavatelsky velmi aktivní. Vydává vícejazyčné sborníky odborných studií Acta kierkegaardiana. Viz např.

Sborník č. 2: *Kierkegaard as Challenge to to the Contemporary World / Kierkegaard ako výzva k súčasnému svetu*. Nitra: Roman Králik, 2011. ISBN 9780980936551.

Sborník č. 3: *Kierkegaard as a philosopher of love / Kierkegaard ako filozof lásky*. Nitra: Roman Králik, 2012. ISBN 9780980936582.

Sborník č. 4: *Kierkegaard and existential turn/Kierkegaard a existenciálny obrat* Nitra: Roman Králik, 2014. ISBN 9780987816832.

Sborník č. 6: *Kierkegaard and the Crisis of the Contemporary World / Kierkegaard a kríza súčasného sveta* Nitra: Kierkegaard Circle, Trinity College Toronto, Stredoeurópsky výskumný ústav Søren Kierkegarda, 2017. ISBN 9780987816849.

V datovém úložišti máme také tento bibliografický přehled k roku 2013:

KRÁLÍK, Roman. Recepce díla Søren Kierkegarda v českém jazyce. *Filosofický časopis*, 2013, č. 3, s. 443–451.

Slováci tak mají – na rozdíl od Čechů – k dispozici i zásadní Kierkegaardův spis, který přeložil Milan Žitný:

KIERKEGAARD, Søren. *Bud' - alebo*. Bratislava: Kalligram, 2007. ISBN 8071499137.

ŠAJDA, Peter. *Kierkegaardovská renesancia: filozofia, náboženství, politika*. Bratislava: Pre-media, 2016. ISBN 978-80-8159-437-3.

Kierkegaard byl spisovatel velmi plodný, denně si psal deník. Jeho sebrané spisy čítají 55 svazků. Slovenský překlad *Bud' - alebo* má 840 stran. Překládat jeho komplikované a mnohdy velmi nejasné texty je mimořádně obtížné.

Není se co divit, že Kierkegarda si v interpretacích půjčuje kdekdo – on sám vystupoval v různých identitách, psal pod pseudonymy, střídal styly, zastával protichůdné pozice. Proto je – podobně jako Schopenhauer nebo Nietzsche – jedním z „nejživějších“ filosofů 19. století.



### Otázky k zamyšlení

Kierkegaard bývá tématem někdy „zábavných“, jindy „zákeřných“ úkolů zadávaných studentům. Studenti se také o Kierkegarda více zajímají – podobně jako třeba o Nietzscheho nebo Schopenhauera, zřejmě kvůli pověsti „problematického“ a „problémového“ člověka, jež ho předchází. Nejčastěji je spojován s existencialismem. Vědomě se jím inspiroval například i Kafka. Ale i mnozí další. Původně byl ale řazen spíše mezi romantiky. I to je důvod, proč je o něj takový zájem.

→ Jak to ale souvisí s tím, že Kierkegaard je označován jako Sókratés z Kodaně?

→ Dokázali byste naleznout nějakou souvislost mezi Kierkegardem a feminismem?

→ A co třeba záludnější vazba? Kierkegaard a Rudolf Steiner!

→ Byl Kierkegaard dandy?

→ Dalo by se porovnat svádění Dona Juana se sváděním Johanese ze Svůdcova deníku?

(KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Svůdcův deník*. Praha: Mladá fronta, 1994; KIERKEGAARD, Søren. Zběžná poznámka týkající se jedné jednotlivosti v Donu Juanovi. *Svět a divadlo*, 1992, č.1–2, s. 109–114.)

Atd.

Podle Kierkegaardovy teorie se lidská existence může profilovat do tří stádií nebo úrovní – estetického, etického a náboženského. Nejsou to jednoduše vývojové fáze. Člověk může vědomě rozvinout jen jednu úroveň a v ní setrvat. I když Kierkegaard pokládá religiózní stádium za nejvyšší žádoucí, neznamená to jednoduše klasickou křesťanskou církevní existenci. Vůči té byl ostatně velmi kritický, takže se vlastně ani sám za plně religiózního člověka nepokládal. Ale zdá se, že svým dílem a životním angažmá usiloval o opravdový život víry. Následující dva texty ona stádia přiměřeně srozumitelně vysvětlují. Třetí je uložen v Přílohách.

OLŠOVSKÝ, Jiří. Kierkegaardův pojem opakování. *Estetika*, 2000, č. 3, s. 1–14. ISSN 0014-1291. ☞

### Kierkegaardovo estetické stádium

*Jiří Olšovský*

Filosofický ústav AV ČR, Praha

Dánský filosof Søren Kierkegaard se pokusil charakterizovat člověka prostřednictvím třech základních stádií, jimiž má člověk projít, aby dosáhl stádia nejvyššího, religiózního. Religiózní člověk je podle Kierkegaarda nejautentičtější typ člověka. V nižších stádiích může ovšem člověk zůstat, pokud se pro ně vědomě rozhodne; může v nich i nevědomě spochynout. Člověk je Kierkegaardem určen jako syntéza, a to jako syntéza konečnosti a nekonečnosti, svobody a nutnosti, těla a duše. Záleží na konkrétní volbě a konkrétním rozhodnutí člověka, jaká vlastně bude ona aktuální syntéza, jak se konkrétně bude v životě lidská existence projevovat. Přechod k vyššímu stádiu se u Kierkegaarda děje skokem, nezprostředkovaně. Systematicky se ovšem dánský filosof nezabýval svými stádii, jde o jeho myšlenkový experiment; určitou teorii je možno teprve vytvářet, vždyť Kierkegaard v duchu svého stylu psaní svá stádia života „pouze“ naznačoval.

První a nejnižší v Kierkegaardově pojetí je estetické stádium. Toto stádium – stejně jako další stádia – má své jednotlivé úrovně, jimž odpovídají i typy estétů či estetiků, jež Kierkegaard ztělesňuje v určitých konkrétních postavách. Tak u Kierkegaarda vystupují takoví estéti a estetikci jako Don Juan, Johannes Svůdce, estét A, Faust aj. Tyto postavy vystupují zejména v první části Kierkegaardova díla *Bud/Anebo* (1843), ale objeví se i jinde, např. ve *Stádiích na cestě životem* (1845).

Čím se vlastně vyznačuje estetická existence, způsob a forma estetického života? Pro estetické stádium a život estetika je především charakteristický neustálý pohyb, nestálost existence, rozporuplnost niterného bytí. Tento rozpor zároveň umožní estetikovi jít eventuálně i dál, tento rozpor může hnát estéta i výš, k vyššímu stupni etické existence, anebo v onom rozporu zůstat, prodlévat nadále v nestabilitě a diskontinuitě svého života. Estét podle Kierkegaarda, pokud ustrne v estetickém stádiu existence, nemůže nalézt sám sebe, své pravé já, své skutečné bytí, nesetkává se ani s univerzálním lidstvím: jeho život je natolik ve věčném pohybu a natolik diskontinuítní – bez možnosti jakékoliv trvalosti.

V první části *Bud/Anebo* Kierkegaard deskribuje různé životní projevy estetické existence, a tak naznačuje a analyzuje estetické stádium lidské existence. V *Bud/Anebo* se ukazují typy poetických životů, jež jsou pěstovány pro požitek, pro hedonistické uspokojení. V požitku je nacházen smysl života. Etický živel, tedy odpovědnost a povinnost zde nemají místo. Etické bude až volbou z estetického.<sup>1</sup>

Člověk je ve svém estetickém bytí podle Kierkegaarda hédonik: jeho touha touží po smyslovém naplnění, po požitku. Sféra přirozeného a vitálního je u člověka sférou pudů, afektů, tužeb, přání, vášní a požitků. Je to tedy oblast bezprostředního, emocionálního a pudového oproti reflexi, jež s sebou nese již uvažování. Tak lze u Kierkegaarda z hlediska bezprostřednosti a reflexe nalézt dva základní typy estétů: bezprostřední typ a reflektující typ. Oba charakterizuje hédonismus, a estetické je tak Kierkegaardem myšleno především jako bezprostřední smyslové užívání světa pro vlastní požitek. Estetický život se vyznačuje bezprostředností, bažením po požitku, nejrůznějšími emocionálními projevy, vynacházením se v určitých náladách. Tyto nálady a pocity se proměňují, mizí a vznikají, aniž by s sebou nesly něco trvalého. Takto „esteticky“ žijí přední Kierkegaardovi představitelé dvou základních krajních poloh bezprostředního života: Don Juan a Johannes Svůdce, u něhož již převažuje reflexe, a je proto již plně, ba nekonečně reflektujícím estétem, takže Don Juan vůči němu vlastně stojí na opačném pólu bezprostřednosti. Mezi nimi kmitá estét A, i on nějak esteticky žije, nalézá se v určitém naladění a emocionálním rozpoložení; i on usiluje o určitý požitek, a žije tedy hédonisticky.

Typem čistě bezprostředního estéta je Don Juan, který je v *Bud/Anebo* vykreslen jako smyslový génius, nositel bezprostředního smyslového eroticismu. S fatální nutností se tento typ estétského erotika vrhá do stále nových chvilkových vztahů, do neustále se opakujících svodů. Je absolutně smyslový, neschopen byt i stopy věrnosti. Žádná děle trvajících „duševní“ láska pro něj není možná, dopředu ho žene zběsilá, démonická touha, završovaná vždy novou sérií svodů. „Don Juan je tudíž výrazem démonického, které je určeno jako smyslové...“<sup>2</sup> Don Juan je inkarnace smyslového, duch je mu nepřítelem, píše tamtéž Kierkegaard prostřednictvím estéta A. Don Juan jako typ bezprostředního estéta je nadán nepotlačitelnou žádostivostí vášně, vidí-li ženu, je její osud zpečetěn. Jeho triumfující smyslnost pramení z vitální tělesnosti, jež je podle Kierkegaarda v opozici vůči duši a duchu. Je tu jen opakující se monotónní nutnost stále nových svodů, úplná ponořenost do konečné časovosti s nulovým přesahem k čemusi vyššímu, vždyť tato žádostivost je nesena pouze logikou démonického sexuálního šílení. Kierkegaard zmiňuje 1003 dívek a žen svedených mytickým Donem Juanem jen ve Španělsku. V *Nemoci k smrti* tento typ volně bezprostřednosti Kierkegaard dokládá slovy: „Bezprostřední člověk... je definován pouze duševně, jeho já a on sám je něčím v okruhu časnosti a světskosti a v bezprostřední souvislosti

s něčím jiným... je to iluzorní zdání, že v sobě má něco věčného.<sup>43</sup> Úplná bezprostřednost vášně je nesena přirozenou silou smyslového génia, jenž je naprosto vnitřně bezkonfliktní, neboť netrpí žádnou reflexí; může se dostat do konfliktu jen se svým okolím. Don Juan žije totiž v křesťanském prostředí, kde je smyslové považováno za hřích. Jak Kierkegaard trefně poznamenává: Don Juan se rodí s křesťanským vyloučením smyslového. Smyslovost jako princip se objevuje s Donem Juanem, nikdy před ním nebyla takto pojmuta. V řecké kultuře idea svůdce podle Kierkegaarda chybí.<sup>44</sup>

Jak se nejlépe projevuje a vyjadřuje smyslově-erotické ve své bezprostřednosti? Nejlepším médiem pro ni je podle Kierkegaarda (resp. estéta A) hudba a Mozart je mezi hudebními tvůrci klasických děl největší právě svým *Donem Juanem*. Hudba jedinečně dokáže vyjádřit ono donjuanské smyslově-démonické, ono bezprostřední ve své bezprostřednosti. „*Smyslová genialita je tak absolutním předmětem hudby.*“<sup>45</sup> V letech 1833 až 1845 si Kierkegaard dělal řadu poznámek též k Faustovi, zejména ke Goethovu *Faustovi*. Fausta Kierkegaard do určité míry spojuje s Donem Juanem, je mu též jistým typem estetika, zároveň vidí rozdíly, jež oba středověké legendární titány dělí. Jestliže Don Juan je určen jako výraz démonického, které je zcela smyslové, pak démonické ve Faustovi je určeno jako duchovní. „Tyto ideje stojí v určitém podstatném vzájemném vztahu, mají mnoho společného...“<sup>46</sup> Zároveň jsou ovšem bytostně odlišní. Faustovská legenda mluví o jedné svedené dívce. Faust „touží jiným způsobem“, jejich slasti, rozkoše se liší, „jakkoli je mezi nimi bytostná totožnost“. Co je však bytostně odlišuje, je to, že Faust „*Nehledá ... jen rozkoš smyslovosti, nýbrž touží po bezprostřednosti ducha.*“<sup>47</sup> Faust hledá bezprostřední duchovní život, v němž by mohl omládnout a zesílit. Jako prostředek k tomu má sloužit mladá dívka, „*první mládí nevinné ženské duše.*“ Jen tato nevinnost, tato pučící krása ho dovede „vzrušit“, vždyť Markétka není jen květem, je kvetením.<sup>48</sup> Faust spočine na okamžik v bezprostředním životě čisté, bohaté dívčí duše, touží po ní také smyslově, tak je na tom „*v jistém smyslu zcela stejně jako Don Juan, přesto touží zcela jinak.*“ Touží především po bezprostřednosti ducha. Jeho požitek nevyzařuje takovou veselost a jasnost, jako vyzařuje Don Juan. Neprovází ho radost, jeho čelo je zachmuřeno, nedovede se zbavit svého pochybování. Jako démon je však ve srovnání s Donem Juanem „*vyšší.*“<sup>49</sup> Faustovská bezprostřednost s sebou nese jistě silné prvky reflexe, a lze ho proto zařadit již mezi reflektující estetiky a estéty.

Reflektujícím typem estéta je též Johannes Svůdce, jemuž Kierkegaard věnuje celou jednu část *Bud/Anebo, Svůdcův deník*. U něho již vítězí plně imaginace nad skutečností, podle své obrazotvornosti utváří svobodně svůj život, a dokonce i dívku Cordelii tvaruje k obrazu svému. S Faustem má společný spíše duchovní přístup k dívce, ač po ní stejně touží sexuálně. Johannes vyhledává nové možnosti estetického života, má smysl pro intelektuální rozkoše a pokouší se i o možnost transformovat své prožitky do básnické tvorby. Johannes spěje k vyššímu stupni v rámci estetického stádia, nejde mu jen o čisté fyziologický požitek. Vztah k něčemu vyššímu v něm probouzí básníka, dosahuje takové estetické sféry, v níž se mu otevírá mytické, na jehož sebetvorbě pracuje, odhaluje se mu poetický živel v jeho autenticitě, stává se mýtem. Přímý vztah k realitě se ztrácí a zvláštní autonomii získává estetická, básnická, mytická existence. Kierkegaard líčí modelovou postavu Johannesovu jako plnou rozporů, jako neschopnou vyjít z těchto rozporů na cestu odpovědnosti, na cestu dobrovolně přijaté etiky. Určité distance od estetického stádia se Johannesovi nedostává, není schopen etické transformace, a Kierkegaard ukazuje tento způsob existence jako možný, nicméně naznačuje jeho nedostatečnost, neboť nevede výš, „*k nebi.*“<sup>50</sup> poukazuje na jeho jednostrannost a ustrnutí v stále stejných vzorcích donjuanského monotónního opakování. Chce-li jedinec vskutku vystoupit z erotické estetické bezprostřednosti, musí „skočit“ do vyšší etické sféry, přijmout odpovědnost za sebe a svět, chopit se vážně své vlastní volby. Má však možnost, jak řečeno, zůstat pouze v estetickém žvilvu, obejít se bez etična, což Johannes dělá. Johannesovi Svůdci chybí vůle ke skoku z estetického – někdy až donjuansky se projevujícího – stádia do stádia etického, zůstává ve víru vášni a požitků, třeskatého pohybování sem a tam. Nezná odpovědnost a rozhodnou volbu, neslyší volání po tom, být vskutku sám sebou. Chce jen užívat, jak také říká na hostině v Kierkegaardově *In vino veritas*, což je část *Stádií na cestě životem*: „*Má-li kdo dost snivosti, aby idealizoval, dost vkusu, aby se zúčastnil slavnostního cinkotu požitků, dost rozumu, aby přerušil absolutně, jako přerušuje smrt, dost prudkosti, aby zase chtěl užívat – je miláčkem bohů a dívek.*“<sup>51</sup> Chce být stále blaženým milencem žen a přijde-li mu na oči jiná Cordelie, opět se k ní bude snažit přiblížit; žena je zázrak stvoření. Johannes obhajuje svůj způsob estetického a erotického bytí, věří, že „*vyslídil tajemství existence.*“, žije bujně v slastném požívání toho nejpodivuhodnějšího a jedině osvěžujícího: žen a dívek.<sup>52</sup>

Nestálost, diskontinuita je charakteristická jak pro instinktivně bezprostředního estéta Dona Juana, tak pro reflektika Johannese Svůdce. Je to vlastnost všech estétů a estetiků v Kierkegaardově vidění: nemohou nalézt sebe sama ani se setkat s univerzálním lidstvím, otevřít se tajemství bytí.

Nejinak tomu je s estétem A, který představuje jakýsi střed mezi těmito dvěma póly estetického stádia: není tak totálně eroticky bezprostřední a živoucí jako Don Juan, není však ani při své reflexi schopen činu, jako tomu je u Johannese, který při své reflexi i koná. Johannes Svůdce je jakousi vyšší syntézou oněch dvou estétů. Kierkegaard prostřednictvím reflektujícího estéta A uchopuje bytostná jádra dalších estétů, čímž zviditelňuje strukturu estetického stádia; estét A k ní přispívá sebou samým: představuje též nestálost a nevyrovnaný život estetiků podle představ Kierkegaardových. Určitou vnitřní koherencí však A disponuje, což se projevuje schopností místy až brilantního literárního projevu. (Zde se jistě zračí nikoli nepodstatný rys samého Kierkegaarda.) Píše fragmentárně, je to psaní zdánlivě náhodné, bez celistvosti, což odpovídá jeho vnitřní rozháranosti a nepevnosti. Dovede se však nadchnout určitou situací či uměleckou osobností a jejím dílem a snaží se o tom přemýšlet, napsat něco. Tak píše kritickou recenzi na Scribovu frašku *První láska*; autora považuje za virtuóza. Dílo však mnohde klesá do průměrnosti, zářící jednotlivosti v něm jsou vcelku promarněny. „*Kus se točí kolem ničeho, a co z toho vzniká, je nic.*“<sup>53</sup> Píše *Bezprostřední erotická stádia aneb Muzikálně erotické*, kde vyjadřuje svůj údiv nad Mozartovou hudbou. Mozart se svým *Donem Juanem* patří k nevelké skupině mužů, jejichž jméno v čase nebude zapomenuto. Estét A mluví o „*božské souhře dějinných sil.*“<sup>54</sup> projevivších se v čase. Operu Don Juan považuje za skutečně klasické dílo a to, že ji mohl poznat, považuje za dar shůry, za okolnost, která podstatně ovlivnila jeho život. „*Nesmrtelný Mozarte! Ty jsi ten, komu za vše děkuji, že jsem ztratil svůj rozum, že má duše žasne, že jsem vytržen ve svém nejniternějším bytí...*“<sup>55</sup> Jako by Mozart zažehnul v estétovi jeho vlastní estetický zájem na skutečnosti, – chopil se Mozarta, chopil se jeho *Dona Juana* a snaží se pochopit jejich činnost; nahlíží je, popisuje. Don Juan je viděn právě jako bezprostřední smyslový génius, je to ztělesněný pud, vášně, neklid, pohyb, energie a síla. Vše u něho



je jen záležitostí chvíle. V Mozartově *Donu Juanovi* zaznívá „prazvuk smyslovosti“<sup>44</sup>. Don Juan podle úsudku A nezná rozdíl mezi ženami, u každé mu jde jen o jedno... Spíše než svůdce by měl být zván jen obyčejným podvodníkem; aby mohl být zván svůdcem, potřeboval by již jistou stálou reflexi. Je to síla bezuzdné smyslovosti, jež klame svedené dívky a ženy. Takto rozvíjí svůj estetický soud estét A.<sup>15</sup>

Estét A stojí zjevně v tradici německé romantiky, která proklamovala nezávislou uměleckou existenci, spojovala umění s vědou a filosofií. Novalis mluvil o poezii jako o nejvyšší skutečnosti, podobně F. Schlegel uvažoval o významu básnictví.<sup>16</sup> Svou vnitřní tenzi plnou protikladů vtěluje estét do svých esejistických úvah a fragmentárních lyrických reflexí. Estét A vytváří především svá Diaplasmata jako úvod k *Bud/Anebo*. „*Je přijata enormní distance... Je předpokládán úplný rozchod se skutečností, což nemá svůj základ v marnosti, ale v mentální depresi...*“<sup>47</sup> Vášnivá divokost se střídá s otráveností světem a končí v zemdlenosti duše, jež nemá sílu jednat. Co je básník? ptá se první diaplasma: Je to „*Člověk nešťastný, který skrývá ve svém srdci hluboké utrpení, ale jeho rty jsou tak ustrojeny, že vzdechy a vzlyky, jakmile je překračují, zvučí jako krásná hudba.*“<sup>48</sup> Život je pro něho hořký nápoj, je často prázdný a beze smyslu, přesto je třeba vážít každou jeho kapku, s každou počítat, napájet jím svou „*chmurnou obraznost*“ básnickou, i vášně myšlení. Sám Kierkegaard pak vykládá tohoto básníka či estetika takto: „*Jeho enthusiasmus je příliš intenzivní, jeho sympatie příliš hluboká, jeho láska příliš žhoucí, jeho srdce příliš plné, než aby byl schopen vyjádřit sám sebe jiným způsobem než v protikladech.*“<sup>49</sup> Přes svou rozpolcenost a rozpornost je estét A v určité distanci jak k Donu Juanovi, tak k Johannesovi Svůdci, a může tedy inspirovat přechod k vyššímu etickému stádiu, o něž Kierkegaardovi vposledku jde. Ač se A „*studuje*“ a je si vědom tajemství života i tajemství svého, není schopen dojít plně k sobě samému; není sám sebou, nevládne sám sebou, není v sobě sjednocen, a to je pro Kierkegarda tím hlavním: být úplně v sobě usebrán. I když A vykazuje jistou kontinuitu života, žije vcelku rozháraně a rozervaně, pohybuje se od jednoho citového zaujetí k druhému, opět upadá do beznaděje, neživotné nudy a malátnosti. Je pln úzkosti, která předpovídá „*zemětřesení*“. „*Půjdu tedy a budu zvěstovat světu svůj smutek, přispívat i já k důkazu, že vše je zraňující a prostřední...*“<sup>50</sup> Duše estéta A je často sklíčena a zkomoucena, bez síly; marně do ní vbodává ostruhy nejrůznějších požitků. Na rozdíl od Dona Juana a Johannes Svůdce se mu však „*nelíbí mladá děvčata*“. „*Jejich krása mizí jako sen, jako včerejší den, když minul. Jejich věrnost... ach!*“<sup>51</sup> Přesto, přes všechnu desiluzi, je A schopen zakoušet i radost, cítit se alespoň občas jasný a lehký. Z víru protikladů vede koneckonců cesta k uvolnění v smíchu. „*Poslední diaplasma nám říká, jak život jako tento nachází uspokojivý výraz ve smíchu.*“<sup>52</sup> Estét A tak neustále poukazuje na dvojakou přirozenost svého života; vykazuje se v něm spjatost nejvyšší extáze s nehlubší melancholií. Odtud ale plyne i esteticko-umění, jež produkuje, plynoucí z jeho přelétavého zájmu o životy a životní elány druhých, z nichž vydestilovává své vhledy a úsudky, jež dovede v psané formě vyjádřit často s nevšední hudebností a silným lyrickým nábojem.

Estetické stádium Kierkegaardovo je nabito potenciálem poetického a uměleckého života, zaměřeného na požitek, jak ho propaguje zejména *Bud/Anebo 1*. Tento program platí pro A a částečně jistě i pro samotného Kierkegarda. Jedinec se suverenitou umělce se pokouší tvarovat svůj život k určitému završení. Proto romantik ruší svazující pouta ke skutečnosti, získává od ní odstup, odstraňuje vazby, jež by mohly ohrožovat jeho svobodu. Na základě takto získané svobody může libovolně tvarovat skutečnost podle svých představ, zbasňovat ji, vytvářet umělecké dílo, do něhož může vkládat svůj určitý estetický náhled.

Suverenita estetika, s jakou se dokáže distancovat od dané skutečnosti a tak ji přetvářet, je dobře vidět v jedné části *Bud/Anebo* s názvem *Střídavé hospodaření*. Distance od skutečnosti umožňuje pak i náležitou proměnu sebe sama, vlastní existence estetikovy, což může vést k intenzivnějšímu zakoušení skutečnosti. Extenzivní prožívání může vést jen k nudě. Aby se člověk vystříhal nudy, musí dojít k určité proměně zejména sebe samého. Nudy se nelze zbavit novým a novým rozptylováním, to vede jen k ještě hlubší prázdnosti. „*Nuda spočívá na nicotě, jež se vine existenci, její šálení je nekonečné, podobně závratí, která vzniká, když se podíváme do nekonečné propasti.*“<sup>53</sup> Právě extenzivní a excentrické rozptýlení je založeno na nudě. Nuda je kořenem všeho zla a je pak přirozené, že se jí chce člověk zbavit. Nudu odlišuje ve své úvaze Kierkegaard (či A) od zahálky a kratochvíle. Zahálka je skutečným dobrem, „*je spíše právě skutečným božským životem*“<sup>54</sup>. Zahálka může vést k bezprostřední genialitě tvorby.

Nudy se nelze zbavit např. cestováním, vyhledáváním nových a nových rozptýlení. Skutečné a správné praktikování střídavého hospodaření, jež je aplikováno na požitek, vede estetika nikoli ke změně pole působnosti (to se občas pro obživení nechá ležet ladem – v tom spočívá „*sociální chytrost*“; jen v jisté míře je možno proměňovat i půdu), ale ke změně metod kultivace (obdělávání) sebe sama a ke změně plodiny (druhu prožitku). Lidé a okolnosti mohou zůstat beze změny, jde však o změnu přístupu k nim a ke svým prožitkům (požitkům) z nich. Rýsuje se tu intenzivní metoda hédonické kultivace, kdy se získává distance od bezprostřední přítomnosti, na níž se spíše jakoby vzpomíná (a umění zapominání je též důležité). Toto poodstoupení a distance pak může vést i k proměně sebe sama, ke svému vlastnímu zkultivování. Když se estetik řídí dostatečně uměleckým způsobem, proběhne v jeho nitru změna a nuda zmizí. „*... člověk musí neustále proměňovat sám sebe, a to je právě tajemství.*“ „*K tomuto účelu musíme nutně mít ve své moci nálady.*“<sup>55</sup> Toto je zvyrazněno pěkně v *Svůdcově deníku* na příkladu Johannes Svůdce. Intenzita požitku je mnohem větší, když estetik díky svému umění činí prožívanou situaci produktivnější: tehdy jedna a táž událost či osoba může být prožita mnoha dalšími způsoby než doposud známým způsobem. Předmět zájmu může být až vysvlečen ze svých významů, může být redukován na projekční stínítko, na něž si estetik může promítat své vlastní významy a projekce. „*Oči, kterými se díváme na skutečnosti, se musí neustále měnit.*“<sup>56</sup> Kierkegaard zde naznačuje onu libovůli až svévoli, se kterou estetik přistupuje ke skutečnosti, aby ji určitým způsobem pootočil, a tím z ní vyzískal nové, intenzivnější potěšení a uspokojení. „*V libovůli spočívá veškeré tajemství. Myslíme si, že to není žádné umění, být svévolný, je k tomu třeba hluboké studium, být svévolný tím způsobem..., že z toho máme radost. Neprožíváme bezprostředně, nýbrž něco zcela jiného, co zcela libovolně vložíme do věci. Shlédneme část divadelního kusu, čteme třetí díl knihy. To nám poskytne zcela jiný požitek než ten, který nám ve své dobrotě připravil spisovatel. Člověk požívá něco úplně a zcela náhodného, dává se mu celé jsoucno z tohoto pohledu, nechá na něm skutečnost ztroskotat.*“<sup>57</sup> Estetik využívá metody systematické estetické libovůle, aby mohl něco kritizovat nebo objevně – novými očima – odhalit něco nového v tom, co se mu náhodně nabízí a co lze chytře proměnit v požitek: „*Ti takzvaní společenší přátelé, na něž se nejdříve osm nebo čtrnáct dní připravujeme, nemají mnoho*

významu; sama bezvýznamná věc naproti tomu může díky náhodě poskytnout dost látky pro zábavu.<sup>48</sup> Reflektující estetik dospívá k intenzivnímu a uspokojivému přiblížení se k jemnějším věcem, k jejich odhalení. Náležitě kultivovaný estetik to jako „génius“ s lehkostí odhalí. Každou situaci může správně interpretativně poodhalit a vyprodukovat pro sebe jisté potěšitelné prožitkové útvary a významy. Základem je sebekontrola a intenzivní pohyb k svému vlastnímu svojství. Toto však ve své plnosti není u reflektujícího estetika podle Kierkegaardova možné, vždyť se kupříkladu ve jménu svého požitku zcela zbavuje etické odpovědnosti a povinnosti. I reflektující estetik zůstává nakonec v zajetí svých požitků, i když jsou třeba i rafinovaně kultivovány a vytríbovány. Tak i Johannes Svůdce chce zcela vědomě zůstat „bláznivým milencem“, nepřeje si nic jiného, než aby jím byl stále; chce si jen užívat. „Já chci však užívat.“ „Kdo, jsa dvacetiletý, nechápe, že kategorický imperativ zní: užívej, je bláznivý, a kdo tak nejedná, stává se licoměrníkem.“<sup>49</sup> V požitku se odevzdává estetik něčemu přítomnostně danému, odevzdává se okamžiku, usiluje o určitou plnost tohoto prožitku a okamžiku. Požitek se tak týká jistého zdařilého estetického aktu. O požitku z dívky píše Johannes Svůdce: „Nejde mi jen o to, zmocnit se jí, ale i o to, umělecky využít požitek z ní.“<sup>50</sup> Požitek je magické slovo, které jej žene dál, stejně jako Dona Juana či estéta A.

Po čem touží tito estéti a estetikové obecně, je žít poeticky, vést umělecký život, předvést nějaký estetický názor, – v případě, že se jedná o reflektující estetiky.<sup>51</sup> Nová estetická skutečnost vychází za příznivých okolností z prožitku – pokud je požitek náležitě přetvořen a umělecky využitkován. Poetické bytí pak neznamená nic jiného než plnou realizaci estetického požitku, rozvinutého do své vyšší polohy. Poetický život vede k co možná nejvyššímu prožitku života. Při vši libovůli a volnosti takového života je „kormidlo požitku“ pevně drženo v rukách.<sup>52</sup> Příkladem je tento program ukázán zejména ve *Svůdcově deníku* a ve *Střídavém hospodaření*. Poetická existence je suverénním správcem svého požitku, suverénně se prožívá i při tvorbě nové umělecké skutečnosti. „... básník je oduševnělý pěvec, který všude odhaluje krásu, nejprve a vposledku ovšem svědčí o kráse lásky.“ „Proto jmenujeme básníka zřecem, protože jasně vidí budoucí.“<sup>53</sup> Je to génius, který ve své všepřítomnosti vše lehce, bezděčně a hravě odhaluje.

K čemu je Kierkegaardovi toto esejistické psaní? Veškeré „estetické“ spisovatelství Kierkegaardovo slouží k určitému probouzení existence čtenáře. Kierkegaard je dědicem sokratovského maieutického umění, kdy se nepřímým způsobem a v náznacích vzbuzuje v posluchači reflexe a sebereflexe, a tak ho toto umění ponouká k hledání a nalézání sebe sama, k realizaci skutečné osobnosti. Posledním cílem je ovšem u Kierkegaardova přivést čtenáře k pravému křesťanství. Kierkegaard není spokojen se životem svých současníků, ti většinou žijí v sebeklamu, nemají pravou víru, žijí pouze „esteticky“, v podstatě pohansky, na nejnižším stupni bytí. Proto je třeba začít s estetickým spisovatelstvím a posléze pokračovat etickým. Takto maieuticky zahaleně přistupuje Kierkegaard ke svým současníkům, předvádí různá stádia lidské existence a vede ke křesťanství, anebo k odstupu od křesťanství, pokud čtenář pozná bytostně sám sebe v „nižším“ stádiu existence.

Postoj, který zastávají estéti a estetikové v *Bud/Anebo*, je postoj „mimo náboženství“<sup>54</sup>. Kierkegaard prostřednictvím nich zjevuje různé formy estetického vědomí, jež se napájejí různými druhy požitků. Zůstávají však vždy zajatci ať už jakkoli rafinovaného požitku: sebe sama nedosahují. Je tu jen jakási polovičatost v bytí sebou. Úplně se ignoruje bytnost sebe sama jako věčného svojství. Člověk je totiž podle Kierkegaardova syntézou věčného (nekonečného) a konečného (časného), a právě tato syntéza se ve své plnosti u bezprostředních či reflektujících estétů a estetiků nerealizuje. Aby se autentické vědomí stalo sebou samým, musí se stát nekonečným, věčným, a to před tváří Boha. Jen tehdy se člověk stává věčným a nekonečným, dosahuje svého pravého já, sebe sama.

1) „V *Bud/Anebo* je estetický moment to přítomné v boji s etickým, a etické bylo volbou z estetického.“ (S. Kierkegaard: *Die Tagebücher 1834–1855*, München 1949, s. 170).

2) S. Kierkegaard: *Entweder/Order*, Bd. 1, München 1993, s. 96 (dále jen EOI).

3) S. Kierkegaard: *Nemoc k smrti, v: Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, s. 156.

4) Srov. *EOI*, s. 99–100.

5) *Tamtéž*, s. 75.

6) *Tamtéž*, s. 96.

7) *Tamtéž*, s. 222.

8) Srov. *tamtéž*.

9) Srov. *tamtéž*, s. 221–222.

10) S. Kierkegaard: *In vino veritas*, přel. H. Kosterka, Praha 1913, s. 73 (dále jen Iv).

11) Srov. *tamtéž*, s. 75–79.

12) *EOI*, s. 280.

13) *Tamtéž*, s. 51.

14) *Tamtéž*, s. 103.

15) Srov. *tamtéž*, s. 103–105.

16) Srov. např. K. E. Gilbertová, H. Kuhn: *Dějiny estetiky*, Praha 1965, s. 296–303.

17) S. Kierkegaard: *Journals and Papers* (5629), Vol. 5, Bloomington a London 1978, s. 221–222 (dále nej JaP).

18) S. Kierkegaard: *Diaplasmata*, v: *Archy adventní* 1927, s. 1 (dále jen Di).

19) *JaP* (5629)

20) *Di*, s. 14.

21) *Tamtéž*, s. 11.

22) *JaP* (5629).

23) *EOI*, s. 310.

24) *Tamtéž*, s. 308.

25) *Tamtéž*, s. 319.

26) *Tamtéž*, s. 320.

- 27) Tamtéž.  
 28) Tamtéž, s. 321.  
 29) Ivv, s. 71, 72.  
 30) S. Kierkegaard: *Svüdcüv deník*, přel. R. Kejzlar, Praha 1994, s. 89.  
 31) Srov. např. *EOI*, s. 312.  
 32) Tamtéž, s. 313.  
 33) Tamtéž, s. 258, 260.  
 34) Srov. *JaP* (795).

### Zusammenfassung

Der Artikel behandelt das von Søren Kierkegaard ins besondere im Werk *Entweder/Oder* geschilderte ästhetische Stadium. Am Beispiel der Ästheten und Ästhetiker, die durch die Gestalten des Don Juan, Johannes des Verführers, Ästheten A und Faust verkörpert werden, wird die Struktur des ästhetischen Stadiums in Kierkegaards Auffassung verfolgt. Die Unbeständigkeit und Zerrissenheit des Lebens dieser Gestalten wird in Hinblick auf die „höheren“ Stadien konfrontiert, in denen der Mensch im Angesicht der verborgenen Wirklichkeit zu sich Selbst erweckt wird und in der richtigen Wahl sein wirklichen Ich findet. Weder die unmittelbaren, noch die reflektierenden Ästheten erlangen jedoch bei Kierkegaard nicht ihr wirklichen Sein, wenn sie auch, sofern sie bewußt im ästhetischen Stadium verbleiben, bedeutende Werke der Poesie, der Musik u. a. erschaffen können. Kierkegaard bereitet, indem er das ästhetische und ethische Stadium durchschreitet, den Boden für seine Aufforderung an seine Zeitgenossen: den Sprung des Glaubens in das Stadium der Religiosität zu tun.

*Estetika*, 2000, č. 1, s. 34–41. ISSN 0014-1297.

\*

### Kierkegaardovo etické stadium

Jiří Olšovský

Filosofický ústav AV ČR, Praha

U Sorena Kierkegarda existují tři základní možnosti, jak vést lidskou existenci, jak ji prožívat. Z estetického stadia se člověk může zvednout do stadia etického a odtud skokem přejít až do stadia náboženského. K přechodu z estetického do etického stadia je třeba podle Kierkegarda vůle,<sup>23</sup> jinak dojde k meškání v estetickém stadiu, kterým však člověk prochází na jeho různých úrovních, a může v něm dokonce zůstat, když se pro něho vědomě rozhodne ve své svobodné volbě.

Etickým stadiem se Kierkegaard zabýval především v druhé části díla *Entweder/Oder* (*Bud/Anebo* – 1843), ale též v *Bázní a chvění* (1843), kde líčí Abrahámův příběh, aby na něm ukázal „nedostatky“ etického. Zvláště k těmto dvěma dílům budu v tomto textu odkazovat, z nich budu vycházet, aby nám vysvětlil „přechodný“ charakter etického stadia v Kierkegaardově pojetí.

Etické<sup>24</sup> je podle Kierkegarda totiž „vždy v určité distanci od absolutního vztahu k Bohu“.<sup>25</sup> Etické, tj. obecné, nachází své hranice na religiózním paradoxu, kde se etické láme ve prospěch religiózního, zvláště pak paradoxně religiózního.

Jestliže jednotlivec spočine pouze v čistě etickém postoji, vztahuje se v sobě k nějakému ideálnímu požadavku, a může se tak stát „eticky existující subjektivitou“.<sup>26</sup> Takový jednotlivec se otevírá obecně (det Almene), v něm a z něho jedná. To, co je absurdno, to se obecně podle Kierkegarda vymyká.<sup>27</sup>

V druhé části Kierkegardova pojednání *Bud/Anebo* vystupuje ctihodný soudce (asesor) Vilém, vážený občan, který má zálibu v občasném filosofování; jak sám o sobě říká, necítí se být odborným filosofem ani vědcem, ale přesto píše estétovi A dlouhý dopis či pojednání, v němž si hledí základního rozdílu mezi estetickým a etickým stadiem lidské existence. Nerozlišuje různé úrovně estetického stadia; estetické je pro něho to, co je v člověku bezprostřední, etickým se člověk stává ve volném aktu. Přechod z estetického do etického stadia je líčen jako základní zlom, kdy se existence rozchází s předchozími podmínkami života, kdy se začíná vztahovat bytostnějším způsobem sama k sobě a snaží se uskutečnit ve svém životě určitou vyšší jednotu.

Vilém (= B) nejdříve kritizuje způsob vedení života A (= „nezodpovědný“ estét), škádlí ho a pokouší ho, obdivuje přitom jeho talent a schopnosti, chce k němu promlouvat jako prorok Nathan k Davidovi, chce ho varovat před ním

<sup>23</sup> Vůle naší volbě propůjčuje „etický charakter“. Kierkegaard, S., *Entweder/Oder*. Leipzig, in der Dieterichschen Verlagsbuchhandlung 1941, s. 265.

<sup>24</sup> Etické je „přivedení ideality do vztahu s realitou“. *Søren Kierkegaards Journals and Papers*. Vol. 1. Bloomington and London 1967, s.891.

<sup>25</sup> Kierkegaard, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Teil 2. München, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1994, s. 208, poznámka.

<sup>26</sup> Tamtéž. s. 17.

<sup>27</sup> Srv. Caron, J., *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*. Odense, Odense University Press 1992, s. 91. Kniha je celostným pohledem na Kierkegaardovo myšlení a shrnuje v sobě dosavadní pohyby ohledně výkladu Kierkegardova díla. Shrnuje v sobě tedy výkony takových badatelů, jako je E. O. Geismar, J. E. Hohlenberg, R. Jolivet, W. Lowrie, D. F. Stewenson aj. A. MacIntyre napsal heslo *Kierkegaard do The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards. The Macmillan Company and The Free Press, New York – London 1967). Napsal sice správně že „... etické vytváří sféru povinnosti, univerzálních hodnot, bezpodmínečných požadavků a úkolů“ (s. 338), nicméně jinak se nedotýká podstaty Kierkegardova myšlení, nechápe třeba Kierkegardův pojem paradoxu, který je ovšem u Kierkegarda pojmem centrálním. Tímto pojmem se zabývám jinde, když pojednávám o Kierkegardově paradoxním stadiu zbožnosti (viz Kierkegaardovo pojetí paradoxní zbožnosti. *Theologická revue*, 73, 2002, č. 1, s.30–40).

samým, před jeho experimentátorským duchem a láskou k náhodě. Jeho excentrické pohyby touží ukotvit, aby byl nalezen „střed“<sup>28</sup> Především mu chce předvést etický význam manželství, přátelství, odpovědnosti, přivést ho k „čerstvému zdroji života“. Vytyká mu neklid, přepjatost, netrpělivost, jeho vznášení se a kmitání sem a tam. Co mu prý chybí, je víra, život pod božím zákonem, z čehož vyplývá, že chce být troufale a drze, jak říká B, „osudem a bohem“. Vilém ho tedy varuje před ním samým, před jeho nevázaností, „esteticky intelektuální zpitostí“.<sup>29</sup>

Jak se však může lidská existence dostat z estetického do etického stadia, jež člověku odhaluje sféru univerzálních hodnot? Při rozhodné volbě etického já, kdy se přestrukturovává celá organizace já, je podle Viléma nutné dostat se do stavu zoufalství, z něhož má vzejít nová konfigurace já. Etické je tedy u Viléma doprovázeno okamžiky zoufalství, kdy člověk nově volí sebe sama. Dospěje-li jedinec vskutku k sobě v odpovědné volbě, zoufalství mizí, objevuje se svobodné já. Vilém tedy nejprve kritizuje způsob vedení života estéta A, aby posléze poukázal na nezbytnou negativní dimenzi volby sebe sama, totiž na zoufalství.

Soudce Vilém analyzuje při této příležitosti různé útvary a formy zoufalství. Lze zoufat nad jednotlivostí, která je pro individuum důležitá, na níž mu závisí všechny život. To není případ A, jemuž B píše: „Tvé duchovní vybavení je tak velké, tvá duše je v jistém smyslu tak hluboká, takže tě to nemůže nějak ohrozit. (...) Máš vždy ještě všechny podmínky estetického života ve své moci, máš schopnosti a dobré zdraví, jsi nezávislý a bystrého ducha a neměl jsi žádnou smůlu v lásce. A přesto jsi zoufalý: ne aktuálně z nějaké skutečnosti, nýbrž potenciálně ... zjistil jsi, že vše je marné, ale nešel jsi dál. Příležitostně jsi se vrhnul do života, a jakmile jsi se odevzdal chvíli požitku, jsi si opět vědom toho, že vše je prázdné. Tak žiješ neustále v jistém druhu exaltace, exaltace zoufalství. Ale je to velmi nebezpečná exaltace, nebezpečná pro tebe, nebezpečná pro jiné.“<sup>30</sup> Aníž o tom A ví, je mu podle B zoufalství životním názorem. To považuje Vilém za nejnebezpečnější formu estetického názoru. „Jsi jako ten, kdo umírá, umíráš denně; ale ne v hlubokém, věčném smyslu ... to pro tebe spíš jen znamená, že život ztratil svou realitu.“<sup>31</sup> Soudce tvrdí, že skutečné zoufalství není nic konkrétního, týká se nějaké věci. Od estéta zoufalství se zoufalství „etické“ liší svou hloubkou. Čin zoufalství vyžaduje podle Viléma (Kierkegaard) silnou a soustředěnou duši; jediné odtud lze přistoupit k vážné volbě sebe sama, kdy „... jsme si vědomi věčného významu svého bytí; to je vrchol v celém životě člověka“.<sup>32</sup> Zde se zachvívá skutečné nitro duše, otevírá se opravdová vážnost ducha. Člověk se zde rodí v duchovním smyslu, ve vzruchu bytostné lidské vůle, z opravdového, hlubokého zoufalství, v němž se mu teprve může zjevit dimenze volby sebe sama. Z uvědomění si viny či hříchu, jež obtěžkávají svědomí, jež přivádějí člověka k zoufalství, může opět vzejít radost, radost ze života: „Nevychvaluji ti ale zoufalství jako útěchu, jako stav, v němž máš zůstat. Ne, zoufalství, které mám na mysli, je čin, ke kterému patří síla a vážnost a soustředění. A to je mé přesvědčení, mé vítězství nad světem, že člověk, který ještě nezakusil hořkost zoufalství, nepochopil význam života ...“<sup>33</sup>

Kierkegaard si všímá též rozdílu a souvislosti mezi zoufalstvím a pochybováním. Pomocí pochybování se může člověk proměňovat, může se v něm zažehnout plamínky vnitřního vývoje. I k pochybování je třeba určité síly, přesto je vůči pravému zoufalství pouhou polovičatostí. Kierkegaard prostřednictvím Viléma píše: „Vyvíne-li ... zlom pochybování v určitém jedinci sílu, jež pochybnost opět překoná, pak je tento pohled pozdvihující – pokud ukazuje, co je člověk sám ze sebe ...“<sup>34</sup> Skrže účinný druh pochybování lze dospět i k počátečnímu uvědomění možnosti proměny, kdy lze dospět až k určité znovu nabyté kráse bezprostřednosti. Když pochybujeme, pochybujeme ve svých myšlenkách. V zoufalství se pak probouzí skutečná osobnost; myšlení se může často dít neosobně, abstraktně. Zoufalství se teprve týká celé osobnosti, nejen myšlenek, zoufalství je podle Kierkegaard (Viléma) úplnější: „Vol pak zoufalství: neboť zoufalství samo je určitou volbou. Lze pochybovat, aniž bychom volili pochybování; ale nelze zoufat, aniž bychom nevolili zoufalství. A když zoufáme, opět se volíme. A co pak vlastně volíme? Volíme sebe sama, avšak ne ve své bezprostřednosti ..., nýbrž ve věčném významu své osobnosti.“<sup>35</sup> Věčný, nesmrtelný význam osobnosti je její vnitřní absolutno, bytí sebe sama: k tomu se má jedinec prozoufat, když už se k něčemu takovému rozhodne. „Nemůžeme vůbec zoufat, aniž bychom chtěli zoufat; abychom vpravdě zoufali, musíme vpravdě zoufalství chtít; chceme-li ale vpravdě zoufat, tak již vpravdě vstupujeme nad zoufalství; zvolili-li jsme vpravdě zoufalství, tak jsme vpravdě realizovali volbu zoufalství: zvolili jsme se ve věčném významu svého bytí. Teprve v zoufalství přichází osobnost ke klidu; nikoli s nutností ..., nýbrž svobodně, a teprve v tom je získáno absolutno.“<sup>36</sup>

Já tedy zoufá nad sebou, zároveň však vykonává pohyb volby sebe sama, kdy se dotýká osobnosti ve své věčné, absolutní platnosti. Aktuální empirické já naslouchá svému já ideálnímu, čímž se zjevuje samozřejmě já etické, já, které začíná chápat i svou dějinnost a působnost ve společenství, a to na základě úplného přijetí své konečnosti, svého konkrétního já, jež však dospívá ke své absolutní dimenzi. Zde, v tomto bodě svobodného sebenalézání, odvážného sebezpečování subjektu měly vskutku vhodně připravenou půdu existencialismus, v různých svých formách, i fundamentální ontologie. U Kierkegaard se bytost volí absolutně v zoufalství, v němž se zároveň volí a klade absolutno, „... kterým jsem v sobě samém; nebo, což je pro mě totéž: volím absolutno, které mě volí; kladu absolutno, které klade mě“.<sup>37</sup> Pravda se zjevuje v „identitě volby a kladení“, kdy subjekt volí absolutno. „Co je ale to absolutní? To jsem já sám jako věčná osobnost. Něco jiného jako sebe sama nemohu nikdy volit jako to absolutní; volil-li bych něco jiného, pak bych to volil jako něco konečného, a tak bych nevolil absolutně.“<sup>38</sup>

<sup>28</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder*. II. Köln und Düsseldorf, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, s. 6.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 11–17.

<sup>30</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder* (1941), c.d., s. 297.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 299.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 311.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 314.

<sup>34</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder*, II (1980), c.d., s. 101.

<sup>35</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder* (1941), c.d., s. 318.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 320–321.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 321.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 322.

Kierkegaard počítá s tím, že v člověku je něco, co se oproti relativnímu, konečnému já vykazuje jako já absolutní; je to něco, čím je člověk jako takový: „Co je pak toto bytostné já? V první chvíli se mi nabízí jako výraz pro to: je to nejabsolutnější a zároveň je to nejkonkrétnější: je to svoboda.“<sup>39</sup> Toto vlastní, bytostné já tedy není ničím jiným než svobodou, což je zároveň Kierkegaardovi (Vilémovi) důkazem věčnosti osobnosti. Je to výraz „absolutní formy pro svého ducha“, výraz „nesmrtelnosti duše“. V každém člověku je „zasuté uznání této věčné osobnosti“.<sup>40</sup> Eticky probuzený jedinec volí sebe sama ve svém bytostném, absolutním já, které je jeho vlastní svobodou. Eticky probuzený jedinec vykonává odvažný skok z jednoduché smyslové bezprostřednosti do etické existence, k větší dialektičnosti pravého a svobodného svojství sebe sama, kdy dochází k jeho znekonečnění. Uvědomění toho vyrůstá z imaginativního otevření dosud netušených možností já. Při zoufalé volbě sebe sama je já znekonečňováno, což je spjato s introjekcí určitých ideálů uvnitř nově se rozvrhujícího reálného já. K volbě sebe sama patří odvaha, v jedinci procítá „vášeň svobody“, když takto volí, „když volí sebe sama a bojuje o toto vlastnictví jako o své blaho“.<sup>41</sup> V jistém smyslu tu bytostné já již je předem jako „ono samo“; zároveň však je třeba zdůraznit, že „Toto vlastní já zde předtím nebylo: bude teprve skrze volbu ...“<sup>42</sup>

Volba sebe sama je vždy též volbou sebe jako provinilého konkrétního jedince, který se přijímá ve své dějinné fakticitě. Konkrétní já reflektuje své já, své vady, své možnosti; s tím je spjat i akt lítosti a pokání, což je též charakteristické pro Kierkegaardovo etické stadium. Skrze lítost přichází jedinec nejen k sobě, ale i k rodině a společnosti vcelku, až se jedinec najde konečně i v bohu. Tak „volí sám sebe, a zároveň se sám sebe zbavuje“.<sup>43</sup> Lítost je tak Kierkegaardovi (Vilémovi) nejen výrazem lásky k bohu, ale i k sobě samému. Jedinec volí sebe sama jako provinilý, a jen tak se může volit absolutně a spět k uvědomění si své dějinné existence. „Mé vlastní já spočívá jistým způsobem mimo mě a musí být mnou teprve získáno, a lítost je specifická láska k tomuto mému cizímu bytostnému já: v ní volím sebe sama absolutně ...“<sup>44</sup> Tak prostřednictvím volby zraje i jedincův duch: když volí sebe sama, volí v lítosti, bere na sebe svou vinu. Má možnost se proměnit, stát se někým jiným, jak se volí ve své absolutní volbě. Čím větší je jedincova svoboda, tím větší je i jeho provinilost, „a je spásné tajemství nejvyšší svobody, vzít na sebe kajicně i zděděnou vinu. Kdo to nechce, ten je, když ne zbabělec, tak malomyslný ...“<sup>45</sup> Svou „absolutní zvláštnost“ má ve Vilémově pojetí láska k bohu, jež se děje též, jak víme, na základě lítosti a pokání. „A co je všechna ostatní láska ve srovnání s ní? Nic jiného než dětské žvatlání.“<sup>46</sup> Vilém však dokáže ocenit i jinou lásku: mileneckou, manželskou, bojuje „pod vítězným praporem první lásky“. „Avšak mým soudem je: všechna, i ta nejvyšší láska, je proti lásce k Bohu, jež se skrývá v lítosti, jen dětským brebentěním.“<sup>47</sup> U Kierkegarda jde o křesťanského boha, který je mu zde „Bohem ducha“.<sup>48</sup>

V zoufalé volbě zoufalství volí v podání Vilémově jedinec sám sebe. Zoufá nad sebou a kajicně v pokoře si otevírá přístup ke svému bytostnému (absolutnímu) já. Tento pohyb etické já neustále opakuje, a spěje tak k dynamickému završení své jáské struktury. Svou původní volbu opakuje v každé dílčí volbě a koncentrovaně pro sebe dosahuje stále bohatšího života, kterému se otevírá i možnost původní dějinné existence. Překonáváním těžkomyslnosti lze konečně dospět k okamžikům radosti: „... zoufej, a takový duch nebude více vzdychat těžkomyslnosti, ale vyšvihne se volně do světa svobody. Pak se ti zase zjeví svět ve své kráse, vlije se do tebe radost, ač ji budeš vidět jinak než předtím.“<sup>49</sup> „Předtím“ znamená: období před autentickým zoufáním, kdy jedinec propadal jednostranně „iluzínek estetiky“, a tedy jen „polovičnickému zoufalství“.

Do tohoto bodu, do tohoto stadia se Vilém snaží přivést estéta A, kdy se v něm má probudit „etický životní názor“ a s ním určité vlastní svobodné bytí „vážného ducha“. K tomu se však A musí rozhodnout, musí chtít, musí „projít zoufalstvím“ jako „hlubokým hnutím duše“, kdy na jedné straně stojí svět a na druhé „vlastní duše“.<sup>50</sup> Vlastní duše je Kierkegaardovi ekvivalentem bytostného já, sebe sama. Tato zóna je podle Viléma nezávislá na všech proměnách, i na proměnách vlastního já. „Co je tato má duše, která zůstává nepopřena všemi ztrátami ...? Zoufajícimu se ukazuje toto zdánlivě nepodstatné abstraktum jako nějaké Něco; pro něho to není žádná rétorická přemrštěnost, ale jediné věčné označení, když vidí na jedné straně celý svět, na druhé pak „sebe sama“ či svou duši. V okamžiku zoufalství vystupuje toto rozdělení, a nyní záleží vše na tom, jak zoufající zoufá.“<sup>51</sup> Ze skutečného zoufalství může jedinci vzejít „skutečná spása“, skrze volbu zoufalství může dojít ke svému bytostnému já, ke svému svobodnému bytí. „Toto bytostné já obsahuje v sobě určitou bohatou konkrétnost, mnohost určení, vlastností; krátce, je to celé estetické já, které je voleno eticky. Čím více se tak v sobě samém prohlubuješ, tím více pocítíš též význam bezvýznamného ...“<sup>52</sup> Toto „bezvýznamné“ je právě oním bytostně vlastním absolutním já. Volbou já v etickém smyslu nastupuje „zúčtování se sebou a vypořádání se sebou“, totiž se svým „estetickým“ já. Volba proniká celou dosavadní osobností, člověk se ve skutečné volbě stává někým jiným, proměňuje se. Volí-li se pak člověk nekonečně, „stává se konečná osobnost nekonečnou“. „... pokud se volím absolutně, stávám se nekonečným, protože sám v sobě jsem absolutno. Sebe sama mohu volit absolutně, a že sama sebe absolutně volím, je moje svoboda ...“<sup>53</sup>

Etická proměna s sebou nese podle Viléma i fundamentální proměnu myšlení. Jestliže myšlení A je „zvědavé a toula- jící se“, v okamžiku, kdy já volí absolutně, se i myšlení stává „momentem v absolutnu“, „v tom spočívá nutnost mého

<sup>39</sup> Tamtéž.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 323.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 324.

<sup>42</sup> Tamtéž.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 325.

<sup>44</sup> Tamtéž.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 327.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 326.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 327.

<sup>48</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder*, II. (1980), c.d. s. 52.

<sup>49</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder* (1941). c.d., s. 326.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 330.

<sup>51</sup> Tamtéž.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 333.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 334.

myšlení, nutnost, s níž myslím absolutně“; „mé myšlení absolutna je sebemyšlením absolutna ve mně“. <sup>54</sup> Vše záleží na mém rozhodnutí být absolutně. K etickému životnímu názoru samozřejmě patří i odvaha k dobru, volba dobra jako toho nejvyššího.

U soudce Viléma vystupuje jako významný rys jeho pojetí etiky ta skutečnost, že je to on, kdo se snaží ukázat, že estetický život lze harmonicky včlenit do etické existence. U něho tedy nejde o úplnou eliminaci estetického. Etické stadium jako by spočívalo na transformaci dřívějšího pouze estetického stadia, nejedná se o jeho pouhou negaci. Kierkegaard prostřednictvím B naznačuje tuto dialektickou možnost, i když sám spěje k radikálnějšímu vypořádání se s estetickým živlem. Vlastní já estetikovo spočívá na rozmanitosti, vnitřní rozličnost vytváří jeho bytí. Estetické já má svoje vlohy a schopnosti, které se mohou kultivovat. Existuje i určitá „estetická vážnost“ čistě estetické osobnosti. Etické já navíc dosahuje určité vyšší jednoty, kontinuity a koncentrovanosti v čase života, vyvíjí se svobodně v nekonečném pohybu k bodu, kde se v metamorfóze stává tím, kým skutečně je. To je soudcem upíráno estetickému já, jež má především hrůzu před zoufalstvím, vidí v tom určité ztroskotání. A kdo by chtěl být zlomenou existencí? ptá se Vilém. <sup>55</sup> Zoufalství ale není porušením, nýbrž je to „zjasnění“. O porušení se jedná, když se zoufá jen nad něčím jednotlivým. Jde o to zoufat „úplně“. Estetik se bojí, že život ztratí svou „svůdnou rozmanitost“. „V zoufalství nic nezaniká. Estetické je jen podřízeno něčemu vyššímu, v této subordinaci je ovšem zachováno. Je jiným způsobem užíváno než dříve, ale tím nemizí...“ <sup>56</sup>

Etické já se rodí z určité vnitřní tenze uvnitř já, kdy je například nespokojeno s pouhou smyslovou bezprostředností, uvědomí si rozdíl mezi spontánní po-zemskostí a sférou božského, ideálnější já ho vede k zahájení pohybu jistého etického úsilí, může si uvědomovat rozdíl mezi tím, co je, a tím, čím/co by mohlo nebo mělo být. Estetický život je vystaven „strašným oscilacím“, estetická existence žije danou chvílí, žije svými náladami a rozmary. „Kdo žije eticky, zná též určité nálady, ale ty nejsou v něm to nejvyšší; protože zvolil sebe sama v nekonečném smyslu, vidí náladu pod sebou.“ <sup>57</sup> Stává se též pánem nad rozkoší, slastí, ovládá je, ne jednoduše že by je potlačil a zřekl se jich; je to dáno určitou syntézou tělesného a duchovního, určitým hlubším vztahem jedince k sobě samému, ke svému středu. Kdo nemá sám sebe, je podle Viléma excentrický, žije mimo svůj střed. „Kdo žije eticky, jeho ladění je centralizované ... má ladění v sobě. Jeho cíl je kontinuita, která opanovává nálady. Jeho život netrpí na nedostatek nálad, má dokonce určité celostní ladění; je to ale vždy získávané *aequile temperamentum*; není nikdy pouhou přirozenou, bezprostřední daností, není to estetické naladění.“ <sup>58</sup>

Svoboda, povinnost, odpovědnost jsou hlavní pojmy etického stadia, stejně jako kategorie obecného, univerzálního. Výrazem a triumfem etického života je Vilémovi manželství. V něm se dosahuje jistá syntéza časného a věčného, tělesného a duchovního. Vilém se snaží ochránit estetický prvek v manželství. Manželství za každou cenu prosazuje oproti A, kterému je manželství víceméně směšné. Manželství podle B nemusí být „studené, nepěkné, neerotické, nepoetické“. <sup>59</sup> Manželství nejen vytváří pozitivní vztah k bohu, ale součástí manželství je i erotický moment. Vilém kritizuje romantickou lásku, která může zůstat něčím abstraktním o sobě. První láska může mít romantické rysy, ovšem jestliže z ní vzejde manželství, je tato první láska přijata; tehdy „se první láska snaší s manželstvím“. <sup>60</sup> Tak se první láska stává „dějinnou“. Je-li první láska nábožensky jistá, je-li zakotvena v bohu, je podle Viléma naplněna „vyšší koncentricitou“, a tak je vhodnou předehrou manželství. Pak je tu hluboká vůle setrvat v manželství a manželská láska má pak „požehnanou vnitřní jistotu“. Bezprostřednost estetického života je nahrazena vyšším životním centrem: takto koncentricky stojí eticko-religiózní vůči běžně bezprostřednímu životu; zároveň je určitá estetická bezprostřednost ochráněna, pečuje se o to, aby první láska byla jakoby stále živá. Vilém poukazuje na to, že křesťanství někdy může klást nepřátelství „mezi tělo a ducha“, <sup>61</sup> a pléduje pro křesťanství, jež by uznalo „krásu a smyslovost“. „První láska má v sobě moment krásy a radost a plnost, jež spočívají ve smyslovém ve své nevinnosti; mohou být v křesťanství stejně dobře přijaty.“ <sup>62</sup> Láska je v manželství vyzdvížena do úrovně vyšší bezprostřední koncentricky, uskuteční se v ní jistá změna, „jež z milujících učiní ženicha a nevěstu“. <sup>63</sup> První láska se dostává do vztahu k bohu a novomanželé ji chápou jako dar. „Tím, že milující svou lásku vztahují k Bohu, získává jejich láska již díky tomu rys určité bezprostřední věčnosti, a úmysl a závazek též, a tak tato věčnost není založena na temných silách, ale na věčnosti samé.“ <sup>64</sup> Přistoupením religiózního nemůže být podle Viléma láska narušena. Manželství je výrazem zúplnění bezprostřední lásky. Smyslové a duchovní se v manželské lásce nerozcházejí, a tak se nerozcházejí v manželství ani estetika a mravnost. Jedinci se v manželství kladou ve svém etickém bytí, přijímají za lásku odpovědnost, připodobňují se univerzálně tím, že se zbavují egocentrismu. Individuální je podřízeno univerzálnímu (bohu). Ve Vilémově pojetí splývá etický univerzální řád s božským řádem. Bůh je zde tvůrce a podporovatel etických možností člověka, podporuje původní lidskou iniciativu na cestě spásy.

Podle Johannesse de Silentio, pseudonymní postavy Kierkegaardova díla *Bázeň a chvění*, je povinnost vůči bohu identická s povinností vyslyšet univerzální diktát morálky. „Etika je sama o sobě věc obecná, a jako obecná platí pro každého. Z jiného hlediska se to dá vyjádřit tak, že platí v každém okamžiku.“ <sup>65</sup> Etický jedinec se vždy vztahuje k nějakému obecnému, k nějaké univerzálnosti, obecně je mu cílem, úběžníkem, kam směřuje své myšlení a city. „Jeho etickým úkolem je ustavičně se v něm vyjadřovat, rušit sám sebe jakožto jedince a stávat se obecným. Jedinec se prohřešuje, jakmile se chce proti obecnému jako jedinec uplatnit, a s obecným se může smířit, jen když je uzná.“ <sup>66</sup> Takový jedinec se vlastně

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 334–335.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 340.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 341.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 342.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 343.

<sup>59</sup> Kierkegaard, S., *Entweder/Oder*, II (1980), c.d., s. 10.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 62.

<sup>65</sup> Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění*. In: týž, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Přel. M. Mikulová-Thulstrupová. Praha, Svoboda-Libertas 1993, s. 26.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 47.

vzdává sám sebe ve prospěch obecná.<sup>67</sup> Na takové pozici setrvává Johannes de Silentio. Na něm Kierkegaard negativně ukazuje určitou možnost, která člověku ukazuje perspektivu otevírající se dál než jen k obecně. Johannes de Silentio totiž nedokáže, jak sám říká, učinit „pohyb do nekonečna, aby tak našel sebe sama a opět sám v sobě spočinul“.<sup>68</sup> „Z vlastní síly však nedohmátnu ani na kousíček z toho, co náleží věčnosti...“<sup>69</sup> Johannes de Silentio není schopen „nekonečné rezignace“, jež je „posledním stadiem před vírou“. Vždyť „Teprve v nekonečné rezignaci se sám sobě ukáží v nekonečné platnosti, a teprve pak se dá mluvit o pochopení života skrze víru“.<sup>70</sup> De Silentio je schopen nanejvýš existovat ve vztahu k určitému tradičnímu, zjevenému kodexu univerzálních příkazů, a takto se rozumně pohyboval jako dějinná osobnost.

V *Bázní a chvění* vystupuje pro Kierkegaarda kardinální postava, starozákonní prorok víry Abrahám. Na něm ukazuje Kierkegaard pohyb k výjimečnému životu víry, kdy se jedinec dostává nad a za běžnou univerzální etiku, a to alespoň v určité exponované chvíli.<sup>71</sup> Abrahám je vyzván bohem, aby obětoval svého syna Izáka. Takto je Abrahám od boha zkoušen. Jeho chování nedokáže Johannes de Silentio pochopit, ač ho obdivuje. Když se člověk vzdává etiky, mluví Kierkegaard o teleologické suspenzi etiky. Jak potom existuje jedinec? „Existuje jako jedinec proti obecně.“<sup>72</sup> Kierkegaard zde začíná uvažovat o etickém stadiu jako ne plně hodnotném. Na etické úrovni jako by člověk nedosahoval plně sebe sama, etika vyžaduje zcela se vydávat druhým, rodině, společenství, respektovat etický ideál. Abrahám nyní představuje obraz ilustrující nedostatečnost etického, které je charakterizováno důrazem na obecné. Službu obecněmu završené reprezentuje soudce Vilém.

Ochotu obětovat svého milovaného syna Izáka nelze vysvětlit z hlediska etiky jinak než jako pokus o vraždu. Jde o čin, který je nepochopitelný a z hlediska etických principů absurdní, nepřijatelný. Abrahám přesto věří, že mu je tento úkol uložen bohem a chystá se ho vykonat. Abrahámovo povolání bohem je v rozporu s obecnou etikou. Je v rozporu s hegelovským pojetím etiky jako univerzální mravnosti, k jejímuž obsahu patří to, že jedinec nachází svůj mravní ideál v mravních normách morálky přijaté danou komunitou, jak to v čisté formě předvádí Kierkegaard na postavě Vilémově. „Abrahám jedná silou absurdna, a právě to je absurdní, že jako jedinec stojí nad obecně.“<sup>73</sup> A jen pomocí absurdna (boha) získává Izáka nazpět, zdůrazňuje Kierkegaard.

Připravovaná oběť je zkouškou Abrahámovy víry; ta bude úplná jen tehdy, bude-li Abrahám ochoten poslechnout boží výzvu a obětovat syna. Tím dokáže, že miluje boha více než svého syna. Láska k bohu a podřízení se jeho vůli je absolutním *telos*, vedle něhož obvyklé normy a zákony etiky musí jít stranou. Zde stojíme podle Kierkegaarda před paradoxem, který vylučuje jakékoliv zprostředkování.<sup>74</sup>

Ojedinečnost Abrahámovy činu je Kierkegaardem ukázána tím, že v kontrastu k Abrahámově příběhu je exponován mytický příběh o králi Agamemnónovi. Agamemnón obdržel příkaz od bohyně Artemis, zprostředkovaný věštcem Kalchantelem, že na znamení usmíření musí obětovat svou dceru Ifigénii. Agamemnón se podřizuje příkazu a pro dobro celku obětuje svou dceru. Kierkegaard podtrhuje, že Agamemnón měl jasný důvod pro svůj čin, jeho čin nachází etické ospravedlnění, ač je i tato oběť v rozporu s obecnými normami a principy etiky: Agamemnón jako vůdce svého lidu je odpovědný za obecné dobro. „Rozdíl mezi tragickým hrdinou a Abrahámem je na první pohled zřejmý. Tragický hrdina ještě zůstává ve sféře etiky.“<sup>75</sup> Abrahám je se svým rozhodnutím sám, nestojí za ním onen druh kolektivní morálky jako v případě Agamemnónově, neusmíruje bohy ani nehájí ideu státu. Abrahámov čín nemá k obecně žádný vztah, bylo to jednání čistě soukromé. Tragický hrdina je velký mravní ctností, Abrahám je však velký ctností čistě osobní.<sup>76</sup> Víra<sup>77</sup> je Abrahámovi víc než obecně, on jako jedinec jako by z obecně vystupoval.<sup>78</sup>

Toto pojetí souvisí u Kierkegaarda zřejmě s jeho opozicí vůči G. W. F. Hegelovi. Hegel, stejně jako Kierkegaardův Vilém, směřuje svým úsilím k obecněmu, k univerzálním pravdám přinášeným vědou společností; i jedinec se realizuje plně uvnitř univerzálních pravd nějakého společenství. Pro Kierkegaarda však existuje především subjektivní pravda individua v jeho subjektivní zkušenosti, přesvědčení a víře. Tak se může stát – jako v případě Abrahámově –, že se jedinec může dostat do střetu s nějakými obecnými, univerzálními normami, s obecně. Kierkegaard zajímá, jak žít, nikoli údiv z objektivních etických norem, zajímá ho subjektivní volba jedincova a jeho odvážné rozhodnutí, jeho odevzdanost vyšší vůli. Abrahámov příběh je pak příběhem o jedincově subjektivitě, jež se absolutně vztahuje k tajemné a nepoznatelné singularitě úplně jiného (boha).<sup>79</sup> Pro Kierkegaarda je etika přijetím závazku vůči obecněmu, univerzálnímu.

<sup>67</sup> E. Lévinas tento vztah obecně a jedinečného individua vyjádřil následovně: „Pro Kierkegaarda etika znamená obecně. Podle něho by jedinečnost já byla ztracena pod pravidlem platícím pro všechny; obecnost nemůže ani obsáhnout, ani vyjádřit tajemství já.“ (In: Lévinas, E., *Noms Propres*. Paris, Montpellier, Fata Morgana 1976, s. 113.)

<sup>68</sup> Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění*, c.d., s. 30.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>71</sup> Pouhý etický rozvoj může skrývat božskou bezprostřednost Srv. J. Caron, *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*, c.d., s. 107.

<sup>72</sup> Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění*, c.d., s. 53.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>76</sup> Tamtéž.

<sup>77</sup> „Véra je paradoxní proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecně, že vůči němu uplatňuje právo, že mu není poddán, nýbrž nadřazen – avšak jen tehdy, jestliže se mu zprvu jakožto jednotlivce podřídí. Z prostředku obecně se stává jedincem a je mu jakožto jedinec nadřazen; to jest, jedinec má jakožto jedinec absolutní vztah k absolutnu. Toto stanovisko se nedá nijak zprostředkovat, neboť mediace se děje právě pomocí obecně, musí navěky zůstat paradoxem, pro myšlení nepřístupným. Tento paradox je právě véra ...“ (tamtéž, s. 48).

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 47–48.

<sup>79</sup> Srv. Caputo, J. D., *Instants, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*. In: Matušík, M. J. Westphal, M. (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1995, s. 223.

nímu, kdy se člověk neváže absolutně. Kierkegaard jde svým pojetím Abraháma za a nad etiku takto chápanou, transcenduje ji směrem k úplně jinému, neznámému bohu, což je spjato i s překročením univerzálních a konvenčních zásahů vůči společenství.<sup>80</sup> Transcenduje se univerzální etika; podobně je tomu u J. Derridy.<sup>81</sup>

Pak lze říci, že soudce Vilém není Kierkegaardovi dostačující figurou, mající zpodobnit autentickou osobnost, která by si byla plně vědoma svého bytí a bytí celku ve vazbě na vyšší moc. Původní a pravá svoboda v nitru jedince se dosahuje po projití strachem a třesením, kdy jedinec dospívá ke konečnému buď-anebo ve volbě mezi etickým a religiózním, kdy na sebe vezme všechno zoufalství a těžkosti vlastní, absolutní volby a otevírá se dimenzi dobra a tajemství bytí (boha). Jen odtud může vzejít autentická, svobodná existence, skutečná osobnost. Etické stadium je tak pro Kierkegaardra jakoby průchozím stadiem či přechodnou sférou (*Gjennemgangsphase*) ke stadiu paradoxně religióznímu. Etika jako taková však není Kierkegaardem nikdy zcela odložena, v určitých hraničních okamžicích je pouze dočasně suspendována, aby posléze opět mohlo dojít k návratu k etickému<sup>82</sup> či eticko-religióznímu stadiu. Obecně<sup>83</sup> je tak znovu přijato, ovšem po projití božským.

## SUMMARY

### *Kierkegaard's ethical stage*

The article sketches account of the transient character of the ethical stage of Søren Kierkegaard. The general ethical finds its borders on a religious paradox: the ethical is for Kierkegaard only the sphere for universal values and demands. The article also shows how Kierkegaard explains the necessity of undergoing desperation, so that self can fully realise, through the judge (assessor) William. At that point we also fully aware of the eternal importance of our own being. Here the real seriousness of the soul and the immortal importance of personality are opened. The ethically awakened individual chooses himself in his own existing I which is at the same time his own freedom. Such an individual makes a brave leap from the simple immediacy of the sensual existence into the stage of ethical existence.

The judge William further shows that the aesthetic life can be harmoniously embedded into ethical existence. He is not after the total elimination of the aesthetic element. The ethical stage seems to be based on the transformation and cultivation of the former merely aesthetic stage. At the same time Kierkegaard shows that the ethical stage is something like a stage through which we pass to the paradoxically religious stage.

## ZUSAMMENFASSUNG

### *Kierkegaards ethisches Stadium*

Der Artikel skizziert den Übergangscharakter des ethischen Stadiums bei Søren Kierkegaard. Im Allgemeinen findet das Ethische seine Grenze am religiösen Paradox: Das Ethische ist bei Kierkegaard nur eine Sphäre universaler Werte und Forderungen. Im Artikel wird gleichzeitig gezeigt, wie Kierkegaard mit Hilfe des Richters (Assessors) Wilhelm erklärt, dass es für die vollkommene Realisierung des Ichs notwendig ist, die Verzweiflung zu durchleben. Dann sind wir uns auch voll der ewigen Bedeutung unserer eigenen Existenz bewusst. Hier öffnet sich die wahrhafte Würde des Geistes und die unvergängliche Bedeutung der Persönlichkeit. Der ethisch erwachte Einzelne wählt sich selbst in seinem eigenen wesenhaften Ich, das gleichzeitig seine eigene Freiheit ist. Ein solcher Einzelner vollzieht einen gewagten Sprung aus der einfachen Unmittelbarkeit der sinnlichen Existenz in das Stadium der ethischen Existenz.

Der Richter Wilhelm zeigt weiter, dass sich das ästhetische Leben harmonisch in die ethische Existenz einfügen lässt. Es geht ihm nicht um eine völlige Eliminierung des ästhetischen Elements. Das ethische Stadium scheint auf der Transformation und Kultivierung des früheren, nur ästhetischen Stadiums zu basieren. Kierkegaard zeigt gleichzeitig, dass das ethische Stadium gewissermaßen ein Durchgangsstadium zum paradox-religiösen Stadium ist.

*Filosofický časopis*, 2002, č. 4, s. 561–573.



## Kontrolní otázky

→ Co znamená v Kierkegaardově pojetí estetik, estetický člověk? Je to totéž, co si dnes pod pojmem estetika představujeme?

→ Proč je pro Kierkegaardra tak klíčovou postavou Abrahám?

→ Co znamená v Kierkegaardově myšlení obrat „skok víry“ nebo „skok přes propast“?

→ Co je na něm filosoficky zajímavého?

<sup>80</sup> Abrahám se „svým činem dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a ve vztahu k němu etiku suspendoval. (... Abrahámův čin nemá k obecně žádný vztah ...“ (Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění*, c.d., s. 51).

<sup>81</sup> Srv. Caputo, J. D., *Instant, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*, c.d., s. 225.

<sup>82</sup> J. Caron mluví velmi případně o „hyperetice“. Srv. Caron, J., *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*, c.d., s. 90.

<sup>83</sup> Kierkegaard sám, jak známo, nebyl schopen reaktivovat obecné, nebyl schopen uzavřít sňatek s Reginou, a uskutečnit se tak v manželství, nestal se ani knězem: tak by totiž zapadl do kolotoče obecné statní církve, kterou tolik kritizoval.



# 15 AMERICKÝ TRANSCENDENTALISMUS



## Materiály pro zájemce o doplňující studium

Jaroslav Hroch

### Americký transcendentální idealismus a R. W. Emerson

Americký transcendentální idealismus se rozvíjí přibližně od třicátých do padesátých let 19. století. Původně vzniká jako odštěpné hnutí uvnitř unitářství, v němž se projevoval kompromis mezi racionalistickým deismem a kalvinismem. Unitáři se staví pozitivně ke svobodomyšlnému vědeckému myšlení, jež se uplatňovalo zvláště v přírodních vědách a vcelku akceptují i politický liberalismus. Z hlediska náboženského odmítali extrémně vyhocené názory o dědičném hříchu a počáteční zkaženosti člověka, proti běžné křesťanské představě o Svaté trojici zdůrazňují jednotu Boha: (Bůh je jen jeden, Kristus je lidskou, nikoliv nadpřirozenou bytostí, Ducha svatého je třeba chápat jako božskou jiskru v každém člověku). Zvláštní roli sehrál intelektuální mysticismus mezi unitářskými mysliteli, který se zaměřoval jak proti stroze racionalistickým, tak i ortodoxně autoritářsky orientovaným náboženským proudům v americkém duchovním životě. Transcendentalistickému hnutí však přesto vadila poplatnost unitářů (byť i nejliberálnějšího proudu uvnitř protestantismu) vůči křesťanskému supranaturalismu, a proto se od unitářů oddělují.

K nejvýznamnějším představitelům transcendentálního idealismu patří R. W. Emerson (1803–1882) a H. D. Thoreau (1817–1862), ostatní spisovatelé spjatí s transcendentalismem – jako například Bronson Alcott (1799–1888) a zakladatelka amerického hnutí za emancipaci žen Margaret Fullerová (1810–1850) – mají pouze okrajový filosofický význam. Američtí transcendentalisté byli ovlivněni britskými romantickými spisovateli (W. Wordsworth, S. T. Coleridge, T. Carlyle), německým klasickým idealismem (I. Kant, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling), a inspiraci hledají i u některých proudů a představitelů antického filosofického myšlení (orfismus, Herakleitos, Empedokles, gnosticismus). Nejvíce na ně působí Platón, Plotinos a další směry novoplatonismu, jakož představitelé platonistických koncepcí v novověkém britském filosofickém myšlení: Henry More (1614–1687) a Ralph Cudworth (1617–1688). Velkou pozornost věnovali také křesťanské mystice od středověku až po E. Swedenborga. Klub transcendentalistů (*Transcendental Club*) se nejčastěji scházel v domě R. W. Emersona v Concordu a vydával v letech 1840 až 1844 za redakce Margaret Fullerové časopis *The Dial* (Sluneční hodiny). Uvnitř transcendentalismu existoval významný proud zaměřený na sociální a agrární reformy: *Brook Farm* (1841) a *Fruitlands* (1842). Významné umělecké hodnoty přináší především dílo H. D. Thoreaua, který mj. inspiroval koncepci tzv. občanské neposlušnosti.

### Ralph Waldo Emerson (1803–1882)

Tento nejvýznamnější představitel amerického transcendentálního idealismu patří jak do dějin americké filosofie, tak i do dějin americké literatury a kultury. Svým důrazem na nadčasový charakter osobnosti, usilující o své sebezdokonalení a osvobození od konformismu a konvencí, jakož i svým přesvědčením o podstatném sepětí filosofie se sebepoznáním člověka přispěl k emancipaci americké literatury a filosofického myšlení od intelektuální závislosti na britské duchovní a kulturní tradici. Také Emersonovy úvahy o časovosti a nadčasovosti, vztahu člověka a božského transcendentna řadí Emersona k nejvýznamnějším představitelům amerického transcendentálního idealismu.

Emerson se narodil v rodině kazatele unitářské církve v Bostonu, v níž byly rozvíjeny tradice puritánského a nonkonformního protestantského myšlení. Po studiu na klasických gymnáziích (*Latin Schools*) v Bostonu a Concordu získal vysokoškolské stipendium na *Harvard College* (1817–1821), od roku 1825 byl učitelem a kazatelem na bohoslovecké fakultě Harvardské univerzity (*Harvard Divinity School*). V roce 1832, navzdory svému velkému úspěchu v kazatelské činnosti, se Emerson definitivně vzdal povolání duchovního unitářské církve. Ke svému rozhodnutí došel na podkladě studia velkých představitelů nonkonformistických koncepcí v dějinách křesťanského myšlení (George Fox, Thomas Carlyle).

V Emersonově filosofii se kromě významných podnětů německého klasického idealismu a J. W. Goetha projevují synkretické vlivy živelné dialektiky Herakleita a Empedokla, platonismu, novoplatonismu a orfismu, které vedou k jeho pojetí života jakožto energetického, sebezdokonalujícího a individuálního procesu (tyto názory v mnohém předjímají filosofická východiska analytické psychologie C. G. Junga). Emerson přitom odmítá materialisticko-sensualistickou psychologii J. Locka a hlásí se k I. Kantovi. V Kantově gnoseologii klade důraz především na její tezi, že transcendentální poznání v mysli člověka je vrozené, apriorní. To však Emerson interpretuje v tom smyslu, že intuice jakožto skutečná a pravá cesta k pravdě je nadřazena rozumu. Na rozdíl od Kantova pojetí, který nazývá transcendentálním takové poznání, které se nezabývá předměty, nýbrž „našimi pojmy apriori o předmětech“, znamená u Emersona transcendentalismus především úsilí o vymanění se z každodenní časovosti, důraz na mimožkušennostní poznání a jeho nadpřirozený charakter, na všechno, co patří do sféry intuitivního: „Transcendentalista věří v nadpřirozeno, věří ve stálou otevřenost lidské mysli novému přílivu světla a síly, věří ve vnučení a extázi.“<sup>1</sup>

R. W. Emerson (1803–1882) ve svých pracech jako *Nature* (1836), *The American Scholar* (1837), *Self-Reliance* (1841), *The Over-Soul* (1841), *Experience* (1844) aj. zdůrazňoval, že skutečná podstata života tkví v energii a síle. V analogii s koncepcemi německého romantismu a hermeneutiky (J. G. Herder, W. von Humboldt), které zdůrazňovaly, že dějinný vývoj je především určován mravními silami (*sittliche Kräfte, sittliche Mächte*), zdůrazňuje Emerson

potenciální, energetický charakter mravní osobnosti člověka: „V těchto lidech bylo cosi, co vyvolalo očekávání převyšující všechny jejich činy. Větší část jejich duchovní síly byla latentní. A to je to, co nazýváme charakterem – nahromadění duchovních sil, které působí přímo, vycházejí z přirozenosti člověka, a které si nevyžadují vynaložení jakýchkoliv prostředků.“ <sup>2</sup> V souladu s touto koncepcí duchovních sil je u Emersona sám život pojímán jako dynamický, pluralitní, spontánní, povznesený nad každodenní časovost.

Emerson usiluje překonat závislost na retrospektivě, na zprostředkujícím charakteru minulosti a historismu, na němž ulpívalo 19. století, a zaměřit vizionářský vhléd do budoucnosti: „Naše doba je retrospektivní. Staví náhrobky našich otců. Píše biografie, historické a kritické práce. Dřívější generace však zřely Boha a přírodu tváří v tvář, my je však spatřujeme prostřednictvím zraku našich předchůdců. Proč bychom se také nemohli těšit z původního vztahu k univerzu?“ <sup>3</sup>

Emersonova snaha o původní zření, překonávající závislost na jakémkoliv časovém zprostředkování, prokazuje silné vlivy gnosticizmu. <sup>4</sup> Proti závislosti na čase, která člověka strhuje do každodennosti, zdůrazňuje Emerson moment věčnosti (charakteristický pro gnosticismus): „Idealismus spatřuje svět v Bohu. Zahrnuje celý okruh osobností a věcí, dějů a událostí... jako rozsáhlý obraz, který Bůh maluje na neustále se vracející věčnost kvůli kontemplaci duše.“ <sup>5</sup>

Tento vliv gnosticizmu se ukazuje i v další pasáži Emersonovy eseje *Nature*: „Stávám se průhledným okem; jsem ničím; vidím všechno; ve mně obíhají proudy univerzálního bytí; jsem částí Boha.“ <sup>6</sup> V Emersonově prorocké stylizaci vyjadřuje termín „jsem ničím“ moment diskontinuity, negace, jejímž prostřednictvím může poznávající znovu stanout v nicotě, jež existovala před stvořením, a zároveň ji překonat. „Vidím všechno“ znamená, že se mohu stát přítomným v jakémkoliv časovém okamžiku. V této souvislosti je také zřejmé, že na rozdíl od gnosticizmu Emerson nezotožňuje tento svět s něčím odcizeným, od čeho je třeba se odvrátit, naopak, ve svém optimistickém panteismu opěvuje přírodu a prostor jako otevřený pro tvůrčí činy člověka.

Z antropologického a onto-gnoseologického hlediska Emerson naznačuje, že pravdivé se rovná hlubinnému a otevírá cestu k vnímání všech věcí světa z hlediska duše: „Problém obnovení originality světa a věčné krásy může být řešen znovuzrozením duše... Důvod, proč svět postrádá jednotu, a leží rozbit a v rozvalinách, spočívá v tom, že člověk není sjednocen se sebou samým. Nemůže být naturalistou, aniž by uspokojil požadavky ducha. ... V nejzazším významu slova myšlení znamená oddanost a vroucnost; a oddanost, zbožnost je myšlení. Hlubina volá na hlubinu.“ <sup>7</sup>

Na rozdíl od partikularismu a atomizujícímu materialismu představuje, ztělesňuje Emersonovi duše povědomí celku, moudré mlčení, univerzální krásu, věčnou jednotu, v níž je překonána oddělenost subjektu a objektu: „Vidíme svět část po část, jako slunce, měsíc, zvíře, strom, ale jeho celkem, v němž jsou tyto osvětlenými částmi, je duše.“ <sup>8</sup> V souladu se svým panpsychismem chápe Emerson právě poznání jako splynutí duše se světem a absolutnem.

Emerson hlásá své přesvědčení o božském původu přírody a schopnosti člověka zmocňovat se pravdy přímo. V jeho svérázném panteismu jsou příroda i člověk reinkarnací Boha, jeho projektem. Příroda je vlastně v prostoru rozprostřenou myšlenkou, prostorovým symbolem myšlenky. Každá přírodní entita, pokud jsme schopni ji postihnout v souvislosti s jinými přírodními entitami, má v sobě symbolickou a mravní podstatu. Zde se projevují souvislosti amerického transcendentálního idealismu se s hermeneutikou symbolu: je třeba jít do hloubky, za svět pouhých jevů, a pochopit vyšší smysl skrytý za jevy, které jsou vlastně symboly něčeho podstatného. <sup>9</sup>

Po stránce ontologické svět přírody a člověka má dynamický a zároveň duchovní charakter: „Příroda není stabilní, ale plynulá a proměnlivá. Je to duch, který ji přeměňuje, přetavuje a vytváří.“ <sup>10</sup> Podle Emersona je proto nehybnost nebo strnulost („bruteness“) přírody způsobena nepřítomností duchovních sil člověka, jež vycházejí z božského transcendentna.

Podstatný důraz na sepětí božského a lidského se u R. W. Emersona ústrojně spojuje se silnými vlivy orfismu <sup>11</sup>, který tak tvoří další filosoficko-teologickou základnu jeho víry v potenciální božskost a nesmrtelnost lidské duše. Orfismus byl však Emersonovi znám prostřednictvím jeho křesťanské interpretace v období renesance a novověku (M. Ficino, R. Cudworth, T. Taylor). V Emersonově pojetí se orfismus – ve svém synkretickém sjednocení s panteismem a s koncepcemi německého romantismu (*sittliche Mächte*) – stává metamorfózním, stále se proměňujícím náboženstvím síly, jejímž primárním účelem je divinace, sepětí s božským, ale i s démonickým. Tento proces panteisticky orientované divinace vede člověka k radikálnímu rozchodu se všemi autoritami minulosti. Síla přítomná v duši člověka jej proto nemá zaměřovat k takovému pojetí sebeovládání, jaké bylo hlášáno stoiky, nýbrž – v jistém předjímání teorie individuace u C. G. Junga <sup>12</sup> – k dosažení *celosti a jednoty se sebou samým*. Emersonův svébytný panteismus, který více než německý transcendentálníismus (I. Kant, A. Schopenhauer) připomíná teosofii, vytváří ontologické základy etického *perfekcionismu*: jestliže je ve mně božské, *musím být dokonalým*.

Proto také Emersonův Bůh není křesťanským Bohem, spíše připomíná mytického Orfea, který sestoupil do podsvětí. Orfeus je u Emersona původní, univerzální bohočlověk, který předchází stvoření, je v něm dialektika slabosti a síly, povědomí o nutnosti, *ananké*, která je hrůzná, ale zároveň i vznešená. <sup>13</sup> V eseji *Nature* – v důsledku tragických událostí v jeho osobním životě – se vlastně Emerson stylizuje do postavy mytického Orfea, který zakusil smrt svých nejbližších, avšak tato ztráta jej paradoxním způsobem posiluje. Člověk se vlastně musí vrátit k duchovnímu principu, „jímž byl prostoupen“. Svým učením o univerzálním člověku, jenž v sobě obsahuje a překonává dimenzi démonického, ovlivnil Emerson Nietzscheho pojetí nadčlověka.

V Emersonově filosofii má velký význam kategorie sebedůvěry, spoléhání na sebe sama („*self-reliance*“) a tuto kategorii zavádí jako první v americkém filosofickém myšlení, a to v eseji se stejným názvem: „Nejžádanější ctností je přizpůsobivost. Sebedůvěra, spoléhání na sebe sama („*self-reliance*“) jsou její protiklady. Společnost nemiluje skutečnost a tvůrce, ale jména a zvyky. Kdo chce tedy být člověkem, musí být nekonformní.“ <sup>14</sup> Emerson vidí podstatu *self-reliance* v osvobození se od konvencí <sup>15</sup>, podobně jako Thomas Carlyle klade důraz na velké osobnosti a svobodnou individualitu. Zároveň však Emerson varuje před americkým mesianismem, který ve své snaze bojovat o spravedlnost na kterémkoliv místě na světě může paradoxně vést k destruktivním důsledkům.

V současné době se k Emersonovu duchovnímu odkazu vracejí mnohé směry americké postanalytické a neopragmatické filosofie (S. Cavell, H. Bloom, R. Rorty). Na Emersonově filosofii zakládá například svou koncepci etického perfekcionismu Stanley Cavell. Harold Bloom vychází z Emersonovy kritiky historismu a v této souvislosti zdůrazňuje, že pro tohoto nejvýznamnějšího představitele amerického transcendentálního idealismu znamená vlastně tradice *nezávislost na jakékoliv tradici*, „občanskou neposlušnost“ vůči daným jazykovým strukturám, způsobům myšlení a jednání. Emerson tak podle Blooma vytváří novou mytologii změny a rozmanitosti, která nezná žádná omezení, mytologii věčného mládí, opětného zrozování a obnovování. Harold Bloom přitom Emersona pojímá jako „zakladatele nového amerického literárního náboženství“<sup>16</sup>, a to náboženství filosofické a literární soběstačnosti ve smyslu nekonečného sebeexperimentování, neustálého návratu a sebeomlazování, v něčem ovšem blízkého i Hegelově koncepci omlazení („*Verjüngung*“) světového ducha.

### Poznámky:

<sup>1</sup> Emerson, R. W.: The Complete Works of R. W. Emerson. Díl I. Boston 1903, s. 335-336. K tomu srov.: „Transcendence ovšem nikoliv, přes všechny metafyzické názvuky – jako scholastická a řecko-platónská, nýbrž transcendence jako to ekstatické – časovost – temporalita ...“ Heidegger, M.: Bytí a čas. Praha 1996, s. 55.

<sup>2</sup> Emerson, R. W. Charakter. In: Emerson, R. W.: Eseje. Přeložil Dušan Svobodník. Bratislava 1991, s. 165.

<sup>3</sup> Emerson, R. W.: Nature. In: The American Tradition in Literature. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Edited by S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. W. W. Norton and Company. Inc. New York 1962, s. 10002. Esej Nature jako první větší Emersonova práce je zároveň prvním komplexním shrnutím idejí amerického transcendentálního idealismu. Poprvé byla tato eseje vydána anonymně v roce 1836, její druhé vydání bylo součástí výboru Nature, Addresses, and Lectures, který vyšel až v roce 1849. V prvním vydání byla uvedena mottem obsahujícím citát z Plotina: „Příroda je však obrazem nebo napodobením moudrosti, poslední věcí duše, příroda je věcí, která pouze činí, avšak nepoznává.“

<sup>4</sup> Gnosticismus patří k myšlenkovým proudům 1.–3. stol., v němž se projevují různé „teosofické spekulace o původu světa a hříchu, o vykoupení a obnově původní dokonalosti, k čemuž nestačí pouhá víra (PISTIS), nýbrž je nezbytné vyšší kosmické poznání (GNÓSIS)“. Srov. Tretera, I.: Nástin dějin evropského myšlení. Praha-Litomyšl 1999, s. 125.

Podle Petra Pokorného znamená gnose úsilí o splynutí s božstvem, které je definováno především jako negace hodnot, na nichž člověk ulpívá, snahou po „umlčení smyslů, po mystickém poznání a vystoupení z času“. [...] Gnostikova pouť „je pro něj současně únikem z dějin. Z dějin, které chápe jako kolotání, jako chaos, jako bezcílný pohyb toho, co se oddrolilo od božského základu“. Pokorný, P.: Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků. Praha 1986, s. 12, 26.

<sup>5</sup> Emerson, R. W.: Nature. In: The American Tradition in Literature. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Edited by S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. W. W. Norton and Company. Inc. New York 1962, s. 1028.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 1005.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 1034.

<sup>8</sup> Emerson, R. W.: The Over-Soul. In: The American Tradition in Literature. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Edited by S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. W. W. Norton and Company. Inc. New York 1962, s. 1089.

<sup>9</sup> Vorovka, K.: Americká filosofie. Praha 1929, s. 57–58.

<sup>10</sup> Emerson, R. W.: Nature. In: The American Tradition in Literature. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Edited by S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. W. W. Norton and Company. Inc. New York 1962, 1035. K tomu srov.: „Every spirit builds itself a house; and beyond this house a world; and beyond this world, a heaven. Know then, that the world exists for you.“ Tamtéž, s. 1035.

<sup>11</sup> Orfismus je možno charakterizovat vírou v potenciální božskost a nesmrtelnost lidské duše a důrazem na nezbytnost mravní čistoty, které lze dosáhnout prostřednictvím extáze (Ekstasis).

<sup>12</sup> Srov.: „Bez určitosti, celosti a zrání se žádná osobnost neprojeví.“ K tomu srov.: „Používám výrazu »individuace« ve smyslu onoho procesu, který vytváří psychologické »individuum«, to jest odlišenou, nedělitelnou jednotu, *celost*.“ Srov. též: „Individuace nevylučuje svět, nýbrž jej zahrnuje.“ Jung, C. G.: Duše moderního člověka. Brno 1994, s. 57, 313, 314.

<sup>13</sup> Srov.: Bloom, H.: Agon. Towards the Theory of Revisionism. Oxford University Press 1982, s. 160–164.

<sup>14</sup> Emerson, R. W.: Sebedůvěra. Brno 1995, s. 10. Srov. anglický originál: Emerson, R. W.: Self-Reliance. In: The American Tradition in Literature. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Edited by S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. W. W. Norton and Company. Inc. New York 1962, s. 1067–1087. Citované místo: s. 1069.

<sup>15</sup> Obdobně uvažuje C. G. Jung: „Velikost historických osobností nikdy nespočívala v jejich absolutním podrobení konvenci, ale tkvěla naopak v jejich *osvobození od* konvence a ve spásné svobodě.“ Srov.: Jung, C. G.: Duše moderního člověka. Brno 1994, s. 60.

<sup>16</sup> Srov.: Bloom, H.: Agon. Towards the Theory of Revisionism. Oxford University Press 1982, s. 145.

[http://profil.muni.cz/01\\_2000/americky\\_transcendentalismus.html](http://profil.muni.cz/01_2000/americky_transcendentalismus.html)

Jaroslav Hroch

**R. W. Emerson a americký transcendentální idealismus***Památce Bohumíra Janáta*

Americký transcendentální idealismus se rozvíjí přibližně od třicátých do padesátých let 19. století. Původně vzniká jako odštěpné hnutí uvnitř unitářství, v němž se projevoval kompromis mezi racionalistickým deismem a kalvinismem. Unitáři se staví pozitivně ke svobodomyšlnému vědeckému myšlení, jež se uplatňovalo zvláště v přírodních vědách, a vcelku akceptují i politický liberalismus. Z hlediska náboženského odmítali extrémně vyhocené názory o dědičném hříchu a počáteční zkaženosti člověka, proti běžné křesťanské představě o Svaté Trojici zdůrazňují jednotu Boha (Bůh je jen jeden, Kristus je lidskou, nikoliv nadpřirozenou bytostí, Ducha svatého je třeba chápat jako božskou jiskru v každém člověku). Zvláštní roli sehrál intelektuální mysticismus mezi unitářskými mysliteli, který se zaměřoval jak proti stroze racionalistickým, tak i ortodoxně autoritářsky orientovaným náboženským proudům v americkém duchovním životě. Transcendentalistickému hnutí však přesto vadila poplatnost unitářů (byť i nejliberálnějšího proudu uvnitř protestantismu) vůči křesťanskému supranaturalismu, a proto se od unitářů oddělují.

K předním představitelům transcendentálního idealismu patří *Ralph Waldo Emerson* (25. 5. 1803 v Bostonu – 27. 4. 1882 v Concordu) a *Henry David Thoreau* (1817–1862), ostatní spisovatelé spjatí s transcendentalismem – jako například *Bronson Alcott* (1799–1888) a zakladatelka amerického hnutí za emancipaci žen *Margaret Fullerová* (1810–1850) – mají pouze okrajový filosofický význam. Američtí transcendentalisté byli ovlivněni britskými romantickými spisovatelé (*W. Wordsworth*, *S. T. Coleridge*, *T. Carlyle*), německým klasickým idealismem (*I. Kant*, *J. G. Fichte*, *G. W. F. Hegel*, *F. W. J. Schelling*), a inspiraci hledají i u některých proudů a představitelů antického filosofického myšlení (*orfismus*, *Hérakleitos*, *Empedokles*, *gnosticismus*). Nejvíce na ně působí *Platón*, *Plotinos* a další směry novoplatonismu, jakož i představitelé platonistických koncepcí v novověkém britském filosofickém myšlení: *Henry More* (1614–1687) a *Ralph Cudworth* (1617–1688). Velkou pozornost věnovali také křesťanské mystice od středověku až po *E. Swedenborga*. Klub transcendentalistů (*Transcendental Club*) se nejčastěji scházel v domě *R. W. Emersona* v Concordu a vydával v letech 1840 až 1844 za redakce *Margaret Fullerové* časopis *The Dial* (Sluneční hodiny). Uvnitř transcendentalismu existoval významný proud zaměřený na sociální a agrární reformy: založil komunity *Brook Farm* (1841) a *Fruitlands* (1842). Významné umělecké hodnoty přináší především dílo *H. D. Thoreaua*, který mj. inspiroval koncepci tzv. občanské neposlušnosti.

**Ralph Waldo Emerson (1803-1882)**

Tento nejvýznamnější představitel amerického transcendentálního idealismu patří jak do dějin americké filosofie, tak i do dějin americké literatury a kultury.<sup>1</sup> Svým důrazem na nadčasový charakter osobnosti, usilující o své sebezdokonalení a osvobození od konformismu a konvencí, jakož i svým přesvědčením o podstatném sepětí filosofie se sebepoznáním člověka přispěl k emancipaci americké literatury a filosofického myšlení od intelektuální závislosti na britské duchovní a kulturní tradici. Také Emersonovy úvahy o časovosti a nadčasovosti, vztahu člověka a božského transcendentna znamenaly originální přínos pro rozvoj anglo-americké filosofie.

Emerson se narodil v rodině kazatele unitářské církve v Bostonu, v níž byly rozvíjeny tradice puritánského a nonkonformního protestantského myšlení. Po studiu na klasických gymnáziích (Latin Schools) v Bostonu a Concordu získal vysokoškolské stipendium na Harvard College (1817–1821). Zprvu učil na dívčí škole, kterou vedl jeho bratr, ale pak se věnoval studiu evangelické teologie. Od roku 1825 byl učitelem a kazatelem na bohoslovecké fakultě Harvardovy univerzity (Harvard Divinity School). V roce 1829 se stal pastorem kongregacionalistické farnosti v Bostonu, která měla unitářské zaměření. V roce 1832, navzdory svému velkému úspěchu v kazatelské činnosti, se Emerson definitivně vzdal povolání duchovního unitářské církve. Ke svému rozhodnutí došel na podkladě studia velkých představitelů nonkonformistických koncepcí v dějinách křesťanského myšlení (*George Fox*, *Thomas Carlyle*). V letech 1832–1833 Emerson cestoval po Evropě, navštívil Francii, Itálii a především Velkou Británii. Zde se osobně setkal s anglickými romantickými básníky (*Lake Poets*) *Williamem Wordsworthem* a *Samuelem Taylorem Coleridgem*. Velký dojem na něj zanechalo setkání s britským myslitelem *Thomasem Carlylem*, se kterým uzavřel doživotní přátelství. Pod vlivem *T. Carlyla* a *S. T. Coleridgea* se začíná Emerson intenzivně věnovat filosofickému myšlení německého klasického idealismu. Jeho největší zájem si získalo dílo *I. Kanta* a *J. W. Goetha*. Emerson se též seznamoval s indickými filosofickými a náboženskými systémy prostřednictvím německých překladů.

Velkou proslulost po celých Spojených státech získala Emersonovi přednáška *The American Scholar* (Americký vzdělanec), kterou pronesl na Harvardu 31. srpna 1837. Zde se Emerson postavil proti knižní učenosti a netvůrčí závislosti americké literatury a filosofie na britském filosofickém a uměleckém myšlení. Nepřekvapuje proto, že tato Emersonova přednáška byla označena za „americké prohlášení kulturní nezávislosti“.

Zásadní kritiku zpátečnictví a neplodného konzervativismu oficiální americké protestantské teologie, jakož i dogmatického a netvůrčího pojetí křesťanské víry, obsahovala Emersonova přednáška na bohoslovecké fakultě Harvardovy univerzity, pronesená 15. července 1838 a nazvaná *Divinity School Address* (Projev k bohoslovecké fakultě). Emerson v ní mimo jiné provokativně charakterizoval běžně praktikované křesťanské náboženství jako „otrocký zvyk, který ničí duši“.<sup>2</sup> Náboženský jazyk tohoto formálního, dogmatického a uniformujícího pojetí křesťanství pak postihuje Krista nikoliv jako přítele člověka hlásajícího lásku, ušlechtilost a smíření, nýbrž „znázorňuje poloboha, tak jako by orientálci nebo staří Řekové popisovali Osirise nebo Apollóna“.<sup>3</sup> Předjímaje filosoficko-náboženské koncepce *C. G. Junga*, Emer-

son v této souvislosti zdůrazňuje, že hluboké a opravdové pojetí křesťanské víry po nás vyžaduje, abychom se nepokoušeli otrocky napodobovat Krista, nýbrž se snažili utvářet svůj vlastní, svébytný duchovní vztah jak k sobě samým, tak i k celku světa v jeho lidské a božské dimenzi.<sup>4</sup>

Za skutečný zrod svébytného amerického filosofického myšlení je považováno Emersonovo souborné vydání esejů (předtím jednotlivě publikovaných koncem třicátých let 19. století), které jako celek pod názvem *Essays* poprvé vyšly v roce 1841 a zajistily jejich autorovi světovou proslulost a autoritu. Analýza těchto esejů ukazuje, že se v Emersonově filosofii projevují – kromě významných podnětů německého klasického idealismu a J. W. Goetha – synkretické vlivy živelné dialektiky Hérakleita a Empedokla, platonismu, novoplatonismu a orfismu, které vedou k jeho pojetí života jakožto energetického, sebezdokonalujícího a individuálního procesu. Emerson přitom odmítá materialisticko-sensua-listickou psychologii J. Locka a hlásí se k I. Kantovi. V Kantově gnoseologii klade důraz především na její tezi, že transcendentální poznání v mysli člověka je vrozené, apriorní. To však Emerson interpretuje v tom smyslu, že intuice jakožto skutečná a pravá cesta k pravdě je nadřazena rozumu. Na rozdíl od Kantova pojetí, který nazývá transcendentálním takové poznání, které se nezabývá předměty, nýbrž „našimi pojmy apriori o předmětech“, znamená u Emersona transcendentalismus především úsilí o vymanění se z každodenní časovosti, důraz na mimožkušnostní poznání a jeho nadpřirozený charakter, na všechno, co patří do sféry intuitivního: „Transcendentalista věří v nadpřirozeno, věří ve stálou otevřenost lidské mysli novému přílivu světla a síly, věří ve vnuknutí a extázi.“<sup>5</sup>

R. W. Emerson zvláště ve svých esejích *Nature* (1836), *The American Scholar* (1837), *Self-Reliance* (1841), *The Over-Soul* (1841), *Experience* (1844) aj. zdůrazňoval, že skutečná podstata života tkví v energii a síle. V analogii s koncepcemi německého romantismu a hermeneutiky (J. G. Herder, W. von Humboldt), které zdůrazňovaly, že dějinný vývoj je především určován mravními silami („sittliche Kräfte“, „sittliche Mächte“), zdůrazňuje Emerson potenciální, energetický charakter mravní osobnosti člověka: „V těchto lidech bylo cosi, co vyvolalo očekávání převyšující všechny jejich činy. Větší část jejich duchovní síly byla latentní. A to je to, co nazýváme charakterem – nahromadění duchovních sil, které působí přímo, vycházejí z přirozenosti člověka, a které si nevyžadují vynaložení jakýchkoliv prostředků.“<sup>6</sup> V souladu s touto koncepcí duchovních sil je u Emersona sám život pojímán jako dynamický, pluralitní, spontánní, povznesený nad každodenní časovost.

Emerson usiluje překonat závislost na retrospektivě, na zprostředkujícím charakteru minulosti a historismu, na němž ulpívalo 19. století, a zaměřit vizionářský vhled do budoucnosti: „Naše doba je retrospektivní. Staví náhrobky našich otců. Píše biografie, historické a kritické práce. Dřívější generace však zřely Boha a přírodu tváří v tvář, my je však spatřujeme prostřednictvím zraku našich předchůdců. Proč bychom se také nemohli těšit z původního vztahu k univerzu?“<sup>7</sup>

Emersonova snaha o původní zření, překonávající závislost na jakémkoliv časovém zprostředkování, prokazuje silné vlivy gnosticizmu.<sup>8</sup> Proti závislosti na čase, která člověka strhuje do každodennosti, zdůrazňuje Emerson moment věčnosti (charakteristický pro gnosticismus): „Idealismus spatřuje svět v Bohu. Zahrnuje celý okruh osobností a věcí, dějů a událostí [...] jako rozsáhlý obraz, který Bůh maluje na neustále se vracející věčnost kvůli kontemplaci duše.“<sup>9</sup> Tento vliv gnosticizmu se ukazuje i v další pasáži Emersonovy eseje *Nature*: „Stávám se průhledným okem; jsem ničím; vidím všechno; ve mně obíhají proudy univerzálního bytí; jsem částí Boha.“<sup>10</sup> V Emersonově prorocké stylizaci vyjadřuje termín „jsem ničím“ moment diskontinuity, negace, jejímž prostřednictvím může poznávající znovu stanout v nicotě, jež existovala před stvořením, a zároveň ji překonat. „Vidím všechno“ znamená, že se mohu stát přítomným v jakémkoliv časovém okamžiku. V této souvislosti je také zřejmé, že na rozdíl od gnosticizmu Emerson nezotožňuje tento svět s něčím odcizeným, od čeho je třeba se odvrátit. Naopak, ve svém optimistickém panteismu opěvuje přírodu a prostor jako otevřený pro tvůrčí činy člověka.

Z antropologického a onto-gnoseologického hlediska Emerson naznačuje, že pravdivě se rovná hlubinnému a otevírá cestu k vnímání všech věcí světa z hlediska duše: „Problém obnovení originality světa a věčné krásy může být řešen znovuzrozením duše.“ [...] „Důvod, proč svět postrádá jednotu a leží rozbit a v rozvalinách, spočívá v tom, že člověk není sjednocen se sebou samým. Nemůže být naturalistou, aniž by uspokojil požadavky ducha.“ [...] „V nejzazším významu slova myšlení znamená oddanost a vroucnost; a oddanost, zbožnost je myšlení. Hlubina volá na hlubinu.“<sup>11</sup> Na rozdíl od partikularismu a atomizujícího materialismu představuje Emersonovi duše povědomí celku, moudré mlčení, univerzální krásu, věčnou jednotu, v níž je překonána oddělenost subjektu a objektu: „Vidíme svět část po části, jako slunce, měsíc, zvíře, strom, ale jeho celkem, v němž jsou tyto osvětlenými částmi, je duše.“<sup>12</sup> V souladu se svým pansychismem chápe Emerson pravé poznání jako splynutí duše se světem a absolutnem.

Emerson hlásá své přesvědčení o božském původu přírody a schopnosti člověka zmocňovat se pravdy přímo. V jeho svérázném panteismu jsou příroda i člověk reinkarnací Boha, jeho projektem. Příroda je vlastně v prostoru rozprostřenou myšlenkou, prostorovým symbolem myšlenky. Každá přírodní entita, pokud jsme schopni ji postihnout v souvislosti s jinými přírodními entitami, má v sobě symbolickou a mravní podstatu.<sup>13</sup> Zde se projevují souvislosti amerického transcendentálního idealismu s hermeneutikou symbolu: je třeba jít do hloubky, za svět pouhých jevů, a pochopit vyšší smysl skrytý za jevy, které jsou vlastně symboly něčeho podstatného.

Po stránce ontologické svět přírody a člověka má dynamický a zároveň duchovní charakter: „Příroda není stabilní, ale plynulá a proměnlivá. Je to duch, který ji přeměňuje, přetavuje a vytváří.“<sup>14</sup> Podle Emersona je proto nehybnost nebo strnulost (*bruteness*) přírody způsobena nepřítomností duchovních sil člověka, jež vycházejí z božského transcendentna. Emersonovo filosofické myšlení je přitom z ontologického hlediska založeno na přesvědčení o podstatné jednotě duchovního principu a hmoty, božského a lidského, jakož i Boha a vesmíru.

Podstatný důraz na sepětí božského a lidského se u R. W. Emersona ústrojně spojuje se silnými vlivy orfismu,<sup>15</sup> který tak tvoří další filosoficko-teologickou základnu jeho víry v potenciální božskost a nesmrtelnost lidské duše. Orfismus byl však Emersonovi znám prostřednictvím jeho křesťanské interpretace v období renesance a novověku (M. Ficino, R. Cudworth, T. Taylor). V Emersonově pojetí se orfismus – ve svém synkretickém sjednocení s panteismem a s koncepcemi německého romantismu (*sittliche Mächte*) – stává metamorfózním, stále se proměňujícím náboženstvím síly, je-

jímž primárním účelem je divinace, sepětí s božským, ale i s démonickým. Tento proces panteisticky orientované divinatione vede člověka k radikálnímu rozchodu se všemi autoritami minulosti. Síla přítomná v duši člověka jej proto nemá zaměřovat k takovému pojetí sebeovládání, jaké bylo hlášáno stoiky, nýbrž – v jistém předjímání teorie individuace u C. G. Junga<sup>16</sup> – k dosažení celosti a jednoty se sebou samým. Emersonův svěbytný panteismus, který více než německý transcendentálníismus (I. Kant, A. Schopenhauer) připomíná teosofii, vytváří ontologické základy etického perfekcionismu: jestliže je ve mně božské, musím být dokonalým.

Proto také Emersonův Bůh není křesťanským Bohem, spíše připomíná mytického Orfea, který sestoupil do podsvětí. Orfeus je u Emersona původní, univerzální bohočlověk, který předchází stvoření, je v něm dialektika slabosti a síly, povědomí o nutnosti, ananké, která je hrůzná, ale zároveň i vznešená.<sup>17</sup> V eseji *Nature* – v důsledku tragických událostí v jeho osobním životě – se vlastně Emerson stylizuje do postavy mytického Orfea, který zakusil smrt svých nejbližších, avšak tato ztráta jej paradoxním způsobem posiluje. Člověk se vlastně musí vrátit k duchovnímu principu, „jímž byl prostoupen“. Svým učením o univerzálním člověku, jenž v sobě obsahuje a překonává dimenzi démonického, ovlivnil Emerson Nietzscheho pojetí nadčlověka.

V Emersonově filosofii má velký význam kategorie sebedůvěry, spoléhání na sebe sama, a tuto kategorii zavádí jako první v americkém filosofickém myšlení, a to v eseji *Self-Reliance* (1841): „Nežádánější ctností je přizpůsobivost. Sebedůvěra, spoléhání na sebe sama („self-reliance“), jsou její protiklady. Společnost nemiluje skutečnost a tvůrce, ale jména a zvyky. Kdo chce tedy být člověkem, musí být nonkonformní.“<sup>18</sup> Emerson vidí podstatu self-reliance v osvobození se od konvencí,<sup>19</sup> podobně jako Thomas Carlyle klade důraz na velké osobnosti a svobodnou individualitu. Zároveň však Emerson varuje před americkým mesianismem, který ve své snaze bojovat o spravedlnost na kterémkoliv místě na světě může paradoxně vést k destruktivním důsledkům.

### Vliv R. W. Emersona na soudobou filosofii v USA

V současné době se k Emersonovu duchovnímu odkazu vrací mnohé směry americké postanalytické a neopragmatické filosofie (H. Bloom, S. Cavell, R. Rorty). Významný americký filosof a literární vědec *Harold Bloom* vychází z Emersonovy kritiky historismu a v této souvislosti zdůrazňuje, že pro tohoto nejvýznamnějšího představitele amerického transcendentálního idealismu vlastně tradice znamená *nezávislost na jakékoliv tradici*, „občanskou neposlušnost“ vůči daným jazykovým strukturám, způsobům myšlení a jednání.<sup>20</sup> Emerson tak podle Blooma vytváří novou mytologii změny a rozmanitosti, která nezná žádná omezení, mytologii věčného mládí, opětného zrození a obnovování. Harold Bloom přitom Emersona pojímá jako „zakladatele nového amerického literárního náboženství“, a to náboženství filosofické a literární soběstačnosti ve smyslu nekonečného sebe-experimentování, neustálého návratu a sebeomlazení, v něčem ovšem blízkého i Hegelově koncepci omlazení („*Verjüngung*“) světového ducha.

Emersonova filosofie soběstačnosti, spoléhání na sebe sama („self-reliance“), ovlivnila i vznik tzv. etického perfekcionismu v USA, jemuž je blízký americký filosof *Hilary Putnam*, ale především byl rozpracován *Stanley Cavellem*, profesorem filosofie a teorie hodnot na Harvardské univerzitě. Co je to perfekcionismus? Jako odpověď by snad bylo nevhodnější citovat z Cavellovy knihy *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Scepticism* (1990): „Perfekcionismus obsahuje vyjádření úplného nesouhlasu, nespokojenosti se současným stavem věcí, takže požaduje nejen jejich pouhou reformu, nýbrž transformaci, přeměnu a před tím vším proměnu sebe sama.“<sup>22</sup> Právě v této historické souvislosti kladou představitelé amerického neopragmatismu, zvláště H. Bloom a S. Cavell, velký důraz na proces sebezdokonalování a sebepřesahování člověka prostřednictvím dialektického a hlubinného přístupu ke skutečnosti soudobého světa. Z hlediska ontologicko-gnoseologického Cavell odmítá myšlenku nezpochybnitelného základu. Staví se totiž proti názoru, že filosofické myšlení je charakterizováno zakládáním (*founding*), tj. že můžeme například založit morálku na rozumu nebo na vášních, společnost na smlouvě, vědu na transcendentální logice a jazyk na formalismu pravidel. Proti pojetí *základu* jakožto jakéhosi dna, dále již neprostupného, zdůrazňuje Cavell v souladu s Emersonovou dialektickou ontologií svěbytný pojem *nalézání*, nacházení se (*finding*).<sup>23</sup> Pod vlivem Emersona chce Cavell ukázat, že Emersonova dialektická koncepce hledání a nacházení (*finding*) zároveň znamená tezi, že náhodné, kontingentní je obsaženo v nutném a „zároveň nutné v náhodném“.<sup>24</sup>

Zároveň je Cavell přesvědčen, že objevováním nás samotných objevujeme druhé, naše spolublízní. Stanley Cavell tedy – obdobně jako R. W. Emerson – staví proti filosofii směřující k nějakému pevnému, neotřesitelnému základu filosofii hledání, která ve své první fázi nemůže být jiným hledáním než hledáním sebe sama. To, že se pouze nalzáme, že při hledání se vždy nacházíme na nějakém přechodném stupni, nás může traumatizovat, můžeme to pocítovat jako ztrátu základů, jako by se nám propadala půda pod nohama. Na druhé straně však zjišťujeme, že myšlenka nezpochybnitelného základu je neadekvátní a zastaralá.<sup>25</sup> Cavell totiž reflektuje skutečnost, že Emerson v souvislosti se svou otázkou „kde se nacházíme?“ zároveň zdůrazňuje, že „neznáme rozdíl mezi nahoře a dole“. Emerson také – stejně jako po něm Nietzsche na počátku díla *Ecce Homo* – považuje podstatnou souvislost mezi vzestupem a úpadkem za osudově důležitou pro hlubokou filosofickou a náboženskou inspiraci.<sup>26</sup>

V tomto kontextu můžeme ovšem také uvést známý výrok Hérakleitův ve zlomku B 60: „Cesta nahoru a dolů jedna a táž.“<sup>27</sup> Cavell chce zřejmě poukázat na složitý, komplikovaný proces našeho duchovního hledání, jehož podstatným východiskem je nalézání nás samotných, proces sebepoznání člověka.

Proti prosazované euroamerické koncepci životního stylu a životní dráhy jakožto neustálého společenského vzestupu a úspěchu poukazuje Cavell na bolestný proces vlastního sebehledání, v němž cesta do hloubky se neobejde bez utrpení, často i nelehkých situací sociální degradace. Emersonovská inspirace u Cavella je i zde zřejmá – u Emersona je totiž svět z hlediska ontologického pojímán jako dynamický, pluralitní, spontánní, proměňující se obdobně jako se také proměňuje v neustálém vzestupu a sestupu život člověka směřující k duchovnímu univerzu. V tomto kontextu je významné dialektické myšlení Hérakleitovo, který je vlastně tvůrcem hlubinné metafory pro duši.<sup>28</sup> Zároveň se americká neopragmatická a postanalytická filosofie – byť ne vždy přímo, ale mnohdy i zprostředkovaně – vyrovnává s destruktivními momenty v životě západní společnosti, které ohrožují další perspektivy euroamerické kultury, orientované na princip výkonu a konzumní způsob života.

Na tyto negativní projevy reaguje americký neopragmatismus – nesporně ovlivněný evropskou filosofickou hermeneutikou – svou pozorností věnovanou lidské životní zkušenosti, sebeproměně člověka, imaginaci a sebekreativitě. Emersonova filosofie, založená na povědomí kontinuity novodobé duchovní kultury s jejími předkřesťanskými a předdějinnými formami, přitom v mnohém předjímá historickoteoretická východiska soudobých analýz (např. P. Sloterdijka) „katastrofických důsledků rozvoje evropské dějinné motoriky“.<sup>29</sup> Emerson svou panteistickou koncepcí univerzálního bohočlověka, který poznává a zároveň se vyrovnává s dimenzí hlubiny, duše a démonického, a pro jehož tvůrčí činy je otevřen svět, je též inspirativní pro soudobé koncepce hlubinné hermeneutiky. Ta totiž usiluje překonat subjektivismus a jednostranné absolutizování lidské existenciality v Heideggerově koncepci, v níž se dostává do popředí nejen temná a neproniknutelná osudovost dějinných procesů, ale i – na rozdíl od pojetí R. W. Emersona – pocit tragické závislosti na času, který je prožíván lidským pobytem („*Dasein*“) „jako předbírání k smrti“ („*Vorlaufen-zum-Tode*“).<sup>30</sup>

### R. W. Emerson and American Transcendental Idealism

The article deals especially with the first writings of R. W. Emerson. In the essays *Nature* (1836) and *The American Scholar* (1837) he is concerned with our freedom from the traditions and institutions of the past. In his lecture *The Divinity School Address* (1838) Emerson argues we should not imitate Christ but we ought to achieve our own original spiritual relation to universe. The author of this article also analyzes Emerson's conception of the *self-reliance*, his conviction that the great man is responsible only to himself. The special attention is devoted to Emerson's conception of the soul and its connection with Heraclit's dialectical thought. There is also shown that Emerson's dialectical and spiritually oriented ontology, emphasizing life, transition, self-transformation and the energizing spirit have influenced not only the philosophy of F. Nietzsche, but also the conceptions of American neopragmatism.

#### Footnotes:

<sup>1</sup> Zájem o Emersona se záhy projevil i v českém prostředí a jeho práce byly často překládány: *Snahy a směry. Pokrok vzdělanosti* (1883), *Představitelé lidstva* (1897), *Úvahy* (1902), *Životospráva* (1906), *Společnost a samota* (1907), *Essays 1–2* (1912), *Příroda a duch* (1927) aj.

<sup>2</sup> R. W. Emerson: *Divinity School Address* in *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, eds. Robert E. Spiller et al., sv. I, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, s. 90.

<sup>3</sup> *Tamtéž*, s. 82.

<sup>4</sup> *Tamtéž*, s. 90. K tomu srov.: „Kristův kříž *nesl on sám a byl to jeho vlastní kříž*. Postavit se pod cizí a již nesený kříž je jistě jednodušší než nést svůj vlastní kříž za posměchu a opovržení svého okolí. Vždyť člověk tak pěkně zachovává tradici a je chválen pro svou zbožnost. [...] Kdo Krista napodobuje a je natolik nestydatý, že chce přijmout Kristův kříž, když nedokáže nést ani svůj vlastní, neporozuměl podle mého názoru v základě křesťanské zvěsti.“ Carl Gustav Jung: *Slova duše*, ed. Franz Alt, př. Blanka Kirsteinová, Praha: Vyšehrad 2001, s. 90–91. K tomu srov. Russell B. Goodman: *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1990, s. 37.

<sup>5</sup> R. W. Emerson: *The Complete Works of R. W. Emerson*, sv. I., Boston 1903, s. 335–336. K tomu srov.: „Transcendence ovšem nikoliv – přes všechny metafyzické názvuky – jako scholastická a řecko-platónská, nýbrž transcendence jako to ekstatické – časovost – temporalita.“ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, př. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček jr. – J. Němec, Praha: Oikúmené 1996, s. 55.

<sup>6</sup> R. W. Emerson: *Charakter*, in R. W. Emerson: *Eseje*, přel. D. Svobodník, Bratislava 1991, s. 165.

<sup>7</sup> R. W. Emerson: *Nature*, in *The American Tradition in Literature*. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln, ed. S. Bradley – R. C. Beatty – E. H. Long, New York: W. W. Norton and Company. Inc. 1962, s. 1002. Esej *Nature* jako první větší Emersonova práce je zároveň prvním komplexním shrnutím idejí amerického transcendentálního idealismu. Poprvé byla tato esej vydána anonymně v roce 1836, její druhé vydání bylo součástí výboru *Nature, Addresses, and Lectures*, který vyšel až v roce 1849. V prvním vydání byla uvedena mottem obsahujícím citát z Plotina: „Příroda je však obrazem nebo napodobením moudrosti, poslední věcí duše, příroda je věcí, která pouze činí, avšak nepoznává.“

<sup>8</sup> Gnosticismus patří k myšlenkovým proudům 1.–3. stol. n. l., v němž se projevují různé „teosofické spekulace o původu světa a hříchu, o vykopení a obnově původní dokonalosti, k čemuž nestačí pouhá víra (PISTIS), nýbrž je nezbytné vyšší kosmické poznání (GNÓSIS)“. Srov. Ivo Tretera: *Nástin dějin evropského myšlení. Od Thaléta k Rousseauovi*, Praha-Litomyšl: Paseka 1999, s. 125. Podle Petra Pokorného znamená gnose úsilí o splynutí s božstvem, které je definováno především jako negace hodnot, na nichž člověk ulpívá, snahou po „umlčení smyslů, po mystickém poznání a vystoupení z času“. Gnostikova pouť „je pro něj současně únikem z dějin. Z dějin, které chápe jako kolotání, jako chaos, jako bezcílný pohyb toho, co se oddrolilo od božského základu“. Petr Pokorný: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1986, s. 12, 26.

<sup>9</sup> R. W. Emerson: *Nature...*, s. 1028.

<sup>10</sup> *Tamtéž*, s. 1005.

<sup>11</sup> *Tamtéž*, s. 1034.

<sup>12</sup> R. W. Emerson: *The Over-Soul*, in *The American Tradition in Literature...*, s. 1089.

<sup>13</sup> Srov. K. Vorovka: *Americká filosofie*, Praha: Sfinx 1929, s. 57–58.

<sup>14</sup> R. W. Emerson: *Nature...*, s. 1035. K tomu srov.: „Every spirit builds itself a house; and beyond this house a world; and beyond this world, a heaven. Know then, that the world exists for you.“ *Tamtéž*, s. 1035.

<sup>15</sup> Orfismus je možno charakterizovat vírou v potenciální božskost a nesmrtelnost lidské duše a důrazem na nezbytnost mravní čistoty, které lze dosáhnout prostřednictvím extáze (*Ekstasis*).

<sup>16</sup> Srov.: „Bez určitosti, celosti a zrání se žádná osobnost neprojeví.“ K tomu srov.: „Používám výrazu ‚individuace‘ ve smyslu onoho procesu, který vytváří psychologické ‚individuum‘, to jest odlišenou, nedělitelnou jednotu, *celost*.“ Srov. též: „Individuace nevylučuje svět, nýbrž jej zahrnuje.“ C. G. Jung: *Duše moderního člověka*, Brno: Atlantis 1994, s. 57, 313, 314.

<sup>17</sup> Srov. H. Bloom: *Agon. Towards the Theory of Revisionism*, Oxford: Oxford University Press 1982, s. 160–164.

- <sup>18</sup> R. W. Emerson: *Sebedůvěra*, Brno: Zvláštní vydání 1995, s. 10. Srov. anglický originál: R. W. Emerson: *Self-Reliance*, in *The American Tradition in Literature...*, s. 1067–1087. Citované místo: s. 1069.
- <sup>19</sup> Obdobně uvažuje C. G. Jung: „Velikost historických osobností nikdy nespočívala v jejich absolutním podrobení konvenci, ale tkvěla naopak v jejich *osvobození od* konvence a ve spásné svobodě.“ Srov. C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, Brno: Atlantis 1994, s. 60.
- <sup>20</sup> Srov. H. Bloom: *Agon...*, s. 144.
- <sup>21</sup> *Tamtéž*, s. 145.
- <sup>22</sup> Stanley Cavell: *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago: Chicago University Press 1990, s. 16. K tomu srov. R. B. Goodman: „Moral Perfectionism and Democracy: Emerson, Nietzsche, Cavell“, *ESQ* 43, 1st–4th Quarters 1997, s. 159–180.
- <sup>23</sup> S. Cavell: *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, UK – Cambridge, USA: B. Blackwell 1995, s. 117.
- <sup>24</sup> *Tamtéž*, s. 92.
- <sup>25</sup> *Tamtéž*, s. 118–119.
- <sup>26</sup> *Tamtéž*, s. 94.
- <sup>27</sup> *Zlomky předsofokratských myslitelů*, ed. Karel Svoboda, Praha: Nakladatelství ČSAV 1962, s. 57.
- <sup>28</sup> Srov. James Hillman: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*, Praha: Portál 1999, s. 32–34.
- <sup>29</sup> Břetislav Horyna: *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, Praha: Koniasch Latin Press 1998, s. 275. K tomu srov. Peter Sloterdijk: *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*, př. Břetislav Horyna, Olomouc: Votobia 1997, s. 14.
- <sup>30</sup> Martin Heidegger: *Bytí a čas...*, s. 264–278.

HROCH, Jaroslav. R. W. Emerson a americký transcendentální idealismus. In: *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, Studia Philosophica B* 49. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2002. od s. 69–77, 9 s. ISBN 80-210-2815-7.  
<http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2002/04hroch.html>

\*

Pohřební řeč, kterou nad hrobem Henry Davida Thoreaua v roce 1862 pronesl Ralph Waldo Emerson.

### Henry David Thoreau <sup>1</sup>

Henry David Thoreau byl posledním mužským potomkem francouzského předka, pocházejícího z ostrova Guernsey<sup>2</sup>. V jeho vlastnostech bylo možné najít příležitostné stopy této krve v kombinaci s velice silným anglosaským génem. Narodil se 12. července 1817 v Concordu, ve státě Massachusetts. Harvardskou univerzitu ukončil v roce 1837, aniž dosáhl jakéhokoli literárního úspěchu. Jako svého druhu literární ikonoklast jenom málokdy byl svým kolegům vděčný za jejich služby a neprokazoval jim velikou vážnost, i když jim za mnohé vděčil. Po odchodu z univerzity se spolu se svým bratrem stal učitelem na soukromé škole, ale toto povolání brzy opustil. Jeho otec byl výrobcem tužek a mladý Henry se nakrátko pohroužil do tohoto řemesla, protože věřil, že dokáže vyrobit tužky lepší kvality. Po ukončení experimentů představil výsledky své práce drogistům a kreslířům v Bostonu. Podle certifikátů, které mu vystavili, byla kvalita jeho tužek srovnatelná s nejlepším zbožím londýnských výrobců. Henry se vrátil spokojen domů a jeho přátelé mu gratulovali, že si otevřel cestu k bohatství. Odpověděl, že už v životě žádnou tužku nevyrobí. „Proč bych měl? Přece nebudu opakovat to, co už jsem jednou dokázal.“ Vrátil se pak ke svým nekonečným toulkám a rozmanitým studiím, každý den navazuje nová a nová přátelství s přírodou, i když nikdy nemluvil o zoologii nebo botanice v pravém slova smyslu. Tehdy byl Henry statným mladíkem a těšil se skvělému zdraví. Po návratu z univerzity se všichni jeho současníci rozmýšleli o svém budoucím povolání nebo se horlivě snažili uchytit v lukrativním zaměstnání a zdálo se proto přirozeným, že i jeho myšlenky by se měly ubírat tímto směrem. Rozhodnutí odmítnout všechny vyšlapané stezky a ponechat si svou solitérní svobodu, i když to znamenalo zklamat přirozená očekávání jeho rodiny a přátel, bylo skutečně neobvyklé, především vzhledem k jeho schopnostem a předpokladům. Ale Thoreau nikdy nezaváhal. Byl to rodilý protestant. Odmítal vzdát se svých představ o vědění kvůli úzkému řemeslu nebo profesi, protože mířil neskonalé výš, k umění hodnotného života. Když zneuznával a odmítal názory jiných, bylo to jen proto, že mu obzvláště záleželo na jednotě jeho víry a jeho činů. Nikdy netrpěl leností nebo neukázněností a k získání peněz volil nejraději manuální práci, například stavbu lodě nebo ohrady, zahradničení, roubování nebo zeměměření, kterou upřednostňoval před dlouhodobými závazky. Jeho spartánské zvyky a minimální potřeby, stejně tak jako jeho dovednost v práci s dřevem a znalost aritmetiky, ho uschopňovaly přežít kdekoli na světě. Naplnění jeho potřeb ho obecně stálo mnohem méně času, než je tomu u jiných lidí, takže jeho potřeba největší – volný čas – byla zabezpečena. Přirozený talent pro měření, mající původ v jeho matematických znalostech, a zvyk zjišťovat míry a vzdálenosti objektů svého zájmu, velikost stromů, hloubku a rozlohu rybníků, výšku hor a vzdušnou vzdálenost oblíbených vrcholů, to všechno spolu s jeho detailní znalostí území kolem Concordu, ho zcela přirozeně dovedlo k profesi zeměměřiče. Pro Henryho bylo výhodou, že ho práce přibližovala novým a neznámým územím a pomáhala mu v jeho studiích přírody. Jeho přesnost a dovednost v profesi byla široce uznávána a najít si uplatnění nebylo vůbec těžké. Řešení problémů zeměměření nebylo pro Henryho překážkou k tomu, aby se s velkým odhodláním zabýval mnohem vážnějšími otázkami. Všechny běžné lidské zvyky podrobil kritickému pohledu a rozhodl se najít pro své skutky a chování pevnější základy. Henry byl protestantem na hranici extrému a životy jenom nemnoha lidí viděly tolik odříkání a odmítání jako život jeho. Ne zvolil si žádnou profesi, nikdy se neoženil, žil sám, nikdy nechodil do kostela, nikdy nehlasoval ve volbách, nikdy neplatil daně, nejedl maso, nepil víno, neokusil tabák a na toulkách přírodou



mu nikdy nebyla společníkem zbraň nebo past. Rozhodl se být snoubencem poznání a přírody a pro něho to bylo rozhodnutí správné. Neměl nadání pro materiální bohatství a dokázal být chudým bez nejmenšího náznaku zanedbanosti nebo nedostatku elegance. „Často si připomínám,“ napsal si do svého deníku, „že i kdyby se mi dostalo bohatství takového Kresea<sup>3</sup>, mé cíle musí zůstat stejné a mé prostředky též.“ Nemusel bojovat se žádnými pokušeními, choutkami, vášněmi nebo touhou po módních hloupostech. Pěkný dům a ošacení, způsoby a uhlazená řeč „lepších“ lidí mu mnoho neříkaly. Milejší mu byl dobrý indián, a uhlazenost považoval za hlavní překážku skutečného sblížení. Odmítal pozvání na společné hostiny, protože tam podle něho každý každému překážel a s nikým nebylo možné v klidu a osobně si promluvit. „Jsou hrdí na to,“ říkal, „jak je jejich jídlo drahé, já jsem hrdý na to, jak je mé jídlo laciné.“ Když se ho u stolu zeptali, na které z jídel by měl chuť, odpověděl: „Na to, které je nejbliž.“ Víno mu nechutnalo a nikdy netrpěl žádnou nectností. Jednou řekl: „Matně si vzpomínám na příjemný pocit, který jsem jako mladík měl po kouření sušených stonků lilie. Většinou jsem měl po ruce malou zásobu. Nikdy v životě jsem nekouřil nic, co by snad bylo škodlivé.“ Rozhodl se, že bude bohatý tím, že bude mít co nejméně potřeb, potřeb, které dokáže lehce uspokojit. Na svých cestách jezdil vlakem jenom v nejnnutnějších případech, raději prošel pěšky stovky mil, vyhýbaje se zájezdním hostincům, přespával v příbytcích farmářů a rybářů, kde našel lidi, se kterými mohl pohovořit a získat tak informace, které potřeboval. V jeho povaze bylo něco vojáckého a zároveň neochota podříditi se, mužnost a vynikající, ale jenom málo jemnosti, jako by se ve své kůži cítil jenom když byl v opozici. Odhaloval faleš, pranýřoval hloupost. Říci Ne ho nic nestálo a jistěže to shledal lehčím, než říci Ano. Zdálo se, že po vyslechnutí jakéhokoli návrhu bylo jeho instinktem odmítnout, natolik neměl trpělivost s omezeními našeho každodenního myšlení. Tyto jeho návyky samozřejmě nepřispívaly k jeho společenské oblíbenosti, a i když nebylo těžké odhalit, že se za jeho chováním neskrývá zlomyslnost, mnoho nadějných konverzací bylo zmařeno. Jeho čistota a bezelstnost nenalezla rovnocenné partnerství. Jak řekl jeden z jeho přátel: „Henryho miluji, ale nemohu ho přece mít rád.“ I tento náš samotářský stoik však znal pocit náklonnosti k lidem, a nejlépe se cítil ve společnosti mladých, které měl nade všechno rád a které bavil, tak jak to uměl jenom on, různými nekonečnými historkami ze svých toulek, a nikdy neodmítl, když byl vyzván, vést výpravu za borůvkami nebo kaštany. Byl to mluvčí a konatel pravdy – takovým se narodil – což často vedlo k dramatickým situacím. Sousedé a známí chtěli při každé příležitosti vědět, jaký je Henryho názor na danou věc, na kterou stranu se přidá, a on nikdy nezklamal a vždy přispěl originálním úsudkem. V roce 1845 si postavil dřevěný domek na břehu rybníka Walden a dva roky tam osamocen žil život naplněný prací a studiem.<sup>4</sup> Tento čin byl pro něj typický a prospěšný. Nikdo ho nepodezíral z přetvářky. Konec konců, svým myšlením se od svých sousedů odlišoval ještě více, než svým způsobem života. Jakmile vyčerpal výhody své samoty, svůj waldenský příbytek opustil. V roce 1846 byl vsazen do vězení za neplacení daní. Důvodem neplacení byl jeho nesouhlas s užitím veřejných prostředků. Byl propuštěn poté, co za něho daň zaplatil jeho přítel. Stejná situace hrozila další rok, ale protože jeho přítel opět zaplatil, Henry se poddal, i když výdaje vlády nikdy kritizovat nepřestal. Žádná opozice vůči jeho osobě nebo zesměšňování jeho osoby pro něj nic neznamenaly. Chladně a bez zábran dával vždy najevo své názory, bez ohledu na názor většiny. Kdyby každý jeden člověk v jeho okolí měl právě opačný názor, pro Henryho by to nemělo prázdnou důležitost. Nikdy neexistoval skutečnější Američan než Henry Thoreau. Jeho láska k této zemi byla ryzí a jeho averze k anglickým a evropským způsobům a vkusu hraničila s opovržením. Bez zájmu naslouchal novinkám a bonmotům z londýnských kruhů, a i když se snažil zachovat slušnost, ty historky ho k smrti nudily. Mužové se všichni chovali jeden jako druhý. Proč nemohli žít tak daleko od sebe, aby mohli být každý sám sebou? Lákala ho divočina a mnohem raději než Londýn by navštívil Oregon. „Ve všech částech Velké Británie,“ zapsal si do svého deníku, „byly objeveny stopy Římanů, jejich pohřebiště, jejich pevnosti, jejich cesty, jejich obydlí. Ale Nová Anglie nebyla založena na žádných římských ruinách. Základy našich obydlí nespočívají na popelu předešlé civilizace.“<sup>5</sup> Je zbytečné zdůrazňovat, že jako idealista vystupující za zrušení otroctví, zrušení daní a téměř za zrušení vlády, Thoreau neměl zastoupení v praktické politice a byl v opozici vůči všem druhům reformátorů. Jediná strana, která se těšila jeho nedoznané podpoře, byla Strana za zrušení otroctví. Z Henryho osobních přátel se jenom jednomu muži dostalo mimořádného uznání. Předtím, než promluvil na obhajobu kapitána Johna Browna<sup>6</sup>, rozeslal Thoreau do většiny domácností v Concordu oznámení, že v neděli večer vystoupí v městském sále na toto téma. Republikánský výbor a Výbor abolicionistů mu písemně oznámily, že toto vystoupení je předčasná a že ho nedoporučují. Jeho odpověď: „Nestojím o vaši radu, ale o vaši účast.“ Sál byl plný už dlouho před vystoupením a jeho upřímná chvála hrdiny Browna byla vyslyšena všemi s uznáním a mnohými s nečekanými sympatiemi. O Plotinovi<sup>7</sup> bylo řečeno, že se styděl za své tělo, a je velice pravděpodobné, že k tomu měl dobrý důvod, že jeho tělo bylo špatným sluhou, že neměl dovednost v obcování s hmotným světem, jak se to často u lidí s abstraktní inteligencí stává. Ale Henry Thoreau byl vybaven tělem nejvyšší užitečnosti, tělem uvyklým nárokům, které na ně jeho majitel kladl. Henry byl nevysoké postavy, pevně stavěný, světlé pleti, s tvrdým pohledem vážných modrých očí. V pozdějších letech zdobil jeho tvář plnovous. Jeho smysly byly neomylné, kosti pevné, ruce silné a dovedné v práci s nástroji. Nad tím vším čněla jednota těla a mysli. Dokázal odkrokovat šestnáct tyčí<sup>8</sup> přesněji, než mohli jiní změřit palicí a řetězem. V noci dovedl nalézt v lese stezku. Dokázal odhadnout výšku stromu a váhu telete nebo prasete stejně dobře jako handlíř. Byl to dobrý plavec, běžec, bruslař a lodník, ale především nepřekonatelný chodec. Z délky jeho toulek se odvíjela délka jeho zápisků. Když byl zavřen v domě, nic nenapsal. Nadřazenost, která vyzařovala z jeho osobnosti, nebyla jenom dílem nevšedního, přímočarého myšlení, pracovitých rukou, zostřené vnímavosti a silné vůle. Musím ještě připomenout vlastnost nejdůležitější – moudrost, vlastní pouze nemnoha lidem, která mu náš hmotný svět představila jenom jako prostředek a symbol. Tento objev, který některým básníkům dodá jakési nedbalé a mihotavé světlo a slouží jenom jako ozdoba jejich psaní, byl u Thoreaua proměněn v nehasnoucí světlo poznání, které i když snad bylo někdy zastíněno drobnými kazy jeho povahy, vybavilo ho schopností následovat božskou vizi. Jednou, ještě za svého mládí, prohlásil: „Ten druhý svět je mým uměním, mé tužky a nástroje nikdy nezobrazí žádný jiný. Nebude pro mne jen prostředkem.“ Toto byla múza a inspirace, které ovládaly jeho názory, hovory, studia, práci a směřování života. To z něj udělalo pronikavého soudce svých současníků. Každou záležitost okamžitě pochopil a jasně viděl omezení a chudost těch, se kterými rozmlouval. Před jeho hrozným pohledem nebylo úniku. Poznal jsem mnoho citlivých mladých mužů, kteří v jeho společnosti okamžitě uvěřili, že právě on je tím člověkem, kterého hledají, že jenom on jim může poradit, co si mají se svými životy počít. Jeho vztah k takovýmto lidem nebyl nikdy srdečný, nýbrž lehce nadřazený,

didaktický – často zsměšňoval jejich vybrané způsoby – a jenom velice zvolna, jestli vůbec, souhlasil s dalším setkáním. „Zdalipak by si s nimi nevyšel na procházku?“ Nebyl si jist. Nic pro něj nebylo tak důležité, jako jeho toulky, a jenom velice nerad se o ně s někým dělil. Dostával pozvání k návštěvám slavných lidí, ale odmítal. Ctitelé mu na vlastní náklady nabízeli cesty do dalekých zemí, do Západní Indie a Jižní Ameriky zcela bezvýsledně. Henry Thoreau věnoval svého génia a lásku polím, pahorkům a vodám v okolí svého rodného města a obeznámil s nimi všechny čtoucí Američany, jakož i čtenáře v zámoří. Řeku, na jejích březích se narodil, znal od pramenů až po její soutok s řekou Merrimack. Mnoho let ji denně pozoroval, v zimě i v létě. Výsledky nedávného průzkumu Vodohospodářské komise, kterou pověřila vláda státu Massachusetts, znal Thoreau už před léty. Znal všechno, co se dělo na říčním dně, na jejích březích a ve vzduchu nad vodou; ryby a jejich potěr, jejich hnízda, zvyklosti a potravu; mouchy, které naplní vzduch jenom jeden večer v roce a na které se ryby vrhají tak dravě, až umírají přesyceností; hromady oblázků na mělčinách, které dokáží převrhnout vůz a které jsou hnízdištěm spousty drobných ryb; vodní ptactvo, volavky, kachny, husice, orlovice; též užovku, ondatru, vydru, sviště a lišku na březích a želvy, žáby a cvrčky, kteří byli součástí zpěvu řeky. Všechna tato stvoření byla pro něj přáteli a sousedy a jejich zabíjení nenáviděl. Rád mluvil o řece a o jejích zvyklostech, jako by byla živým tvorem, i když se vždy držel jenom přesných faktů a pozorování. Tak, jak znal svou řeku, znal i všechny rybníky a jezírka kolem. Svě město a jeho okolí si Henry zvolil jako nejoblíbenější místo svých přírodovědeckých pozorování. Objevil, že flóra státu Massachusetts zahrnuje téměř všechny důležité druhy amerického kontinentu – většinu dubů, vrb, nejvýznamnější jehličnany, jasan, javor, buk a lísku. Knihu *Arktická cesta*<sup>9</sup> vrátil příteli se slovy: „Většinu pozorovaných jevů je možné najít i v Concordu.“ Jeho závist vzbudil jenom současný západ a východ Slunce na severním pólu, nebo pětiminutový den po půlroční noci, podivná, kterou mu Annursnuc<sup>10</sup> nemohl poskytnout. Na jedné ze svých pochůzek našel červený sníh a nechal se slyšet, že jednou objeví v okolí Concordu i leknín Viktorii. Jeho zvyk vztahovat všechno k poledníku města Concord neměl původ v neznalosti nebo nezájmu o jiné délky a šířky, bylo to spíše hravé vyjádření jeho víry v rovnocennost všech míst a také v to, že nejlepší je to místo, na kterém člověk právě stanul. Procházka v jeho doprovodu byla čistou radostí. Krajinu znal jako liška nebo pták a volně jí procházel svými vlastními stezkami. Znal všechny stopy ve sněhu i v blátě a vždy věděl, které zvíře mu právě zkřížilo cestu. Takovému průvodci se člověk podvolil s radostí a odměna na sebe nenechala čekat. Jeho zájem o vše živé měl původ v jeho hlubokém sepětí s přírodou. Nikdy se ale nepokusil definovat význam nebo smysl živého světa. Nikdy by nenabídl výsledky svých pozorování přírodopisné společnosti. „Proč bych měl? Odtrhnout popis od jeho spojení s mou myslí by mu v mých očích odebralo všechnu hodnotu.“ Víc než kdo jiný si uvědomoval, že důležitým není fakt, ale jeho odraz v lidské mysli. V jeho mysli byl každý fakt přijímán s úctou jako symbol řádu a krásy božského celku. Kterémukoli přírodnímu úkazu věnoval stejnou pozornost. Hloubka jeho vnímání mu umožnila nalézt shodu zákonitostí společných hmotnému světu. Nikdy jsem ve svém životě nepoznal jiného člověka, který by tak pohotově dokázal odvodit obecnou zákonitost z jediného pozorovaného jevu. Henry nebyl žádný úzce zaměřený puntičkář. Jeho oči byly otevřeny krásě, jeho uši uměly naslouchat hudbě. Krása a hudbě ve všem. Žádná univerzita mu nikdy nenabídla profesorské křeslo, žádná učená společnost ho neudělala svým tajemníkem, korespondentem, nebo i jen členem. Snad se ty spolky učenců děsily následků jeho přítomnosti. A přece jenom nemnoho lidí chápalo tajemství přírody a jejího génia tak všeobjímajícím způsobem. Henry neměl ani špetku respektu před názory jiných jednotlivců nebo institucí, uctíval jenom pravdu samotnou. Jeho sousedé a spoluobčané, pro které byl zpočátku jenom podivínem, se naučili mu rozumět a později se mezi nimi těšil uznání a obdivu. Farmáři, pro které pracoval jako zeměměřič, velice rychle rozpoznali jeho vzácnou dovednost a přesnost, jeho znalost země, stromů, ptáků a pozůstatků indiánské civilizace, což mu umožňovalo říci farmářům o jejich vlastních farmách víc, než kdy sami věděli, a mnozí z nich měli pocit, že Henry má na jejich pozemcích větší práva než oni sami. Cítili též nadřazenost jeho charakteru, který působil na všechny lid přirozenou autoritou. I když se v jeho pracích často najde jízlivá zmínka o kostelích a duchovních, musím říci, že Henry byl člověkem zřídka kdy viděné, delikátní a absolutní víry, člověkem neschopným jakéhokoli znešvecení, ať už činy nebo myšlenkami. Samozřejmě, že stejná izolace, která provázela jeho myšlení a způsob života, ho vydělila též z institucí náboženských. Není ale třeba mu nic vytýkat ani ničeho litovat. Jak už kdysi dávno vysvětlil Aristoteles: „Ten, kdo předčí své bližní ctností, už není součástí obce. Její zákony pro něj neplatí, protože je zákonem sám sobě.“ Thoreau byl upřímnost sama a svým svatým životem mohl být oporou víry všech proroků v etické zákony. Blahodárná zkušenost, která nemůže být zapomenuta. Byl názoru, že bez víry a oddanosti nemůže být nic velikého dosaženo a také, že všichni bigotní sektáři by toto měli mít na paměti. Jeho ctnosti někdy samozřejmě zabíhaly do extrému. Nebylo těžké vytušit, že náš dobrovolný solitér byl osamělejší, než by si snad přál jenom proto, že vždy a od všech nezádal nic než strohou pravdu. Sám ztělesnění ryzosti, od ostatních očekával stejnou minci. Jeho chování doprovázela tak nebezpečná upřímnost, že mu jeho přátelé přezdívali „ten strašný Thoreau“, jako by mluvil, i když mlčel, jako by byl přítomen i po svém odchodu. Myslí, že přísnost jeho ideálů jej tak trochu ochudila o zdravou dávku lidské společnosti. Kdyby byl jeho génius jenom jakousi lepší rozjímavostí, přesně by zapadl do jeho života, ale s jeho energií a praktickými schopnostmi byl zrozen pro veliké dílo a pro vedení; a já o to víc lituji promrhání jeho vzácné síly a nemohu než mu vyčíst jako chybu to, že neměl žádné ambice. Namísto toho, aby vedl Ameriku, byl jenom velitelem borůvkářské výpravy. Ale tyto slabůstky, skutečné nebo zdánlivé, rychle mizely pod neustále rostoucí oduševnělostí a moudrostí, které zastínily prohry novými vítězstvími. Henryho studia přírody byly věcnou ozdobou jeho osobnosti a inspirovaly jeho přátele ke zvědavosti vidět svět jeho očima a dozvědět se o jeho dobrodružstvích. Botanici znají květinu, která je stejného rodu jako jedna z našich letních květin – kociánek – a která roste na nepřístupných srázích tyrolských hor, kam si i kamzíci jenom stěží troufnou. Každým rokem slézají lovci tyto srázy, pokoušení krásou květiny, ale též láskou, protože švýcarské dívky si květinu cení jako lásky nejčistšího důkazu. Na úpatí těchto srázů jsou někdy nalezeni mrtví lovci s květinou v nehybných prstech. Botanici jí dali jméno *Gnaphalium leontopodium*, ale pro Švýcary je to *Edelweisse*, což znamená vzácná čistota. Vždy se mi zdálo, že Thoreau žil v naději a právu získat tuto květinu. Rozsah, se kterým pokračoval ve svých studiích, žádal si dlouhověkosti, a my jsme byli o to méně připraveni na jeho náhlý odchod. Tato země ještě neví, jak skvělého syna ztratila. Je bolestivé si uvědomit, že musel odejít, aniž dosáhl svého cíle. Cíle, kterého nikdo jiný nikdy

nedosáhne. Je urážkou jeho vznešené duše, že musel opustit tento svět předtím, než jej jeho souputníci spatřili takového, jakým skutečně byl. Snad alespoň jeho duše nalezne uspokojení. Za svého krátkého života vyčerpал možnosti tohoto světa. Ale on nalezne svůj domov všude tam, kde je vědění, ctnost a krása.

<sup>1</sup> Esej vznikl z pohřební řeči, kterou Emerson pronesl 9. května 1862 nad Thoreauovým hrobem. V delší formě (ale ponechaje si rysy chvalozpěvu na zemřelého přítele) byl publikován v srpnu téhož roku v *Atlantic Monthly*. Na tomto místě je esej otištěn ve zkrácené podobě.

<sup>2</sup> Ostrov v kanálu La Manche.

<sup>3</sup> Kreseus, v šestém století před Kristem král Lydie v Malé Asii, podle dobových bájí nejbohatší muž na Zemi.

<sup>4</sup> O tomto období Thoreauova života pojednává jeho nejslavnější práce *Walden aneb Život v lesích* (*Walden or, Life in the Woods*). Česky vyšlo v Odeonu v roce 1991.

<sup>5</sup> Stojí za pozornost, že i když měl Thoreau o indiánskou kulturu živý zájem a velké uznání pro řemeslnou dovednost indiánských obyvatel, které znal, této kultuře nepřikládal stejnou důležitost jako kulturám starého kontinentu. Ani Thoreau, který svým myšlením a svědomím nekonečně přesahoval rámec mentality 19. století, nepochopil, že americká civilizace svým vznikem a rozvojem provždy zničila civilizaci jinou.

<sup>6</sup> John Brown, abolicionista, popraven za přepadení federálních muničních skladů v Harper's Ferry ve Virginii v roce 1859, které mělo rozpoutat masové povstání černých otroků. Thoreau vystoupil na jeho obhajobu. Viz esej *Obhajoba kapitána Johna Browna*.

<sup>7</sup> Plotinos (203–270), římský filozof, představitel neoplatonismu.

<sup>8</sup> V originále rod, délková míra, cca 503 cm.

<sup>9</sup> *Arctic Voyage*, cestopis, jehož autorem je Elisha Kent Kane, americký námořní důstojník a cestovatel. Kniha zaznamenává jeho cestu na severní pól.

<sup>10</sup> Pahorek nedaleko Concordu.

Esej přeložil a poznámkami opatřil Vladimír Paulíny.

*bdelost.sk*, 2006, č. 6, s. 4–8. Dostupné z: [http://www.bdelost.sk/casopis/pdf/LB006\\_2z4.pdf](http://www.bdelost.sk/casopis/pdf/LB006_2z4.pdf).



## Doporučená studijní literatura pro zájemce o doplňující studium

THOREAU, Henry David. *Walden aneb Život v lesích*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-671-1.

THOREAU, Henry David. *Občanská neposlušnost a jiné eseje*. Do češtiny přeložil Vladimír Paulíny. Poprad: Christiania, 1994. ISBN 80-967301-0-X. Přel. Jan Hokeš. Praha – Litomyšl, Paseka, 2014. ISBN 978-80-7432-340-9. Přel. Jaroslava Kočová. Praha: Broken Books, 2014. ISBN 978-80-905309-2-8.

THOREAU, Henry David. *Chůze*. Praha: Dokořán, 2010. ISBN 978-80-7363-317-2.

PUTNA, Martin C. *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha: Albatros Media, 2010. ISBN 9788074290077.



## Kontrolní otázky

→ Jak se vliv amerického transcendentalismu projevil na postupném zrodu „ekologického“ hnutí (povědomí, angažmá...)?

→ Dnes je u nás spíše než Emerson populární David Henry Thoreau. Jaké specifické filosofické, spirituální či literární (umělecké) podněty vedly Thoreaua k formulování principů občanské neposlušnosti?

→ Thoreau, podobně jako Rousseau, Kierkegaard nebo Nietzsche, byl vášnivý chodec. Je mezi nimi ještě i jiná podobnost?



# 16 SVÉRÁZ OSTROVNÍHO MYŠLENÍ



## Materiály pro zájemce o doplňující studium

Jak už bylo řečeno, dějiny filosofie se nepadně vměstňavají do historiografických přihrádek a šuplíků vytvořených pro jiné oblasti a obory. Například periodizace pojímající 19. století jako samostatnou epochu ve filosofii moc nefunguje, protože na počátku se do ní obtížně zařazuje Kant a na jejím dlouhém konci se ve filosofii dějí tak převratně nové věci, že se zjevně do starého století nehodí. Nešikovně je i geografické členění. Viděli jsme, že se sice spontánně ustavily rozdíly v sebepojetí kontinentu a britských ostrovů, ale takzvaná střední Evropa s dominantní němčinou má další svéráznou identitu. Z dnešního hlediska, zjednodušeně řečeno globálního, se pak překreslují obrysy donedávna zdánlivě klasických oblastí a tradic.

Naše jednostranně „germanocentrická“, středoevropská učebnice pojímá dění na britských ostrovech poněkud macešsky. To ale není nic ve srovnání s pyšnou přezíravostí, jíž se od „nás“ štítivě distancují učebnice britské, americké či jiné „globální“.

Z praktického hlediska je ale užitečné si při studiu látku nějak přehledně rozdělit. Za pozornost stojí, jak rozmanitě jsou v učebnicích a kompendiích pojmenovány jednotlivé epochy a oblasti. „Naše učebnice“ zařazuje do kapitoly E pod název Pozitivismus a materialismus Francouzský pozitivismus, Německý pozitivismus, Anglický novoempirismus a Evolucionismus. Störig svou „anglickou kapitolu“ pojmenovává Anglický pozitivismus a spolu s Pozitivismem ve Francii (což je v podstatě jen Comte) ji podřazuje pod jeden celek nazvaný Pozitivismus, materialismus, marxismus.

Zdá se, že to, co je typické a nepominutelné pro britské „ostrovní“ myšlení, je:

- dědictví jeho empirismu 18. století,
- specifické rozvinutí odkazu francouzského osvícenství zejména v takzvaném pozitivismu,
- domýšlení obecných zákonitostí vědy, zejména přírodních věd, pěstování logiky,
- velký důraz na sociální a politické myšlení,
- praktické morální zaměření, důraz na etiku.

Z myslitelů jsou pro naši zjednodušenou prvotní orientaci nejdůležitější tito:

- Jeremy Bentham
- John Stuart Mill
- Herbert Spencer

Britové sami pro sebe, a to nejen v oné době, neužívali příliš označení filosofové, byli to „morální filosofové“, a upřednostňovali sociální či politickou etiku, tedy pramálo spirituální a nikoli konfesně náboženskou.

Všechny tyto trendy britského myšlení úspěšně pokračovaly i do století dvacátého, kdy přinášely efektivní plody, takže se tento způsob myšlení mnohde vítězně prosadil.

Jeremy Bentham je proto vnímán především jako etik, sociální myslitel, teoretik práva, ale třeba také průkopník ochrany zvířat.

John Stuart Mill jako sociální a politický myslitel, propagátor politického liberalismu a vědeckého pozitivismu, autor ekonomických koncepcí. Na jeho myšlení měla velký vliv

Harriet Taylorová, jež se později stala jeho ženou. Proto bývá Mill vnímán i jako předchůdce a propagátor feminizmu (hnutí za práva žen).<sup>84</sup>

Herbert Spencer je zařazován nejčastěji mezi etiky a tím také teoretiky výchovy, nejen mravní. Byl to ale také sociolog a rovněž výrazný teoretik biologie a darwinovského evolutionismu.

Pojem pozitivismus se užívá jednak pro různé fáze jistého filosofického směru, který se v dějinách proměňoval, a jednak jako označení specifické vědecké metody, jež se ale také v průběhu dějin vyvíjela. Je tedy na místě terminologická obezřetnost. Od Comta k Wittgensteinovi nevede přímá cesta, i když jeho analytická filosofie bývá označována jako logický pozitivismus. Pozitivistické dějepisectví 19. století bylo v druhé půli 20. století překonáno, zatímco v přírodních vědách se leckdy metody připomínající někdejší pozitivismus uplatňují dodnes, i když se jim tak neříká. K pozitivismu jako filosofickému směru, který byl kdysi velmi módní i mezi českými mysliteli, se už dnes nikdo nehlásí, zato právní pozitivismus je stále otevřeným tématem a problémem nejen právních teoretiků, ale i soudců, dokonce i u nás. Výrazy pozitivismus, redukcionismus, naturalismus, materialismus se někdy používají jako synonyma, a to hanlivě, kritiky, kteří vědám, kde se takové metody uplatňují, vytýkají zúžení problematiky, hodnotový relativismus a marnou snahu vyhnout se ideologickým předsudkům. Naproti tomu ti potrefení, pro něž se tyto nálepky užívají, vytýkají zase svým kritikům, že jsou esencialisty, metafyziky, idealisty a zastánci obskurních duchařských teorií či exponenty politických režimů.

Pro nás může být pojem pozitivismus důležitý také proto, že se stává metodou koncipování samotných dějin filosofie, samozřejmě metodou kontroverzní.



### Doporučená studijní literatura pro zájemce o doplňující studium

- MIEDZGOVÁ, Jana. Klasický utilitarismus. In: REMIŠOVÁ, Anna (ed.). *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 302–329, z toho Jeremy Bentham, s. 302–314, John Stuart Mill, s. 314–323. ISBN 978-80-8101-103-0. ☞
- MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-140-1. Předmluva Stanislava Sousedíka je v Přílohách. ☞
- MILL, John Stuart. *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-487-9.
- MILL, John Stuart. *O svobodě*. Praha: Ottovo nakladatelství, 1913.
- MILL, John Stuart. *Úvahy o vládě ústavní*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0267-X.
- MILL, John Stuart. *Poddanství žen*. Praha: Časopis českého studentstva, 1890.
- MILL, John Stuart. *Vlastní životopis*. Praha. Pelcl, 1901.
- LOUŽEK, Marek (ed.). *John Stuart Mill: Dvě stě let od narození*. Příbram: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006. ISBN: 978-80-865-4757-2. ☞
- JANÍČKO, Martin; JANÍČKO, Pavel. Utilitarismus v podání Johna Stuarta Milla. *Acta Oeconomica Pragensia*, 2014, č. 6, s. 90–97. ISSN 0572-3043. ☞
- GLUCHMAN, Vasil. Idea starostlivosti o seba a iných alebo umenie života podľa Johna Stuarta Milla. *Filozofia*, 2016, č. 9, s. 791–802. ☞

<sup>84</sup> Viz např. KALNICKÁ, Zdeňka. Intelektuální partnerství Johna Stuarta Milla a Harriet Taylor Mill. In: KALNICKÁ, Zdeňka. *Filozofie a feminismus*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2010, s. 58–64. ISBN 978-80-7368-856-1.

- VIŠŇOVSKÝ, E. John Stuart Mill – naturalista, utilitarista a liberál. In: MILL, John Stuart. *Logika liberalizmu*. ed. a prekl. Emil Višňovský. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 11–42.
- SPENCER, Herbert. *Vychování rozumové, mravné a tělesné*. Praha: Rohlíček & Sievers, 1879.
- SPENCER, Herbert. *Dané pravdy mravoučné*. Praha: J. Úlehla, 1895.
- SPENCER, Herbert. *O studiu sociologie*. Praha: Všehrd, 1898.
- SPENCER, Herbert. *Filosofie souborná*. Praha: Jan Laichter, 1901.
- LOUŽEK, Marek (ed.). *August Comte – 150 let od smrti. Sborník textů*. Praha: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008. ISBN 978-80-86547-87-9.





# 17 NÁBOŽENSKÉ MYŠLENÍ



## Materiály pro zájemce o doplňující studium

Tradiční britskou racionální střízlivost a chladně analytické a logické myšlení musíme vyvážit opět opačným důrazem na ducha, jak v introverci, tak v transcendenci. Pomůžeme si důkladnou učebnicí Dějin filosofie německé provenience. Pro tyto účely přejímáme celou kapitolu. Následuje pak text věnovaný speciálně novotomismu a katolickému modernismu.

Teologie a filosofie se v 19. století v Evropě, ani na kontinentě, ani na ostrovech, neoddělovala tak ostře, jak jsme zvyklí dnes. Jednotlivé disciplíny se už sice separovaly a uzavíraly do sebe, proces úzké specializace zejména na univerzitách byl nastartován, ale nevedl ještě k tomu, že by se obory a myslitelé vzájemně povýšeně ignorovali nebo vůbec o sobě vzájemně nevěděli. Na teologických fakultách se studovala důkladná filosofická propedeutika, své katedry filosofie měla i běžná kněžská učiliště, biskupská či řeholní. Samozřejmě, že si jednotlivé konfesní a teologické systémy z filosofie vybíraly především to, co jejich dogmatické konstrukty podpíralo – a cvičily se v sofistickované kritice filosofických teorií, jež jim byly nepohodlné. Ale v každém případě bylo soužití teologie a filosofie stále ještě velmi těsné a v podstatě přirozeně důvěrné.

Platilo to i naopak. Velmi často se stávalo, že absolvent teologie se nakonec věnoval „čisté“ filosofii – týká se to i řady „našich“ myslitelů, jejichž díla zde studujeme. Filosofové ve svém občanském životě většinou byli příslušníky církví, konkrétních konfesí, ze společenských důvodů bylo leckdy nemyslitelné, aby se aspoň občas neukázali v kostele – měli tedy živou představu o stavu křesťanství v dané době a dané zemi, a také na ni často právě kriticky reagovali. I ti, kteří se záměrně ostentativně, až štítivě vůči křesťanství (náboženství) vymezovali, věděli velmi přesně, co jim na konkrétní podobě církevního života nebo teologické koncepce vadí.

Teologii tedy v tomto případě nevnímáme jako nějakou kompenzaci jednostranné filosofie, ale jako pořád ještě přirozenou, organickou součást jednoho komplexního myšlení.

K ostřejšímu oddělování disciplín docházelo pak až pod vlivem pozitivismu, který pronikal na univerzity a do badatelen a laboratoří v průběhu 19. století a triumfálně vrcholil ve století dvacátém.

Současně se ale také děly pokusy teologii a filosofii znovu skloubit, překlenout jejich prohlubující se separaci a dokázat, že patří k sobě a že by měly obě vést k syntéze – jakési křesťanské nebo náboženské filosofii. I tyto tendence měly odlišnou úroveň propracovanosti, měřeno akademickým metrem. O něco takového usiloval pozdní Schelling, v některých spisech Kierkegaard, na tomto schématu byla v podstatě založena celá nově se rodící tradice filosofického myšlení v Rusku. Naopak z hlediska dnešního akademického standardu budeme posuzovat jako pokleslou, kýčovitou, snahu skloubit teologii a filosofii způsobilou, jakým to ve své „theosofii“ učinila Helena Petrovna Blavatská (1875) a její následovníci.

THURNHER, Rainer; RÖD, Wolfgang; SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století. III. Filosofie života a filosofie existence*. Praha: Oikúmené, 2009. Z německého originálu vydaného nakladatelstvím C. H. Beck v Mnichově roku 2004 přeložil Miroslav Petříček. Dějiny filosofie, svazek 13. ISBN 978-80-7298-177-9.

## XI

## OBEČNÝ PŘEHLED NÁBOŽENSKÉHO MYŠLENÍ 1850–1950

Křesťanský inspirovaná filosofie, která se snažila překročit pouhou inspiraci a ustavit souvislé propojení mezi teoriemi a tvrzeními svého náboženského vyznání tak, aby ji v tomto smyslu bylo možné nazývat „křesťanskou filosofií“, prošla podle své konfesijní příslušnosti během 19. a 20. století – navzdory všem globalizačním sklonům a tendenci k sekularizaci – velmi odlišnými dějinami. Katolicismus, protestantismus a pravosláví představují i v této době značně působivé tradice, jež utvářejí a určují kultury mnoha zemí bez ohledu na teritoriální či časové hranice. Tomuto vlivu se jistě filosofické proudy a směry nemohly a nechtěly vyhýbat. Vzhledem k tomu, že ve filosofii jako takové se vzhledem k dřívějšímu stavu pozice rovněž mnohonásobily, vytvořilo se velmi široké a bohatě odstíněné filosofické spektrum „křesťanské filosofie“, jehož přehled se teď pokusíme podat.<sup>85</sup>

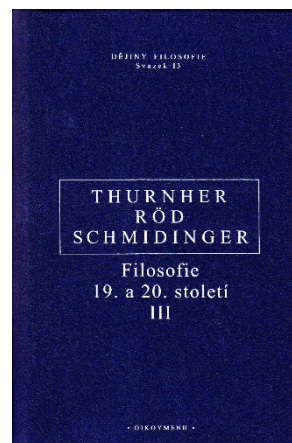
Odhlédneme-li od shody ve věci křesťanského světónázoru, byla této filosofii společná problematizace samého pojmu „křesťanská filosofie“.<sup>86</sup> Za tímto pojmem se patrně skrýval starý problém vztahu (427)

víry a vědění, který hrál jistou roli již u církevních otců a během rozvoje scholastické teorie vědění počínaje 11. stoletím se stal centrálním tématem filosofie a theologie; v návaznosti na novověké chápání vědy a kultury, které kladlo důraz na *autonomii* jak věd, tak i jednotlivých oblastí kultury, se ovšem paradoxnost tohoto vztahu značnou měrou vyostřila. Pokud jde o filosofii – odhlédneme-li zde od diskusí ohledně křesťanské literatury, křesťanského umění, křesťanské politiky a kultury –, je zajímavý fakt, že tento starý problém v novém vyhocení oživila dvakrát historiografie: poprvé v době osvícenství 18. století a počátku 19. století v dílech J. Bruckera, J. A. Eberharda, M. J. Fabricia a W. J. Tennemanna, podruhé ve dvacátých a třicátých letech 20. století v diskusích mezi francouzskými historiky filosofie Emile Bréhierem a Etiennem Gilsonem. V obou případech šlo o otázku, zda celá doba takzvané „křesťanské filosofie“, tj. patristika a středověk, se má řadit do dějin theologie, anebo zda má být zahrnuta do dějin filosofie, resp. zda je nejlépe projít ji „sedmi-milovými botami“ (G. W. F. Hegel), anebo je naopak nezbytné přiznat jí vlastní a specifický význam pro filosofii. Jinak řečeno: existuje ještě filosofie v novověkém a moderním smyslu jako autonomní věda tam, kde integrující úlohu plní víra? Nejde spíše o spekulaci ve věci víry, o theologii, takže pro posuzování dějin platí to, co evangelický theolog Karl Barth výstižně formuloval v roce 1932, když řekl: „Jestliže byla [křesťanská filosofie] *philosophia*, potom nebyla *Christiana*, a jestliže byla *Christiana*, nebyla to *philosophia*“?<sup>87</sup> Nepředstavuje křesťanská filosofie „dřevěné železo“ (Martin Heidegger),<sup>88</sup> když chce spojit dvě autonomní veličiny, mezi nimiž je třeba se rozhodovat ve smyslu rčení *Hic Rhodus, hic salta?*

Velké spory, které na tyto diskuse navázaly, probíhaly po celém světě především ve dvacátých a třicátých letech 20. století. Zúčastnili se jich přední filosofové a theologové (všech vyznání) tehdejší doby. Řešení však, jak se dalo očekávat, nepřinesly. Ze strany křesťanské filosofie (428)

byly na obranu a ospravedlnění její pozice předneseny v zásadě tři argumenty. Za prvé *historický*: Křesťanství a filosofie si nemohou protirečit již proto, že přiznaný či nepřiznaný vliv křesťanství na filosofii (mj. v oblasti nauky o Bohu a svobodě) je značný a nepřehlédnutelný (E. Gilson, R. Jolivet). Za druhé *systematický*: víru lze zahrnout do filosofie, aniž je to na újmu její autonomie, vystupuje-li ve smyslu hypotézy anebo „vůdčí hvězdy“, kterou je možné zkoumat čistě filosofickými metodami – verifikovat, či falzifikovat, ale také tak, že se přitom rozšiřuje a zpřesňuje poznání (F. Brentano, M. Blondel). Za třetí: argument na základě filosofie náboženství a fundamentální theologie: Rovněž metodami moderní filosofie je možné ukázat, že člověk ve svém bytí (zejména ve svém poznávání a chtění) je orientován na setkání s Bohem, což potom znamená, že filosofie jako reflexe lidského chápání sebe sama a světa není v rozporu s theologií jako výkladem Boha, s nímž se setkáváme (ve zjevení), nýbrž že filosofie a theologie jsou ve vztahu vzájemného doplňování (M. Blondel, J. Maréchal, K. Rahner, H. de Lubac, E. Brunner, R. Tillich aj.).

Je třeba ještě dodat, že spor o křesťanskou filosofii probíhal mnohem silněji a byl více rozšířen v zemích s katolickou tradicí než tam, kde dominoval protestantismus či pravosláví. Lze to vysvětlit tím, že v *katolicismu* se filosofii připisuje důležitá úloha při zajišťování víry. Již ve sporu s Martinem Lutherem, který celou lidskou přirozenost, a tedy i filosofii, pokud je určitým výrazem této přirozenosti, odsoudil jako záležitost nevíry, resp. vzpoury proti Bohu, nevládně poznávanou dědičným hříchem, katoličtí theologové zastávali názor, potvrzený nejvyšší autoritou na prvním vatikánském koncilu 1869–1870,<sup>89</sup> že filosofie je možná, oprávněná a nutná jako přirozená cesta člověka k Bohu. Pro



<sup>85</sup> V tomto přehledu budeme častěji odkazovat k následujícímu dílu: E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorffer (vyd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, I–III (= ChP)*.

<sup>86</sup> K dějinám a problematice pojmu, jakož i k dějinám sporů, o nichž bude dále řeč: H. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs „christliche Philosophie“*; též, *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*; též, *Philosophie, christliche*.

<sup>87</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, str. 4.

<sup>88</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, str. 9.

<sup>89</sup> H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*.

protestantské myslitele situaci nadto komplikovaly verdikty reformátorů ohledně filosofie, a to tak, že v této tradici se výraz „křesťanská filosofie“ dlouho užíval jako synonymum theologie.<sup>90</sup> Chápali tedy spor o křesťanskou filosofii často jako

(429)  
čistě vnitřní záležitost theologie, a tím oslabovali mezioborovou výbušnost tohoto tématu. Avšak i bez ohledu na to se dějiny protestantské myšlenkové tradice, pokud jde o postoj k filosofii, odvíjely mezi méně ostrými protiklady, než tomu bylo v rámci katolicismu. Nesmiřitelné proklínání filosofie se zde nezdálo nacházelo v těsném sousedství theologie, která se vzdává sebe samé ve prospěch filosofie. Proto se necítila taková potřeba nějakého překlenujícího pojmu, jako jím byl pojem „křesťanské filosofie“. V tradici *pravoslavi*, to jest pro filosofii zejména ruského kulturního prostoru, znamenala filosofie – pokud se nechápala ve smyslu patristiky a na ni navazujícího pravoslavného a ruského mnišství jako křesťanská životní moudrost a konkrétně jako následování Krista – prakticky totéž co západní osvícenství a sekularizace.<sup>91</sup> Jestliže se přitom jednalo o („slavjanofilskou“) filosofii vědomě navazující na duchovní ruské tradice, potom byla filosofie bez dalšího identická s křesťanskou životní moudrostí, a pojem „křesťanská filosofie“ nebylo třeba nějak zvlášť tematizovat. Jestliže se naproti tomu („západnická“) filosofie vědomě opírala o západoevropskou vědu, často ji doprovázela zřetelná distance k ruské pravoslavné tradici, a proto bylo zbytečné problematizovat pojem „křesťanská filosofie“, neboť zde možná křesťanskost filosofie nebyla zamýšlena.

Z vyložených důvodů je tedy záhodno učinit základem následujícího přehledu křesťanské filosofie členění podle okruhů vlivu jednotlivých konfesí. Přitom se ovšem nesmí přehlížet či popírat, že existují rovněž problémy, jež jsou společné všem třem tradičním konfesím (například otázka po vztahu víry a vědění či problém vztahu mezi *analogia entis* a *analogia fidei*),<sup>92</sup> anebo že se objevovali filosofové, kteří se rozhodným způsobem pokoušeli o překlenutí konfesijních rozdílů (například Vladimir Solovjov, Gabriel Marcel anebo Simone Weilová). To je však na jedné straně méně pozoruhodné a na druhé straně ne tak časté, aby odtud bylo možné získat nějaké vodítko pro

(430)  
výklady, které mají ukázat jak rozdíly, tak i společné rysy širšího historického vývoje.

Musíme však ještě předeslat toto: Pro historika filosofie je vždy rovněž důležité vědět, jaký vliv určitá filosofie měla a má, resp. jaká filosofie byla v určité době a určité oblasti *de facto* vyučována, přijímána a diskutována. S ohledem na recepci a působení není možné křesťanskou filosofii 19. a 20. století podceňovat. Nelze totiž přehlížet, že za konfesemi stojí církve se značnou administrativní a organizační silou, jejichž působení může zasahovat celý svět. Církve udržují instituce vzdělání i vědy, které sahají od vysokých škol, jednotlivých fakult, seminářů a badatelských středisek až k různým typům škol. To otevírá možnost širokého rozšíření a nesmiřitelného vlivu nejen pro filosofii, především ale pro ni, pokud si do těchto institucí získá přístup. Skutečnost, že se tak skutečně děje, neilustruje nic tak přesvědčivě jako dějiny katolické neoscholastiky.<sup>93</sup> Pokud jde o faktické rozšíření a její faktický vliv na kulturu celých zemí a generací, který se neomezuje pouze na filosofii, patřila neoscholastika patrně k nejúspěšnějším z těch, které se v posledních dvou stoletích objevily. Zkoumání dějin filosofie, jež se zajímá i o zadní stěnu zrcadla, jež je mimo jiné konstituována tím, co konkrétně bylo filosofii předáno, nemůže tento fakt nechat stranou.

(431)

## XII KATOLICKÁ FILOSOFIE

Katolicismus<sup>94</sup> je v 19. století stále ještě pod vlivem Francouzské revoluce i napoleonské doby. Události, které s tím souvisely, mu v dosud nepoznané drastické formě předvedly, že vzniká nová, sekularizovaná společnost. Na tomto faktu pak nemohla nic změnit ani navazující restaurace. Co však představitelům katolického světa způsobilo ještě větší starosti, bylo toto: katolicismus nebyl na sekularizaci duchovně připraven ani jí nedorostl. Naráz teď každý, kdo chtěl

(432)  
vidět, pochopil, že katolicismus opomněl navázat nějaký vážný dialog s novověkem. Filosoficky se spoléhal na takzvanou barokní scholastiku,<sup>95</sup> resp. v době jejího úpadku k ní přidal bezbřehý eklekticismus, který se začal k vlastní škodě šířit již koncem 18. století. Pokusy navázat nějaký rozhovor s osvícenstvím zůstaly bez většího ohlasu zčásti proto, že nedosahovaly úrovně soudobého diskursu, zčásti však i proto, že se jim nedostalo – ať už z jakékoli příčiny – patřičné

<sup>90</sup> H. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs „christliche Philosophie“*, str. 33 n.; viz kromě toho W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, str. 73–132.

<sup>91</sup> W. Goerd, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, str. 262–272, 316–391.

<sup>92</sup> K tomu: H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, str. 116–181, 263–335.

<sup>93</sup> K tomu srv. přehledovou kapitolu v ChP II, která je celá věnována neoscholastice. Viz též F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, str. 54–81, 100 n., 147–187; též, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, str. 32 n., 70 nn.

<sup>94</sup> K dějinám filosofie v katolickém prostoru kromě ChP viz: R. Aubert, *Die Entfaltung der Wissenschaft in der Kirche*; též, *Das katholische Denken auf der Suche nach neuen Wegen*; též, *Der Rückstand der kirchlichen Wissenschaft und die Kontroverse um die „deutschen Theologen“*; též, *Die modernistische Krise*; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II, str. 542–569, 721–732, 783–788, 830–843, 899–912; J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, IV, str. 175–292, 411–503; F. Copleston, *A History of Philosophy*, IX, str. 1–36, 155–177, 216–250; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX. siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800–1880)*; R. Gironella, dodatek in: F. Klimke, *Historia de la filosofía*, str. 828–850; F. Klimke, *Institutiones historiae philosophiae*, II, str. 230–335; A. Langer (vyd.), *Säkularisation und Säkularisierung in 19. Jahrhundert*; též (vyd.), *Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland*; A. Rauscher (vyd.), *Katholizismus, Bildung und Wissenschaft in 19. und 20. Jahrhundert*; R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*; H. Schmidinger, *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken*; A. D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes*, II, str. 269–551; R. Vancourt, *Pensée moderne et philosophie chrétienne*. – Sborníky bez uvedení vydavatele: *Muestra bibliográfica de la filosofía catholica y de su posieion en la filosofía universal*; *Philosophies chrétiennes*; *La philosophie d'inspiration chrétienne en Europe*. – Další důkladné bibliografie jsou in: *ChPI*, str. 18–21; II, str. 19–22; III, str. 19–21.

<sup>95</sup> Srv. k tomu U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, str. 262–283, 306–342; viz též příspěvek F. Evain, *Antonio Rosmini-Serbatì (1797–1855) und der Rosminianismus im 19. Jahrhundert*, str. 600 n.

odezvy.<sup>96</sup> Důsledek, jenž se z této situace *in puncto* filosofie vyvodil, byla následující alternativa: buď se pokusit o novou diskusi se soudobým myšlením, anebo se zamyslet nad vlastní tradicí a z ní se pokusit odpovědět na výzvu doby.

Pokud jde o první cestu, podařilo se hned cosi účtyhodného: setkání s Kantovou filosofií, německým idealismem a evropskou romantikou se ukázalo být do té míry plodné, že katolické myšlení na ně mohlo navazovat ještě ve 20. století a katolicismus se stal představitelům rané romantiky duchovní vlastí (známé příklady jsou Franz von Baader [1765–1841], Friedrich Schlegel [1772–1829], Adam Müller [1779–1829], Friedrich Ludwig von Stollberg [1750–1819], Clemens Brentano [1778–1842] a François-René Chateaubriand [1768–1848]).<sup>97</sup> Druhá cesta byla cesta odmítnutí a potírání osvícenství a soudobé filosofie. Touto cestou se vydala na dlouhou dobu takzvaná *neoscholastika* s podporou oficiální církve.<sup>98</sup> Slovo „neoscholastika“, které bylo zavedeno teprve roku 1862

(433)

a před léty 1878–1879 bylo míněno nikoli jako vlastní jméno směru, nýbrž jako nástroj polemického pranýřování,<sup>99</sup> samo říká, oč jde: rekurse či, lépe řečeno, novým oživením velké doby křesťanské filosofie zejména 13. století se měla filosofie založit tak široce, aby se dokázala postavit nejen proti filosofii, nýbrž proti veškeré novověké kultuře. Počáteční fáze neoscholastiky měla proto především apologetické ambice. Začala v Itálii,<sup>100</sup> přičemž předešlou k ní byl pravděpodobně již dominikán Salvatore Roselli (1722–1784) a jeho tehdy několikrát vydaná a v románských zemích značně rozšířená *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* (Řím 1777 a dále), stejně jako striktně tomistické přednášky lazaristů z Collegio Alberoni v Piacenze.

Za zakladatele lze pokládat kromě jiných Vincenza Buzzettiho (1777–1824) v Piacenze, Gaetana Sanseverina (1811–1865) v Neapoli, jezuitu Serafina Sordiho (1793–1865), Domenica Sordiho (1790–1880), Luigiho Taparelli d'Azeglio (1793–1862), Mattea Liberatora (1810–1892) a Carla Mario Curciho (1809–1891) v Římě, Neapoli, Palermu a několika centrech v severní Itálii. Pro Německo se o něco podobného zasloužili o něco později Franz Jacob Clemens (1815–1862), Hermann Ernst Plassmann (1817–1864) a jezuita Joseph Kleutgen (1811–1883),<sup>101</sup> ve Francii dominikán Jean Baptisté Henri Dominique Lacordaire (1802–1861), jezuita Marie-Ange Chastel (1804–1861) a ze Sicílie pocházející exulant Gioacchino Ventura de Raulica (1792–1861),<sup>102</sup> ve Španělsku dominikán Fran-

(435)

cisco Alvarado (1756–1814), jezuita José Fernandes Cuevas (1816 až 1864) a pozdější kardinál dominikán Ceferino González (1831 až 1894).<sup>103</sup> Rozhodující obrat, a tím i široké rozšíření neoscholastiky způsobil však papež Lev XIII. (1878–1903) vydáním encykliky *Aeterni Patris*<sup>104</sup> (původní název *De doctrina Christiana*<sup>105</sup>) 4. srpna 1879. (Lev XIII., původním jménem Gioacchino Pecci [1810–1889], byl již od doby, kdy se vzdělával na Collegio Romano v Římě, přesvědčeným neoscholastikem a společně se svým bratrem Giuseppem Peccim [1807–1889] zakladatelem centra tomistické filosofie v Perugii.) Uvedená encyklika, kterou obsahově patrně ovlivnil Sanseverinův žák Salvatore Talamo (1844–1932),<sup>106</sup> zahajuje novou fázi neoscholastiky, protože její apologetický postoj nyní střídá postoj ofenzivní a připravěný k dialogu. Její dvě ústřední teze v souladu s tím tvrdí: neoscholastika má *vetera novis augere*, tedy rozšiřovat staré novým, a to *ad mentem S. Thomae*, to jest v duchu svatého Tomáše, což znamená: filosofovat právě tak jako Tomáš Akvinský ve 13. století, čelit výzvě doby pozitivně, nepředpojatě a současně kriticky. Bezprostředním výsledkem tohoto proměněného postoje byl Institut Supérieur de Philosophie v Lovani, kterému papež Lev XIII. věnoval svou přízeň a který v roce 1882 založil pozdější belgický kardinál Désiré Mercier (1851–1926). Institut se výslovně zabýval nejen *haute philosophie selon saint Thomas*, nýbrž i konstruktivní diskusí s novověkou filosofií, jakož i moderními humanitními a přírodními vědami.<sup>107</sup> Tento obrat ovšem provázelo vyloučení všech

(435)

filosofických směrů na papežských vysokých školách, které nebyly neoscholastické. Nepronikl však tak hluboko do obecného vědomí katolicismu, aby dokázal zabránit patrně nejhroššímu otřesu katolické křesťanské filosofie: takzvané *krizi modernismu*.<sup>108</sup>

Na první pohled měla tato „krize“ jen málo společného s filosofií. Soustředila se spíše kolem koncepčních rozdílů v rámci theologie, které se týkaly vztahu exegeze a církevního učení, inspirace a historické pravdy bible, dogmatu

<sup>96</sup> Ph. Schäfer, *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik*. Der Dillinger und Landshuter Kreis; W. Heizmann, *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung*.

<sup>97</sup> J. Schreier, *Katholische deutsche Romantik – Gestalten und Probleme*, in: ChP I, str. 127–149 (s obsírnou bibliografií, str. 146 n.); L. Le Guillou, *Die philosophische Gegenrevolution in Frankreich*, in: CHP I, str. 445–458.

<sup>98</sup> Neoscholastice se věnuje celý II. svazek ChP. Zde je též uvedena podrobná literatura k bádání na mezinárodní úrovni (str. 19–22).

<sup>99</sup> K dějinám pojmu viz H. Schmidinger, „Scholastik“ und „Neuscholastik“ – Geschichte zweier Begriffe; též, *Neuscholastik*; též, *Neuthomismus*.

<sup>100</sup> H. Schmidinger, *Der Streit um die Anfänge der italienischen Neuscholastik*: S. Roselli (1722–1784), V. Buzzetti (1777–1824) und G. Sanseverino (1811–1865); též, *Thomistische Zentren in Rom, Neapel, Perugia* usw.: S. Sordi, D. Sordi, L. Taparelli d'Azeglio, M. Liberatore, C. M. Curci, G. M. Cornoldi u.a.; G. F. Rossi, *Die Bedeutung des Collegio Alberoni in Piacenza für die Entstehung des Neuthomismus*. Všechny uvedené práce obsahují detailní bibliografie.

<sup>101</sup> P. Walther, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in: ChP II, str. 131–194 (bibliografie str. 186 n.).

<sup>102</sup> H. Schmidinger, *Überblick zur Neuscholastik in Frankreich und Belgien* (ChP II, str. 195–205).

<sup>103</sup> H. Schmidinger, *Die Iberische Halbinsel* (ChP II, str. 241–250); C. Valverde, *Ceferino Gonzales (1831–1894)*, (ChP II, str. 251–267).

<sup>104</sup> Text vyšel in: *Acta Sanctae Sedis*, resp. in: H. Denzinger – P. Hünermann (vyd.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*; srv. R. Aubert, *Die Enzyklika „Aeterni Patris“ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie* (ChP II, str. 310–332); ke stoletému výročí vydání encykliky zorganizoval A. Piolanti vlastní kongres, který byl dokumentován v 8 svazcích: *Atti dell' Congresso Tomistico Internazionale. L'Enciclica Aeterni Patris*.

<sup>105</sup> G. van Riet, *Le titre de l'encyclique „Aeterni Patris“*. Note historique.

<sup>106</sup> A. Piolanti, *La filosofia cristiana in Mons. Salvatore Talamo ispiratore della „Aeterni Patris“*.

<sup>107</sup> G. van Riet, *Kardinal Désiré Mercier (1851–1926) und das philosophische Institut in Löwen* (ChP II, str. 206–240); J. Ladrière, *Das Löwener Institut im 20. Jahrhundert* (ChP II, str. 546–564, bibliografie str. 560 n.).

<sup>108</sup> K následujícímu F. Padinger, *Die Enzyklika „Pascend“ und der Antimodernismus* (ChP II, str. 349–361); dále E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*; též, *Intégrisme et catholicisme integral*; E. Weinzierl (vyd.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*.

a víry, ale rovněž určitých aspektů christologie, problému historičnosti zjevení, otázky po původu náboženské zkušenosti a dalších. Avšak již skutečnost, že církevní úřad pod papežem Piem X. (1903–1914) odsoudil takzvané „modernistické“ postoje (v dekretu *Lamentabili*<sup>109</sup> a v encyklice *Pascendi dominici gregis*,<sup>110</sup> obojí v roce 1907) a pranýřoval jejich „odpor proti scholastické metodě“, dokládá, jak dalece je možné brát do úvahy názory novověké filosofie a vědy, pokud jde o historičnost poznání, původní religiozitu člověka a autonomní zákonitost vědy. Že se v této věci nakonec rozhodlo spíše pro ústup do scholastiky než pro otevření se novověkému myšlení, ukazuje dekret o tomistické filosofii – známý jako „24 tezí k filosofii svatého Tomáše“<sup>111</sup> –, který v roce 1914 též papež schválil a jehož autorem byl zřejmě Guido Mattiussi SJ (1852–1925); tento dekret dokonce kvazi

(436)  
úředním způsobem stanoví i interpretaci tomistické filosofie. „Antimodernistická přísaha“, kterou museli v roce 1910 složit všichni profesori na církevních universitách, vysokých školách, seminářích a školách, se pak na desítky let definitivně postarala o diskreditaci neoscholastiky jako politicky instrumentalizované filosofie.<sup>112</sup>

Při posuzování neoscholastiky se ovšem nelze omezit ani na její neblahé zapletení do krize modernismu, ani na její počáteční (převažující) apologetické zaměření. Je totiž třeba přinejmenším přihlédnout k dvojímu: *Za první* patří neoscholastice zásluha na tom, že podstatným způsobem podporovala rozvoj bádání středověké filosofie.<sup>113</sup> Výrazem toho jsou nová vydání děl středověkých myslitelů, jako je Tomáš, Bonaventura, Albert Veliký, Alexander z Hales, Duns Scotus, Mikuláš Kusánský, Mistr Eckhart, averroisté aj., která byla připravena v Římě, Quaracchi u Florencie, Lovani, Paříži, Bonnu, Heidelbergu, Mnichově, Torontu i jinde. A stejně tak se tato podpora projevila v bádání nad dějinami filosofie v práci lidí, jako byli Carl Werner (1821–1888), Albert Stöckl (1823–1895), Ignatius Jeiler (1823–1904), Fidsels a Fanna (1838–1881), Heinrich Denifle (1844 až 1905), Franz Ehrle (1845–1934), Francois Picavet (1851–1921), Clemens Bäumer (1853–1924), Pierre Mandonnet (1858–1936), Maurice de Wulf (1867–1947), Martin Grabmann (1875–1949), Etienne Gilson (1884–1978), Josef Koch (1885–1967), Ephrem Longpré (1890–1965), Karl Balic (1899–1977) a mnozí další. Myšlenková cesta Franze Brentana, Martina Heideggera, Maxe Schelera, Józefa Bocheňského aj. jasně ilustruje, že výsledky této práce nesou plody i v moderní filosofii.<sup>114</sup> *Za druhé* vedla neoscholastika nejen ke

(437)  
značnému zvýšení úrovně (vzhledem k dřívějšku) filosofické práce na církví zřízených vysokých školách, nýbrž prokázala – zjevně na základě toho, že se orientovala myslitelé takové váhy, jako byl Tomáš Akvinský, Duns Scotus, Wilhelm Ockham aj. – navzdory všem protivěnovstvím schopnost vstoupit do diskuse s novověkou a současnou filosofii.

V tomto posledním ohledu vyniká *Maréchalova škola*,<sup>115</sup> která byla pojmenována podle belgického jezuita Josepha Maréchala (1878–1944)<sup>116</sup> a dočkala se mezinárodního rozšíření (v německé jazykové oblasti: J. B. Lotz [1903–1992], K. Rahner [1904–1984], W. Brugger [1904–1990], E. Coreth [nar. 1919] aj; v Itálii: především G. Zamboni [1875–1950]; ve francouzské jazykové oblasti: L. Maleville [1904–1973], A. Grégoire [1890–1949], G. Isaye [1903–1984], J. Defever [1899–1964], A. Marc [1892–1961]; v Kanadě a USA: Bernard Lonergan [1904–1984]; a další). V navázání na myšlenku, kterou v 19. století vyslovil již Carl Werner,<sup>117</sup> totiž že filosofické koncepce středověkých autorů – zejména Tomáše Akvinského – je možné spojit s problémy novověkých autorů (především Kantovými, ale i Fichtovými a Hegelovými), a to ve prospěch obou stran, se tato škola pokusila o syntézu tomistické metafyziky bytí s kantovskou kritikou poznání. To se jí podařilo tím, že se nejprve zcela ve smyslu transcendentální filosofie táže po podmínkách možnosti

(438)  
lidského poznávání a chtění. Stejně jako u Kanta hraje přitom ústřední roli transcendentální dedukce schopnosti souzení.<sup>118</sup> Na rozdíl od Kanta však neproniká ke kategoriím, resp. schémátům, nýbrž k aktu nepodmíněného kladení, který vposled může být vysvětlen jen tehdy, předpokládá-li se přesahování rozumu k absolutnu (k bytí, k Bohu). Předpoklad tohoto *excessus ad es*<sup>119</sup> – někdy se mu též říká „transcendentální zkušenost“ –, který si je třeba představovat dynamicky a který dává lidskému rozumu jako účel naplnění v Bohu, jí pak umožňuje překonat Kantův údajný „subjektivismus“

<sup>109</sup> Acta Sanctae Sedis, 40, 1907, str. 470 n.; resp in: H. Denzinger – P. Hünermann (vyd.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rébus fidei et morum*, č. 3401–3466.

<sup>110</sup> Acta Sanctae Sedis, 40, 1907, str. 593–650, resp. in: H. Denzinger – P. Hünermann (vyd.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rébus fidei et morum*, č. 3475–3500.

<sup>111</sup> Acta Sanctae Sedis, 6, 1914, str. 384–6386 resp. in: H. Denzinger – P. Hünermann (vyd.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rébus fidei et morum*, č. 3601–3624.

<sup>112</sup> K filosofickým aspektům modernistické krize viz R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, str. 60–141.

<sup>113</sup> W. Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik* (ChP II, str. 363–389); M. Köck, *Quaracchi – der franziskanische Beitrag zur Erforschung des Mittelalters* (ChP II, str. 390–396); F. van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*; W. Kluxen, *Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung*.

<sup>114</sup> R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, str. 17 n., 160 nn., 229 nn.

<sup>115</sup> J. B. Lotz, *Joseph Maréchal (1878–1944)* (ChP II, str. 453–469, bibliografie 468 n.); H. Jacobs, *Die französischsprachige Maréchal-Schule* (ChP II, str. 470–484); O. Muck, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik* (ChP II, str. 590–622); A. Pertoldi, *Giuseppe Zamboni (1875–1950)*, (ChP II, str. 693–701); S. W. Arndt, *Bernard J. F. Lonergan (1904–1984)* (ChP II, str. 753–770); J. Maréchal, *Mélanges Joseph Maréchal*; O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*; H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studien über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik*.

<sup>116</sup> Hlavní filosofické dílo: J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*.

<sup>117</sup> J. Pritz, *Carl Werner, J. Reikerstorfer, Carl Werner (1821–1888)* (ChP I, str. 329–340).

<sup>118</sup> Srv. k tomu jako paradigma: J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*.

<sup>119</sup> Pojem *excessus ad esse* hraje důležitou roli zejména ve filosofických pracích Karla Rahnera, viz K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1939); též, *Hörer des Wortes* (1941). K tématu „transcendentální zkušenosti“ srv. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, str. 31 n.; J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre*.

mus“ či „fenomenalismus“ ve prospěch nového uchopení jsoucna v jeho nezávislosti na lidském vědomí a takto rozvrhnout metafyziku bytí, která na novém metodologickém základě potvrzuje principy klasické metafyziky. Právě to ji pak přivádí (zejména se to týká Lotzeho, Rahnera a Coretha) k intenzivní diskusi s filosofií bytí Martina Heideggera.

Kvůli historické spravedlnosti je třeba zdůraznit, že Maréchalovu snahu vykázat dynamické směřování k Bohu, ba dokonce – jak je tomu v Rahnerově „transcendentální kristologii“ – očekávání možného zjevení Boha jako základní podmínku lidského poznávání a jednání, předjal již Maurice Blondel (1861–1949) na konci 19. století ve své *Filosofii činu*<sup>120</sup> Blondel nenavazuje na scholastiku, nepatří tedy k neoscholastikům, spíše je přesvědčen, že aplikace transcendentální

(349)

metody, kterou nazývá *méthode d'immanence*, vede k tomu, že nadpřirozeno se jeví jako onen fundamentální předpoklad veškerého lidského bytí, který je pro přírodu absolutně nutný, třebaže přírodou kladen být nemůže.<sup>121</sup> K prokázání, že v přírodě se již ohlašuje nadpřiroda, což metodologicky rovněž znamená, že filosofie vposled nemůže být v rozporu s theologií, nevolí Blondel transcendentální dedukci soudu, nýbrž postup podobami lidského uskutečňování svobody, který připomíná Hegelovu *Fenomenologii ducha*<sup>122</sup> Vůdčím principem je mu přítom rozpor, který určuje každý lidský čin, a tím i všechno lidské chtění. Tento rozpor spočívá v tom, že člověk vždy již, od přírody, cosi chce (*voluntas ut natura, volunté voluante*), že se však toto základní chtění jako transcendentální základ možnosti každého volního aktu nekryje s tím, co chce konkrétně (*volonté voulu*)<sup>123</sup>. Aby člověk tento rozpor překonal, zkouší sebe v různých možných podobách existování. Aby se ukázala ona jediná možnost lidské realizace svobody, která uvedený rozpor ruší, uchyluje se Blondel k postupu navazujícímu na Millovu metodu reziduí (*méthode des résidus*),<sup>124</sup> která postupně falzifikuje různé podoby existence, dokud se nezačne ukazovat podoba jediná, neodmítnutelná. Je nasnadě, že pro Blondela je to křesťanská víra.

Ve stejné době, kdy získával na vlivu Blondel, nabyl zejména v německé jazykové oblasti značného rozšíření vliv Angličana *Johna Henryho Newmana* (1801–1890).<sup>125</sup> Newman byl od narození anglikánc

(440)

a teprve roku 1845 konvertoval ke katolické církvi. V roce 1847 se stal knězem a roku 1879 kardinálem.<sup>126</sup> Sice jej nemůžeme považovat za filosofa v užším smyslu slova, avšak jeho spisy, které navzdory všem theologickým, pastoračním, pedagogickým, historickým a (církevně)politickým tématům obsahují rovněž filosofické reflexe, otevřely mnoha katolickým myslitelům alternativu k neoscholastice a podstatně přispěly k obnově katolicismu na druhém vatikánském koncilu (1962–1965). Newman, filosoficky orientován na Aristotela (konkrétně na jeho *Etiku Nikomachovu*), Cicerona, Augustina, Francise Bacona, Johna Locka, Shaftesburyho a Josepha Butlera,<sup>127</sup> podal ve svém hlavním filosofickém díle *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Esej pro základy přitakání), které vzešlo z jeho takzvaného *Philosophical Notebook* (Filosofický zápisník),<sup>128</sup> originální rozlišení víry a vědění. Základem obou je podle jeho názoru rozumové souzení (*reasoning*). Zatímco však v oblasti vědění vládne formální postup od tvrzení k tvrzení, je víra určená svěbytným smyslem pro vyvozování (*illative sense*)<sup>129</sup> těsně spjatým s životní praxí, který se v podstatě vztahuje k intuici a zkušenosti, resp. spočívá na souhlasných a konvergujících pravděpodobnostech (*assemblage of concurring and converging probabilities*). Člověk se jím tedy řídí nikoli abstraktním (*notional*) souhlasem, nýbrž na základě reálného přitakání (*real assent*). Instancí, která toto přitakání uskutečňuje, je podle Newmana svědomí, které se projevuje jako smysl pro mravnost (*moral sense*) i jako smysl pro povinnost (*sense of duty*), ba vposled je ozvukem osoby, která promlouvá ke každému člověku.<sup>130</sup> Touto osobou může být pouze Bůh: „Conscience teaches us, not only that God is, but what he is.“<sup>131</sup>

(441)

K setkání s novověkou a současnou filosofií přispívaly vedle Maréchalovy školy, Blondela a Newmana rovněž i jiné směry, z nichž zde můžeme uvést pouze ty nejvýznamnější. Ta, která skutečně vytvořila školu, je *fenomenologická teorie hodnot*, která se orientovala zejména na Maxe Schelera (1874–1928) a s jistým odstupem rovněž na Nicolaie Hartmanna (1882–1950). Scheler,<sup>132</sup> který byl původně vychován v duchu židovské víry, konvertoval roku 1899 ke katolicismu a v době před první světovou válkou, během ní i po ní se výslovně označoval za „katolického filosofa“.<sup>133</sup> Z těchto let také pocházejí jeho nejvýznamnější díla jako *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismus v etice a materiální teorie hodnot; 1913–1916), *Wesen und Formen der Sympathie* (Podstata a formy sympatie; 1913–1923), *Krieg und Aufbau* (Válka a obnova; 1916) a *Vom Ewigen im Menschen* (O věčném v člověku; 1921). Teprve od roku 1920 se opět distancuje od katolicismu, přibližuje se Spinozovi a vydáním knihy *Die Stellung des*

<sup>120</sup> Bibliografie primární a sekundární literatury k M. Blondelovi: R. Virgoulay – C. Troisfontaines, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*. – Hlavní filosofické dílo: M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893); německy: M. Blondel, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*; a (ve výboru) M. Blondel, *Logik der Tat. Aus der „Aktion“ von 1893*.

<sup>121</sup> K tomu zvl. M. Blondel, *Lettre sur des exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique* (1986).

<sup>122</sup> P. Henrici, *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes“ und in der ersten „Action“*.

<sup>123</sup> M. Blondel, *L'Action*, str. 19; srv. P. Henrici, *Maurice Blondel (1861–1949) und die „Philosophie der Aktion“* (ChP I, str. 543–584, zde str. 551 n.).

<sup>124</sup> M. Blondel, *L'Action*, str. X; srv. P. Henrici, *Maurice Blondel*, str. 549.

<sup>125</sup> Úplný soupis Newmanových prací in: *Newman-Studien*, 1, 1948, str. 287–294; a 3, 1957, str. 288–291; souborné vydání: J. H. Newman, *Uniform Edition*, I–XL.

<sup>126</sup> K Newmanově biografii: C. S. Dessain, *John Henry Newman* (1966).

<sup>127</sup> K tomu: G. Rombold, *John Henry Newman (1801–1890)* (ChP I, str. 698–728), str. 709 n.; F. M. William, *Die philosophische Grundposition Newmans*.

<sup>128</sup> J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*.

<sup>129</sup> J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, str. 330, 353.

<sup>130</sup> Tamt., str. 80 n.

<sup>131</sup> Tamt., str. 296.

<sup>132</sup> Podrobná bibliografie: W. Hartmann, *Max Scheler. Bibliographie*; M. S. Frings, *Bibliography (1963–1974) of Primary and Secondary Literature*. Souborné vydání díla: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, vyd. M. Scheler – M. Frings, Bern – Bonn 1954 nn., zahrnuje do této doby 14 svazků (zatím poslední svazek z pozůstalosti vyšel r. 1997).

<sup>133</sup> Srv. H. D. Schmidinger, *Max Scheler (1874–1928) und sein Einfluss auf das katholische Denken* (ChP III, str. 89–111), zvl. 92 n.

*Menschen im Kosmos* (Postavení člověka v kosmu) v roce 1928 se s ním definitivně rozchází. Ve stopách jeho „katolického“ myšlení však jdou filosofové jako Edith Steinová (1891–1942), Hedwiga Conrad-Martiusová (1888–1966), Peter Wust (1884–1940), Dietrich von Hildebrand (1899–1977) a celá jeho škola, Bernhard Rosenmoeller (1883 až 1974), Johannes Hessen (1889–1971) a Alois Dempf (1891–1982), theologové jako Romano Guardini (1885–1968) a fenomenologové náboženství jako Friedrich Heiler (1892–1967).<sup>134</sup> Mimo německou jazykovou oblast, kde je vliv Schelerův rovněž značný (zejména v Itálii a Francii), je důsažná zvláště polská recepcce. Karol Wojtyła (nar. 1920), pozdější papež Jan Pavel II. (od roku 1978) se v roce (442)

1953 habilitoval spisem *O možnosti vytvořit křesťanskou etiku v návazání na Maxe Schelera* (polsky 1960, německy 1980). Tento spis, který je ostatně k Schelerovi značně kritický, podstatně přispěl k tomu, že se stále v rámci katolicismu o jeho dílu diskutuje.<sup>135</sup>

Schelerův vliv má několik důvodů:<sup>136</sup> *Za prvé* byla fenomenologie jako taková přirozeně přitažlivá pro mnohé katolické myslitele, protože přesvědčení, jež zastávala, totiž že lidské vědomí je podstatně strukturováno intencionalitou, se jim jevilo jako překonání domnělého „subjektivismu“ novověku a jako rehabilitace středověkého objektivismu. Husserlova teorie názorného „zření podstat“ nadto naznačovala návrat klasického esencialismu. *A za druhé* byl Scheler názoru, že primární intence vědomí nesměřují k předmětům poznání, nýbrž k hodnotám, které jsou otevřeny pocíťování, resp. cítícímu jednání, například lásce. Takto mohl velmi dobře navazovat na starou židovsko-křesťanskou tradici, která mluvila o „srdci“ jako vlastním poznávajícím orgánu člověka a které filosoficky vdechl nový život zejména Augustin a Pascal.<sup>137</sup> Nadto byl s to relativizovat primát poznávání, jednostranně akcentovaný osvícenstvím, dokonce postulat hierarchii hodnot, která poznání předchází, *a priori* určuje lidskou „mysl“, je přístupná pouze intencionálnímu pocíťování a která ruší lidský nárok autonomní konstituce hodnot – což rovněž bylo centrálním tématem katolického světonázoru. *A konečně* rozvrhl Scheler novou formu *theologia naturalis*, když vycházel z toho, že existují původní náboženské intence vědomí, které se zaměřují na nejvyšší ze všech hodnot, totiž na hodnotu svatosti, jež sama je potencionována tím, že jejím nositelem není věc, nýbrž osoba.<sup>138</sup> Bůh jako suma posvátného a osobního byl pro Schelera apriorním cílem intencionality lidského vědomí, který je primárně pocíťován, a nikoli (v tradičním či novověkém smyslu) poznáván. Klasická *theologia* (443)

*naturalis* jako racionální vypracování víry v Boha se tím ocitla na druhém místě za fenomenologickou analýzou původní zaměřenosti člověka k Bohu, která je prvotní a která je nevyhnutelně pocíťováním hodnot. (Touto teorií podal Scheler spekulativní ospravedlnění fenomenologie náboženství.)

Jako stejně vlivná, byť nevytvořila žádnou školu jako fenomenologická filosofie hodnot, se osvědčila *filosofie dialogu*<sup>139</sup> která vznikla ve stejné době. Tento směr má svůj původ u filosofa Ferdinanda Ebnera (1882–1931), pocházejícího z vídeňského Neustadtu,<sup>140</sup> který sice zaujímal skeptický postoj ke katolické církvi, avšak byl mu velmi blízký křesťanský pojem kultury innsbruckého „Brennerského kroužku“ okolo Ludwiga Fickera, což je patrně jednak z toho, že jeho stěžejní dílo *Das Wort und die geistige Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (Slovo a duchovní reality. Pneumatologické fragmenty) vyšlo roku 1921 v Innsbrucku v brennerském nakladatelství,<sup>141</sup> jednak z faktu, že jeho duchovní odkaz vedl ke stále zřetelněji se profilující christologii.<sup>142</sup> Ebner své pojetí dialogické filosofie<sup>143</sup> koncipoval prokazatelně před vídeňským židovským myslitelem Martinem Buberem (1878–1965), jehož dílo inspirované především východožidovskou spiritualitou chasidismu se ovšem stalo známějším a vlivnějším.<sup>144</sup> Texty *Ich und Du* (Já a Ty; 1923), *Zwiesprache* (444)

(Rozmluva; 1929), *Die Frage an den Einzelnen* (Otázka jednotlivci; 1936) a *Elemente des Zwischenmenschlichen* (Základy mezilidského; 1953) shrnuté do knihy *Das dialogische Prinzip* (Dialogický princip; 1962) se staly nejcitovanějšími klasickými díly celé filosofie dialogu na rozdíl od hlavní práce Ebnerovy, která byla známa jen menšímu okruhu filosofů, theologů a spisovatelů. Stejně jako filosofie jazyka v obecném smyslu vychází i filosofie dialogu z toho, že primární setkání člověka se skutečností je určeno intersubjektivitou, a nikoli neutrálním vztahem k předmětu či objektu. Avšak na rozdíl od analytické filosofie, jež po takzvaném *linguistic turn* vládla na počátku 20. století, neopírá se dialogická filosofie o jazyk v obecném smyslu, nýbrž směřuje hned k nejvyšší formě lidské komunikace, konkrétně ke vztahu mezi osobou a osobou.<sup>145</sup> *Tento* vztah, a nikoli vztah mezi jakýmkoli subjektem a jakýmkoli naskýtajícím se objektem, kterým se obvykle zabývala tradiční filosofie, je původní danost lidského vnímání skutečnosti. Vše, co je „předmět“ po-

<sup>134</sup> H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*; R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen*, str. 142–186.

<sup>135</sup> H. Schmidinger, *Max Scheler*, str. 97; týž, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, str. 78–88.

<sup>136</sup> H. Schmidinger, *Max Scheler*, str. 98 nn.

<sup>137</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, str. 260, 294, 298; týž, *Wesen und Formen der Sympathie*, str. 166, 172; týž, *Vom Ewigen im Menschen*, str. 8 n., 56, 127, 245, 254, 278, 298, 374.

<sup>138</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, str. 159 nn., 244–254.

<sup>139</sup> M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*; B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*; B. Langemeyer, *Der theologische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*; H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*; H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person*.

<sup>140</sup> Soupis děl F. Ebnera in: F. Ebner, *Schriften*, II, str. 1176–1179. – Vydání díla: F. Ebner, *Schriften*, I–III, vyd. F. Seyr, München 1963–1965.

<sup>141</sup> 3. vydání, vyd. M. Theunissen, Frankfurt a. M. 1980.

<sup>142</sup> P. Kampits, *Ferdinand Ebner (1882–1931)* (ChP III, str. 129–146), zvl. str. 137 n.

<sup>143</sup> Srv. zvl. A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*.

<sup>144</sup> Bibliografie publikací M. Bubera: M. Cohn aj., *Martin Buber. A Bibliography of His Writings 1897–1978*, München 1980; Sebrané spisy Buberovy publikovány in: M. Buber, *Werke*, I–III, München – Heidelberg 1962–1964.

<sup>145</sup> K tomu i k následujícímu srv. H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person*.

znání, neutrální „ono“, je tak vždy již situováno ve vztahu mezi „Já a Ty“, jímž je označen opak nezúčastněného subjektu. Já a Ty jsou stejné původní momenty, které si nelze představovat jako na sobě nezávislé.<sup>146</sup> Z toho opět vyplývá, že kategorie relace nabývá stejného práva, ne-li vyššího než kategorie substance, která měla primát v celé tradici, jež vycházela z Aristotela,<sup>147</sup> i vůči tezi autonomie jako základního určení člověka, která je především kantovská. Podobně o pravdivostním obsahu konkrétního vztahu ke skutečnosti nerozhoduje kritérium objektivit, nýbrž míra osobního rozhodnutí (jehož základem je víra a důvěra) jednoho pro druhého.<sup>14855</sup> K tomu pak přistupuje nový druh *theologia naturalis*, která při dokazování existence Boha nevychází z kontingence stvořeného vůbec, nýbrž z touhy každého

(445)  
já dospět k naplnění v osobním setkání lásky k Ty. Protože takové naplnění není možné v oblasti konečného, když každé lidské Ty je omezené a smrtelné, předjímá každý *osobní* lidský vztah vždy již setkání s božským Ty.<sup>149</sup>

Další filosofický směr, který se setkal – nikoli v poslední řadě i na základě obecné kulturní atmosféry před válkami, mezi nimi i po nich – se značným ohlasem, byl *křesťanský existencialismus*.<sup>150</sup> Stejně jako celá existencialistická filosofie se i on díky neostrém vymezení pojmu existence rozštěpil do několika proudů. Nejdůležitější z nich bylo na jedné straně ono pojetí, které v návaznosti na Martina Heideggera chápalo „existenci“ jako „ek-sistenci“ člověka, to jest jako jeho přesahování směrem k tajemství bytí, resp. Boha, a na druhé straně onen způsob myšlení, který navazoval na Søren Kierkegaard, Karla Jasperse, Jeana-Paula Sartra, Alberta Camuse aj. a „existenci“ rozuměl nezaměnitelně jedinečný a konkrétní život jednotlivého člověka. První směr reprezentuje především Johann B. Lotz (viz výše), Bernhard Welte (1906–1983) a Max Müller (1906–1994),<sup>151</sup> druhý naproti tomu myslitelé jako Peter Wust (viz výše), Armando Carlini (1878–1959), Luigi Pareyson (nar. 1918), Felice Battaglia (1902–1977) anebo Enrico Castelli (1900–1977).<sup>15259</sup> Pozice, která v sobě spojuje jádro obou směrů, je ta, kterou zastává pravděpodobně nejznámější z křesťanských existencialistů, francouzský filosof a básník Gabriel Marcel (1889–1973), jehož dílu se

(446)  
dostalo značného mezinárodního rozšíření.<sup>153</sup> Marcel, jenž byl ovlivněn anglickými a severoamerickými filozofy, jako byl S. T. Coleridge, F. H. Bradley, B. Bosanquet, W. E. Hocking a J. Royce, jakož i kritikou Hegela u pozdního Schellinga, učinil základem svého myšlení Schellingovo rozlišení „negativní“ a „pozitivní filosofie“, které překládá pojmy „první“ a „druhá reflexe“.<sup>154</sup> První reflexe zahrnuje každý způsob objektivace člověka. Sahá od tvoření pojmů až k racionalizaci společnosti byrokracií. Je nutná na základě tělesného ustrojení člověka, které má konstitutivní význam pro řeč i pojmové myšlení, a ukazuje se jako nepostradatelná pro výkon lidského existování. Pokud se ale absolutizuje, jak je tomu podle Marcela v každé formě racionalismu, objektivního idealismu či ideologizovaného byrokratismu, pak neodpovídá lidskému bytí, protože člověk je na základě své tělesnosti „inkarnován“ do reality existence, která za prvé předchází každému objektivizujícímu uchopování a za druhé představuje celistvost, jež se z principu vymyká rozlišujícímu chápání.<sup>155</sup> Je tedy zapotřebí „druhé reflexe“, která spadá pod jiné kategorie myšlení; rozhodně to není „myšlení něčeho“ (*penser quelque chose*), nýbrž má spíše co činit s tím, co je míněno v obratu „myslet na“ (*penser a*), to jest s přibližováním se k něčemu, co objektivně nelze mít v moci.<sup>156</sup> Takové myšlení je pro Marcela vázáno na konkrétní existenciální akty, jako je důvěra, víra a láska. Co se ve vykonávání těchto aktů svobody odemyká, je primárně skutečnost člověka v celku. Nadto v nich však člověk zakouší sebe sama jako toho, kdo má účast na tajemství universálního bytí (*mystère de l'être*).<sup>157</sup> Jestliže se

(447)  
pohrouží do tohoto tajemství, což se podle Marcela děje především cestou osobní lásky, neotevře se před ním nic menšího než možná zkušenost smyslu a Boha.

A konečně určitý synkretický jev představuje italský *personalismo cristiano*,<sup>158</sup> zastoupený Michele Federicem Sciaccu (1908–1975)<sup>159</sup> a jinými, který čerpá inspiraci z neoscholastiky (zejména z Jacquese Maritaina [1882–1973])<sup>160</sup> i z křesťanského existencialismu, z myšlení Rosminioho anebo z „Philosophie de l'Esprit“ Emmanuela Mouniera (1905–1950), René La Senneho (1882–1954) a Louise Lavella (1883–1951).<sup>161</sup> Výslovným cílem stoupenců tohoto směru je nová formulace klasické křesťanské antropologie, jejíž ústřední obsah vidí v tvrzení, že člověk je osobou. Osobností člověka pak chápou to, že jeho svoboda se realizuje v nepodmíněné jedinečnosti a nezastupitelnosti a že tato svoboda vzchází pouze z osobního (milujícího) vztahu k druhému a v něm se završuje, a konečně že právě toto je tím, co člověka činí obrazem Božím a dává mu důstojnost. Z tohoto východiska pak uvedení myslitelé polemizují se všemi

<sup>146</sup> M. Buber, *Ich und Du*, str. 32 n., 65 n.

<sup>147</sup> F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, str. 117 n.

<sup>148</sup> Tamt., str. 164, 166, 173.

<sup>149</sup> Tamt., str. 26 n., 186, 177; M. Buber, *Ich und Du*, str. 76, 135.

<sup>150</sup> L. Gabriel, *Von Kierkegaard bis Sartre*; J. Möller, *Existenzialismus und katholische Theologie*; F. Zimmermann, *Einführung in die Existenzphilosophie*.

<sup>151</sup> K tomu viz W. Vossenkuhl, *Max Müller* (geb. 1906) (ChP III, str. 318–327, bibliografie str. 327); H. M. Baumgartner, *Bernhard Welte* (geb. 1913) (ChP III, str. 328–340, bibliografie str. 317); O. Muck, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule*, str. 594–600, bibliografie str. 620 n.; ke křesťansko-filosofické a theologické recepci Heideggera srv. H. Schmidinger, *Nachidealistische Philosophie*, str. 328 n.

<sup>152</sup> A. Rizzacasa, *Der christliche Existenzialismus* (ChP III, str. 530–549); M. M. Olivetti, *Enrico Castelli (1900–1977)* (ChP III str. 564–576).

<sup>153</sup> Úplný soupis Marcelových děl: V. Berning, *Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie der Schöpfung*. Srv. V. Berning, *Gabriel Marcel (1889–1973)* (ChP III, str. 411–437), str. 435 n.

<sup>154</sup> Viz staté G. Marcel, *Les conditions dialectiques de l'intuition*; týž, *Schelling, fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?*; týž, *W. E. Hocking et la Dialectique de l'instinct*. Staté vyšly zčásti i v německém překladu pod titulem: G. Marcel, *Das ontologische Geheimnis*.

<sup>155</sup> G. Marcel, *Le Déclin de la Sagesse*; týž, *Le crépuscule du sens commun*.

<sup>156</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, str. 41.

<sup>157</sup> G. Marcel, *Le Mystère de l'être*.

<sup>158</sup> O. Rossi, *Der christliche Personalismus* (ChP III, str. 550–563), bibliografie str. 62.

<sup>159</sup> P. Prini, *Michele Federico Sciacca (1908–1975)* (ChP III, str. 577–589), bibliografie str. 589.

<sup>160</sup> A. Rigobello, *Jacques Maritain (1882–1973)* (ChP II, str. 493–518), bibliografie str. 517.

<sup>161</sup> A. A. Devaux, *Philosophie de l'Esprit. Grundsätzliche Charakteristik* (ChP III, str. 449–455); týž, *René Le Senne (1882–1954)* (ChP III, str. 456–464), bibliografie str. 464; P. Olivier, *Louis Lavelle (1883–1951)* (ChP III, str. 465–478), bibliografie str. 478.



systémy moderní i současné filosofie, které člověka funkcionálním způsobem redukuje pod nějakou nadřazenou veličinu (např. vůle k moci, bytí, společnost anebo anonymní systém).<sup>162</sup> (448)

### XIII FILOSOFIE V RÁMCI EVANGELICKÉ THEOLOGIE

Filosofie v rámci protestantismu se od svých počátků pohybovala v jiném předznamenání než katolická filosofie.<sup>163</sup> Jak již bylo řečeno, Martin Luther (1483–1546) upřel filosofii jakýkoli význam v souvislosti s otázkou Boha. Filosofie pro něho byla sumou všeho hříchu. Mírnější postoj zaujali zejména Jan Calvin (1509–1564) a Filip Melancton (1497–1560). Nerehabilitovali sice filosofii v každém ohledu, avšak uznávali její nezastupitelnou roli při vzdělávání člověka. Výsledek této názorové různice se projevil v konfliktu, který provázal, ba určoval protestantismus až do 20. století.

Na *jedné* straně došlo ke značnému sblížení s filosofií, jež záhy vedlo k tomu, že protestantští myslitelé byli připraveni řídit se katolickými filosofy. Stalo se tak v protestantské školské filosofii 16. a 17. století v případě Petra Ramuse (1517–1572), Johannese Clauberga (1622–1660) a dalších, kteří do značné míry recipovali autory katolické barokní scholastiky, jako byl Dominigo de Soto (1495–1560), Pedro da Fonseca (1528–1599), Giacomo Zabarella (1533–1589), (449)

Francisco Suarez (1548–1617), a takto se postarali o její vliv na novověkou filosofii, což nikde nebylo tak zřejmé, jako v případě Gottfrieda Wilhelma Leibnize a Christiana Wolffa.<sup>164</sup> V první polovině 19. století evangeličtí theologové dokonce začali přejímat vůdčí roli v oné formě kritiky křesťanství, jež vystupovala ve jménu historicko-kritického bádání Nového zákona a dějin dogmatu – zde stačí zmínit alespoň Ferdinanda Christiana Baura (1792–1860) a Davida Friedricha Strausse (1808–1874).<sup>165</sup> Tato sblížení vytvořila předpoklady pro to, že protestantské myšlení se spíše mohlo měřit s osvícenstvím a Francouzskou revolucí než katolické, a proto také mohlo mít trvalejší vliv na novověkou filosofii – mnozí vynikající filosofové (a básníci) nové doby pocházeli z evangelických far a zčásti byli sami vzděláním evangelickými theology.<sup>166</sup> Z tohoto důvodu se dostalo protestantské theologii i v rámci soudobé filosofie nesrovnatelně větší odezvy než katolické.<sup>167</sup> Zznamenejme alespoň široký ohlas, jehož se dostalo dílu Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera (1768–1834), intenzivní výměnu názorů, k níž došlo mezi pravými hegeliany a vedoucími evangelickými theology (např. Karl Daub [1765–1836], Philipp Conrad Marheineke [1780–1846]), sekulární působení myšlení Sorena Kierkegaarda (1813–1855), plodnou diskusi několika představitelů novokantovství s Ernstem Troeltschem (1865–1923), zájem Wilhelma Diltheye (1833–1911) o protestantskou tradici, který vyvrcholil v jeho monumentálním díle o *Životě Schleiermacherově* (1870) stejně jako později setkání Martina Heideggera s Rudolfem Bultmannem (1884 až 1976). Toto sblížení ovšem s sebou neslo i nebezpečí, že se theologie ocitne v naprostém područí filosofie, což se nápadně vyjevilo nejen v kritice křesťanství ze strany levého křídla hegelianů (Baur [viz výše], Strauss [viz výše], Ludwig Feuerbach [1804–1872]), nýbrž i v takzvané „liberální theologii“ Albrechta (450)

Ritschla (1822–1889) a jeho školy anebo u Ernsta Troeltsche (viz výše) a jeho okruhu.

Proto se na *druhé* straně znovu a znovu objevovaly radikální námitky proti jakékoli úloze filosofie v souvislosti s křesťanským zjevením. Nejznámější jsou námitky dialektické theologie Sorena Kierkegaarda a Karla Bartha (1886–1968).<sup>168</sup> Jakkoli byly oprávněné, opět ukázaly, že alternativa „buď-nebo“ mezi „filosofií“ a „nikoli filosofii“ není theologicky věrohodná, a tím méně udržitelná, což proti Karlu Barthovi zdůrazňovali zejména Emil Brunner (1889–1966)<sup>169</sup> a Friedrich Gogarten (1887–1967).<sup>170</sup> Bylo tedy třeba hledat cesty prostředkování, které by respektovaly patřičnou autonomii jak filosofie, tak i theologie. Výsledky těchto snah najdeme především u Rudolfa Bultmanna, Paula Tillicha a Heinricha Scholze.

Exeget Rudolf Bultmann (viz výše)<sup>171</sup> vychází z toho, že filosofie je nepostradatelná zejména pro vyjasnění lidského chápání sebe sama.<sup>172</sup> Toto vyjasnění předpokládá i theologie, neboť víra, kterou má vykládat, mříř na svobodné rozhodnutí člověka, které je pouze tehdy jeho určením sebe sama, jestliže je tu předtím vztah k sobě, a tedy i porozumění sobě.<sup>173</sup> Jako kategorie tohoto rozumění sobě samému přejímá Bultmann existenciální analýzy pobytu v *Bytí a času* (1927) Martina Heideggera. Heideggerovu analýzu pobytu ovšem spojuje s Kierkegaardovou filosofií existence, což se

<sup>162</sup> Vlivným a známým se stal italský křesťanský personalismus prostřednictvím třikrát vydané *Enciclopedia filosofica* (I–IV, Roma – Venezia 1957–1958; I–VI, Firenze 1968–1969; I–VIII Firenze – Novara 1979), jakož i od roku 1945 každoročně pořádaného kongresu v Gallarate u Milána, jehož inspirátorem byl jezuita Carlo Giacon (1900–1983), srv. V. Bortolin, *Das „movimento di Gallarate“* (ChP III, str. 608–624).

<sup>163</sup> K filosofii v rámci protestantismu viz mj.: K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947); F. Fluckiger – W. Anz, *Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert* (= *Die Kirche in ihrer Geschichte*, IV/P) (1975); M. Greschat (vyd.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert* (1978); G. Hummel, *Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert* (1989); F. W. Kantzenbach, *Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann* (1984); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* (1972); H. Zahrt, *Die Sache mit Gott* (1966).

<sup>164</sup> Srv. U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, str. 283–306.

<sup>165</sup> K. Barth, *Die protestantische Theologie*, str. 450 nn., 490 nn.

<sup>166</sup> A. Schoene, *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*.

<sup>167</sup> K tomu a k násl. viz G. Hummel, *Die Begegnungen*, str. 1–12.

<sup>168</sup> Ch. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*.

<sup>169</sup> E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, str. 13 nn., 173 nn., 375 nn.

<sup>170</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*.

<sup>171</sup> K. Bultmannovi viz G. Hummel, *Die Begegnungen*, str. 102 nn., 268–283; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, str. 24–33; B. Jaspers (vyd.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*.

<sup>172</sup> R. Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube* (1930).

<sup>173</sup> R. Bultmann, *Die Krisis des Glaubens* (1930).

za prvé projevuje tím, že cílem objasňování lidského porozumění sobě samému je umožnit rozhodnutí pro Boha, a za druhé tím, že pro toto rozhodnutí vpsled nehrají žádnou roli dějiny, pokud se základní životní či existenční rozhodnutí člověka vztahují k otázkám, které musí být zodpovězeny (451)

každým člověkem v každé době. Toto pojetí nabývá radikálně na významu vůči křesťanské zvěsti Božího zjevení v historické osobě Ježíše z Nazaretu.<sup>174</sup> Zde se totiž opět rozevírá Lessingův „široký nehezky příkop“ mezi pravdou historických faktů a věčně platnou pravdou víry. Bultmann tento příkop překlenuje svým konceptem demytologizace.<sup>175</sup> Na jedné straně se pokouší ježíšovskou zvěst oprostít od toho, co je na ní nejen historicky nahodilého, nýbrž i od toho, co náleží k byvšímu mytickému světónázoru, který člověk 20. století dávno již nechal za sebou; na druhé straně je jeho úmyslem vypreparovat ono nadčasové jádro Ježíšova poselství, které se v neposlední řadě dotýká způsobu, jímž moderní sekularizovaný člověk rozumí sám sobě, a takto se může stát předmětem existenciálního rozhodnutí.

Paul Tillich (1886–1965),<sup>176</sup> jenž vycházel ze Schellingovy filosofie, o které napsal disertaci ve filosofii i teologii,<sup>177</sup> a jenž měl od roku 1929 blízko k Ústavu pro výzkum společnosti Maxe Horkheimera ve Frankfurtu a frankfurtské škole, která z tohoto ústavu vzešla, se hlásil k socialismu,<sup>178</sup> a proto byl roku 1939 nacisty donucen k exilu.<sup>179</sup> Větší část jeho vědecké kariéry tedy spadá do jeho pobytu v USA (New York, Harvard, Chicago). Pro Tillicha jako systematického teologa je (452)

filosofie neodmyslitelná nejen s ohledem na moderní sekularizovanou kulturu, jejím prostřednictvím lze nejen osvětlit způsob, jímž člověk v nej širším smyslu rozumí sobě samému, nýbrž lze získat i nový pojem toho, co se stále více ztrácí procesem sekularizace, totiž Boha.<sup>180</sup> Ve své *Religionsphilosophie* (Filosofie náboženství; 1925) Tillich systematicky vykládá, jak si tento nový pojem Boha představuje. Vychází přitom z faktu, že člověk ve svých „duchovních aktech“ předpokládá smysl. „Smysl je společný znak a poslední jednota teoretické a praktické sféry ducha, vědeckých i uměleckých, právních i společenských forem.“<sup>181</sup> Tento smysl se vyjadřuje v konkrétních formách smyslu, které svou vlastní smysluplnost získávají ze „souvislosti smyslu“, „v níž je zasazen každý jednotlivý smysl a bez níž by byl nesmyslný“.<sup>182</sup> Nemá-li se smysluplnost této souvislosti smyslu stát „propastí nesmyslnosti“, je potřeba „nepodmíněného smyslu“, který jakožto záruka všeho smyslu sám není smyslem, nýbrž „základem smyslu“.<sup>183</sup> Tento základ smyslu, jež Tillich dále stručně nazývá „nepodmíněné“, tlumočí to, co se dříve označovalo jako „Bůh“. Náboženství pak podle něho znamená lidského ducha „směřujícího k nepodmíněnému“, a to na rozdíl od kultury, která všechny duchovní akty vztahuje „k podmíněným formám [smyslu] a jejich jednotě“. Vycházeje z tohoto neutrálního pojetí Boha je pak Tillich schopen uvést do vzájemného dialektického vztahu náboženství a kulturu: „Kultura,“ tvrdí, „je forma výrazu náboženství a náboženství je obsah kultury.“<sup>184</sup> Sama tato dialektická formulace se ukazuje jako velmi plodná: její pomocí lze totiž nejen kritizovat náboženství, jakmile se zaměňuje s kulturou nebo s ní splývá, nýbrž je možné také diagnostikovat kulturu jako náboženství tam, kde se vydává za nepodmíněné samo (jak je tomu například ve fašismu a komunismu).<sup>185</sup>

Cestou, která je pro celou křesťanskou filosofii značně neobvyklá – odhlédneme-li od mála výjimek, jako byl Bernard Bolzano (1781–1848) anebo novotomisté polské varšavsko-lvovské školy sdružení kolem Jana Salamucha (1903–1944),<sup>186</sup> jejichž představitelem je vedle jiných i Józef Bocheński (1902–1995)<sup>187</sup> – se ubírá Heinrich Scholz (1884–1956).<sup>188</sup> Již ve dvacátých letech předjímá, co se mezi katolickými filosofy rozšíří teprve o mnoho let později poté, co neoscholastika ustoupí do pozadí: ohled na matematickou logiku při zkoumání theologických a metafyzických otázek. Scholz – blízký přítel Karla Bartha – zažil svůj klíčový prožitek při četbě spisu *Principia Mathematica* (1910–1913) Bertranda Russella a Alfreda Northe Whiteheada. Podnítilo jej to k intenzivnímu zájmu o moderní logiku,<sup>189</sup> díky němuž se kromě jiného stal i jedním z nejlepších znalců díla Gottloba Fregeho. Poté, co zastával katedru systematické teologie a filosofie náboženství, resp. katedru filosofie v Breslau, Kielu a Münsteru, stal se v roce 1943 prvním německým profesorem matematické logiky a základů vědy v Münsteru. Zde se zrodila „münsterská škola“, díky níž se Scholzova práce stala známou po celém světě. Jejím jádrem není překonání klasické metafyziky;<sup>190</sup> Scholz se naopak chápe jako pokračovatel epistemologického platonismu, aristotelské metafyziky a leibnizovské *mathesis universalis*.<sup>191</sup> Chce však, aby filosofie i teologie získaly exaktní vědecko-teoretický a logický základ. Teprve potom budou jejich tvrzení objektivovatelná a věrohodná.<sup>192</sup> (454)

<sup>174</sup> R. Bultmann, *Jesus Christus und Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik* (1958); též, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch* (1963).

<sup>175</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941).

<sup>176</sup> G. Hummel, *Die Begegnungen*, str. 439–473; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, str. 87–111; G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*. – Tillichovo dílo je k dispozici jako: P. Tillich, *Gesammelte Werke*, I–XIV, včetně doplňků a spisů z pozůstalosti, vyd. R. Albrecht, Stuttgart 1959–1971 (bibliografie XIV. svazku, str. 139–222).

<sup>177</sup> P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*; srv. též, *Schelling und die Anfänge des existenzialistischen Protestes*.

<sup>178</sup> P. Tillich, *Grundlinien des religiösen Sozialismus* (1923); též, *Die sozialistische Entscheidung* (1933).

<sup>179</sup> R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, str. 108 nn., 112, 128 n., 149 ad.

<sup>180</sup> P. Tillich vykládá souhrn své nauky o Bohu in: P. Tillich, *Systematische Theologie*, I (1951).

<sup>181</sup> P. Tillich, *Religionsphilosophie*, str. 318.

<sup>182</sup> Tamt.

<sup>183</sup> Tamt., str. 319.

<sup>184</sup> Tamt., str. 329.

<sup>185</sup> P. Tillich, *Religion and Secular Culture* (1946).

<sup>186</sup> E. Nieznanski, *Polen* (ChP II, str. 804–832, zvl. str. 820 n.).

<sup>187</sup> E. Morscher, *Joseph Maria Bocheński (geb. 1902)* (ChP III, str. 341–352), bibliografie str. 351 n.

<sup>188</sup> Soupis prací in: H. Scholz, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*.

<sup>189</sup> H. Scholz, *Geschichte der Logik*.

<sup>190</sup> H. Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (1941); srv. E. Stock, *Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz*.

<sup>191</sup> Viz výše pozn. 26.

<sup>192</sup> A. L. Molendijk, *Aus dem Dunkeln ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*.

XIV  
 FILOSOFIE RUSKÉHO PRAVOSLAVÍ

Jestliže filosofie evangelické inspirace – na rozdíl od filosofie katolické provenience – pochází vesměs z německé jazykové oblasti, resp. od těch, kdo odtud emigrovali, pak téměř každá vlivná filosofie v tomto případě pochází z pravoslavné kulturní oblasti v Rusku anebo od ruských autorů v exilu. K tomuto prostorovému omezení pak přistupuje rovněž omezení časové: bolševická revoluce z roku 1917.<sup>193</sup> Tato událost na mnohá desetiletí znamenala konec každé filosofie v Rusku, která se nepodřídila partajním programům komunistické strany – a tedy i křesťanské. Je-li tedy řeč o křesťanské filosofii, patří převážně do předrevoluční doby. Tím nepopíráme, že křesťanská filosofie existovala i pod komunistickou vládou, avšak byla buď vyhánána do exilu, kde často skončila smrtí těch, kdo ji představovali, anebo byla donucena žít v podzemí, v němž se však nemohla rozvíjet.<sup>194</sup>

Vzdor těmto omezením je obtížné v rámci ruské filosofie odlišit křesťanskou filosofii. A to ze dvou důvodů: *Za prvé* měla až do konce carské doby prakticky celá ruská filosofie křesťanský ráz.<sup>195</sup> (455)

To platí nejen pro filosofii na mnišských akademiích, které se dodnes drží patristicko-byzantského chápání filosofie,<sup>196</sup> nýbrž i pro filosofii v užším smyslu, která začíná Michaiilem V. Lomonosovem (1711–1765), Grigorijem S. Skorodovou (1722–1794), Alexanderem N. Radiščevem (1749–1802) a Michaiilem M. Speranským (1772–1834) a která od poloviny 18. století dospěla k uvědomění autonomie filosofie, a zahájila tak odvrát od ideálu filosofie ruských mnišů.<sup>197</sup> Neboť i pro ni, pokud se učila na universitách a duchovních akademiích, platil státem předepsaný požadavek slučitelnosti filosofie s křesťanskou vírou. Na tom nic podstatného nezměnil ani reformní výnos cara Alexandra II. z roku 1863, který universitám poskytl značnou míru svobody. Ani „intelligence“ pocházející z oněch filosofických kruhů a kroužků, které se zabývaly filosofií vně státní církevní institucí nezávisle a svobodně podle svých představ, nebyla *per se* nekřesťanská, či dokonce protikřesťanská.<sup>198</sup> Naopak z ní vzešli známí křesťanští filosofové, například Vladimír Solovjov (1853–1900). Z toho tedy vyplývá: Pro ruskou filosofii před rokem 1917 lze mnohem snáze říci, kdo z jejích představitelů nebyl křesťanský orientován (jako například Alexander I. Gercen [1812–1870], Pjotr A. Kropotkin [1842–1921]) (456)

anebo Michail Bakunin [1814–1876]), než uvést ty, kdo byli křesťanského zaměření.

*Za druhé* filosofie v Rusku uchovávala i navzdory všem snahám oddělování úzký vztah k literatuře a politické ideologii. Díla takových básníků jako Lev Tolstoj (1828–1910) a Fjodor Dostojevskij (1821–1881) měla totiž nejen literární význam. Zahrnovala i obsáhlá filosofická místa, k nimž ruská filosofie přihlížela a která recipovala. Skutečně *vyčerpávající* výklad křesťanské filosofie v rámci pravoslaví se tedy může setkat s určitým zdarem pouze tehdy, pokud by přihlížel k těmto a jiným básníkům. A stejně tak by musel postupovat rozbor politických ideologií, neboť téměř všem filosofům a básníkům šlo v době, kterou se zde zabýváme, nějak o budoucnost Ruska a Evropy. Zásadní roli přitom hrál spor mezi „slavjanofily“ a „zapadniky“,<sup>199</sup> avšak i on tvořil jednu fazetu – jakkoli centrální – četných a složitě rozvětvených snah o reformu ruské společnosti. To vše není možné v plné šíři vyložit. Proto se budeme blíže věnovat pouze třem filosofům, které zastupují zvláštní typy ruské filosofie: Vladimíru Solovjovovi, protože jeho dílo představuje syntézu filosofie a theologie v Rusku v předcházejících letech, Pavlu A. Florenskému, který byl ve 20. století velkým představitelem „duchovní filosofie“, a Nikolaji A. Berdajevovi, jehož lze pokládat za nejznámějšího a nevlivnějšího ruského exilového filosofa.

Solovjov<sup>200</sup> je vzhledem k ruské tradici pokračovatelem Pjotra J. Čaadajeva (1794–1856), známého a vyhlášeného kritika ruské kultury, který sám sebe pokládal za přesvědčeného *philosophe chrétien* (457)

a filosoficky hledal nějaké diferencovanější pojetí rozumu, jakož i nové určení vztahu rozumu a víry, které by mělo prokázat nutnost zjevení (*la nécessité de la révélation*)<sup>201</sup> a rovněž pokračovatelem Ivana V. Kirejevského (1806–1856), silně slavjanofilsky laděného filosofa dějin, který se inspiroval pozdní Schellingovou filosofií a budoucnost lidstva spatřoval ve sjednocení (západo)-evropského *ratio* a ruské mystiky,<sup>202</sup> jakož i Alexeje S. Chomjakova (1804–1860), jenž se

<sup>193</sup> K této trojí „situovanosti“ ruské filosofie viz W. Goerd, *Russische Philosophie*, str. 45–150.

<sup>194</sup> Tamt., str. 71 nn., 603 nn., 622 nn.

<sup>195</sup> Proto jsou i obecné výklady ruské filosofie identické, přinejmenším pokud jde o zkoumaný předmět, se zvláštními výklady ruské křesťanské filosofie. Srv. T. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, I–II, Jena 1913 (reprint Düsseldorf 1956 a [pod názvem *Russische Geistes- und Religionsgeschichte*] Frankfurt a. M. 1992); B. Jakovenko, *Dějiny ruské filosofie*, přel. F. Pelikán, Praha 1938; V. V. Senkovskij, *A History of Russian Philosophy*, I–II, London 1953, 1954; francouzsky: *Histoire de la philosophie russe*, I–II, Paris 1953–1954; N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, New York 1951, London 1952; francouzsky: *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954; A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (1937), přel. H. Andrew-Rusiecka, Oxford 1980; W. Goerd, *Russische Philosophie*; ke Goerdovým *Dějím* vyšla též antologie textů: W. Goerd (vyd.), *Russische Philosophie. Texte*, Freiburg – München 1989; H. Dahm – A. Ignatov, *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996, str. 3–356. K současnemu stavu diskuse srv. M. Deppermann (vyd.), *Russisches Denken im europäischen Dialog*, Innsbruck – Wien 1998. (Část svazkuje věnována filosofií náboženství.)

<sup>196</sup> W. Goerd, *Russische Philosophie*, str. 336–391.

<sup>197</sup> Tamt., str. 150–254; A. Wetter, *Ursprünge und erste Entwicklung der russischen Philosophie. Gedanken zu einer Philosophie ihrer Geschichte*.

<sup>198</sup> Tamt., str. 45–71.

<sup>199</sup> Tamt., str. 262–272; A. Ignatov, *Zur Frage des Verhältnisses zwischen westlichen und russischen Philosophieren*.

<sup>200</sup> Souborné vydání Solovjovových děl v němčině: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, I–VIII, Freiburg 1953–1980; bibliografie četných jiných překladů a ruských originálních vydání in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, III, Stuttgart – Weimar 1995, str. 842 n.; – K Solovjovovi viz W. Goerd, *Russische Philosophie*, str. 471–517; H. Dahm, *Aufstieg zur Weltgeltung*, in: W. Dahm – A. Ignatow, *Geschichte*, str. 44–229, zde 58–115; L. Schestow, *Spekulation und Offenbarung. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows* (1927), in: týž, *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*, přel. H. Ruoff, Hamburg – München 1978.

<sup>201</sup> P. Čaadajev, *Lettres philosophiques adressées à une Dame* (1836); v německém překladu nevyšly nikdy všechny listy v jediném vydání; srv. k tomu H. Falk, *Das Weltbild P. J. Tschadaevs nach seinen acht philosophischen Briefen. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*.

<sup>202</sup> I. V. Kireevskij, *Über das Wesen der europäischen Kultur und ihr Verhältnis zur russischen* (1852).

stal svou eklesiologickou teorií *sobornosti* (duchovní a živoucí jednota všech křesťanů)<sup>203</sup> předchůdcem ekumenického hnutí. Nelze však přehlédnout ani vlivy theosofické (J. Böhme, Spinoza), mystické (kabbala) a idealistické (Schelling, Hegel). Základní model veškeré Solovjovovy filosofie však patrně poskytl novoplatonismus. Stejně jako novoplatonici nechápe ani on svět jako výtvor svobodného aktu Božího stvoření, nýbrž jako výsledek diferenciačního procesu v Bohu samém. Trojice božských hypostáz je jednotou díky ženskému principu, který Solovjov nazývá „Moudrost“ (Sofia).<sup>204</sup> V ní je svět obsažen idealiter. Jakmile se *tento* svět chopí možnosti chtít sebe sama, osamostatní se z božské plnosti. Takto vzniká materiální svět. Ten je sice vzhledem k Bohu cosi jiného, uchovává však svůj vztah k Bohu, protože je prochnut duší světa, která není nic jiného než světský protějšek božské Sofia. Světovou duší se rovněž vysvětluje to, že všechno světské touží navrátit se k jednotě s Bohem. Cíl veškeré evoluce a dějin spočívá tedy ve zbožštění (*theosis*)<sup>205</sup> světa, resp. v dosažení „všejednoty“ Boha (458)

a světa.<sup>206</sup> Cesta k tomuto cíli vykazuje zásadní přerыв s vystoupením člověka, pokud ten je silou svých duchovních, tvůrčích schopností a schopností lásky s to přivést nejen sebe, nýbrž i lidský svět k božské všejednotě. Protože však člověk stejně jako svět před přechodem do materializace nezvolil Boha, nýbrž své samostatné bytí, může to, k čemu je člověk původně povolán, dovést ke konci pouze Bůh, což se děje ve zjevení „bohočlověka“ Krista jako „spojujícího článku mezi božským a přírodním světem“,<sup>207</sup> resp. jako toho, kdo znovu dosahuje původního „míru“ v Bohu. Kristus je z tohoto pohledu jak naplněním prehistorie, tak i plností, ze které přichází budoucnost. Co je v Kristu uskutečněno individuálně, to musí lidstvo napodobit kolektivně. To je ale podle Solovjova možné pouze v universální theokracii, v níž – jak je řečeno v problematičtém spise *Rusko a universální církev* z roku 1889<sup>208</sup> – křesťanské církve a národy pod vedením papeže v Římě dospějí k široké solidaritě, a připraví tak krok do *eschaton*. Protože ke konci svého života Solovjov začal chápat, že taková universální theokracie je neuskutečnitelnou utopií, viděl úlohu *philosophie chrétienne* už jen v tom, že připomíná základní přesvědčení křesťanské eschatologie, která zní: Bůh, a nikoli člověk, způsobí konec dějin; zlo bude vládnout až do konce. Solovjov – jenž sám byl významným lyrikem (silně ovlivnil ruský symbolismus)<sup>209</sup> a překladatelem německých i italských básníků – to však již vykládá pouze básnickým způsobem, jak to dokládá známé *Vyprávění o Antikristovi* (1900).<sup>210</sup>

Jednou z velkých postav celého ruského duchovního života ve 20. století byl kněz *Pavel A. Florenskij* (1882–1943).<sup>211</sup> Třebaže se řadí k tradiční mnišské kultuře duchovních akademií, v jejichž službě působil v Moskvě jako filosof až do roku 1918, je přesto možné pokládat jej za jednoho z neoriginálnějších a nejvíce inovativních představitelů ruské filosofie vůbec. Jeho geniální výkony nespadały pouze do oblasti filosofie, nýbrž stejně tak i do oblasti teologie, matematiky, fyziky, elektrotechniky, teorie umění a literatury. Proto také působil jako kněz, vědec, vynálezce a básník. Kvůli svému mnohostrannému nadání měl hrát určitou roli v Sovětském svazu i po roce 1917. Protože se však nevzdal ani své víry, ani svého kněžského stavu, byl za Stalina na počátku třicátých let odsouzen k třiceti letům nucených prací. I zde se mu ovšem dařilo psát vědecké práce a pod pseudonymem je uveřejňovat. Ale z archipelagu se již nevrátil. 15. prosince 1943 zemřel v táboře Solovki za dodnes nevyjasněných okolností.<sup>212</sup>

Ve 44. svazku *Encyklopedického slovníku* (Enciklopedičeskij slovar) – vyšel v Moskvě v roce 1927 – se Florenskému dostalo příležitosti, aby v několika řádcích naznačil svou základní pozici.<sup>213</sup> Píše zde o sobě samém (text vznikl již v roce 1924): „Za svůj životní úkol pokládá F. razit cestu příštímu celostnímu názoru světa. Za základní zákon pokládá F. princip termodynamiky, zákon entropie, všeobecné nivelizace. Proti světu stojí zákon ektrie (Logos). Kultura je zápas s celosvětovou nivelizací – smrtí. Kultura (od slova „kult“) je organicky provázaný celek nástrojů uskutečňování a vyjevování hodnoty, která se pokládá za nepodmíněnou, a proto je předmětem víry. Víra určuje kult, kult porozumění světu, z něhož pak vychází i kultura. Veškerá obecná zákonitost je funkcionální závis-

lost, které je třeba rozumět jako diskontinuitě, pokud jde o spoje, a jako diskretnosti s ohledem na realitu samu. Tato diskontinuita a izolovanost ve světě vede k pythagorejskému prosazování čísla jako formy a k pokusu uchopit platónské „ideje“ jako prototypy.“

Čteme-li tento text na pozadí tradice duchovních akademií v Rusku, která se opírá o principiální jednotu filosofie (vědy) a teologie, okamžitě dokážeme dešifrovat, co musel Florenskij před sovětskou cenzurou zamlčet: zákon ektrie (Logos) není nikdo jiný než Kristus, bohočlověk. Za kulturou, která klade „nepodmíněným způsobem“ jistou „hodnotu“ a jí věří, se skrývá náboženství. Proto se ukazuje jako veskrze důsledné, jestliže z kultu vyrůstá kultura, kterou má Florenskij konkrétně před očima jakožto liturgii pravoslavné církve. A konečně převádění zákonů reality na pythagorejsko-platónské číselné poměry ukazuje k přesvědčení Florenského, že „celostní názor světa“ je možné získat pouze

<sup>203</sup> Německé překlady z hlavního díla A. S. Chomjakov, *Polnoje sobranije sočinenij*, Moskva 1900–1914, in: N. v. Bubnoff – H. Ehrenberg, *Östliches Christentum*, I, str. 139–214; II, str. 1–27; srv. E. Ch. Suttner, *Offenbarung Kirche und Gnade bei Aleksej Stepanovic Chomjakov*.

<sup>204</sup> Tuto myšlenku rozvíjí Solovjov především ve svém díle *La Russie et l'Église universelle* (1889).

<sup>205</sup> Srv. W. Goerd, *Russische Philosophie*, str. 492 nn.

<sup>206</sup> V. Solov'ev, *Die geistigen Grundlagen des Lebens* (1884); též, *Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum*.

<sup>207</sup> V. Solov'ev, *Zwölf Vorlesungen*, str. 677.

<sup>208</sup> Viz pozn. 12.

<sup>209</sup> V. Solov'ev, *Gedichte*; k tomu F. Stepun, *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjajew, Iwanow, Belyj, Blok*.

<sup>210</sup> V. Solov'ev, *Die kurze Erzählung vom Antichrist*.

<sup>211</sup> Úplný soupis jeho děl: M. Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk Pavel Aleksandrovic's Florenskij*; M. Hagemeister, *Pavel Aleksandrovic Florenskijs „Wiederkehr“ Materialien zu einer Bibliographie (1985–1989)*. – V německém překladu vyšla následující díla P. Florenského, *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst; Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland; Das Salz der Erde. Bericht über das Leben des Starez Isidor; An den Wasserscheiden des Denkens; Denken und Sprache; Namen; Kleinere Schriften; Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*.

<sup>212</sup> W. Goerd, *Russische Philosophie*, str. 81 nn.; A. Sikojev, *Pavel Florenskij (1882–1937)*.

<sup>213</sup> Tento text v němčině in: M. Silberer, *Die Trinitätsidee*, str. 43 n.

tehdy, jestliže se východiskem i cílem všech filosoficko-theologických výkladů učiní ve smyslu novoplatónsko-ortodoxní mystické tradice svatá Trojice.<sup>214</sup>

Mezi ruskými křesťanskými filozofy, kterým se podařilo získat uznání a vliv v exilu, zaujímá význačné postavení *Nikolaj A. Berdajev* (1874–1948).<sup>215</sup> Po marxistické fázi v době svého mládí se zejména kolem roku 1917 opět silně přiblížil k mysticko-křesťanskému nazírání světa, který recipuje jak západní tradice (jako mj. mystiku Jakoba Böhma), tak i ruskou filosofii. Avšak vůči oficiální pravoslavné církvi zachovával Berdajev distancovaný postoj. Několik let se mohl ještě v relativní svobodě věnovat filosofii v Moskvě: roku 1920 se dokonce stal profesorem na Moskevské universitě. Avšak již roku 1922 musel pro svůj nepřátelský postoj ke komunismu Sovětský svaz opustit. Po dvouletém pobytu v Berlíně se od roku 1924 usadil v Paříži. Odtud udržuje kontakt s mnoha západoevropskými filozofy a theology všech vyznání.<sup>216</sup> Berdajevovo myšlení připomíná

(461)

v mnoha ohledech filosofii Gabriela Marcela (viz výše). I on vychází z toho, že počátek každé filosofie spočívá v existenci člověka. Berdajev ovšem tuto existenci chápe jako „ducha“, z jehož moci se člověk určuje jako svoboda, a nadto je rovněž schopen tvořivého života a má účast na transcendenci Boha. Tato duchovní existence je primárně osobnost jednoho každého člověka a tvoří „předmět“ celostního intuitivního uchopování, které předchází rozštěpení subjektu a objektu a vychází ze „srdce“ jako středu osobnosti.<sup>217</sup> Ve stejné intuici však člověk rovněž zakouší sebe sama jako toho, kdo je včleněn do universální souvislosti života a smyslu, které vděčí za vše. Účastí na ní transcenduje sebe a dotýká se dimenze božského.<sup>218</sup> Jak již řečeno, Berdajev spatřuje v této účasti nejen pouhé určení bytí, nýbrž i možnost, která musí být převedena ve skutečnost tvořivým jednáním.<sup>219</sup> Jak ale takové tvořivé jednání dokáže nahlédnout tajemství – smysl – života? Podle Berdajeva nikoli obvyklými formami objektivace, které hloubí propast mezi já a ne-já, a vpsled dokonce odcizují člověka sobě samému, protože i jej činí vůči sobě samému objektem, nýbrž skrze osobní vztah lásky, která je v poslední instanci umožněna skrze všeobjímající jednotu Boha a která se pak ve smyslu „personalistického socialismu“ může rozšířit nad vztah Já-Ty na celé lidstvo.<sup>220</sup> Jako Gabriel Marcel ani Berdajev neodsuzuje objektivaci jako takovou. Patří nepodmíněně k existenci člověka, ať jakkoli je třeba vykládána jako „pád“. Proto Berdajev chápe techniku jako sumu lidské možnosti objektivace, jejíž podstatu podrobuje roku 1931 zvláštní analýze ve spise *Pravda a lež komunismu*, a nikoli tedy jako cosi veskrze negativního.<sup>221</sup> Záleží jen na tom, zda člověk ví o principiální omezenosti všeho objektivování. Neboť obrazem Božím se stane teprve tehdy, až překoná rozštěpení subjektu a objektu, to jest zduchovní se, stane se tvůrcem a tímto způsobem se bude účastnit na Božím stvoření, které bude završeno teprve na konci času, v eschatonu, druhým příchodem Krista.<sup>222</sup> Berdajev sám charakterizoval své myšlení výstižně jako „pneumatologické křesťanství“ a jako „tvořivě aktivní eschatologismus“.<sup>223</sup>

\*

## Novotomismus a katolický modernismus

*Vladimír Šiler*

Jde-li nám o moderní katolickou teologii v tom smyslu, jak běžně rozumíme slovu moderní, pak ta začíná fakticky až 2. vatikánským koncilem (1962–1965). Máme-li ale porozumět důvodům a okolnostem svolání tohoto koncilu a celkové situaci, která mu předcházela, musíme se vrátit hodně zpátky, až do 19. století. Především si musíme objasnit, co byl **katolický modernismus** a co všechno se skrývá pod pojmem **novotomismus**.

### Katolický modernismus

Osvícenství zasadilo těžkou ránu nejen středověkému obrazu světa, tradičně pojaté víře, ale především církvím jako sociálně politickým institucím výrazně utvářejícím převažující kulturu a panující ideologii. Ve Francii utrpěla církev, zejména katolická, těžkou ránu za revolučních excesů. Stín francouzské revoluce byl dlouhý. V našem střeoevropském prostoru za osvěcenských tereziánských a josefinských reforem byla postižena především katolická církev. Z tohoto traumatu se dlouho nemohla vzpamatovat a pocit hořkosti a křivdy si nesla po celé 19. století. V rozumu, vědě, technice, pokroku, liberalismu, demokracii, socialismu – zkrátka ve všem tom, co charakterizovalo moderní dobu, viděla katolická církev svého úhlavního nepřítele. Bránila se tím, že poukazovala na excesy, k nimž zbožštěný rozum vede – např. ve francouzské revoluci. Na druhé straně ale i uvnitř křesťanství samého sílily hlasy, které požadovaly větší zapojení rozumu a vědy do víry a života církve. Po vzoru vědeckého společenství požadovaly i pro teologii především svobodnou atmosféru pro bádání a diskusi (požadavek liberalizace), a ochotu akceptovat alternativní řešení (požadavek tolerance). Volání po větším uplatnění rozumu a svobody se ozývalo v té době i v židovství (judaismu), ale podobné modernizační snahy můžeme zaregistrovat i v hinduismu, buddhismu, a dokonce i v islámu.

<sup>214</sup> Tamt., str. 44 n.

<sup>215</sup> Soupis Berdajevových prací: T. Klepinina, *Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev*; viz také P. Klein, *Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt*; A. Köpcke-Duttler, *Nikolaj Berdajews Weg einer schöpferischen Bildung*.

<sup>216</sup> W. Goerd, *Russische Philosophie*, str. 623 n.

<sup>217</sup> N. Berdajev, *Das Ich und die Welt der Objekte. Eine Philosophie der Einsamkeit und der Gemeinschaft*, str. 40–45, 113 n.

<sup>218</sup> N. Berdajev, *Die Philosophie des freien Geistes*, str. 223–277.

<sup>219</sup> N. Berdajev, *Das Ich und die Welt der Objekte*, str. 92 nn; týž, *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen; týž, Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie*.

<sup>220</sup> N. Berdajev, *Das Ich und die Welt der Objekte*, str. 51 n.

<sup>221</sup> N. Berdajev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus* (1931).

<sup>222</sup> N. Berdajev, *Selbsterkenntnis*, str. 317–341.

<sup>223</sup> Tamt.

V křesťanství to byli ovšem protestanté, kdo první už v 19. století použili racionální a vědeckou kritiku v náboženství – výsledkem byla liberální teologie. Projevovala se především uplatněním dějinného myšlení, historického horizontu, zejména při studiu Bible, ale i zavedením myšlenky evoluce do logiky vývoje dogmatu.

Prvními protestantskými pokusy se dali inspirovat někteří katoličtí teologové a začali také pěstovat odbornou vědeckou biblickou kritiku, psát dějiny vývoje dogmatu, provozovat srovnávací studia náboženství či dokonce zakládat obor filosofie náboženství. Výsledkem toho pak logicky bylo, že začali požadovat uvnitř své církve jisté reformy. Pro tyto tendence se vžil v polovině 19. století v Německu název **reformní katolicismus**, ale protože slovo reforma je přece jen u katolíků spjata s dalším traumatem – reformací, začalo se užívat pojmenování **modernismus**.

Oficiální vedení církve se těchto tendencí zaleklo, i když si uvědomovalo nezbytnost jistých změn v učení i struktuře církve, a proto začalo díky iniciativě shora zavádět mírně upravenou oficiální doktrínu – **novotomismus** (1879).

Modernismus ovšem nebyl lidovým hnutím. Byla to spíše drobná práce jednotlivců, intelektuálů: teologů, filosofů, vědců, středoškolských profesorů náboženství, literátů. Nezapomeňme však, že katoličtí kněží představovali v tehdejší době výraznou vzdělanou společenskou vrstvu. Ve Francii, Itálii, Německu i Rakousku (včetně našich zemí) se chopili myšlenek národního obrození i politického emancipačního hnutí. Mnozí kněží tak byli spíše buditelé, obrozenci, osvětoví pracovníci než náboženští aktivisté. Navíc římskokatolická církev v těchto zemích představovala politickou, ideologickou a kulturní velmoc. Prostupovala celým životem společnosti, ale nikoli zdola, jako přirozený kvas, ale shora, skrze instituční hierarchické struktury. Vedení církve na jedné straně podporovalo snahu, aby duchovenstvo pronikalo i do oblastí kulturních a do nově se otvírajících oblastí politického a společenského života moderního člověka (jako byly například osvětové spolky, sportovní kluby či dělnické hnutí). Tak vznikaly katolické politické strany, včetně liberálních a dokonce socialistických, katolické sportovní spolky i odbory. Církev se ale záhy zalekla všeho toho, co se tam kněží dozvídali a k čemu dospívali.

Mezitím ovšem proces sekularizace postupoval. Navenek se projevoval odlukou státu od církve. Kulturně a politicky oddělení občanského života a humanistické kultury od náboženství. Oddělily se i zájmy Říma a národní zájmy místních katolíků (nacionalistické tendence uvnitř katolicismu). Vnitřně pak, zejména jako následek uplatnění tolerančních patentů, se z náboženství stala soukromá věc, záležitost osobního, niterného postoje, svobody svědomí, individuální zvláštnost či libůstka.

Rigidní katolická dogmatika nemohla uspokojit nově myslícího evropského ducha. Mnozí vzdělanější katoličtí duchovní se ve světské filosofii a různých vědách vyznali víc než ve vlastní teologii. Nemohli nevidět, jak nová protestantská teologie zužitkovává myšlení Kantovo, Hegelovo, Schleiermacherovo. Výsledkem pak bylo, že modernisté, po vzoru protestantů, rezignují na možnost přímého poznání Boha a zaměřují se spíše na zkoumání „náboženské zkušenosti“, subjektivní stránky víry. Po vzoru protestantů začínají kriticky zkoumat Bibli, množí se bádání o životě Ježíšově, která vidí Ježíše jako člověka zbaveného božské svatozáře. Zkoumá se Ježíšovo sebevědomí, Ježíšův sociální program, Ježíšova etika. Bibliстика však nikdy nebyla silná stránka katolických teologů, a modernisté zdaleka nebyli tak radikální jako jejich evangeličtí kolegové. Evangeličtí liberálové přesunuli těžiště víry a svého zájmu do nitra člověka. Liberalismus psychologizoval. Modernismus naproti tomu racionalizoval.

Kritická četba Bible narušila víru v kompaktnost tradičního náboženského světového názoru. Tím se otevřel prostor pro všechno to, co objevovaly přírodní vědy. A přírodní vědy byly jedním z hlavních hnacích prvků modernistické teologie. Geologie popřela stvoření světa v šesti dnech. Darwin přesvědčivě vyložil přirozenou evoluci. Pasteur dokázal, že nemoci nepocházejí od Boha. Astronomické objevy si vynutily na církvi, že stáhla z oficiálního indexu zakázaných knih ty, které uznávaly pohyb Země kolem Slunce. Teprve v roce 1835 byla zrušena klatba nad Koperníkem, Keplerem, Galileim. Církevní názor na svět, stvoření, hmotu, se zhroutil. To byl první velký otřes. Další přišel s bádáním o lidské duši (William James, Sigmund Freud). Další pak s objevem zákonitostí sociálního a ekonomického vývoje (Karl Marx).

Modernisté se pokoušeli zachraňovat, co se dalo. Přijali sice vědecký obraz světa, ale dokazovali, že víra v Boha, jeho stvoření a další řízení světa neodporuje ani rozumu, ani vědě. Na druhé straně však bránili hrubému materialismu a mechanistickému paradigmatu pozitivisticky založených přírodních věd. Vývoj jim dal záhy za pravdu, když se přiklonil spíše k biologickému, organickému paradigmatu.

Jaké byly obrysy modernistického učení? Náboženství podle nich stojí na přirozeném základě, nikoli na nadpřirozeném zjevení. Má proto svůj přirozený vývoj (Hegel), není předem dáno ideály (Platón). Těžiště náboženství je spíše v etice každodenního života než ve světonázorových otázkách (zde je patrný vliv britského deismu). Náboženství je rozumné. V tom se modernisté inspirovali u francouzských racionalistů. Zjevení je relativní, nikoli absolutní. Křesťanství je tedy historický jev a má také svůj dějinný vývoj. Modernisté zpochybnili božství Kristovo. Ježíš je pro ně první pravý člověk, člověk s pravou náboženskou zkušeností. Je třeba mít víru Ježíšovu, ne věřit v Ježíše, tvrdí modernisté. Ježíš je ideální člověk, který se svým lidstvím přiblížil až k Bohu. Mnozí proto popírali jeho vzkříšení. Spása pak spočívá v tom, že budeme mít ducha Kristova, ducha pokory, služby, sebeobětování. Modernisté v duchu racionalismu odmítali vše, co odporuje zdravému rozumu a empirické zkušenosti: například zázraky, obřady, ctění soch a vše, co připomíná pohanství a pověry. Neuznávali proto ani dogma o neposkrvněném početí Panny Marie, vyhlášené roku 1854, jakoby navzdory moderní době, a pochopitelně ani dogma o papežské neomylnosti, vyhlášené prvním vatikánským koncilem (1870).

Známi modernisté byli například ve Francii Ernst Renan, Maurice Blondel, Alfred Loisy, v Německu Herrmann Schell, v Rakousku Bernard Bolzano, v Anglii John Henry Newman či George Tyrell. V našich zemích se k myšlenkám modernismu hlásil třeba Karel Havlíček Borovský, ale také celá řada literátů, jako např. Jindřich Šimon Baar, František Bílek, Otokar Březina, Sigismund Bouška, Karel Dostál-Lutinov. Modernistické hnutí bylo v některých zemích tak silné, že vedlo k odstředivým tendencím a snahám zakládat si vlastní národní katolické církve (např. v Německu, Holandsku, Belgii, Španělsku, Chorvatsku a Slovinsku, ale i na Filipínách). Mnozí modernisté se přidali k odštěpcům, kteří na protest odcestovali z prvního vatikánského koncilu a vytvořili později starokatolickou církev. Hnutí bylo silné i v Chorvatsku či Slovinsku a odtud mělo zpětný dopad na naše země.

Řím se pokoušel modernistické nálady potlačit. Zejména kvůli tomu byl svolán první vatikánský koncil (1870). Měl podat výklad církevního učení ve vztahu k moderní společnosti. Místo toho však začal vyhlášením zásady, že papež je ve věcech víry a mravů nejvyšší autoritou, nad níž už není odvolání. Není to sice výslovné konstatování, že papež je ve všem neomylný, ale v každém případě to vyznělo jako výsměch požadavku svobody svědomí a nezávislosti vědeckého bádání. Koncil proto skončil fiaskem.

I další papežové pokračovali v tažení proti modernismu, liberalismu a socialismu. Svými encyklikami odsuzují „bezuzdnou svobodu ve vyučování“. Encyklika „O lidské svobodě“ (1888) je namířena proti liberálům, tj. „sektě lidí, přinášejících do života naturalismus, svobodu vyznání a tisku – věci to pro společnost nejškodlivější.“ Jedna z encyklik nese název „O moderních bludech“ (1878). Encyklika „O stavu dělnickém“ (1891) odsuzuje socialismus a zakazuje stávky. A encyklikou bylo roku 1879 doporučeno sjednotit katolickou teologii novou interpretací myšlení Tomáše Akvinského (tzv. novotomismus).

Přesto že katolický modernismus zasáhl značnou část duchovenstva a i širší intelektuální kruhy, nejen katolické, svůj spor s Římem prohrál.

Bylo to totiž hnutí velmi umírněné, kompromisnické, zdaleka ne radikální, a zejména církevněstředné. Katoličtí modernisté nebyli schopni ze své církve vystoupit a nebyli ani ochotni spolupracovat s protestanty. Modernisté byli příliš spjati s nacionalismem a lokální politickou a kulturní situací. Na druhé straně se ale nedokázali spojit s masami prostých lidí. Papež Pius X. v roce 1905 odmítnul modernistické učení. V roce 1907 vydal soupis modernistických bludů a následně modernistům pohrozil exkomunikací, pokud své učení neodvolají. V roce 1910 církev zahájila čistky – každý kněz musel složit protimodernistickou přísahu. Modernisté se dali zastrašit a jejich věc skončila. Církvi se ale tento zásah proti svobodě svědomí a nezávislému vědeckému bádání těžce nevyplatil, jak se ukázalo po válce v masivním výstupovém hnutí, jež se dělo např. pod heslem „*Los von Rom!*“ – Pryč od Říma.

### Novotomismus

Na sklonku 19. století byla v něčem možná obdobná situace jako ve století třináctém.

Třinácté století byla velmi neklidná doba, plná válek, politických intrik, hladomorů a epidemií. Na druhé straně to byla ale také doba, kdy svět se zvětšil a stal se bohatším – díky křížovým výpravám byly navázány vztahy s Orientem. Dochází k masivnímu zakládání a rozvoji měst. Evropa prožívá znovu to, co třeba Řecko ve 4. století př. n. l. Společnost prochází rapidním a radikálním sociálním a kulturním přerodem. Církev v tomto světě představuje totalitní moc – politickou, ideovou a kulturní. Společnost se však začala vymykat totalitnímu dohledu a scelující unifikaci. Objevují se hereze, lidová kacířská hnutí, Evropou táhnou flagelanti, chudí, herci i blázni. Ale především se ze všech stran neodbytně rozpíná islám. Pojem katolicity – tedy domnělé obecnosti, univerzality křesťanství – je povážlivě zpochybněn už pouhou existencí islámu, Židů a heretiků. Ve světě hroučící se kompaktnosti, divergujícími tendencí a vybuchující pestrosti plurality vyvstává naléhavá potřeba scelující ideje, završující instance, jednotného řádu. A tu právě – ať už vědomě nebo nevědomky – hledá a nabízí Tomáš Akvinský. Scholastika to tuší, a proto řeší problém univerzálie, tj. generalizací, obecného společného jmenovatele, stírajícího individuální rozdíly. Tomáš Akvinský usiluje o systémové řešení, nikoli o eliminaci odlišného – s ním se spokojují dominikáni. Buduje kosmologický systém, v němž je ontologie, metafyzika, nadřazena nad dějiny a politiku. A personálně-existenciální dimenze je odsunuta na okraj pozornosti. Tomášova Suma jako nauková konstrukce má být podobně jako katedrála modelem celku světa, ale modelem, který jakoby magicky už sám sebou zjednáva ve světě řád.

19. století možná prožívá něco podobného. Hroučí se středověký obraz světa, padá ontologická jistota o existenci Boha. Na jeho místo nastupuje pluralita světových názorů. Člověk se emancipuje, vymaňuje se z náboženského jha, chce si žít svobodně po svém. Sekularizace vítězí. Bůh je mrtev, konstatuje Nietzsche. Protestantští liberálové na to reagují tak, že chtějí skloubit náboženství s dobovou kulturou. Katoličtí modernisté spíše víru s rozumem a vědou.

Ale někteří katolíci přišli ještě s jiným řešením. Pojali celou moderní dobu jako úpadek. Líčí nebezpečná úskalí odvrácené strany pokroku, vědy a techniky. Poukazují na rozklad lidských hodnot, společenských vazeb. Varují, že svět se řítí do katastrofy – protože opustil Boha. Jediná možnost záchrany je – navrátit se zpátky. Do středověku. Do ideální doby. Samozřejmě ne do středověku se vším, co k němu tehdy patřilo, s autoritářstvím, nehumánností. Řada moderních výtvarníků může zůstat zachována – průmysl, kapitalismus, demokracie. Ale proč by s těmito vymoženostmi měl být nutně spojován egoismus, individualismus, politický totalitarismus? Východiskem by tedy měl být křesťanský humanismus, křesťanská demokracie, křesťanská civilizace. A toto je velmi zjednodušeně řečeno **nový tomismus**.

Papež Lev XIII. encyklikou *Aeterni Patris* z 4. 8. 1879 uložil teologům povinnost obnovit teologii Tomáše Akvinského. Pojem **novotomismus** dnes ovšem zahrnuje mnohem širší škálu naukových směrů a intelektuálních počínů.

Jde spíše o intelektuální předivo než ucelený naukový systém. Tento specifický způsob teologizování provozují velmi vzdělaní muži na různých místech světa. Centry novotomismu jsou určité školy, fakulty, knihovny, časopisy. Osobnosti nejsou tak důležité. Protestantští teologové jsou individualističtí sólisté, kteří si zakládají na své na odív stavené originalitě a kteří záměrně vytvářejí divergující pluralitu názorů. Evangelická teologie je nesmírně pestrá. Katoličtí teologové obecně, tomisté pak zvlášť, se úzkostlivě snaží držet se v mezích oficiální dogmatiky, již se všemožně zaštiťují proti jakékoli kritice. Novotomismus je strnulý, spoutaný předem danými obručemi, nehybný, neschopný vnitřní proměny. Filosofie a věda musí být principálně otevřená novému. Kdežto novotomismus ví předem, co má dokázat. Ale dokazuje to potom neobyčejně důkladně a s nesmírnou intelektuální noblesou. Pravda je totiž podle nich v minulosti. Pravda, má-li být pravdou, musí být stará. Přesto ale novotomisté nejsou žádní primitivní dogmatici, ani nepěstují žádný příslovečný „jezovitismus“. Jejich obzor je prostě dán Církví a Biblií. Rozum se v hluboké pokoře sklání před vírou, již nemůže být kritickým partnerem. Přesto je ale rozum velmi ctěn, rozhodně není tak podceňován jako u protestantů. Filosofie, zejména Aristotelova, logika, racionalismus, požívá hluboké úcty. Zato se zde ale nevyskytuje žádná skepse, žádné hledání a tápaní, žádné lopotné podstupování rizika svobodné a odpovědné individuální volby. Zde ne-

planou žádné vášně ani zmatky. Cílem je totiž trpělivě a dlouho konstruovat nauku tak, až bude držet jako klenba katedrály. Co na tom, že katedrála je pak často dostavěna až o mnoho století později – a trčí pak ve zcela jiném prostředí jako bizarní svědek dávných a v přítomnosti už nesrozumitelných konceptů.

Novotomisté pracují s myšlenkou přirozeného zjevení, **přirozené teologie** (*theologia naturalis*), kterou právě protestanté tolik popírají. Metoda *analogia entis* umožňuje stoupat přirozeně od člověka k Bohu, ze země na nebesa. Novotomisté jsou bystří analytici a tvůrci mistrných syntéz. Někomu se ale může zdát, že jejich logicky precizní spekulace jsou sice myšlenkově impozantní, ale nějak neoslovují současníky, protože nepromlouvají jejich jazykem do jejich konkrétní situace.

Novotomisté se snažili přiblížit katolickou církev současnému světu. Ten se ovšem mezitím od ní ještě rychleji vzdaloval. Novotomisté nepředstavovali ani revoluční, ani ozdravný kvas v církvi. Podnět k 2. vatikánskému koncilu (1963–1965) musel přijít odjinud.

U nás se novotomismus vyvíjel v těsné souvislosti s modernismem. Blízko měl k těmto myšlenkovým kruhům například staroříšský Josef Florian a jeho edice a časopisy Akord či Na hlubinu. Novotomisté u nás vydávali časopis Filosofická revue a z jejich řad pocházeli ve 20. století skvělí filosofové a logikové.

#### **Použitá literatura**

KUČERA, Zdeněk; LÁŠEK, Jan B. *Modernismus, Historie, nebo výzva?* Brno: L. Marek, 2002.

MACHOVEC, Milan. *Novotomismus*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1962.

MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890–1914*. Olomouc – Rosice: Gloria Rosice, 2003, 652 s.

PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura 1848–1918*. Praha: Torst, 1998.



# 18 ČESKÉ MYŠLENÍ – MYŠLENÍ V ČECHÁCH



## Materiály pro zájemce o doplňující studium

Zásadní otázkou je, zda v naší malé zemi a v našem menšinovém jazyce v 19. století vzniklo něco, co by mohlo a mělo být vepsáno do dějin řekněme evropské filosofie. Problém je právě už v onom vymezení území a jazyka. Učenci tehdy hojně migrovali, a nejen akademicky, je tedy obtížné určit jejich vlast. Na počátku 19. století byla čeština téměř zapomenutým jazykem venkovských sedláků a městských pradlen. Na sklonku téhož století však jazykem výrazné národnostní menšiny rakousko-uherského soustátí, dožadující se politické a kulturní emancipace. Většina obyvatel daného regionu byla do značné míry bilingvní, ale to neznamená, že by všichni dokázali číst a odborně diskutovat, někdy dokonce ani v jednom z jazyků. Paradoxní bylo už to, že české národní obrození výrazně inspiroval německý filosof Herder a první čeští buditelé mluvili a psali německy a český jazyk a národní kulturu zpočátku podporovali takřka výlučně publikacemi v němčině. V druhé polovině století byla však situace výrazně jiná – existovala zde poměrně početná vrstva vzdělanců, která vyprodukovala v českém jazyce kulturní díla evropského formátu.

Byli mezi nimi i filosofové? Ano, ale upřímně řečeno evropského významu z nich dosáhl snad jedině Bernard Bolzano. Smíme si činit nějaké nároky na slavné rodáky z našich zemí – třeba Husserla či Freuda? Máme do dějin „našeho“ myšlení zahrnout třeba Franze Brentana jen proto, že tak výrazně ovlivnil právě Husserla nebo Masaryka (o Kafkovi a Maxi Brodovi nemluvě)? Máme mezi „české“ myslitele počítat i německy mluvící a píšící učence, kteří působili na ryze německých ústavech na „našem“ území? Takovými byla například Karlova univerzita (od roku 1882 jazykově rozdělená Karlo-Ferdinandova univerzita), Německá vysoká škola technická v Praze a v Brně i řada církevních učilišť, na nichž byly i specializované katedry filosofie. Tyto a podobné otázky samy o sobě jsou filosoficky relevantní a neměli bychom je ztratit ze zřetele právě s ohledem na to, že náš záběr je soustředěn na Evropu a že žijeme v Evropě střední. Ale předmětem jsou nám obecné dějiny myšlení 19. století a česká specifika musíme přenechat speciálním předmětům.

Studentům se nabízí volitelný předmět Dějiny české filozofie, KFI/2DECF, (vyučující Jan Herůfek). Popis (syllabus) předmětu má tento program:

1. Předchůdci Husovi (Vojtěch Raňkův z Ježova, Matěj z Janova, etc.)
2. Husitství a česká reformace
3. Renesanční přírodní filosofie (Jan Jesenský, Tadeáš Hájek z Hájku, etc.)
4. J. A. Komenský v kontextu renesančního myšlení
5. Národní obrození v českých zemích
6. T. G. Masaryk: politický filosof a filosof náboženství
7. Ladislav Klíma: pokus o portrét
8. Křesťanské trendy v české myšlení ve 20. a 30. letech 20. století
9. Český pozitivismus
10. Marxismus a jeho vliv v českém prostředí
11. Česká fenomenologická tradice: Patočka a jeho pokračovatelé.

Jako doporučená literatura jsou uvedeny tyto tituly:  
ČAPEK, K. *Hovory s TGM*. Praha: Československý spisovatel, 1990.  
PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha, 2007.  
HUS, J. *Knihy kacířů se mají číst*. Praha, 2015.  
KRÁL, J. *Československá filosofie*. Praha: Melantrich, 1937.

HEROLD, V.; MÜLLER, I.; HAVLÍČEK, A. *Dějiny politického myšlení II/2. Politické myšlení pozdního středověku a reformace*. Praha, 2011.

CAJTHAML, M. *Evropa a péče o duši: Patočkovovo pojetí duchovních základů Evropy*. Praha, 2010.

KALIVODA, R. *Husitské myšlení*. Praha, 1997.

HAUSER, M. *Kapitalismus jako zombie, neboli Proč žijeme ve světě přízraků*. Praha, 2012.

HOLINKA, R. *Leben und Schriften des Prager Magisters Aldabert Rankonis de Ericinio*. Münster, 1971.

KYBAL, V. M. *Matěj z Janova: jeho život, spisy a učení*. Brno, 2000.

MOREĚ, Peter C. A. *Preaching in fourteenth century Bohemia: the life and ideas of Milicius de Chremsir*. Heršpice, 1999.

PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1991.

Jak vidíme, do 19. století spadá částečně jen Masaryk a český pozitivismus. Zájemce o podrobnější studium tématu českého myšlení v 19. století musíme odkázat na jinou speciální literaturu, jako je například tento titul:

SVOBODA, Jan. *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*. Praha: Filosofia, 2017. ISBN 978-80-7007-484-8.

Nicméně celá tematika a problematika českého národního obrození neboli „česká otázka“ či „spor o smysl českých dějin“ je natolik propojena se zásadními strategickými úvahami sociálními, politickými, kulturními, uměleckými, že je i filosoficky relevantní. Přesvědčit nás o tom může následující rešerše z pozoruhodné publikace.

HOŠEK, Pavel. *Je to váš příběh. Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*. Brno: CDK, 2018. ISBN 978-80-7325-459-9.

### **Národní obrození**

*Rešerše vybraných pasáží knihy (číslíce odkazují na čísla stran)*

Samozřejmě že pojem národ v dnešním slova smyslu ve starověku a středověku neexistoval. Ale počátky jakéhosi národního uvědomění, sebevědomí jsou nesporně patrné třeba už v husitství, kdy náboženský zápas o pravou církev, pravé křesťanství, splyval se zápasem o národní emancipaci. Ale jsou patrné ještě dříve – svědectvím je Kosmova kronika či Dalimilova kronika. To ostatně platí i pro jiné evropské národy. Zajímavé je, že u jiných národů bylo obvyklé, že národní uvědomění projevovala především šlechta – a odtud se pak šířilo dolů. V českém případě to tak nebylo. Zde po Bílé hoře moc česky hovořící a smýšlející šlechty nezbylo, ani té vyšší, ale ani té nižší, zemanské, venkovské. Naše domácí šlechta se s českým národem a jazykem neidentifikovala. Český živel byl převážně venkovský, selský.

52 Někteří historikové právě z toho vyvozují onu lidovost, „plebejství“ českého národa, dokonce i to jeho tíhnutí k rovnostářství a později k politické levici. Ale jiní historici zase tvrdí, že stopy rovnostářství se dají vysledovat i ve starších vrstvách, třeba právě v Kosmově kronice: vyprávění o selském původu přemyslovských knížat (lýkové střevíce!). Český venkovský živel na přelomu 18. a 19. století ve svém národním uvědomění musel soupeřit nejen s německým jazykovým živlem, ale vlastně také s městem, protože to rovněž mluvilo německy. Český živel měl na své straně početné vlastenecké kněze (ale ne všichni venkovští kněží byli takoví!). Kněží a řeholníci měli často sami původ ve venkovských chaloupkách. A když se pak snažili na 53 venkově pedagogicky působit, museli užívat češtinu, chtěli-li být co platní. Tato duchovenská inteligence byla podhoubím, připravila půdu pro národní obrození.

Pro národní uvědomění v Evropě jsou obecně zdrojem jak osvícenství, tak romantismus. Ale každý zdroj funguje jinak – a vede k jinému typu národního probuzení. Osvícenství vede k humanismu, racionalismu, pokrokářství a osvětě. A vychází zpravidla shora, od osvícenské šlechty a nezřídka přímo od osvíceného panovníka (viz francouzští králové nebo „náš“ císař Josef II.). Svou roli sehráli vědci a filosofové. U nás zejména jazykozpytec Josef Dobrovský. Národ v osvícensko-humanistickém pojetí je skutečností spíše mravní a politickou, než přírodní a pokrevní. Je společenstvím uskutečňujícím sdílené hodnoty a ideály. Jeho úkolem je uskutečňovat humanitu na celospolečenské úrovni. Pokud tuto ideu uchopili čeští sedláci, vnímali ji také jako cestu k vybědnutí ze zaoštalosti kulturní a civilizační, jako vědecko-technický pokrok, jako přechod od venkovské k městské mentalitě, jako opuštění stavovské a hierarchické sociální struktury a nastolení rovnostářštější demokratické společnosti – zkrátka: pokrok a osvěta.

Ale vedle tohoto osvícenského existovalo také romantické národní uvědomění. Tam nešlo o rozum, ale o cit, ne o pokrok, ale o tradice, ne o humanitu, ale o kolektivismus. Tento typ 54 vlasteneckého sedláka lnul k rodné hroudě, k venkovské idyle, původnímu, nezkaženému, „ryzímu“ češství... Je jasné, že romantický typ národovectví snáze „chytil za srdce“, oslovoval prosté vrstvy a v podstatě vyhovoval venkovské lidové barokní zbožnosti, jež je konzervativní a tradicionalistická a vůči novotám a pokroku nedůvěřivá a opatrnická.

Silný vliv na naše národní obrození měl filosof J. G. Herder. „Slované nebyli nikdy národem válečných a dobrodružných podniků jako Němci... Byli mravů krotkých, pohostinní... milovali volnost venkova, ale byli poddajní, poslušní, protivilo se jim loupení a plnění.“ „Jelikož také není jinak možná, než že zákonodárství a politika v Evropě bude muset stále více podporovat tichou píli a pokojný vzájemný styk národů místo bojovnosti..., budete i vy, tak hluboko kleslí, kdysi plní a šťastní národové, konečně procitlí ze svého dlouhého nečinného spánku, konečně osvobození od svých otrockých okovů.“ (Herder, *Vývoj lidskosti*, s. V. – XXXIII.) Toto na české národní buditele silně zapůsobilo. U Herdera se spojuje ušlechtilý osvícenský humanismus s romantickým pojetím národa jako „přirozeného orgánu lidstva“. V krajním případě u některých českých vlastenců a buditelů se stává právě jen zachování a plné uskutečnění národní svébytnosti smyslem a cílem 55 národní kultury a národních dějin. Tedy ne ušlechtilá humanita, sociální spravedlnost a mír, ale svébytné češství. Silný sklon k tomu měl Ján Kollár, věrný žák Herderův. I když přece jen jako intelektuál občas uchovával i ono Herderovo pojetí humanity. Ale mnozí stoupenci „jazykového vlastenectví“ a „pokrevního nacionalismu“ směřovali k pojetí národa a jazyka jako cílů o sobě – a definovali smysl a cíle v ostrém polemickém vymezení vůči ohrožujícím jinojazyčným sousedům, tedy v českém případě vůči Němcům. Ale právě tak někdy třeba i vůči Maďarům, případně Polákům. A někdy se rozlišovalo, vůči jakým Němcům – rakouským nebo říšským, Prusům, Sasům, Bavorům... Tak vlastně i sami německy hovořící se vymezovali třeba Rakušané vůči Prusům, Deutsch-Böhmen vůči Sudeten-Deutschen, Südmährisch Deutschen vůči rakouským... Kollár – ale mnozí ještě víc než on – měl tendenci panslavismu: Slovanům za každou cenu nadržuje a na jejich odpůrce, konkurenty a nepřátele se svolávají hromy a blesky. V podstatě i Palacký přejímá Herderovu tezi o mírumilovné povaze slovanských národů a zakládá na ní svou teorii vlastenecké „božnosti“, jež je sice obecná, ne jen „naše“, česká, ale přece jen je podezřele málo osvícenská a zřetelně humanitní. Proto Palacký říká, že smyslem českých dějin je „stýkání a potýkání Čechů s Němci“.

Extremisté mezi vlastenci měli nacionalismus za náboženství. Planoucí láska k národu dala stejně tak plát nenávisti, zejména k Němcům, tomu historickému Nepříteli a trvalému ohrožovateli české svébytnosti.

České národní obrození má tedy dvojí tvář. A tak nejen že se vymezovalo vůči Němcům, ale i vzájemně vůči onomu druhému pólu. Romantická podoba – „slavná minulost dávných Slovanů“, 56 případně i jejich nová skvělá budoucnost, až přijde jejich hodina. Osvícenská podoba: národ jakožto mravní úkol, společenství uskutečňující a rozvíjející určité hodnoty, které jsou ale obecné, všelidské – humanitu, mír, sociální spravedlnost. Obojí se ale rádo vyjadřovalo biblickým jazykem a vtělovalo se do hlavního proudu dějin křesťanství, vlastně do teologických dějin spásy. Herder byl ostatně protestantský teolog. A tentýž program v podstatě hlásal i Bernard Bolzano, katolický teolog – a taky vlastenec. Pozoruhodné je, že Herder, právě jako evangelík, za jednoho z apoštolů humanity, té osvícenské humanity přivtělené ke křesťanské teologii, pokládal i Jana Ámose Komenského (Herder, *Vývoj lidskosti*, s. 391nn) (K Bolzanovi: Palouš, *Česká zkušenost – Komenský, Bolzano, Masaryk, Patočka*, s. 82nn; Lochman, *Duchovní odkaz obrození*, s. 91nn)

Obojí podoba obrození je problematická. Je-li národ spíše mravní úkol, pak jak ten úkol definovat – a jak se vyhnout abstraktnímu moralizování. Je-li výlučným společenstvím, pak jak se vyhnout blouznivému snění o jakémsi mystickém superorganismu, které je ve zjevném rozporu s viditelnou zakoušenou historickou realitou.

57 Palacký ve svém monumentálním díle *Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě* vytvořil jakousi syntézu obou proudů obrození, kterou navíc narouboval na teologickou koncepci dějin křesťanství. Jeho filosofie českých dějin tvrdí, že pro staré tíhnutí slovanských národů ke společenské spravedlnosti, míru a svobodě, rovnosti a bratrství dosáhlo optimálního rozvinutí v české reformaci, v linii od Husa ke Komenskému, ve zlatém věku českých dějin. Toto svérázné pojetí fascinovalo celé generace Čechů. Problém je v tom, že jednak neodpovídalo historickým reáliím české reformace ani jejím faktickým ideovým a hodnotovým představám a cílům, a jednak hlásalo v podstatě romantickou, tedy „nevědeckou“ ideologii české výlučnosti. Mnozí tak z Palackého vzali spíše inspiraci k romantickému národovědci, citovému přilnutí k vlasti a jazyku, a dokonce k historizujícímu velikášství, a to i za cenu vědomého falšování dějin.

Problémem etického pojetí vlastenectví je, že namísto starých mýtů vytváří nové, byť subtilnější a racionalizované, totiž iluzi jakéhosi úkolu založeného na hypotetických 58 povahových vlastnostech Slovanů či Čechů a specifického údělu a úkolu spočívajícího opět na třeba explicitně nevyslované tezi o národní výlučnosti. Na druhé straně ale mají pravdu i kritikové – že toto etické pojetí národa jako mravního úkolu vlastně hodnotu národní svébytnosti vyprazdňuje, protože představuje národ jako pouhý prostředek k dosažení vnějšího cíle, nikoli jako hodnotu o sobě.

66 Populární představa, že nacionalismus vychází z pudového základu („národnost“ je „pudovost“, „biologická danost“), je podle všeho mylná. Vždyt dlouhá staletí nebyla hlavní, ba ani důležitou součástí kolektivní identity. Lid se častěji identifikoval s náboženskou konfesí, tradiční třídou či vrstvou v rámci sociální stratifikace, s nadnárodní říší nebo teritoriální případně jazykovou pospolitostí menší než národ. (k tomu viz blíže: Gellner, *Nacionalismus*). Taď nejde operovat s pudem kolektivní sebezáchovy, protože na to je národ – i když malý – přece jen příliš velký kolektiv. Naopak – láska k národu, vlasti, je překonáním pudového kolektivního egoismu. Dokonce se ani nedá prokázat, že zemské vlastenectví, tedy přichylnost k území lidí různých jazyků, etnik, náboženství, je méně intenzivní nebo slabě poutající ve srovnání s „pokrevním“ poutem jazyka.

Ostatně průzkumy DNA pořizené v posledních letech potvrzují, že jsme pokrevně, „etnicky“ mnohem víc všelijak a pestřeji promíchaní, než jsme si kdy mysleli.

Namísto národa jako biologické danosti či národa jako ideového úkolu je lépe uvažovat o národu jako aktu každodenního občanského rozhodování se pro něj. To je typické pro západní evropské země, méně už pro východoevropské. To je to, co hlásal i Masaryk – je to každodenní angažmá, práce, úsilí – žádná danost, osu, esence, automaticčnost. Ale toto „občanské“ a „politické“ pojetí národa 67 by nemohlo fungovat, kdyby nebylo citové a existenciální loajality občanů vůči jazyku, prostoru, kultuře. Kupodivu nemůžeme najít nic, co by mohlo takovou soudržnost nahradit. Obecný univerzalistický humanismus je na to příliš abstraktní a teoretický.

69 „Masaryk odmítal vlastenectví biologického instinktu, jazykového fetišismu a mystického pokrevenství.“

70 „Nicméně zejména v průběhu první světové války i Masaryk vychází do jisté míry vstříc romanticky citovému pojetí národa. Ve spisu *Nová Evropa* (později rozšířeném v jeho slavnou bilanci první světové války, nazvanou *Světová*

revoluce) nejenže opakovaně užívá Herderovu romantizující definici národa jako „přirozeného orgánu lidstva“, ale přijímá i část protiněmecké rétoriky českých nacionalistů a pracuje s jistou subtilní podobou ideologie české výlučnosti.“ Za to ostatně Masaryka ostře kritizoval Rádl (válka Čechů s Němci, s. 257nn).

Jak Rádl, tak Patočka pokládají „malé vlastenectví“, tedy „čecháčkovství“ za neblahé, kritizují příliš vyhocené protiněmecké postoje, které jsou už ve výkladu cyrilo-metodějské tradice, i v Dalimilově kronice... A ovšem nespravedlivé zacházení s německou menšinou za první republiky. Taková kritika českého sebestředného nacionalismu (jak ji prováděli i Václav černý nebo Václav Havel) bývá pak označována jako typický případ českého sebemrškačství...

76 „Podobně jako reformní patenty Josefa II. i vítězství 28. října 1918 bylo národu darováno jakoby zásahem „vyšší moci“, aniž by na ně byl připraven dosavadní politickou angažovaností.“ Češi nebyli loajální s celkem vyššího řádu, rakouskou monarchií. Ale současně ani nechtěli přijmout spoluodpovědnost za její politické přetváření do podoby, která by jim konvenovala. „Malé češství“ (Patočka) je vlastenecký provincialismus a povážlivá politická krátkozrakost.

### 123 Tradice osvícensko-masarykovská

Tradice českého národního obrození bývá zjednodušeně líčena jako návazání na přerušenu kontinuitu předbělohorských kulturních a národních dějin, na „zlatý věk“ českého národa. Ve skutečnosti bylo české národní obrození umožněno poměrně náhlým a ze zcela nečekaného místa příšlým zásahem – osvícensky reformním programem Josefa II. Ten se v duchu tehdy mezi evropskou šlechtou módního osvícensství postavil za poměrně zásadní reformy společenského uspořádání a za racionální vztah k církvi a náboženství. „Josefinské ideály rozumu, pokroku a osvěty jakožto účinné nástroje v osvobozujícím boji proti zpátečnictví, tmářství a pověře přirozeně zapůsobily na vzdělanější část českého národa jako vhodný ideový náboj emancipačního programu. Na druhé straně je třeba připomenout také to, že většina českých sedláků nebyla na osvícenské reformy vnitřně připravena, stavěla se k nim zdrženlivě a s nemalou „nedůvěrou k novotám“. Josefinské reformy umožnily emancipaci selského živilu – a tím také živilu českého, který byl do té doby soustředěn na venkově, a neměl valnou národní identitu, spíše jen tu stavovskou, „třídní“.

Nápadné je také to, že osvícensství rezonovalo v některých kruzích katolického duchovenstva. Že osvícensství dalo mocný tvůrčí impuls vědě a kritickému bádání, to nás nepřekvapuje, ale co mnozí nevědí, je, že mezi katolickými vzdělanci byla řada těch, kteří inklinovali k racionální vědě a kritické badatelské práci. 124 U nás to byli zejména Josef Dobrovský, Augustin Zippe a Bernard Bolzano. Asi mnohé překvapí, že tito duchovní byli skeptičtí vůči vypjaté citové zbožnosti, jaká se tehdy pěstovala, ani nepřeceňovali estetické hodnoty barokní kultury, poněvadž je poměřovali kritérii vědecké historicko-kritické racionality. Zdůrazňovali rozum a etiku, nikoli zbožnost a moralizování.

Tato linie českého národního obrození je nicméně autonomní a nenavazuje přímo a plynule na působení „vlasteneckých“ kněží a řeholníků působících mezi prostým venkovským lidem v „dobách temna“. Oni staví svůj obrozenecký program na osvícenských ideálech a vědeckém bádání. Přitom pochopitelně narážejí na odpor tradicionalisticky a konzervativně smýšlejících církevních kruhů, a zejména autorit. Osvícensští buditelé jdou odvázně do tvrdých střetů, třeba kvůli správnému vědeckému bádání nad životopisem Jana Nepomuckého, nebo kvůli svým požadavkům, aby církev přestala dohlížet nad svobodným vědeckým bádáním, a vůbec přestala znásilňovat svědomí jednotlivců. Pochopitelně, že se tito osvícensští kněží buditelé zpětně napojili na linii poctivých a upřímných vlasteneckých barokních kněží působících mezi lidem, i když tito neměli pro své „národní“ citění žádní „osvícené“ důvody, a často ani „intelektuální“ či „vědecké“.

Národní buditelé první generace nacházeli významnou inspiraci u německého protestantského teologa a filosofa Herdera, který stál na rozhraní mezi osvícenským racionalismem a citovým romantismem. Herderovo osvícensství bylo „zvroucněné“, jak říká Patočka (Patočka, J. G. Herder a jeho filosofie humanity. Doslov ke knize: Herder, Vývoj lidství, s. 453) Herder sklouzává k etnickému, biologizujícímu pojetí národa jako „přirozeného orgánu lidstva“. Ale na druhé straně tvrdí, že každý z národů má uskutečňovat obecnou všlechetnou humanitu – ale každý právě tím svým osobitým způsobem. 125 Proto stojí za to pečovat o jednotlivé jazyky a kulturní svérázy.

Je důležité si povšimnout i tohoto momentu: Celé národní obrození se vlastně týkalo především češtiny a české literatury. V jiných kulturních oblastech jsme zdaleka nebyli za Evropou pozadu. Zejména v hudbě nebylo vůbec třeba dohánět „celou epochu“. Naši skladatelé a muzikanti byli špičkoví, srovnatelní s dobovými světovými standardy. Totéž se dá říct o výtvarném umění, sochařství. Třeba generace výtvarníků a sochařů kolem Národního divadla byla srovnatelná se světem. Smetana, Dvořák, Janáček nevznikli ve vzduchoprázdnu, jednak se mohli opřít o domácí tradice a prostředí, a jednak mohli čile komunikovat se světem, inspirativními vzory ze zahraničí.

Slovesné umění mělo ale co dohánět. Po celé 19. století se úporně řešila otázka služebnosti umění. Má být umění vlastenecké? Má sloužit národní věci? A nebo má být především umělecky kvalitní, lhostejno zda národní? Proto se často chválila a upřednostňovala díla podprůměrná, ale „vzdělávající“ a „budující“. A jiná, přestože kvalitní, byla haněna pro mizivý vlastenecký náboj. Rivalita Čechů s Němci se často jevila důležitější než umělecká produktivita. Kollár byl militantní nacionalista a slavjanofil, kdežto Palacký strážlivý vědec, sice vlastenec, ale austrofilní pragmatik. Jirásek a Mikoláš Aleš jsou jasně tendenční, a tak není divu, že byli opakovaně propagandisticky zneužíváni. A nejen nacionalisty, později levičáky, masivně s odpudivě pak komunistickým režimem.

129 Masarykova Česká otázka navazuje na Palackého koncepci hlavní linie českých dějin. „Bratrská humanita, jako soubor hodnot a ideálů uskutečňovaných v období české reformace, je v tomto pojetí zavazujícím odkazem a dědictvím české národní minulosti a tím pádem také programem pro českou kulturní a politickou budoucnost.“ Masarykův výklad české reformace ovšem vyvolal vášnivou polemiku, která v jistém smyslu trvá dodnes (viz kapitola Nás příběh jako rodná hádka)

Hlavní argument proti Masarykově koncepci českých dějin jako kontinuity mezi českou reformací a národním obrozením spočívá v tom, že obojí má zcela jiná ideová východiska. Hus chtěl reformovat církev, národní buditelé byli ale převážně osvícenci. Hus, Komenský a další dávní reformátoři by teoreticky víc souhlasili s jezuiti doby temna než s názory osvícenských filosofů, kteří ovlivnili české národní obrození. „Osvícenská filosofie se ve své většině nechtěla ote-

vřene rozejít s křesťanstvím, chtěli ho spíše očistit od překonaných a zpátečnických prvků. Namísto mystiky vyzdvihovali etiku, namísto slepé poslušnosti autority doporučovali svobodné kritické myšlení. Namísto hloubání o spirituálních tajemstvích zaměřili pozornost na otázky praktického života, namísto niterné zbožnosti zdůrazňovali spíš reformní úsilí o optimální uspořádání společnosti...“ (s. 130)

130 Je zajímavé, jak reformační a obrozeneckou tradici interpretují levičáci. Hodně se mluví o nápadném a osobitém rozvinutí sociálního smýšlení a rovnostářských představ v českém politickém myšlení 19. i 20. století. „Není pochyb o tom, že v českých kulturních dějinách lze hledat a při vši obezřetnosti také nalézat jistou kontinuitu mezi důrazem na sociální spravedlnost v české reformaci a v českém obrození na jedné straně a levicovým smýšlením významné části české inteligence a kulturní elity dvacátého století na straně druhé – od poctivých marxistů a socialistů první republiky přes reformní komunisty šedesátých let až po levicově smýšlející disidenty normalizační doby a jejich současné pokračovatele.“ (s. 132)



### Doporučená literatura pro zájemce o doplňující studium

Důležité publikace k českým dějinám 19. století, dějinám národního obrození a dějinám myšlení v českých zemích (myšlení politického, sociálního, filosofického i náboženského).

HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-41-6. Objemný sborník obsahuje všechny nejdůležitější stati rozsáhlé, dnes již legendární diskuse, kterou spolu vedli čeští filosofové, politikové, historikové, spisovatelé a teologové a jejímž jádrem byla Masarykova formulace smyslu českých dějin v kontextu dějin světových. Druhý díl sborníku (vyšlý 2005) se týká let 1939–1989. Je v něm např. stať Karla Skalického Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin (s. 309nn).

LOCHMAN, Jan Milíč. *Duchovní odkaz obrození Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký: náboženské profily*. Praha: Kalich, 1964.

LOCHMAN, Jan Milíč. *Náboženské myšlení českého obrození. Kořeny a počátky*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952.

THIESSOVÁ, Anne-Marie. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Brno: CDK, 2007. ISBN 978-80-7325-118-5.

HERDER, Johann Gottfried. *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter, 1941. V knize, kterou přeložil Jan Patočka, je i zajímavý Patočkův doslov: PATOČKA, Jan. J. G. Herder a jeho filosofie humanity. Jsou tam i další zajímavé texty v předmluvě i doslovu.

PALOUŠ, Radim. *Česká zkušenost. Komenský, Bolzano, Masaryk, Patočka*. Praha: Academia, 1994. ISBN 8020004947.

HROCH, Miroslav. *Národ jako kulturní konstrukt? Lidé města*, 2005, č. 7. Dostupné z: <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-3/narod-jako-kulturni-konstrukt.html>

HROCH, Miroslav; ZOUHAR, Jan. K problémům národní identity a tradice v českém a světovém kontextu. In: ONDRÁŠKOVÁ, Karla (ed.). *Výchova k národnímu vědomí a národním hodnotám. Sborník příspěvků z konference k 80. výročí vzniku samostatného státu*. Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 10–18. ISBN 80-210-2164-0.

KREJČÍ, Jaroslav. *České křižovatky*. Praha: Evropský literární klub, 2001. ISBN 80-86316-24-6.

PATOČKA, Jan. *Co jsou Češi*. Praha: Panorama, 1992. ISBN 80-7038-278-3.

PATOČKA, Jan. *Češi I*. Praha OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-181-1.

PATOČKA, Jan. *Češi II*. Praha OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-182-X.

PATOČKA, Jan. *Náš národní program*. Praha: Evropský literární klub, 1990. ISBN 80-85212-03-X. Viz zejména stať: Dilema v našem národním programu: Jungmann a Bolzano; Filosofie českých dějin; Česká vzdělanost v Evropě; Náš národní program a dnešek.

PRÁZNÝ, Aleš; SVOBODA, Jan (eds.). *Česká otázka a dnešní doba*. Praha: Filosofia, 2018. ISBN 978-80-700-7505-0.

SVATOŇ, Robert. *Duchovní cesty českého ekumenismu*. Velehrad-Roma: Refugium, 2014. ISBN 978-80-7412-188-3.

SVATOŇ, Robert. *Společenství v Kristově zaslíbení*. Velehrad-Roma, 2016. ISBN 978-80-7412-257-6. Obě publikace obsahují kromě jiného i pozoruhodné analýzy situace v 19. století.

GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. Brno: CDK, 2003. ISBN 80-7325-023-3.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Češi: jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci*. Praha: Doplněk, 1999. ISBN 80-7239-013-9.

KOLLÁR, Ján; PUTNA, Martin C. *Slávy dcera: Báseň lyricko-epická v pěti zpěvích. Překlad a výklad Slávy dcery z panslavistického mýtu do kulturní historie*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2359-9.



## Materiály pro zájemce o doplňující studium

Budeme-li chtít zúžit záběr na specificky filosofický „provoz“ v našich zemích v 19. století, uvidíme, že ani tehdy onoho širšího kontextu „národního“ se není možno zbavit. Použijeme nejdřív tento stručný přehled.

### Filozofové – Jejich křížovatky v českých zemích

Zdeněk Novotný

Abstrakt: Článek je věnován „křížovatkám“ filozofického myšlení, a to především ve vztahu k českým zemím od středověku po současnost. Klíčová slova: Filozofie, křížovatky, filozofové, české země, středověk, novověk, současnost

Dvacáté století zaznamenalo s množstvím filosofů, filosofii a filosofických směrů dva základní, značně odlišné proudy: antropologický a scientistický. Třebaže tato označení vznikla až v této nedávné době, samy rozdílně zaměřené filosofie existovaly vlastně odjakživa. Vzpomeňme už řeckou přírodovědně zaměřenou filosofii milétské školy a naproti tomu sofisticko-sókratovský obrat k záležitostem člověka. Filosofie spjatá s otázkami poznávání, vzdělávání a vědy se mohla ovšem rozvíjet vždy jen za určité situace – v podmínkách tolerance a v poměrech příznivých pro svobodné bádání. A zdá se, že v historii českých zemí a letopisech větších měst – středisek vzdělanosti – lze najít až pozoruhodně mnoho případů, kdy tomu tak bylo. To se pokusíme ukázat dále. Významná česká filosofka Albína Dratvová (1882–1969), vzdělaná filosoficky a matematicky, k tomu říká: „Česká mysl je zároveň hloubavá i praktická. Její hloubavostí si vysvětlujeme, že mezi Čechy se vyskytovali náboženští reformátoři i že národ český dovedl za nimi jít. Praktičnost české mysli lze spatřovat v tom, že Češi si oblibují filozofické směry, mající spíše ráz vědecký, jako byl empirismus a pozitivismus, daleko méně spiritualismus nebo jiné metafyzické a mlhavé směry, bez praktického zaměření.“ (Dratvová, 1947, s. 191) Mluvíme-li pak o křížovatkách vědeckého myšlení, jež dříve filosofie představovala v jistém protikladu k teologii, je toto označení zcela na místě, protože vzdělanci i jejich teorie skutečně křížovali Evropou, setkávali se a myšlenkově střetávali nejprve na katedrálních školách, později pak univerzitách tehdejších významných měst. První takovou křížovatkou v českých zemích a ve střední Evropě vůbec byla Praha. Už v 70. letech 13. století byla pražská katedrální škola natolik známá, že vedle domácích studentů na ni přicházeli i zahraniční a jako učitelé zde působili čeští mistři. Král Václav II. tehdy usiloval o zřízení univerzity po pařížském vzoru. Příznivé podmínky, které pražská univerzita měla po svém založení roku 1348, jí umožnily plně se srovnávat s univerzitami v Paříži a Oxfordu. Ze všech tehdy studovaných oborů byl největší důraz kladen na logiku, geometrii, astronomii, Aristotelovu přírodní a praktickou filosofii (daleko méně už na jeho metafyziku a nauku o bohu). Uznávanou autoritou byl tzv. komentátor (Averroes, 1126–1198), arabský překladatel Aristotela do latiny, a šířil se i nominalismus v podobě filosofie Johna Buridana (1299–1358), žáka Williama Occama (asi 1285 – asi 1348), který pro filosofii připravil samostatnou, na teologii nezávislou cestu. Čeští učenci nebyli jen šířiteli a komentátory slavnějších myslitelů, ale samostatně rozpracovávali problémy a kladli přímo revolučně nové otázky, vznášeli např. pochybnosti o tom, zda je Země skutečně středem vesmíru a zda je nehybná. Ještě po sto letech z nich v Krakově vycházel mladý Mikuláš Kopernik (1473–1543). Krátce po založení pražské univerzity na ní vystupují i kritikové tehdejší církve Konrad Waldhauser (asi 1326–1369) a Jan Milíč z Kroměříže (po roce 1320–1374). Z pařížské Sorbonny, jejímž byl i rektorem, se vrací Vojtěch Raňkův z Ježova (asi 1320–1388), dle Tomáše Štítného „mistr hrozného rozumu a odivné paměti“ (Kol. aut., 1981, p. 27, 29), který tam získal dvojí mistrovství a později také nejvyšší titul – doktorát teologie. V opozici k církvi a teologii hlásá potřebu vzdělanosti a racionality. Zvláště pozoruhodná je jeho definice vědy: „Věda je totiž jisté poznání toho, co je pravdivé, dokázané a nutné, přičemž toto poznání je získáno

z nutných vět, jež byly předem přijaty jako zřejmé nebo dodatečně připojeny jako výsledky sylogistického postupu.“ Další významní myslitelé českého středověku – Jan Milíč z Kroměříže (po roce 1320–1374), Jenek Václavův z Prahy (uváděný po roce 1366, umírá okolo roku 1400), Tomáš Štítný ze Štítného (asi 1335–asi 1405), Matěj z Janova (asi 1350–1394), Stanislav ze Znojma (po roce 1350–1414), Jeroným Pražský (asi 1379–1416), Jan Hus (asi 1371–1415) – jsou spjati s úsilím o náboženskou a společenskou reformu, i když v případě Stanislava ze Znojma a Jana Husa lze zaznamenat i výrazné čistě filosofické a vědecké aktivity. Po roce 1600 působil v Praze nejméně pět let slavný astronom a matematik Jan Kepler (1571–1630). Navázal tam na svého předchůdce Tycho de Brahe (1546–1601) a potvrdil heliocentrickou teorii Mikuláše Kopernika. Filosoficky vyšel z Platóna a z přesvědčení, že obraz světa lze postihnout geometricky. Pomocí výpočtů dokázal, že planety obíhají kolem Slunce po eliptických (nikoli kruhových) drahách. Vytvořil základ pro teorii gravitace a novověkou mechanistickou fyziku absolutního prostoru a času Izák Newton (1643–1727). Největší postavou českého humanismu byl Jan Ámos Komenský (1592–1670), který po studiích v Prerově, Herbornu a Heidelbergu působil jako učitel v moravském městě Fulneku. Jeho pedagogické dílo je světově známé. Jako filosof měl však Komenský ambice ještě větší: usiloval o svolání celosvětového koncilu, který měl prostřednictvím programu všeobecné výchovy, reformy věd a náboženství, spolu s vytvořením univerzálního jazyka vést k nastolení a zaručení věčného míru a spolupráce mezi lidmi. Filosofickým základem těchto snah bylo Komenského hluboké přesvědčení o nevyčerpatelných možnostech a síle poznání, vědy a vzdělávání. Vinou protireformační politiky Habsburků se Komenského učení vrátilo do českých zemí a dostalo do českých univerzitních měst až se vznikem samostatného Československa, když ve své době mohl Komenský rozvíjet a šířit své myšlenky v polském Lešně, Londýně, Sedmihradsku, Amsterodamu atd. Nejvýznamnější myslitelkou českého osvícenství byl Josef Dobrovský (1753–1829), který působil téměř celý život jako soukromý učitel v šlechtické rodině, ale v letech 1787–1791 také jako vicerektor a později rektor státního generálního semináře pro výchovu kněží v Olomouci-Hradisku. Jeho vědecké aktivity, zejména v oblasti filologie, vycházejí filosoficky z pozic osvícenského pozitivismu. Dobrovský má sympatie pro Kanta, ale ne už pro metafyzické spekulace pokantovských německých filosofů. Nekompromisně hlásá primát vědy, racionality, objektivitu a pravdy před autoritou či jakýmkoli zájmem, včetně vlasteneckého. Silně kriticky se stavěl proti všem obecně přijímaným legendám a tradicím, a to i za cenu osobního rizika a nepochopení vlastními žáky. S hlavním městem českých zemí Prahou a její univerzitou jsou spjaty osudy filosofa, matematika a logika Bernarda Bolzana (1781–1848). Proti subjektivismu a psychologismu vystupuje svým pojetím tzv. „vět o sobě“ nebo „pravd o sobě“, tj. vědeckých, zejména logických a matematických daností či tvrzení, které platí bez ohledu na to, zda je někdo myslí, vysloví či uzná. Mezi myslícím a poznávajícím subjektem a tzv. vnějším světem se takto nachází oblast vědeckého poznání, jakýsi autonomní svět objektivního vědění. Bolzano tím jasně anticipuje Popperovo pojetí. Solidního filosofického vzdělání se dostalo i dalším významným osobnostem českého osvícenství – Josefa Jungmanna (1773–1847) a Františka Palackého (1798–1876), avšak první z nich zaměřil svou pozornost na jazykovědu a druhý se pak po zanechání vědeckých aktivit v oblasti estetiky celé věnuje historii. Četba a studium filosofie změnily životní dráhu, kterou Jan Evangelista Purkyně (1787–1869) zahájil coby příslušník a učitel piaristického řádu. Jako přírodovědec a lékař se proslavil objevem buňky a dalšími úspěchy v oblasti buněčné teorie, mikroskopické anatomie a embryologie. Obdivoval ho Goethe, byla mu nabídnuta profesura v Berlíně, působil ve Vratislavi, později v Praze. Předtím však vystudoval filosofickou a lékařskou fakultu pražské univerzity, přičemž vycházel z filosofického přesvědčení o povinnostech a poslání skutečného učenice a ze své naturfilosofie, která zdůrazňovala dynamickou jednotu ducha a hmoty v poznávání a pochopení organických dějů. Následují další čeští filosofové a myslitelé: Vincenc Zahradník (1790–1836), působil krátce jako profesor v Litoměřicích, byl ovlivněn britským empirismem a Kantovým kriticismem. František Matouš Klácel (1808–1882), hegelovec z České Třebové, studoval v Litomyšli a Olomouci, působil v Brně a Praze, cestoval do Lipska a nakonec se usadil v USA, kde zemřel. Ignác Jan Hanuš (1812–1861), šířitel Hegelovy dialektické metody, studoval na pražské univerzitě, působil jako profesor filosofie na univerzitách ve Lvově, pak v Olomouci a nakonec v Praze. Karel Havlíček Borovský (1821–1856) po gymnaziálních studiích v Německém (Havlíčkově) Brodě studoval filosofii a teologii v Praze, ale pro své smýšlení byl vyloučen z kněžského semináře a rok pak působil jako vychovatel v Moskvě. Po vystrídání několika redaktorských míst v Praze byl násilně převezen do tyrolského Brixenu a krátce po návratu zemřel. Augustin Smetana (1814–1851), původně kněz, šířitel německé, zvláště Hegelovy filosofie, působil jako profesor na univerzitě v Praze a šel ve svých radikálních názorech tak daleko, že v roce 1848 stanul se svými studenty na pražských barikádách a byl pak exkomunikován z církve. Všechny čtyři zmíněné osobnosti nějakým způsobem skrze filosofii zasáhly do některé oblasti vědy, zajímavá je například Havlíčkova myšlenka: „Věda každá (filosofii vyjímajíc, která ale opravdu mezi vědy nenáleží, což zde dokazovati obšírně by bylo ...) sama v sobě jistými pevnými, dobře určenými hranicemi omezena, a proto jasná a patrná jest ...“ (Kol. aut., 1981, s. 528). Filosof Josef Durdík (1837–1902), stoupenec herbartismu, ač původně studoval matematiku a fyziku, stal se později jako profesor filosofie v Praze známým především na poli estetiky, podobně jako Miroslav Tyrš (1832–1884), profesor dějin umění na pražské univerzitě, ovlivněný anglickým evolucionismem a blízký Nietzsche. Pozitivismus – jako už výrazně scientistická filosofie – představovaný v neněmecké západní Evropě jmény August Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, se v českých zemích rozvíjí jako opozice k dosavadnímu vládnoucímu metafyzickému myšlení poněkud opožděně a pomalu, teprve koncem 19. století. Výslovně se k němu hlásí až František Krejčí (1858–1934), profesor Karlovy univerzity. Usiluje o důslednou vědeckost, staví na empirii a vylučuje z filosofie jakékoli transcendentno coby oblast nepoznatelnou, svádějící k metafyzice. Krejčí přirovnává transcendentno k sisufovskému balvanu, který je třeba nechat ležet, a uplatňuje toto své pojetí i v otázkách psychologických a etických. Stoupenci F. Krejčího byli František Čáda (1855–1918), jenž jako profesor Karlovy univerzity proslul v oblasti pedagogiky dítěte a speciální pedagogiky, dále František Drtina (1861–1925), rovněž profesor pražské univerzity, který se uplatnil hlavně jako teoretik pedagogiky a školský reformátor, a Josef Král (1882–1978), působící nejprve jako docent filosofie v Praze a pak jako profesor filosofie a sociologie v Bratislavě. Po návratu na Karlovu univerzitu se angažoval převážně jako sociolog. Vývojová linie českého pozitivismu vrcholí ve filosofii Josefa Tvrďého (1877–1942), který po studiích v Praze působil na Masarykově univerzitě v Brně a později už jako profesor v Bratislavě. Svě smýšlení a vystupování zaplatil životem v Mauthausenu. Usiloval o vědeckou filosofii (aniž ta sama by musela být

exaktní vědou) a oproti již neživotnému a dogmatickému pozitivismu F. Krejčího, omezujícím se hlavně na logiku a noetiku, vyzývá k budování jednotného světového názoru a nové metafyziky (blízké emergentní filosofii), v dialogu s uměním, náboženstvím, filosofii hodnot, ba i s iracionalismem. Odmítá také uznat nepoznatelné a neproniknutelné transcendentno, které by znamenalo rezignaci na možnost vědecky kontrolovatelného poznání; pojem „nepoznatelné“ nahrazuje pojmem „nepoznané“. Největší z českých filosofů Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) nepatří do proudu scientistické filosofie, i když byl ovlivněn A. Comtem a D. Humem, na které se často odvolává, stejně jako na pozitivismus a vědu. Masaryk si však byl po celý život vědom jejich mezí, a proto uznával např. i význam náboženství, třebaže byl nekompromisním kritikem všech jeho institucionalizovaných podob. Sám nazýval svou filosofii realismem či konkrétním. A třebaže se v době jeho studií volalo „Zpět ke Kantovi!“, Masaryk si uvědomoval, že Kant (který mimochodem Huma velice oceňoval) nevyřešil Humův problém, a proti jednostranné orientaci na německou spekulativní filosofii přišel s následující výzvou: „... ne ku Kantovi vrátiti se má filosofie, jak vytrubují dnes tak mnozí, ale k Humovi, má-li se vůbec vrátiti ...“ (Masaryk, 1998, s. 29) Masaryk studoval na univerzitě ve Vídni, kde pak také jako soukromý docent působil, a v Lipsku. Je zajímavou a dosud ne zcela doceněnou skutečností, že když přesídlil do Prahy, aby se na tamní univerzitě stal profesorem filosofie a sociologie, nazval Masaryk svou inaugurační přednášku v roce 1882 „Počet pravděpodobnosti a Humova skepse“. O rok později vyšla tiskem. Z jejího obsahu je zřejmé, že Masaryk se s Humovou skepsí neztotožňuje, obrací se proti ní, ale činí tak s plným respektem a v duchu kritické vědy. Na Humovu skepsi a kritiku metafyziky neodpovídá nějakou jinou, novou metafyzikou, ba ani „zdravým rozumem“ či „praktickým vyvrácením“, ale snaží se čelit jí matematicky. To je jeden z příkladů nesporně scientistických momentů v Masarykově filosofii. Na závěr už jen několik poukazů na vynikající vědecké osobnosti z řad cizinců, jejichž životní a filosofické křižovatky se nacházejí nebo mají vztah k českým zemím. V moravském městě Příbor se narodil lékař a zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud (1856–1939), který se ke svému původu opakovaně hlásil. Filosofující fyzik Ernst Mach (1838–1916) se narodil v Chrlicích u Brna a v 70.–90. letech působil jako profesor na pražské univerzitě. Stejně tak ve 30. letech 20. století Rudolf Carnap (1891–1970), jeden z hlavních představitelů novopozitivismu a zakladatelů Vídeňského kruhu usilujícího o zvědečtění filosofie na základě logickoempirického programu. Základy slavného Logicko-filosofického traktátu promýšlel Ludwig Wittgenstein (1889–1951) patrně v Olomouci, kde se tehdy během 1. světové války pohyboval. Na gymnáziu v Brně studoval známý filosof matematiky Kurt Gödel (1906–1978), jehož mentorem byl Hans Hahn, jeden z představitelů Vídeňského kruhu. Respekt k Masarykovi a jeho demokratickému Československu projevovali Edmund Husserl (1859–1938), rodák z Prostějova, zakladatel fenomenologie, který prohlašoval Masaryka za svého „prvního vychovatele“ a který na sklonku života uvažoval o přesídlení do Československa, dále Bertrand Russell (1872–1970), filosof, logik a matematik, který mimo jiné vehementně odsoudil sovětskou invazi do Československa v srpnu 1968, a také Willard van Orman Quine (1908–2000), snad nejvlivnější logik a filosof USA 20. století, který dokonce Prahu navštívil, a to v letech 1932 a 1933. Masaryka a masarykovské demokracie si hluboce vážil Karl Raimund Popper (1902–1994), filosof vědy, zakladatel kritického racionalismu, jehož otec pocházel z Prahy a který v roce 1994 převzal na Karlově univerzitě čestný doktorát. Ve filosofii orientované na vědu se z české strany staly mezinárodně známými například Pražský lingvistický kroužek, u jehož zrodu roku 1926 stál Jan Mukařovský (1891–1975), jeden ze zakladatelů strukturalismu, Pražského lingvistického kroužku, jehož založení podnítil roku 1934 také Jan Patočka (1907–1977), dále pak mezinárodní aktivity Josefa Ludvíka Fischera (1894–1973), Otakara Zicha (1908–1984), Jindřicha Zeleného (1922–1997), Ladislava Tondla (nar. 1924), Pavla Materny (nar. 1930) a dalších osobností, jejichž výčet by byl příliš dlouhý a možná i diskutabilní. O propagaci české filosofie v zahraničí se velmi zasloužil Josef Zúmr (nar. 1928). Situaci po velké společenské změně roku 1989 ponechávám k hodnocení budoucím.

#### Poznámky:

(1) Text představuje jeden z dílčích výstupů projektu *Knihy Korektiv Masarykovy filosofie řešeného* v rámci grantového schématu GA ČR registrační číslo 401/09/0287.

#### Literatura:

- Kol. autorů. *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (do roku 1848)*. Praha: Svoboda, 1981.  
 Kol. autorů. *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (od roku 1848 do roku 1948)*. Praha: Svoboda, 1989.  
 BEDNÁŘ, M. *České myšlení*. Praha: Filosofia, 1996.  
 ČAPEK, K. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990.  
 DRATVOVÁ, A. *Přehled filosofie*. Praha: Nákladem České grafické unie, 1947.  
 GABRIEL, J. a kol. *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1998.  
 HORYNA, B. a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002.  
 MASARYK, T. G. *Přednášky a studie z let 1882–1884*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998.  
 ZUMR, J. *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Praha: Filosofia, 1998.

Kontakt na autora příspěvku: doc. PhDr. Zdeněk Novotný, CSc. Katedra společenských věd Pedagogická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci Žižkovo nám. 5 771 40 Olomouc e-mail: zdenek.novotny@upol.cz

*Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Paedagogica*, 2010, s. 59–67. ISBN 978-80-244-2482-8. ISSN 1214-1348.

Povšimneme si, že myslitelé působící tehdy u nás byli velmi dobře napojení na dění ve světě, zejména v německé jazykové oblasti, mnozí ale ovládali i francouzštinu a angličtinu.



Mezi obrozenci bylo módní obracet pozornost i k Rusku a tamnímu filosofickému dění. Naše země a jejich intelektuální prostředí netrpěly žádnou izolací ani provincialismem.

Dále nám musí být nápadný fakt, že v 19. století byli mnozí vědci, dokonce i přírodní vědci, slušně filosoficky vzdělaní a často také publikačně aktivní. Separace dílčích disciplín pod vlivem pozitivismu a rozvoje univerzit tehdy ještě nepostoupila tak daleko jako ve století dvacátém. Filosoficky relevantní se nám tak může jevit i Josef Dobrovský, Jan Evangelista Purkyně, ale i Karel Havlíček Borovský, Miroslav Tyrš či František Palacký. Jak už bylo řečeno, celá řada duchovních, katolických i evangelických, využívala solidního filosofického vzdělání k samostatné filosofické tvorbě. Pozornost poutá zejména Augustin Smetana<sup>224</sup> a Vincenc Zahradník<sup>225</sup>. Jako zvláštní téma musí být pojednán Tomáš Garrigue Masaryk. „Čistí“ filosofové se v českém prostředí naskytnou až na přelomu 19. a 20. století a diskuse o jejich „pozitivismu“ se pak táhla až do 30. let.



### Další doporučená literatura pro zájemce o doplňující studium

- KRÁL, Josef. *Československá filosofie. Nástin podle disciplín*. Praha: Melantrich, 1937.
- ZUMR, Josef. *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Praha: Filosofie, 1998. ISBN 80-7007-110-9.
- ZOUHAR, Jan. *Minulý konec století*. Brno: MU, 2000. ISBN 80-210-2269-8. ☞
- BEDNÁŘ, Miloslav. *České myšlení*. Praha: Filosofie, 1996. ISBN 80-7007-088-9.
- KOHÁK, Erazim; TRNKA, Jakub (eds.). *Hledání české filosofie*. Praha: Filosofie, 2012. ISBN 978-80-7007-388-9.
- Kol. autorů. *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (do roku 1848)*. Praha: Svoboda, 1981. ISBN 25-137-81.
- Kol. autorů. *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (od roku 1848 do roku 1948)*. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0029-4.
- GABRIEL, Jiří a kol. *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita, 1998. ISBN 80-210-1810-2.
- BERKA, Karel. *Bernard Bolzano*. Praha: Horizont, 1981.
- BOLZANO, Bernard. *Vlastní životopis*. Praha: Odeon, 1981. ISBN 01-009-81.
- MACHOVEC, Milan. *František Palacký a česká filosofie*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. Reeditice: Praha: Akropolis, 2019. ISBN 978-80-7470-230-3.

<sup>224</sup> Slovníkové heslo viz: <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/smtna.html>.

SMETANA, Augustin. *Příběh jedné exkomunikace a doprovodné texty*. Praha: Filosofie, 2008. ISBN 978-80-7007-276-9. MICHŇÁKOVÁ, Irena. *Augustin Smetana*. Praha: Svobodné slovo, 1963.

<sup>225</sup> Slovníkové heslo viz: <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/zahrad.html>.

ZAHRADNÍK, Vincenc. *Filozofické spisy*. Sebral a Úvodem o životě a filosofii Zahradníkově opatřil František Čáda. Praha: Nákladem České Akademie Císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1907.

Kuriozita: <https://www.centrumvincencezahradnika.com/>.



# 19 ZÁVĚREČNÉ ZACYKLENÍ – OPĚT DĚJINY



## Materiály pro zájemce o doplňující studium

### Člověk a dějiny

Karl Löwith

*Čím více přemítám nad událostmi starých i nových časů,  
tím více se mi ve všem konání a dějích vyjevuje šalba  
a nespolehlivost všech lidských věcí.*

Tacitus (Annales, III, 18)

I

Název *Člověk a dějiny* má naznačit otázku po vztahu jednoho k druhému. Nevinné „a“, které spojuje člověka a dějiny, je problém. Ve spojení *člověk a dějiny* ukazuje „a“ na vazbu, která je podstatná pro člověka, avšak nikoliv pro svět. Neboť přirozený svět lze myslet bez vztahu, který je pro něho nutný, totiž bez vztahu k existenci člověka, ale žádného člověka nemůžeme myslet vně světa. Od prvního k poslednímu nadechnutí žijeme ve světě. Přicházíme na svět – svět nepřichází k nám – a vyvazujeme se z něho, zatímco on sám existuje dále. Nejbližším lidským světem však není tento nadlidský svět, ale svět bezprostřední a spoluprožívaný.

Současný spoluprožívaný svět, v němž a s nímž žijeme, však není bez dalšího „dějinný“ svět a člověk není bez dalšího „dějinná existence“. Tématem dějepisce není životní osud jednotlivců nebo sociálních skupin, nýbrž veřejné a politické dění, týkající se činů a osudů národů. Jako politické dění pojednávají dějiny především o měnících se mocenských poměrech. Obě poslední světové války ukázaly opět zřetelně, že dějiny nejsou v prvé řadě kulturními dějinami nebo dějinami ducha či dějinami idejí a problémů, nýbrž světovými dějinami v politickém smyslu. Od Diltheye běžně užívaný obrat „dějinný svět“ a díky Heideggerovi obvyklý obrat „dějinná existence“ potlačily ve filosofickém výkladu problému dějin přirozenou přednost politiky a postavily do centra fenoménu dějin u Diltheye dějiny ducha, u Heideggera dějinnost nejvladnější existence, a zastřely tak pohled na skutečné politické dějiny. „Dějiny ducha“ je moderní pojem, který tkví v Hegelově filosofii dějinného ducha. Tím, že poprvé pojmal věčně současného ducha dějinně ve smyslu časově pokračujícího vývoje k určitému cíli, mohl Hegel také poprvé systematicky promyslet „dějiny filosofie“ a v souladu s tím „filosofické dějiny světa“. Posledním předpokladem obou je Hegelova teze, že pravda má „tendenci“ se „vyvíjet“.

Že „duch“ a „politika“ patří k podstatě člověka, je starý řecký názor. Aristotelés podal ve svém pojednání o politice dvě spolu související definice člověka: člověk je *zoon logon echon* a *zoon politikon*, to znamená bytost mocná rozumně řeči a bytost žijící ve společenství. „Logos“ má dvojí význam – rozum a řeč, dvojí smysl, kterému se němčina nejspíše blíží výrazem „Verständigung“. „Politicky“ znamená v řečtině žít v *polis*, to znamená v otevřeném společenství, a podílet se na jejích záležitostech. Obě určení patří k podstatným rysům lidské přirozenosti. Avšak o „historickém rozumu“ a „světových dějinách“ není u Aristotela ani zmínka. Učinit dějiny součástí filosofické otázky po pravé přirozenosti světa a člověka nepřicházelo před Hegelem do úvahy. Předpoklad veškerého duchovně dějinného myšlení, že všechny věčné otázky filosofie lze pojednávat jen historicky, vychází z určitého způsobu myšlení, který se zformoval teprve před sto padesáti lety, a který proto také může pominout. Aristotelovi by se zdálo nerozumné vtahovat otázku po rozumu a po nejlepší politické ústavě do dějin a vykládat ji historicky. Co nám tu a tam v průběhu času působí *tyche* – tedy to, co Heidegger emfaticky nazývá „poslání dějin“ (*Geschick der Geschichte*) – nepatří podle řeckého názoru k nutnému a přirozenému podstatnému určení člověka. Avšak patří k němu, že člověk je disponován ke společnému životu se svými v *polis*, a sice v mnohem větším stupni než třeba včely nebo zvířata žijící ve stádech. V souladu s tímto politickým založením má člověk schopnost jazykového porozumění, jež vytváří toto společenství. Je člověkem jen tak, že je spolu s druhými, a může tak být jen potud, pokud sdílí svůj vlastní život prostřednictvím jazykového sdělení s druhými. Vzájemné sdělení o tom, co je užitečné a co škodlivé, co spravedlivé a co nespravedlivé, pravdivé a nepravdivé, spojuje podle Aristotela rodinné a veřejné společenství lidského života. Obě určení lidské podstaty – *logos* a *polis* – však nic nevytvářejí o dějinách. Je tedy zjevně možné mluvit o člověku politicky a duchovně a nijak se nedotknout dějin a jejich výtvorů. Přiházejí se nám sice, ale neurčují naši podstatu. Že člověk existuje dějinně, je tvrzení nedávné minulosti, které má svůj vzdálený původ v theologicky antropologickém pojetí světa pocházejícím od křesťanství. Jen je-li fyzický kosmos výtvořen božím, může z pradějin, jimiž je stvoření světa a člověka, vzejít také idea „světových dějin“, která se pak nakonec soustředí do člověka jakožto „dějinné existence“.

Aristotelés, který uvažoval o všem – o nebi a zemi, rostlinách a zvířatech, politice a etice, rétorice a poetice – nevěnoval dějinám jediný spis, ačkoliv byl přítelem Alexandra Velikého, který si tehdy podrobil Dálný Východ a založil dějinnou světovou říši. Bylo by absurdní si myslet, že by Aristotelés mohl v Alexandrovi, tak jako Hegel v Napoleonovi, spatřovat „světového ducha“ světových dějin, protože by to předpokládalo, že by logos věčného kosmu mohl vstoupit do pomíjivých *pragmat* našich dějin. Básnictví je podle Aristotela filosofičtější než historie, protože dějiny vypovídají jen o jedinečném a náhodném, ale neukazují stálé a přetrvávající, to, co je tak a ne jinak. A pokud se Aristotelés pouští do historicky srovnávacích úvah, např. o různých ústavách států nebo o starších naukách o *fysis*, nedotýká se tento historický úvod podstaty jeho zkoumání. Znalost různorodosti politických institucí v různých dobách v různých zemích nebo

různorodosti starších učeních o *fysis* není o sobě a pro sebe žádným historickým vědomím a žádným historickým myšlením, nýbrž jen odrazovým můstkem pro otázku, které z možných politických uspořádání nebo jaké definice povahy právě *polis* a *fysis* jsou nejpřiměřenější. Určení toho, co jsou ve skutečnosti *polis* a *fysis*, však není věcí historické reflexe, nýbrž filosofického zkoumání a náhledu. Naproti tomu moderní historické myšlení vyvozuje z okolnosti, že se Aristotelova politická filosofie vztahuje k athénské *polis* 4. století před Kristem a politická filosofie J. Locka k anglické revoluci 17. století po Kristu, že ani jeden z nich nemohl poznat pravou povahu veřejného společenství a že takto ahistoricky postavená otázka po pravdě je „naivní“, protože není historicky reflektována, a tudíž relativizována. Historismus, který na jedné straně přemrštěně zdůrazňuje dějinnou jedinečnost a individualitu jednoho každého jevu a na straně druhé nivelizuje všechny rozdíly převáděje je na jedinou rovinu dějinnosti, nepřipouští možnost, že určitá dějinná konstelace by mohla být nepoměrně příznivější odkrytí pravdy než nějaká jiná a pozdější. Není nikterak jisté, že – jak se dnes všeobecně předpokládá – Řekové vůbec nevěděli, co jsou např. dějiny, protože teprve my, po křesťanství, máme historické vědomí, které myslí proměnlivé děje jako pokračující dějiny lidstva z hlediska posledního cíle.

Na Řeky hluboce působil věčný řád, velikost a krása viditelného světa, ale žádný klasický myslitel nikdy nepřipadl na myšlenku myslet v jedné světových dějinách tento dokonale uspořádaný věčný kosmos a pomíjívat *pragmata* lidských dějin. Hérodotos, Thúkydídés a Polybios referovali o velkých událostech a činech své doby, ale války Řeků proti Peršanům, Athén proti Spartě a vzestup Říma a jeho proměna ve světovou říši nikterak nepodnítily soudobé filosofy k vytváření dějinně filosofických konstrukcí. Důvodem této absence filosofie dějin však není necitlivost vůči velkým událostem, nýbrž jasný náhled, že o jedinečném, náhodném a proměnlivém lze podat jen zprávu nebo „historii“, ale žádné pravé vědění.

Jedinou, ale podstatnou reflexi, k níž klasičtí historikové dospěli, představuje Thúkydídův názor, že boj o politickou vládu, který určuje všechny události, tkví v lidské přirozenosti. Protože však se tato nikdy podstatně nezmění, bylo Thúkydídovi jasné, že se minulé a soudobé děje budou i v budoucnu odehrávat „stejným nebo podobným způsobem“. Budoucnost nemůže přinést nic naprosto nového, je-li „přirozeností všech věcí růst a hynout“. Polybios vidí obecný zákon politických dějin v pravidelné střídě politických zřízení a v náhlém zvratu triumfu v ponížení. I takový národ, jako byli Římané, kteří si byli své historické úlohy více než vědomi, nežili v iluzi moderního historického vědomí, jako by běh dějin, *res gestae*, směřoval pokrokovým pohybem vpřed k naplnění nějakého smyslu. Že národy, státy, města a autority krácejí vpřed k nutnému a přirozenému konci, bylo pro antické prožívání a chápání právě tak do očí bijící jako smrtelnost jednotlivého člověka. Když Scipio dobyl a zničil Kartágo, nestydl se říci, že stejný osud, který teď připravila svým nepřátelům římská moc, jednou postihne i Řím, stejně jako postihl kdysi Tróju a nyní Kartágo. Jeho přítel Polybios uvádí tento výrok a dodává, že by bylo obtížné nalézt nějaký jiný, který by byl státničtější a hlubokomyslnější. Myslet na zvrat osudu v okamžiku největšího triumfu je hodno muže zasluhujícího si být zapsán v paměti lidí. Všude tam, kde zůstalo živé klasické čtení, byla toto poslední moudrost historika a politika, který dokáže jednat a myslet bez iluzí. Ale jen obtížně si můžeme představit moderního státníka, ať na Západě nebo na Východě, který by po vítězném konci poslední světové války prohlásil: týž osud, který jsme nyní připravili Berlínu, stihne jednou Moskvu a Washington! Neboť historické vědomí, školené Marxem a Comtem, už nedokáže současně myslet pomíjivost budoucnosti a pomíjivost minulosti, protože nechce vzít na vědomí, že všechny pozemské věci vznikají a zanikají.

Tato pomíjivost všech lidských věcí, ukazující se obzvláště zřetelně ve srovnání s trvalostí pohybu nebeských těles, je také jednoduchým a zřejmým důvodem, jímž Herodotós zdůvodňuje svou zprávu o perských válkách. Zkoumá to, co se událo, a referuje o tom ne proto, že by jako nějaký moderní filosof dějin zastával názor, že dějiny jsou „pokrokem ve vědomí svobody“ a že historické vědomí patří k bytí dějin (Hegel), nebo proto, že by chtěl, aby dějiny směřovaly k beztržní společnosti v „říši svobody“ (Marx), či proto, že by se domníval, že historické vědomí slouží „kritice současnosti a založení budoucnosti“ (Troeltsch), nýbrž protože jako Řek, jehož řeč vůbec nazývá člověka smrtelníkem, měl opravdový a hluboký cit pro vratkost všech lidských věcí, takže pokládal za nutné zajistit velkým činům a událostem pomocí historie jistý druh nepomíjivosti, protože by bez historie brzy neslavně zapadly. Protože se člověk nepodílí na nesmrtelném životě bohů a věčném koloběhu nebes, potřebují jeho činy historii, v níž přežívají smrtelníky.

Slovo „historie“ neznamená v řečtině žádné singulární substantivum k označení vymezeného oboru jako německé slovo „*die Geschichte*“, nýbrž slovesné *historiein*, tj. zkoumání, poznávání a znalost toho, co se stalo před nedávnem nebo kdysi, a referování o tom. Historie se proto může vztahovat ke všemu, co lze vyzkoumat. *Historiae* antických historiků referují, stejně jako ještě Machiavelliho „*Storie Fiorentine*“, události v plurálu, nevykládají ale žádné dějiny ve smyslu dějinného „světa“, tím méně si klasičtí historikové kladou nezodpovězenou otázku po účelu, otázku „k čemu“, jakožto otázku po smyslu světových dějin. Mnoho toho Řekové objevili jako první, ale nežili v moderním historickém vědomí, které koření v eschatologickém futurismu židovství a křesťanství.<sup>226</sup> „Objev“ historického světa a historické existence, jejíž smysl leží v budoucnosti, není výsledkem filosofického náhledu, nýbrž produktem nadějeplného očekávání, které se původně vztahovalo k říši Boží a nakonec k říši člověka, jenž v sobě od F. Bacona objevuje tvůrčí síly. Křesťanské spoléhání na přicházející naplnění se sice v moderním dějinném vědomí vytratilo, ale převažující zvyk pohlížet k budoucnosti jako takové zůstal. Prostupuje veškeré pokřesťanské evropské myšlení a veškerou péči o dějiny, o její „kam“ a „k čemu“. I ty filosofie pokroku, které jsou radikálně „světské“, jako Condorcetova, Comtova a Marxova, jsou eschatologicky motivovány budoucností, a tím spíše jejich převrácená podoba – negativně pokrokové teorie úpadku. F. Schlegel shrnul původ našeho historického myšlení a jednání ve větě: „Revoluční přání uskutečnit říši Boží je pružným bodem všeho progresivního vzdělávání a počátkem moderních dějin.“ Revoluční je toto přání, protože obrací a převrací původně přirozený smysl re-volutiones, pravidelných oběhů nebeských těles, a „progresivní“ je moderní, pokřesťanské vzdělávání, protože nepřetržitě zesvětštuje teologii dějin od Augustinova *procurus* k budoucí říši Boží – *The Pilgrims Progress* – až k Hegelovu „pokroku ve vědomí svobody“ a k Marxovu očekávání pozemské „říše svobody“.

<sup>226</sup> Srv. k tomu autorovu stať *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 5. vyd., Stuttgart 1967, str. 25 – pozn. překl.

## II

Otázka, kterou si vzhledem k této diskrepanci mezi moderním a klasickým myšlením klademe, zní, zda spojení člověka „a“ dějin je do té míry podstatně závazné, že by člověk vůbec nebyl žádným člověkem, kdyby neexistoval dějinně. Před-  
sudek v posuzování člověka, který nastolili nejprve Hegel a Marx a později Dilthey a Heidegger, klade člověka a dějiny naroveň. Zatímco od Aristotela až do 18. století platilo jako nepopiratelné, že se člověk odlišuje od zvířete jazykem a rozumem, tvrdí se nyní, že rozum je historicky podmíněný rozum osvícenství nebo dokonce „odpůrce myšlení“ a že se člověk na rozdíl od všech ostatních živočichů vyznačuje tím, že – spolu se svým historicky proměnlivým rozumem – existuje „dějinně“. Jsme ujišťováni, že člověk nejen *má* jemu příslušné dějiny, nýbrž je dokonce dějinnou existencí, a proto se ho také dějiny světa mohou dotýkat. Tento moderní před-  
sudek má své určité dobově historické důvody, aniž by již proto byl založen v podstatě člověka. Nejpatrnější důvod pro toto prolnutí člověka a dějin tkví v tom, že dějiny, z nichž přicházíme a které se na nás valí, se zdají být nevyhnutelným *osudem* dnešního člověka a v jistém smyslu tomu tak opravdu je – čímž se ale neříká, že přirozenost člověka spadá jedno s jeho proměnlivým osudem. (Protikladný názor vypracoval W. Schapp ve své duchaplné *Philosophie der Geschichten*, 1959.) Nám, kteří všichni žijeme a myslíme dějinně, se naléhavě nevtírá vždy stejná přirozenost člověka, ale proměna jeho dějinné situace. Co je nápadné, je to, že všechno je jinak, než jak bylo; nenápadné zůstává, jak se ve všech proměnách životních okolností udržuje přirozenost člověka – potud člověk vůbec zůstává člověkem a „nerozpouští se“, jak tvrdí Dilthey, jako „typ“ v procesu dějin. Jak je snadné prokázat prudké a ostré změny ve všech oblastech a popsat „historickou situaci“ jako na běžícím pásu, tak se zdá obtížné a skoro nemožné přivést ještě přesvědčivým způsobem k řeči to, co je v lidské podstatě stále a trvalé, neboť nám chybějí všechny předpoklady, kterých by bylo třeba, abychom v proměnách času poznali trvalé a věčné, ať už v člověku nebo v celku světa. Rány dějin, pod nimiž trpíme a které nás stíhají tím, že je sami vyvoláváme, určují podle všeho člověka tak velice v celé jeho existenci, že už si nedokáže vůbec představit nic jiného, než že je s dějinami chtě nechtě spojen na život a na smrt. Dnešní člověk nežije v *okruhu přírody*, existuje v *horizontu dějin*, a sice takových, že jejich pohyb je stále obsažnější a stále více se zrychlující a že s nimi musíme po dobrém nebo po zlém držet krok, abychom neztratili půdu pod nohama. Dějiny jako neustále se proměňující vyžadují od člověka určitá rozhodnutí, jimiž chce jejich běh co možná nejvíce ovlivnit. Co se především dotýká dnešního průměrného člověka a co ho bezprostředně oslovuje, tedy není neviditelné vznikání, růst a zánik pozemských přírodních fenoménů a tím méně pravidelný koloběh, „revolutionen“ nebeských těles, nýbrž dějinné krize a revoluce, proměny a zániky. Spenglerův *Untergang des Abendlandes* byl na sklonku první světové války významným dokladem tohoto všeobecného dobového pocitu a vývoj vědecké techniky, jenž od té doby probíhá, ještě vystupňoval toto epochální historické vědomí, i když už nikdo nechce nic vědět o Spenglerově tezi. Hrozící zánik se však stal paradoxně možný právě působením té vědy, která se zabývá nikoliv dějinami, nýbrž přírodou a – rozbíjejíc atom – vytváří nejvíce dějiny a bezprostředně zasahuje do politiky mocností. Objevy techniky a přírodní vědy, obemkajících Zemí, nejenže rozšířily způsobem, který nelze dohlédnout, dosah politického dění a jeho tempo; jako ještě nikdy od počátku průmyslové revoluce postavily přírodu do služby lidských dějin. Co z přírody přežívá, se zdá být pouhým zbytkem toho, co člověk „ještě“ neovládl a čeho se „ještě“ nezmocnil. Tento otrěs naší celé dosavadní historické tradice, klasické a křesťanské, způsobený vědeckou technikou, uvedl především do pohybu způsob myšlení současného člověka, přičemž se ho stále stejná jednotvárnost kosmického pohybu nebeských těles a přirozený vznik a zánik pozemských fenoménů života nijak nedotýká, zvláště když i moderní fyzika stále častěji dospívá k pochybnostem o věčně spolehlivém řádu přírody, což by ovšem mohlo mít historicky podmíněné důvody, srovnatelné s vlivem industriální konkurence na Darwinovo učení o přirozeném výběru a přežití nejzdatnějšího. Jsou to tedy faktické události našich dějin, včetně přírodní vědy, které dovedly dnešního člověka k tomu, aby i o sobě samém myslel výlučně dějinně.

Ale proč dřívější lidská pokolení, která přece také udělala s dějinami nanejvýš působivé zkušenosti, z nich nevyvodila pro člověka jako takového tytéž důsledky? Byla snad slepá vůči významu dějin, protože pro ni neměly tutéž závaznost? Nebo mohla rezignovat na zabsolutizování dějin proto, protože ještě měla v křesťanské teologii a řecké kosmologii nadhistorický horizont a měřítko pro pravé porozumění historické změně, takže se zkušenost relativnosti dějin nemohla osamostatnit? V antice a v křesťanství byla zkušenost dějin ještě skrytá, uspořádaná a omezená: v řeckém myšlení řádem a logem fyzického kosmu, *kosmologicky*; v křesťanské víře *theologicky*, řádem stvoření a Boží vůlí. Až po rozkladu obou těchto předmoderních přesvědčení se objevila víra v dějiny jako takové, v historismus. Neboť teprve tehdy, když univerzum není ani božské a věčné, jako bylo pro Aristotela, ani pomíjivé, ale stvořené, jako pro Augustina a Tomáše, pak počíná možnost „historické existence“, to znamená takové, která už nemá žádné určité místo v celku přirozeně jsoucího, a proto se zcela opírá o sebe samu a svou časovost. Tato emancipace časových dějin od všeho, co by je mohlo zahrnovat, vysvětluje bezbřehé rozšíření moderního historického myšlení a jeho roli opory. Moderní víra v dějiny jako takové se stala, řečeno slovy B. Croceho, „posledním náboženstvím vzdělanců“. Protože však vzdělání vzdělanců už nestačí k tomu, aby dokázali dějinám čelit, je toto „poslední náboženství“ ve skutečnosti bezvýhodným útočištěm. Neboť kdo by dnes opravdu mohl věřit v dějiny poté, co se zhroutil páteř této víry, víry v pokrok ve své původně nadsvětské a křesťanské formě a pak ve své formě zesvětštělé, jak ji představují století osmnácté a devatenácté? Víra v dějiny je výsledkem našeho odcizení přirozené kosmo-theologii starověku a nadpřirozené teologii křesťanství, které obě dávaly dějinám jistý rámec a nedějinný horizont zkušenosti a porozumění. Teprve ztráta tohoto ohraničení a zdůvodnění dějin v klasické kosmologii a v křesťanské teologii dodala dějinám onu absolutní relevanci, kterou nyní bereme jako něco samozřejmého, ačkoliv je více než krajně sporná. Protože co může být spornější než moderní předpoklad, že dějiny jsou dimenzí lidské existence povýšce, přičemž se odhlíží od celého přirozeného světa, od fyzického kosmu. Tato abstrakce ovládá i „systém“ našich nespojitých věd, a to od té doby, kdy se oddělily *logos* a *fysis* jakožto „duch“ a „příroda“ v přírodovědách a v duchovědách, takže nyní v nejlepší případě vedou z jednoho oboru k druhému jen hraniční fenomény.

Nejtriviálnějším výrazem dobově dějinného vědomí dnešního člověka jsou řeči o „přechodu“ k nové epoše a tomu odpovídající řeči o „dosavadním“ a „budoucím“ člověku, jako kdyby kdy dějiny člověka naučily proměňovat se a stávat

se jiným. Člověk se v dějinách vyjevuje jako ve zvětšujícím a zvyrazňujícím zrcadle, ale nikoliv jako nějak jiný, nýbrž jako vždy týž. Člověk už přestal a přežil ledajaké přechody, aniž kdy přestal být tím, čím byl vždycky. Rovněž rozdíl kultury a barbarství ukazuje za odlišných podmínek tutéž přirozenost člověka, který nebyl na počátku dějin méně člověkem, než jím bude na jejich konci. Rozdíl spočívá jen v tom, že příhodnější podmínky právně uspořádaného stavu jako by člověka dělaly lepším. Žijeme *trvale* v „přechodech“ a „mezi obdobími“, byť nikoliv vždy tak sebevědomě epochálním vědomím, v obavách a v naději, jako dnes. I mezi obdobími lze jen žít, protože v čase existuje trvání a nepřetržitost. Co se vždy opět osvědčuje, se časem vrací, jako opakování stejného. Kdyby se dnešní člověk úplně odlišoval od člověka včerejška nebo od člověka, který žil před pár tisíci lety, pak bychom vůbec nedokázali porozumět lidem minulých dob a cizích kultur a nebyli bychom s to podílet se na jejich výtvořech. A i kdybychom předpokládali, že by došlo k historické proměně v podstatě člověka, pak i ta by se mohla udát jen tehdy, pokud by člověk ve všech proměnách a změnách zůstal podstatně stejný, neboť jen co zůstává, se může také proměňovat. V jiném případě bychom nemohli to, co se změnilo a proměnilo, jako takové vůbec poznat. Kdo potká starého známého po třiceti letech a shledá, že se úplně změnil, může získat tento dojem jen proto, že ve změněném člověku opět rozpozná starého známého. Minulé, současné a budoucí možnosti historické proměny v druhu a způsobu lidského bytí vyžadují ke svému zdůvodnění úvahu nad naší trvalou lidskou podstatou. A jestliže historická proměna *ještě* stávajícího dezorientuje a činí bezradnými i ty nejchytřejší, protože epochální vědomí nikterak neposkytuje žádnou pomoc, abychom hrozícím nebezpečím světových dějin čelili méně bezradně, pak se musíme orientovat na to, co má stálost v sobě samotném a trvání v čase: neboť průběh dějin jako takových nám neposkytuje žádné měřítko správného posuzování toho, co se děje. Kdyby neměl být přicházející člověk ničím víc než člověkem „atomového věku“ a totalitárního státu nebo řečeno názvem Orwellovy satiry člověkem roku „1984“ nebo šířeji pojato člověkem kopernikánského obratu nebo chápáno co nejšířeji člověkem dějin, pak by bylo marné chtít o něm vypovědět něco, co by platilo déle než pár století. Máme historicky vyostřený smysl pro rozdíly lidských životních způsobů různých kultur a období, ale jsme až pozoruhodně necitliví vůči mnohem podstatnější konstantě elementárních lidských potřeb a vášní, schopností a slabostí. Mezi historiky devatenáctého století je jenom jedna slavná výjimka: Jacob Burckhardt. Poznamenává kdesi v souvislosti se svými historickými studiemi: lidský duch byl úplný již dávno, a jestliže se člověk vzdával vlastního života pro druhé už v dávných dobách, pak nad to také nešel.

Několik příkladů nám ukáže toto *a priori* našeho historicky vzdělaného myšlení: říkáme „Homér“ a nemyslíme přitom prostě na přetrvávající evidenci člověka *Iliady* a *Odysseje*, nýbrž na to, že Homér byl Řek žijící v osmém století před Kristem, a tudíž žil v úplně jiném světě než třeba Dante. Říkáme „Dante“ a myslíme přitom na křesťanskou teologii třináctého století a zapomínáme, že Dantova *Divina Commedia* je Balzacově *Comédie humaine* nejen vzdálena, ale právě tak i příbuzná jako Dante sám svému vůdci Vergilovi. Říkáme „Shakespeare“ a myslíme přitom na alžbětinské století, jako by nám měli jeho králové a královrazi historicky ještě co říci, protože dnešní vládcí a jejich protivníci žádní králové nejsou. Podobně myslíme v dějinách ducha, slyšíme-li jméno „Platón“ a „Kant“, na před- a poplatónskou, na před- a pokantovskou filosofii, to znamená na dějiny myšlení, aniž bychom tomu, co myslíme, kladli otázku po pravdě, to znamená, že bezmyšlenkovitě myslíme na různé „rozvrhy“, „interpretace“ a „perspektivy“ určitých historických světů v domnění, že po Kantovi už nelze fyzický svět myslet předkritickým způsobem. Takto lze ukázat tisíce zajímavých a vědecky cenných rozmanitostí v obrazech světa a dějin – na úkor věci samé. Neboť kdo by mohl popírat, že přirozený svět sám, v Platónově a Kantově době, byl týž, ačkoliv byl různě chápán, a že by různé historické světy Homéra, Danta a Shakespeara byly antikvárními kuriozitami, kdybychom se sami nepoznávali v jejich činech a trápeních, mužích a ženách, pánech a sluzích, v jejich milencích a pomstychtivcích, zrádcích a věrných, v jejich hrdých a rezignujících, v prahnoucích po moci i v těch, kdož se obětují? A tak můžeme získat i z řeckého nebo římského historika, jako byl Thúkydés nebo Tacitus, zcela podstatné podněty pro porozumění naší vlastní době a i dějinám vůbec, a to ne proto, že jeden byl Řek z toho a toho století a druhý Říman, nýbrž proto, že tito klasičtí historikové, aniž by měli historické vědomí své vlastní dějinné podmíněnosti, dospěli k vědění, jen zřídka dosahovanému, o trvalé podstatě člověka a politických záležitostech.

Takový způsob nazírání člověka a dějin pod zorným úhlem trvalého a v čase přetrvávajícího je dnes nečasový, protože naše myšlení posedlé historickým vědomím popírá to, co je trvalé a stálé, a domnívá se, že je může postrádat. Ve skutečnosti myslíme „bytí“ z „času“, protože neznáme nic věčného. Že to učinil jasným, je velká zásluha Heideggerova díla *Sein und Zeit*. A přece tyje veškerý dějinný čas z toho, že v uplývajícímu běhu a průběhu dějin existuje cosi stálého, když už ne věčného. Zkoumání dějin by ztratilo veškerou zajímavost a veškerý smysl, kdyby byly události dějin jen přechodné a nezůstávaly také relativně trvalé. I politické revoluce, které odklízejí to, co dosud existovalo, mají dějinný význam a jsou historicky pozoruhodné tehdy, pokud mají dalekosáhlé a trvající důsledky, a tedy přežívají samy sebe. Trvání je nejelementárnější forma historie a historického života. Dějiny neudívají nejvíce velkými změnami, újmami a ranami, které působí lidstvu, ale tím, že se vždy znova z takových ztrát a katastrof vzpamatuje a znova se zařizuje na troskách toho, co se událo – jako kdyby se skoro nic nestalo. Největším příkladem pro to je biblický příběh o potopě: když Bůh viděl, že lidské zlo přerostlo všechny meze, začal želeť toho, že stvořil člověka, a rozhodl se, že všechny lidi zahubí až na jednoho jediného bohobojného, Noa a jeho rodinu – načež dějiny započaly znova. Co v tomto případě nese a dále vede dějiny, není ovšem žádné *světové dění*, nýbrž *dění spásy*, o němž nelze vědět, ale v němž můžeme jen věřit.

Je-li ale pro profánní dějiny trvání základním elementem jejich průběhu, pak se zamýšlení nad člověkem, bez něhož by žádné dějiny nebyly, musí orientovat na to, co mu umožňuje přestat dějinné proměny. Nečasové vědění o trvalé podstatě člověka nelze nahradit časovým porozuměním jeho dějinné existenci. Spíše může stále stejná přirozenost člověka zdůvodnit také historickou změnu. Musíme tedy trvat na tom, že člověk sice nevyhnutelně stojí v dějinách a že *má* dějiny, ale nežije z nich a není jimi, a že se tudíž člověk a dějiny nikdy nekryjí. V Tolstého románě *Válka a mír*, díle, které je v nejvyšší míře obeznáno s dějinami, protože Tolstý zná člověka, se Napoleonovo ruské tažení sice dotkne více či méně všech lidí a jejich vztahů, ale to, co je ve všech těchto lidech vpravdě lidské, tím zůstává podstatně nedotčeno, a to i tehdy, když v důsledku válečných událostí ztratí všechno, i svůj život. Podobně to platí i pro Pasternakův román *Doktor Živago*. A pokud nás světové dějiny posledních dvou světových válek vůbec něco mohly naučit, pak snad to, že nejsou

tím, podle čeho bychom mohli orientovat svůj život. Orientovat se uprostřed dějin podle nich by bylo stejné jako chtít se po ztroskotání lodi udržet na vlnách.

*Přeložil Miroslav Petříček jr.*

Reflexe 16

[https://www.reflexe.cz/Reflexe\\_16/Clovek\\_a\\_dejiny.html](https://www.reflexe.cz/Reflexe_16/Clovek_a_dejiny.html)

K. Löwith, Mensch und Geschichte. In: W. Oelmüller, R. Dölle, R. Piepmeier (vyd.), *Philosophische Arbeitsbücher*, sv. 4: Diskurs: Geschichte, Paderborn, München, Wien, Zürich 1980, str 253–267. Původně a v nezkrácené verzi vyšel Löwithův text v jeho *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, 1969, str. 152–163.





# SEZNAM PŘÍLOH

Přílohy v elektronické podobě se nacházejí v datovém úložišti předmětu.

## **Úvod do studia**

Dejiny filozofie jako filozofický problém  
(Leško – Tholt)

Němec: Dějiny filosofie jako předpoklad  
filosofického bádání, Aither

Štefek: Stručný nástin filosofie dějin

## **1 Kant**

Hoppe: O Kantově antitetickém myšlení  
Kantův kategorický imperativ

## **2 Fichte**

Problém sebevědomí u Fichta

## **3 Schelling**

Schelling Duch a organismus, Karásek

## **4 Hegel I.**

Fenomenologie ducha

Hegel – Peter Singer

Sobotka: Hegelova víra a vědění

## **5 Hegel II.**

Hegel: Filosofie dějin

Hegel: Základy filosofie práva

## **6 Schopenhauer**

Schopenhauer: O smrti

Voluntarismus – Schopenhauer, Nietzsche, Klíma

## **7 Nietzsche I.**

Adamec: Nietzsche a Heidegger

Dandy jako umělec – gender a umění

Deleuze: Nietzsche and Philosophy

Krist: Nietzsche

Kučera: (Ne)politická filosofie Nietzscheho

Matějčková: Nietzsche – Šílenství coby most k nezávislosti

## **8 Nietzsche II.**

Kalenský: Vůle u Nietzscheho

Reprezentace vůle k moci v architektuře

Voluntarismus – Schopenhauer, Nietzsche, Klíma

## **9 Feuerbach**

Filipi: Teologická recepce Feuerbacha

## **10 Marx**

Valach: Marxova filozofie dějin, Náhled

## **11 Pragmatismus**

Čapek: Pragmatismus

Hroch: Filosofické myšlení W. Jamese

James: Pragmatismus I.

James: Pragmatismus II.

Pragmatismus Williama Jamesa, Monika Vitanyi

## **12 Počátky hermeneutiky**

Hroch: Filosofická hermeneutika

Hermeneutika v obsahové analýze

Hlouch: Právní hermeneutika

Kliková: Schleiermacher

Konečná: Řeč a hermeneutika

Pokorný: Hermeneutika jako teorie porozumění, náhled

Ricouer: Úkol hermeneutiky

Skalický: Hermeneutika a její proměny

## **14 Kierkegaard**

Caputo: Kierkegaard

Dandy jako umělec – gender a umění

Kierkegaard, handout

Králík: Kierkegaard, disertace, 2005

Králík: Recepce díla Kierkegaarda

Marek: Nepřímý prorok existence

Marek: Kierkegaardova nepolitická politika

Olšovský: Niternost a existence

The Cambridge Companion to Kierkegaard  
Understanding Kierkegaard

### **16 Svéráz ostrovního myšlení**

Dejiny etického myslenia Klasický utilitarismus  
Dilthey a pozitivismus J. S. Milla  
Gluchman: Mill  
Janíčko: Utilitarismus J. S. Milla  
Mill – 200 let od narození  
Mill: Utilitarismus, předmluva Stanislava Sousedíka

### **18 České myšlení**

Zouhar: Minulý konec století  
Česká filosofie 19. a 20. století, prezentace  
Česká filozofie očima Poláka – Stanislav Jedynak  
Český pozitivismus  
Filosof Vincenc Zahradník jako kazatel  
Kučerová: Filozofie výchovy v české tradici

Lavička: Stručný nástin filosofie československé  
Masaryk v polemikách českých filosofů  
Pavlincová: Cesta Karla Vorovky k americké filosofii

### **20 Všeobecné materiály**

Coreth – Ehlen – Schmidt: Filosofie 19. století  
Filosofický atlas  
Petrucciiová: Metodologie antropologických teorií  
Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche  
Routledge History of Philosophy 06 German Idealism  
Routledge History of Philosophy 07 The 19th Century  
Scruton: Krátké dějiny novověké filosofie  
Sky Cleary: Existencialism and Romantic Love  
Slouková: Filosofie 19. a 20. století  
Sobotka – Major: Kapitoly z dějin německé klasické filosofie  
Störig: Filosofie 19. a 20. století  
Vlček: Přehled dějin poklasické a současné filosofie