

# REFLEXE 65

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

(5–23) ..... Jakub Marek  
*Stesk po domově a mezní situace. K Jaspersově rané recepci  
díla S. Kierkegaarda*  
Heimweh und Grenzsituationen. Zu Jaspers' früher Rezeption  
des Werks von S. Kierkegaard  
Homesickness and Limit Situation. Jaspers's Early Reception  
of the Work of S. Kierkegaard

(25–48) ..... Ondřej Sikora  
*Odevzdání bez přijetí? K motivu existence mezi Jaspersem a Patočkou*  
Hingabe ohne Annahme? Zum Motiv der Existenz zwischen Jaspers  
und Patočka  
Surrender without Acceptance? Existence between Jaspers  
and Patočka

(49–70) ..... Jindřich Karásek  
*Co je skutečné? Ke Kantovu pojetí skutečnosti*  
Was ist wirklich? Zu Kants Konzept der Wirklichkeit  
What is Real? Regarding Kant's Concept of Reality

(71–90) ..... Jan Buráň  
*Možnosti republikánské kritiky libertariánství*  
Die Möglichkeiten einer republikanischen Kritik des Libertarismus  
Possible Republican Critique of Libertarianism

TEXTY • Texte • Texts

(91–116) ..... Karl Jaspers  
*O mé filosofii (přel. V. Dostál)*  
Über meine Philosophie  
On My Philosophy

Václav Dostál . . . . . (117–129)  
*K Jaspersovu textu „O mé filosofii“*  
Zu Jaspers' Text „Über meine Philosophie“  
Jaspers' Article “On My Philosophy”

Ladislav Hejránek . . . . . (131–138)  
*Jaspersovo pojetí víry*  
Jaspers' Auffassung vom Glauben  
Jaspers' Conception of Faith

Marguerite Léna . . . . . (139–148)  
*Zvolit si Evropu: Konstantin Sigov a lidská důstojnost*  
(přel. L. Karfíková)  
Europa wählen: Konstantin Sigov und die Menschenwürde  
Choosing Europe: Constantin Sigov and Human Dignity

Günter Figal . . . . . (149–156)  
*Teorie a praxe. O možnosti klasického určení jejich vztahu*  
(přel. J. Čapek)  
Theorie und Praxis. Über die Möglichkeit ihrer klassischen  
Verhältnisbestimmung  
Theory and Practice. On the Possibility of the Classical Definition  
of Their Relationship

Filip Karfík . . . . . (157–158)  
*Za Günterem Figalem*  
Zum Andenken an Günter Figal  
In memory of Günter Figal

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Václav Dostál – Bernd Weidmann a Dirk Fonfara . . . . . (159–180)  
*Aby se dal Jaspers číst nově* (přel. V. Dostál)  
Jaspers neu lesbar machen  
To Enable a New Reading of Jaspers

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Martin Dominik . . . . . (181–187)  
*Supererogace neohrožuje morální evolucionismus*

Supererogation bedroht nicht den moralischen Evolutionismus  
Supererogation Does Not Endanger Moral Evolutionism

- (189–197) ..... Petr Tureček  
*Jak Anaximandros pozoroval vážky*  
Wie Anaximandros Libellen beobachtete  
Anaximander Observing Dragonflies

BIBLIOGRAFIE • Bibliographie • Bibliography

- (199–222) ..... *Bibliografie ke Karlu Jaspersovi*  
(sestavil Václav Dostál)

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

- 223 ..... Aristotelés, *Etika Eudémova*  
(F. Špinka)  
233 ..... R. Gaita, *Sdílené lidství. Přemýšlení o lásce, pravdě  
a spravedlnosti*  
(J. Jirsa)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

- 239 ..... *Ohlédnutí za konferencí Blaise Pascal 400:*  
*Pochybovat, tvrdit, odevzdat se*  
(Felix Geisler – Alexandra Brocková – Aleš Novák)  
241 ..... *Konference Faces of Nature in Contemporary*  
*Phenomenology: Challenges of Ecological*  
*Ethics and Philosophy of Nature*  
(Jana Jobbiková)  
243 ..... *Centrum pro environmentální a technologickou*  
*etiku - Praha*  
(Vojtěch Svěrák)  
245 ..... AUTOŘI • Autoren • Authors



## STESK PO DOMOVĚ A MEZNÍ SITUACE K Jaspersově rané recepci díla S. Kierkegaarda

Jakub Marek

Tento článek je příspěvkem ke studiu vztahu mezi německým filosofem a psychiatrem Karlem Jaspersem a dánským myslitelem první poloviny 19. století Sørenem Kierkegaardem. Je třeba za prvé konstatovat, že vztah obou autorů je dobře znám. Jaspers se k inspiraci Kierkegaardovým dílem opakovaně přiznává a v průběhu své tvůrčí dráhy Kierkegaarda bez výrazného přerušování cituje, interpretuje, ale rovněž se s ním kriticky vyrovnává.<sup>1</sup> Jaspers má o Kierkegaardovi vysoké mínění, soudí o něm dokonce, že byl nejvýznamnějším pokantovským myslitelem.<sup>2</sup>

Za druhé je třeba konstatovat, že recepční historie a význam Kierkegaarda pro Jaspersovu filosofii jsou již dobře zdokumentované.<sup>3</sup> To

---

<sup>1</sup> V průběhu Jaspersova myslitelského působení jde především o *Psychologii světových názorů* (*Psychologie der Weltanschauungen*, München 1985 [1919]), *Duchovní situací doby* (Praha 2008 [*Die Geistige Situation der Zeit*, 1931]), třísvazkovou *Filosofii* (*Philosophie*, I–III, München 1994 [1932]), *Rozum a existenci* (*Vernunft und Existenz*, München 1987 [1935]), *Filosofii existence* (*Existenzphilosophie*, Berlin 1974 [1938]), *Filosofickou víru* (Praha 1994 [*Der philosophische Glaube*, 1948]); a konečně zaujímá Kierkegaard významné místo v nedokončeném projektu *Velcí filosofové* (*Die großen Philosophen*, sv. 1 a sv. 1 a 2 z *Nachlaß*, München 1957–1981).

<sup>2</sup> Přesněji se vyjadřuje takto: „Považuji jej [Kierkegaarda, J. M.] vedle Nietzscheho, dokonce více než Nietzscheho, za nejdůležitějšího myslitele našeho pokantovského období, kdy spolu s Goethem a Hegelem skončila jiná epocha a náš universální západní způsob myšlení, onen přírodovědecko-pozitivistický, v podstatě nemůže být pokládán za filosofii.“ K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß I*, München 1981, str. 416.

<sup>3</sup> V nedávné době jde především o studii Istvána Czakó, kde je podrobně zmapována historie Jaspersova zájmu o Kierkegaarda, zdrojů, z nichž čerpal, i role, již Kierkegaard hraje v Jaspersových universitních přednáškách, a kde jsou také představeny dřívější výklady Kierkegaardova vlivu na Jaspersovo myšlení. Czakóova studie pak systematicky interpretuje Kierkegaardovy stopy, jeho afirmativní i kritickou recepci, v průběhu Jaspersovy myslitelské kariéry. Zvláštní postavení zaujímá v této analýze Kierkegaardova koncepce existence. Viz I. Czakó, *Karl Jaspers. A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence*, in: J. Stewart (vyd.), *Kierkegaard and*

znamená, že v následující studii si *nekladu* za cíl přehledně zmapovat vztah Kierkegaarda a Jasperse; tento úkol již byl vykonán v dostatečné míře. Namísto v jistém smyslu duplicitního sledování recepcce Kierkegaardova díla u Karla Jasperse tato studie sleduje jiné dva cíle: chce komparativně prokázat strukturální blízkost Kierkegaardova a Jaspersova filosofického projektu z hlediska významu a role transformativní zkušenosti, již u Jasperse známe pod titulem mezních situací a u Kierkegaarda v souvislosti s motivem existenciálních nálad. Druhým cílem studie je zaměřit se na nejranější období Jaspersova akademického působení a objasnit, že motiv mezních situací v jeho díle můžeme geneticky prokázat již v jeho prvotině, disertační práci s titulem *Stesk po domově a zločin (Heimweh und Verbrechen)* z roku 1909.<sup>4</sup> Platí ovšem, že v tomto období – v době před rokem 1913 – Jaspers Kierkegaarda ještě nezná.<sup>5</sup> V Jaspersově *Všeobecné psychopatologii (Allgemeine Psychopathologie)* z roku 1913 je Kierkegaard v menší míře recipován.<sup>6</sup> V *Psychologii světových názorů (Psychologie der Weltanschauungen)*

---

*Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources)*, 9) Aldershot 2011, str. 155–197. Zde je rovněž možné najít přehled literatury k tématu Jaspersova vztahu ke Kierkegaardovi. Pro studium recepcce Kierkegaardova díla Karlem Jaspersem současně platí, že vznikla takřka výhradně z pozic kierkegaardovského výzkumu, tedy jako výzkum následné role Kierkegaardova myšlení v západní filosofické tradici. Z česko-slovenské provenience je pak třeba zmínit nedávno vydanou monografii P. Šajdy *Existencia medzi konfliktom a ľudskosťou. Filozofia existencie a konzervatívna revolúcia*, Bratislava 2021, kde se autor věnuje Kierkegaardovu vlivu na Jasperse zvláště na str. 34–39.

<sup>4</sup> K. Jaspers, *Heimweh und Verbrechen*, in: týž, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin 1963, str. 1–84.

<sup>5</sup> Srv. K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß 2, Fragmente, Anmerkungen, Inventar*, München 1981, str. 764.

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1965 [1913]. Jaspersovo dílo, jež autor celkem sedmkrát rozšířil a zrevidoval, je stále považováno za jeden ze zásadních, ne-li zakládajících titulů psychopatologie. V oboru filosofie mu však pozornost bývá věnována jen zřídka. Za zmínku stojí, že Jaspers vymezuje psychopatologii vůči psychologii, neurologii a psychiatrii. Klíčovým rysem Jaspersova přístupu je fenomenologická metoda, tedy především důraz na rozhovor, jímž se psychopatolog bezpředsudečně pokouší porozumět duševnímu životu pacienta. Jinými slovy smyslem psychopatologie je zkoumání duševního života (Seelenleben). Jaspers se takto vymezuje proti dobově populární snaze redukovat psychické onemocnění na somatický základ. Rané dvacáté století totiž optimisticky věří, že pro psychické nemoci se podaří nalézt somatické příčiny podobně, jako se bezprostředně před Jaspersovou publikací podařilo odhalit příčinu Alzheimerovy nemoci a původce tabes dorsalis (lues). Jaspers však klade důraz na duševní život pacienta (srv. tamt., str. 483).

z roku 1919 pak již Kierkegaard figuruje jako jeden z klíčových zdrojů.<sup>7</sup> Pokud se v této studii chci zaměřit na Jaspersovu disertaci, netvrdím, že v ní nacházím Kierkegaardův vliv. Záměrem je spíše poukázat k možnosti, že pro Jaspersovo pozdější formulování koncepce mezních situací je tato raná studie prvním krokem, krokem samostatným a originálním. Kierkegaardův vliv na pojetí mezních situací je proto třeba odlišit od této původní inspirace, kterou si Jaspers odnáší ze svého prvního akademického působště.

Dále je třeba zmínit, že Jaspersova recepcce – a to nejen Kierkegaard, ale i ostatních myslitelů – je bytostně eklektická. Jaspers, zvláště ve své filosofické prvotině *Psychologie světových názorů*, vrší bezpočet odkazů a citací autorů a z hlediska jednotlivých filosofických koncepcí je takřka nemožné vysledovat, který z těchto zdrojů mohl být Jaspersovou rozhodující inspirací. Nelze sice prokázat, v jaké míře je Jaspers Kierkegaardovi zavázán, je však zřejmé, že jde o produktivní recepci v tom smyslu, že Kierkegaard zaujímá v Jaspersově díle centrální úlohu.<sup>8</sup> Konečně nelze Jaspersův postoj ke Kierkegaardovi označovat za jednoznačně kladný. Jeho vztah je naopak bytostně ambivalentní a v některých klíčových otázkách – jako je především postoj ke křesťanství – se s Kierkegaardem zásadně rozchází.<sup>9</sup>

V první části této studie představím Jaspersovu prvotinu, a zvláště samotný problém zločinů z nostalgie (či stesku po domově),<sup>10</sup> jimž se

---

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Mezi svými zdroji uvádí Kierkegaard především na str. 13 n.

<sup>8</sup> Srv. H. Schulz, *Germany and Austria: A Modest Head Start. The German Reception of Kierkegaard*, in: J. Stewart (vyd.), *Kierkegaard's International Reception, I, Northern and Western Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 8)*, Aldershot 2009, str. 309.

<sup>9</sup> Srv. I. Czako, *Karl Jaspers*. Autor věnuje tomuto problému závěrečný V. oddíl své studie. Vydavatelé nedokončeného Jaspersova díla *Die großen Philosophen* shrnují Jaspersův postoj ke Kierkegaardovi takto: „Zdá se, že je zde J. [Jaspers, J. M.] opět, podobně jako u Nietzscheho, zároveň fascinován a iritován, aniž by se mu kdy podařilo uspokojivě vysvětlit jeho dvojznačnost.“ K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß 2*, str. 764. K motivu odlišného pojetí křesťanství srv. M. Westphal, *Jaspers's Reception of Kierkegaard*, in: J. W. Koterski – R. J. Langley (vyd.), *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*, New York 2003, str. 223–235.

<sup>10</sup> Výrazy „stesk po domově“ a „nostalgie“ užíváme jako synonyma a rovnocenné překlady německého Heimweh. Označení nostalgie je novotvarem vytvořeným v raném novověku z výrazu Heimweh užívaného ve švýcarském dialektu němčiny. Srv. S. Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001.

věnuje. V druhé části se pokusím interpretovat podstatu těchto zločinů jako první případ toho, čemu se u Jaspersa dostává označení mezní situace. V třetí části se budu věnovat Kierkegaardovu pojetí estetické existence, a zvláště roli, kterou zde hraje transformativní otrěs, jímž podle Kierkegaardova mínění musí projít jedinec, pokud má zaujmout vyšší existenciální stanovisko. Jaspers, jak tvrdím, si je této koncepcí vědom, a jakkoliv nelze prokázat přímou inspiraci, lze soudit, že mu Kierkegaardovo myšlení umožňuje formulaci širšího pojetí mezních situací v *Psychologii světových názorů*. Konečně ve čtvrté části uzavírám studii interpretací role stesku po domově v Jaspersově díle. Považuji za významné, že Jaspers charakterizuje svůj filosofický projekt právě jako určitou podobu stesku po domově a že základní motiv návratu jedince do duchovní domoviny sdílí právě se Sørenem Kierkegaardem.

## 1. Zločiny z nostalgie

„Již delší dobu k sobě přitahovaly pozornost neuvěřitelně děsivé a bezohledně brutální zločiny (vraždy a žhářství), jichž se, jak patrně, dopouštěly něžné bytosti, mladé a dobromyslné, dosud ještě docela dětinské dívky. Rozpor mezi skutkem a pachatelkou, absence motivu či nedostatečná motivace, a tudíž záhadnost a nesrozumitelnost těchto událostí vzbuzovaly jak soucit, tak odpor.“<sup>11</sup>

Na jaře roku 1906 zmizel ve vesnici na západě Německa, v údolí řeky Neckar malý chlapec.<sup>12</sup> Byli to rodiče, kteří zmizení nahlásili, a také to byli oni, kdo byli, při nedostatku jiných podezřelých, vzati do vazby. Tři dny po jejich zatčení však policie po dalším vyšetřování a výsledích získala doznání čtrnáctileté Apollonie, dívky, která se v této rodině starala o děti. Apollonia se brzy ráno vydala do ložnice pánů a odnesla dítě, které nedaleko od domu hodila do řeky. Pak se vrátila zpět, svlékla se a lehla si opět do postele. Za čtvrt hodiny se ozval křik pána, že dítě zmizelo. Spolu s ostatními klidně hledala dítě, nijak se na ní nedala vysledovat provinilost. Během vyšetřování vyšlo dále najevo, že to nebyl první případ, kdy se tato dívka pokusila zabít svěřeného chlapce.

---

<sup>11</sup> K. Jaspers, *Heimweh und Verbrechen*, str. 1.

<sup>12</sup> Shrnutí případu Apollonie přebírám z K. Jaspers, *Heimweh und Verbrechen*, str. 34–39. Z hlediska Jaspersova výzkumu šlo o nejnovější zločin, o dosud nezveřejněný, avšak současně nejlépe zdokumentovaný případ.



O několik týdnů dříve bylo totiž dítě nemocné a mělo dostávat lék, jenž obsahoval silný léčivý prostředek a více než jedna lžice by dítě mohla otrávit. Na to byla Apollonia jasně upozorněna. Rozhodla se však dítě zabít. A také se o to pokusila. Dítěti však lék neublížil.

Apollonia se narodila roku 1892 jako třetí dítě do rodiny kameníka. Měla osm sester. Otec dříve pil, matka se dopustila krádeže, oba však již žili počestně. Výchova dětí ovšem měla své nedostatky. Po ukončení školní docházky, během níž se v posledním roce školy starala o domácnost a sestry, odešla Apollonia do služby k solidní rodině Antonových, kde se měla lépe, než byla zvyklá z domu.

Na této krátké biografii a vylíčení případu je na první pohled patrná nejasnost motivu. Lépe řečeno v tehdejší době působil celý příběh až absurdně a náhodně. Osobnost Apollonie vyvolala zájem nejen policie, ale později i heidelberské psychiatrické kliniky, jež byla působištěm mladého Karla Jasperse. Ze získaných výpovědí bylo nakonec možné zjistit motiv hrůzného činu. Jen nešlo o motiv, který bychom byli zvyklí slyšet v případech vraždy dítěte.

Jak jsem již zmínil, Apollonie odešla v raném věku do služby, do slušné rodiny žijící v nedaleké vesnici. Navzdory tomu však od začátku pociťovala silný stesk po domově. Její zaměstnavatelé se jí snažili situaci co možná ulehčit, ovšem nic nepomáhalo. Zanedlouho začala zanedbávat své povinnosti a svěřené děti. Stala se protivnou a vzdorovitou. Téměř přestala jíst.

První případ pokusu o vraždu byl motivován právě takto: uvažovala, že kdyby dítěti dala více než jednu lžici léku, umřelo by a ona by se směla vrátit domů. To se však nestalo. Když pak nedostala svolení vydat se jednu neděli domů, rozhodla se, že dítě hodí do řeky, aby jí nic nebránilo v návratu.

Druhý pokus již byl úspěšný a tělíčko dítěte bylo teprve po jejím přiznání objeveno v nedaleké říčce. Podle policejních protokolů si Apollonia uvědomovala povahu svého zločinu, uváděla však, že se takto „jen“ chtěla dostat domů. Myslela si, že se na její čin nepřijde, ale doznala se ve chvíli, kdy viděla, jak kvůli ní skončili rodiče dítěte ve vězení.

Na základě posudků bylo konstatováno, že Apollonia trpí *Heimweh-melancholie* (melancholickým steskem po domově) a její stav je natolik vážný, že ve smyslu zákona nemůže být stíhána jako příčetná. Byla propuštěna a později pracovala jako pomocná síla na téže psychiatrické klinice.

Jakkoliv je případ Apollonie šokující, nebyl v průběhu 19. a raného 20. století nikterak výjimečný. Ve své doktorské disertaci s názvem

*Heimweh und Verbrechen* (Stesk po domově a zločin) sebral Karl Jaspers rozsáhlou kazuistiku zločinů, k nimž došlo mezi lety 1801 a 1908 a jejichž pachatelkami byly dospívající dívky. Šlo o případy usmrčení dětí otrávením, utopením, ale i žhářství, při nichž opět umíraly svěřené děti.

Jaspers doktorskou práci v oboru psychiatrie obhajuje v Heidelbergu roku 1909. Ve své analýze především vysvětluje motivy zločinů, které byly většinou chápány jako nesmyslné a nepochopitelné, a zavádí pro ně klinické označení patologické nostalgie.<sup>13</sup> Motivací činů byla totiž obsedantní touha navrátit se do rodného domu čili stesk po domově – nostalgie. Jaspers se pokouší vysvětlit, že i takto zdánlivě nevýznamná motivace může mít zásadní dopad a že ztráta domova dovede vyvolat hluboký rozvrat života jednotlivce.

Jaspersově prvotně nebývá takřka vůbec věnována pozornost, a pokud ano, jde především o práce v oboru psychologie a psychiatrie.<sup>14</sup> Důvodem snad je, že se zdá, jako by se Jaspers ke své disertaci později již nevracel; navíc ani nikdy doopravdy důsledně nevěnuje pozornost filosofické interpretaci motivu stesku po domově. Jedinou podstatnou zmínkou je krátké shrnutí případů zločinů, jimiž se dříve zabýval, v *Psychologii světových názorů*. Toto podstatné místo zde cituji v úplnosti:

„Tam, kde převládá svět nikoli vědomě předmětný, nýbrž bezprostřední, jímž člověk [takřka] prorůstá, jde zároveň o svět nutně zúžený (eng), omezený na smyslově-prostorové okolí, na konkrétní, jednotlivé vztahy. Klasickým příkladem jsou ony málo vzdělané (bildungsarme) děti, jež propadají bezmeznému, bezradnému stesku po domově (Heimweh), jakmile opustí venkovský rodný dům a ocitnou se poprvé v zaměstnání. Je zde patrné, jak srostlý je člověk se svým světem a v jaké je s ním jednotě, jak takový člověk přestává duševně žít, když je svého světa zbaven (beraubt). K osobnosti dítěte stíženého

<sup>13</sup> Srv. dále A. Bolzinger, *La nostalgie selon Jaspers. Une thèse de médecine en 1909*, in: *L'Évolution Psychiatrique*, 64, 1999, str. 259–270 a G. Rousseau, *Modernism's Nostalgia, Nostalgia's Modernity*, in: J. Parker – T. Mathews (vyd.), *Tradition, Translation, Trauma. The Classic and the Modern*, Oxford 2011, str. 267 n.

<sup>14</sup> V poslední době byly Jaspersově disertaci věnovány jen dvě studie: R. Nicolosi, *Nostalgia psychopathologica. Karl Jaspers Heimweh und Verbrechen (1909) und das psychiatrische Erzählen krimineller Nostalgie*, in: B. Obermayr et al. (vyd.), *Wiener Slavistischer Almanach. Band: Nostalgie. Ein Kulturelles und Literarisches Sehnsuchtsmodell. Tagung in Muenchen April 2017, 82/2019*, Berlin 2019, str. 203–218. Zde viz starší literaturu k tématu. Dále: A. Bolzinger, *La nostalgie selon Jaspers*. Rovněž srv. F. Fuentes de Diego – C. Valiente Ots, *Nostalgia: A Conceptual History*, in: *History of Psychiatry*, 25, 2014, str. 404–411.

steskem po domově náleží skrz naskrz jeho prostředí (Umgebung). Když z něj takové dítě vyjmeme, bude zcela nesamostatné a labilní (haltlos). Bude pak jako rostlina, kterou jsme vyňali z půdy, do níž zapustila veškeré své kořeny. Ve starém prostředí (Milieu) by dítě dost možná dokázalo asimilovat nové jednotlivosti. Když je však zcela odtrženo od starého a plně vystaveno novému, mizí veškerá opora (Halt), vytrácí se jakékoliv sebevědomí, jež se zakládalo na souvislosti s jeho prostředím (Umgebung). A dítěti připadá, jako by o všechno přišlo: svět je mrtvým místem (die Welt ist abgestorben), ono samo je mrtvé, necítí vůbec nic. Spolu s domovinou (Heimat) přichází o vlastní já.<sup>15</sup>

Všimněme si za prvé, že Jaspers charakterizuje ony děti jako málo vzdělané a v následujícím odstavci doplňuje, že „díky procesu vzdělání, jenž nakonec vede k převážně předmětnému, vědomému, a tedy do sféry obecná vstoupivšímu obrazu světa (Weltbild), se rovněž svět, s nímž je člověk srostlý, stále zvětšuje“.<sup>16</sup> Bez tohoto vzdělání jsou děti obětmi vlastního příliš úzkého a křehkého světa. Za druhé stojí za povšimnutí, že Jaspers klade důraz na ztrátu opory (Halt), jíž je těmto dětem jejich zúžený, ale domácí svět. Jeho ztrátou se stávají labilními (haltlos, čili doslova zbavenými opory). Tím však Jaspers svou krátkou analýzu končí.

## 2. Stesk po domově a mezní situace

„Mezní situace jako takové jsou v životě čímsi nesnesitelným, v holé obnaženosti se s nimi ve svém životě takřka nikdy nesetkáme, nýbrž takřka vždy se vůči mezním situacím přidržujeme určité opory (Halt). Bez ní by byl životu konec. Člověk si fakticky poměrně zřídka zoufá (verzweifelt). Dokud má oporu, nemůže si plně zoufat; mezní situace neprožívají všichni, spíše nemnozí. Ptáme se, co způsobuje, že se v nich neocitají či že se z nich vymaňují. Nalézáme zde jádro (Zentrum) duchovních typů. Životní síly člověka získávají charakteristický výraz v tom, jakou oporu člověk má, jak ji má, jak ji hledá, nalézá, jak

---

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 146 n.

<sup>16</sup> Tamt., str. 147.

si ji podržuje. Otázka po duchovních typech je otázkou po tom, v čem spočívá opora člověka.<sup>17</sup>

Z perspektivy celku *Psychologie světových názorů* nabývá smysl stesku po domově nových kontur. Situace, v níž se setkáváme s oněmi dívkami či dětmi, které nakonec ze stesku po domově páchají děsivé zločiny, souvisí bytostně s jejich obrazem světa (Weltbild). Ve výkladu *Psychologie* proto Jaspers zařazuje exkurz ke zločinům z nostalgie do úvodních pasáží oddílu věnovaného obrazům světa. Ty jsou pak podle Jasperse sférou předmětnosti, „celkem předmětných obsahů“, k nimž se osoba vztahuje svými postoji (Einstellungen), „[n]ebo bychom mohli obraz světa nazvat schránkou“ (Gehäuse, doslova „ulita“, J. M.), „v níž je duševní život zčásti uvězněn, již však dovede zčásti sám ze sebe utvářet a klást navenek. Žijeme vždy v nějaké takové schránce.“<sup>18</sup>

Schránka, tato existenciální ulita člověka, je limitující, ale rovněž i nezbytná, poskytuje bezpečí, jistotu, důvěrnost a její ztráta je fatální. Radikální ztráta existenciální schránky, čili v tomto případě důvěrného domova, vede k otřásajícímu a pro Jaspersovu filosofii klíčovému momentu mezní situace (Grenzsituation).<sup>19</sup>

Chceme ukázat, že případ Apollonie a dalších dívek páchajících ze stesku po domově zločiny je pro Jaspersovu filosofii jedním z rozhodujících momentů. V době, kdy píše svou disertaci, ještě s nejvyšší pravděpodobností uvažuje o problému nostalgie izolovaně. Teprve později, především tedy v syntéze *Psychologie světových názorů*, se tento problém stane součástí filosoficko-antropologické koncepce, jejímž ústředním bodem jsou právě mezní situace.

Při sledování souvislosti mezi izolovaným motivem nostalgie a širou pojatou koncepcí mezních situací je třeba krátce zmínit i význam *Všeobecné psychopatologie*, která vznikla mezi disertační prací *Stesk po domově a zločin* a o deset let pozdější *Psychologii světových názorů*.

Ve zkratce lze tvrdit, že Jaspers považuje lidskou existenci za neustálé vyrovnávání se s náparem antinomických nároků; tato existence je pokusem o smysluplnost a vždy obnáší určité významové jádro, svou

<sup>17</sup> Tamt., str. 229.

<sup>18</sup> Tamt., str. 141.

<sup>19</sup> Poprvé představuje Jaspers mezní situace ve stejnojmenném oddíle své *Psychologie*, srv. tamt., str. 229–280. Upozorňujeme, že v češtině vydaný překlad *Mezní situace* (přel. V. Němec, Praha 2016) je převzat z pozdějšího výkladu trojsvazkové *Filosofie*, srv. K. Jaspers, *Philosophie*, II, *Existenzerhellung*, Berlin 1956 [1932], str. 201–291.

oporu, své *sine qua non*. Platí to dokonce pro ty formy lidské existence, o kterých Jaspers pojednává ve své *Všeobecné psychopatologii*, neboť rozdíl „zdravé“ a „nemocné“ mysli není ostrý, nelze jej zobecnit, a navíc jsou projevy psychického onemocnění často pouze „vysoce intenzivními stupni toho, s čím se u člověka setkáváme obecně“.<sup>20</sup>

Čili, ať už v případě „zdravé“, či „nemocné“ mysli, je pro Jasperse klíčové porozumět dynamice jakési duševní homeostáze a tranzistáze. Jaspersova *Všeobecná psychopatologie* pojednává o vnější („extrémnější“) sféře podob duševního života, zatímco *Psychologie světových názorů* charakterizuje svůj záměr jako „vymezení hranic našeho duševního života v míře, v jaké je dostupný našemu poznání“.<sup>21</sup> Oba tituly jsou komplementární a dohromady podávají Jaspersovu syntézu rozmanitosti, ale též určitého celku ideálních typů duševního života. Jaspersova metoda, jeho důraz na rozhovor a na sledování životního příběhu pacienta dokládají autorovo přesvědčení o bytostné snaze lidské duše vyrovnávat se s rozpory a hledat jejich usmíření.<sup>22</sup> I v případě psychopatologie proto Jaspers usiluje o porozumění duševním fenoménům v diltheyovském duchu.<sup>23</sup>

Tento důraz se naplno projevuje v *Psychologii světových názorů*. Duševní život je vždy úsilím o oporu (Halt), díky níž se orientuje ve světě, vztahuje k sobě, nachází smysl. Každý člověk si musí utvářet určitý obraz světa čili uspořádat svou představu o předmětnosti ne-antinomicky, rozhodnout se pro určité smysluplné vidění světa. Obrazy světa poskytují „oporu v omezeném“ (Halt im Begrentzen), respektive existenciální schránku (Gehäuse). V každodennosti se člověk díky této schránce vyvaruje náporu antinomičnosti světa.

Pojem opory je z hlediska Jaspersovy rané filosofie klíčový. Jaspers jím fixuje onu pro každou existenci zásadní stabilitu, jádro smyslu. Myšlenku opory však poprvé nepřímo formuluje již ve své studii o stesku po

---

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 116; srv. C. Thornhill – R. Miron, *Karl Jaspers*, in: E. N. Zalta (vyd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupné online: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/jaspers/>. (Navštíveno 17. 10. 2023).

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 6.

<sup>22</sup> Srv. O. A. Vlasova, *The Biographical Approach in Karl Jaspers' Work: From Philosophy of Life to Autobiography*, in: *Continental Philosophy Review*, 50, 2017, str. 479–492.

<sup>23</sup> A. C. Castagnini, *Wimmer's Concept of Psychogenic Psychosis Revisited*, in: *History of Psychiatry*, 21, 2010, str. 55 n.

domově. Všimá si totiž účinku ztráty domova z hlediska dynamiky duše, její stability a schopnosti vyrovnávat se s rozpory:

„Pro mnohé jemné, nevyvinuté, často nedostatečně vychované dítě je zcela radikálním zvratem, když po vychození školy opouští i rodičovský dům, aby se vydalo do služby. Přetnutí všech dosavadních pout vyvolává pocit naprosté nezajištěnosti (Haltlosigkeit) a trpký stesk po domově, stav, jenž může nakonec nabývat až patologické povahy.“<sup>24</sup>

Ztráta domova, přetnutí pout s dřívějším domovem a světem, zbavuje toto dítě opory. Dítě se stává halt-los, labilním, nezajištěným.<sup>25</sup>

Apollonia zažívá právě tuto ztrátu opory, rozbití schránky, jíž pro ni byl její malý svět. Ocítá se v mezní situaci, se kterou si neví rady. Její řešení, vražda dítěte, je děsivým, ale přece účelným hledáním východiska. Apollonia hledala za každou cenu cestu domů, neboť jedině tak mohla obnovit jakýsi základní smysl své existence.

### 3. Jaspersovy mezní situace a Kierkegaardovy existenciální nálady

„První já<sup>26</sup> se nedovede hnout z místa, a přece, přece je patrné, že radost okamžiku je tatam, že štěstí se vytrácí; neboť, jak se říká, okamžiku se musí využít, než uplyne ... znamená to, že dítě má být odstaveno [od prsu, J. M.]. Člověku může být třicet let, ba i čtyřicet, a přece je dítětem, může dokonce zemřít jako staré dítě. Ale být dítětem je tak lákavé.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> K. Jaspers, *Heimweh und Verbrechen*, str. 28.

<sup>25</sup> Celkově by si samostatnou studii zasloužilo právě zkoumání klíčového Jaspersova pojmu „Halt“. V německé jazykové tradici se ve významu duševní opory dokládá přinejmenším od Goetha. Srv. s. v. *HALT, m.*, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalizované vydání Trier Center for Digital Humanities, verze 01/23, dostupné online: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=H01594> (navštíveno 17. 10. 2023).

<sup>26</sup> Kierkegaard zde rozlišuje první (světské, „povrchní“) já a hlubší já pravé subjektivitě, jež identifikuje s určením ducha.

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Fire opbyggelige Taler, 1844*, in: N. J. Cappelørn *et al.* (vyd.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, 5, Kodaň 1998, str. 307.

Karla Jasperse spojuje s myšlenkovým dědictvím Sorena Kierkegaarda především základní filosoficko-antropologický model. Kierkegaard rozvíjí ve svém komplexním díle filosoficko-antropologickou představu o člověku jako existujícím jedinci, jenž vždy, v každé podobě existence, usiluje o určité zajištění.<sup>28</sup> Rozmanitost lidské existence Kierkegaard zjednodušeně kategorizuje do tří základních podob: estetické, etické a náboženské existence. Jednotlivé sféry či stupně existence jsou diskrétně odděleny, vztah mezi nimi není kontinuem, ale náhlým zlomem, radikální změnou postoje, existenciálního stanoviska. Právě na tento motiv přechodu se zde chci zaměřit. Pro Jasperse i Kierkegaarda je totiž charakteristické, že transformativní situaci přechodu spojují s otřesem: děje se takřka jako vnější síla,<sup>29</sup> avšak současně je pouze podnětem, na který musí sám člověk reagovat. Pro oba zároveň platí, že bez těchto otřesů, bez tohoto náporu by člověku nebyla otevřena možnost vyšší podoby existence.

Výchozí situací člověka je pro Kierkegaarda takzvaná estetická existence. V druhém díle *Bud' Anebo* hodnotí Kierkegaardův pseudonymní mluvčí Vilém možnosti estetické existence na základě její stability či koherence. Aby mohla estetická existence beze všeho trvat, musí se jí dařit realizovat či uchovat si základní štěstí (Lykke). V čem takové štěstí spočívá? První podobu ilustruje Vilém na příkladu hraběnky, jež si velice zakládá na vlastní a manželově fyzické kráse. „Třebaže se hraběnka i hraběti dostalo dobrého vzdělání, soustředil se hraběncin světonázor (Livs-Anskuelse) na myšlenku, že jsou nejkrásnějším párem v zemi.“<sup>30</sup>

Vilém si všímá jiných podobných světonázorů, jež mají společné to, že se soustředí na nějakou smyslovou (čili estetickou) hodnotu a také jsou vnitřně nekoherentní, dialektické, a potud neudržitelné. Zdraví či krása nemohou být spolehlivou oporou života. Podobně nemůže být oporou ani bohatství, respekt či urozenost. Na vyšším stupni má být hodnotou talent, který je třeba rozvíjet. V tomto sledu světonázorových hodnot je dalším hlediskem užívání si života, respektive reflektovaná touha.

---

<sup>28</sup> K této interpretaci blíže srv. J. Marek, *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*, Praha 2010.

<sup>29</sup> Kierkegaard charakterizuje úzkost jako „cizí moc“ v *Pojmu úzkosti*, srv. S. Kierkegaard, *Begrebet angst*, in: N. J. Cappelørn et al. (vyd.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, 4, Kodaň 1997, str. 349. Jaspers uvažuje mezní situace rovněž jako nápor, jenž přichází nehledě na lidský rozmysl či záměry.

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Enten – Eller. Anden del*, in: N. J. Cappelørn et al. (vyd.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, 3, Kodaň 1997, str. 177.

Kierkegaardovým záměrem je ukázat, že spoléhání se na estetické hodnoty nemůže být dostatečně pevnou oporou existence. Buďto je tato hodnota příliš konkrétní, příliš závislá na vnějších faktorech a její ořes znamená ořes existence, nebo dochází k rafinaci a reflexi estetické existence, jež ke svému zajištění vyžaduje složitější a komplexnější zážitky. Extrémním případem této dialektiky estetické existence je svědce Johannes.<sup>31</sup>

Z hlediska našeho výkladu je zásadní, že Kierkegaard uvažuje o této existenci jako o neudržitelné. Dříve nebo později se prokáže její vnitřní povaha: „... lze říci, že každý člověk, který neprožije celý život jako dítě, dospěje k okamžiku, kdy si, byť z dálky, uvědomí [svou] ztracenost (Fortabelse).“<sup>32</sup>

Uvědomění si ztracenosti, tento existenciální ořes, nepřichází obvykle samo od sebe, ale Kierkegaard jej spojuje s nápirem existenciálních nálad. Na sledovaném místě proto Vilém popisuje stav císaře Nerona, jehož rafinovaná estetická existence dospívá k trudnomyslnosti (Tungsind):

„Bezprostřednost ducha nedovede sebe samu prolomit, a přece si nárokuje toto prolomení, touží po vyšší formě bytí (Tilværelse). ... Duch chce ustavičně prorazit, ale nesvede k prolomení dospět, neustále je zrazován a Nero mu chce nabídnout uspokojení touhy. Tu se nahromadí duch v Neronovi jako temný mrak, hněv ducha se rozprostírá nad Neronovou duší a stane se úzkostí, jež nevysychá ani v okamžiku požitku.“<sup>33</sup>

Nero je v tomto Kierkegaardově textu příkladem člověka, jenž učiní takřka cokoli, jen aby nemusel být konfrontován se svou existencí. Proto je to nálada sama, zde úzkost, která vyvolává protireakci, jež tedy zabraňuje Neronovi, aby mohl klidně setrvat na existenciálním stanovisku estetiky čili žít uspokojováním tužeb. To, co mu přinášelo radost, v čem spatřoval smysl, je úzkostí rozbíjeno a devalvováno.

Kierkegaardův Vilém zde hovoří o úzkosti, ale stav estetické existence bude charakterizovat především jako melancholii. Opět v souvislosti

---

<sup>31</sup> Hlavní hrdina Kierkegaardova pseudonymně vydaného *Svědčova deníku*, který je součástí prvního dílu *Bud/Anebo*. Srv. S. Kierkegaard, *Svědčův deník*, Praha 1994.

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Enten – Eller*, str. 180.

<sup>33</sup> Tamt., str. 181.



s císařem Neronem podává výklad, odkud se taková melancholie, re-spektive trudnomyslnost,<sup>34</sup> v existenci člověka bere:

„Čím je tedy trudnomyslnost (Tungsind)? Je hysterií ducha. V životě člověka přijde okamžik, kdy bezprostřednost jakoby dozraje a duch si nárokuje vyšší formu, neboť chce sebe sama jako ducha uchopit. Coby bezprostřední duch souvisí člověk s celým pozemským životem, nyní se chce coby duch jakoby usebrat z této rozptýlenosti a získat v sobě samém výraz; osobnost si chce uvědomit sebe samu ve své věčné platnosti. Pokud se tak nestane, [pokud] ustane pohyb, [pokud] je vytěsněn, pak propukne trudnomyslnost.“<sup>35</sup>

Úkolem melancholie je přivést jedince k situaci, kdy je konfrontován s vlastní ztraceností. Ztracenost pak znamená, že tento jedinec nemůže beze všeho pokračovat v dosavadní existenci, neboť její jádro smyslu je vyčerpáno. Pokračování podle stejného vzoru takového jedince již nemůže uspokojovat.

Kierkegaard se otázce, jak existenciální nálady působí na jedince, věnuje v různých textech. Ať už jde, kromě melancholie, o úzkost,<sup>36</sup> nebo zoufalství,<sup>37</sup> jejich účinkem je, že zaměří pohled jedince k jeho vlastní subjektivitě, k povaze existence.<sup>38</sup> Náklady mají bytostně transformativní povahu, mají být podmínkou vyššího existenciálního stanoviska a umožnit ho. Jsou však současně ohrožením a rozvratem dosavadního života. Jejich role je tedy být zneklidňujícím zážitkem, který jedince vystavuje extrémní zkušenosti a nutí ho čelit otázce vlastní subjektivní existence.

Nemohu prokázat, že právě touto pasáží či touto koncepcí se Jaspers inspiruje, když vytváří své široce pojaté určení mezních situací. Je však zřejmé, že citovanou pasáž velmi dobře znal již v době psaní *Psychologie světových názorů*. V oddíle, kde se věnuje transformativním možnostem

---

<sup>34</sup> Kierkegaard užívá jak výraz „melancholie“ (Melancholi), tak „trudnomyslnost“ (Tungsind). Melancholie a trudnomyslnost jsou v tomto kontextu synonymy, což připomínáme i proto, že v citovaném místě odkazuje Kierkegaard k tradiční humorální teorii a charakterizuje trudnomyslnost jako hysterii ducha.

<sup>35</sup> Tamt., str. 183.

<sup>36</sup> Charakteristicky především v *Pojmu úzkosti*, srv. S. Kierkegaard, *Begrebet angst*.

<sup>37</sup> Slavnou analýzou této role zoufalství je Kierkegaardova *Nemoc k smrti* (in: týž, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha 1993).

<sup>38</sup> K roli existenciálních nálad u Kierkegaarda dále srv. V. McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Den Haag 1978.

člověka, cituje bezprostředně Kierkegaardovo určení trudnomyslnosti jako hysterie ducha.<sup>39</sup> Píše:

„Existují dvě síly: chtít se projasnit nebo nechtít si být vědom; v trudnomyslnosti dochází k transformaci zadržovaných sil chtěného sebe-ozřejmění (Offenbarwerdenwollens); tato trudnomyslnost je nesvobodou, čímśi nevysvětleným, domněle daným; ale skončí, když člověk sám sobě ve své trudnomyslnosti porozumí, tj. pronikne procesem sebe-ozřejmění; jelikož však člověk sám sobě nakonec zůstává v určité míře neprůhledný, trvá i trudnomyslnost; jestliže zmizí úplně, je to známkou, že vyhasl život ducha.“<sup>40</sup>

Jaspers tedy uvádí Kierkegaardovo pojetí trudnomyslnosti jako příklad procesu sebe-ozřejmění, procesu, jehož cílem je duchovní existence. Avšak tato duchovní existence potřebuje, jako své zprostředkování, ořes každodenních jistot, ztrátu konečné opory.

#### 4. Stesk po domově a smysl existence

„Základní situace člověka je taková, že existuje coby jednotlivá, konečná bytost, avšak zároveň si je vědom čehosi obecného, určitého celku. Člověk je svázán se svou konečnou formou bytí (Daseinsform), avšak nejenže usiluje klást sám na sebe nárok totality, nýbrž zakouší i nároky nebýt pouhým jedincem, nýbrž podvolit se (gehorsam sein) obecnému, být článkem celku. Není myslitelné a nelze si představit, jak by se obojí mohlo dít současně; konečná jednotlivá bytost není současně nekonečnou totalitou. Mezi těmito rozpory se neklidně a nehotově pohybuje život. Klidu se mu dostane jedině, když se pevně usadí (festsetzen) v konečnosti, totiž konečnosti individuální, empirické, časově-historické existence, nebo v konečnosti, kde obecné [určení] získává pevnou formu jakési schránky (Gehäuse). V obou případech je konec jak problému, tak životnosti; život může spočívat jedině v antinomii.“<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Tuto přímou citaci uvádí Jaspers v poznámce pod čarou, viz K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 423.

<sup>40</sup> Tamt.

<sup>41</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 379 n.

Stabilita, kterou opora poskytuje, je v zásadě vždy dočasná. Jaspers plasticky ukazuje, že se nelze zcela vyhnout zkušenosti antinomičnosti. Dříve nebo později, v té či oné intenzitě, přichází mezní situace, ztráta opory čili rozrušení ochranné schránky existence. Člověku pak nezbyvá než se s touto ztrátou, a tedy existenciální krizí, vyrovnat. Pro Jasperse je však existenciální krize *felix culpa*, je možností, aby se jednotlivý člověk vymanil z „opory v omezeném“, aby zaujal vztah k nekonečnému čili aby se stal duchovní existencí.

Jaspers je součástí filosofické tradice, která rozumí člověku jako bytosti, jež postrádá bytostný základ, respektive k tomuto základu – klidu, míru, usmíření – musí teprve dospívat. Kierkegaard vyjadřuje stejné východisko, v souladu s křesťansko-antropologickým rámcem svého myšlení, jako dědičný hřích, který člověku brání ve spokojené světské (resp. estetické) existenci.

Mezní situace jsou pak u Jasperse transformativní zkušeností, neboť člověku umožňují, aby se pokusil založit svůj život tváří v tvář bytostné antinomičnosti existence. Tomuto postoji říká Jaspers ve své *Psychologii* opora v nekonečnu (Halt im Unendlichen). Ta nemá bezprostředně religiózní povahu, nýbrž je právě určena svou otevřeností rozporům existence.<sup>42</sup>

Ani u Jasperse, ani u Kierkegaarda to však neznamená, že by mezní situace (resp. nápor existenciální nálady) sama o sobě vedla k realizaci vyššího existenciálního stanoviska. Jaspers si všímá následujících tří odlišných reakcí, které mohou mezní situace vyvolat.

Za prvé je tu reakce defensivní, jejímž výsledkem je obnovení vztahu k dřívější opoře.<sup>43</sup> Ta však v duchovním smyslu znamená ustrnutí, je osifikací, zatvrdnutím oné schránky, jež poskytuje jednotlivé existenci základní koordináty smyslu. Kierkegaard uvažuje o analogické situaci především v souvislosti s démonismem, jenž je urputným setrváním na stanovisku, které ztratilo svou původní hodnotu a stává se již spíše jen formalismem, či dokonce vzdorem.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> K důkladnějšímu výkladu srv. J. Marek, *Existence a světový názor (Jaspers)*, in: L. Benyovszky et al., *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň 2007, str. 402–408.

<sup>43</sup> Srv. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 304–326 („Der Halt im Begrenzten: Die Gehäuse“).

<sup>44</sup> Typicky např. S. Kierkegaard, *Nemoc k smrti*, str. 170–176.

Za druhé je zde reakce negativní, kolaps, který Jaspers spojuje s nihilismem, skepsí a v extrémním případě sebevraždou.<sup>45</sup> Mezní situace je v tomto případě nesnesitelným náporom, pod jehož vahou dochází ke zhroutení existence člověka. Typickým příkladem nihilistického postoje v Kierkegaardově díle je zmiňovaný Nero, jenž se zatvrzuje ve svém postoji, ale současně propadá zoufalství, melancholii a úzkosti.

Konečně je třetí formou reakce ona vzestupná trajektorie obratu existence k nekonečné opoře, k ideji chápané jako nezachytitelné centrum smyslu, který nemůže lidská existence realizovat, ale může k němu směřovat. Pro Kierkegarda jde analogicky o obrat existence, jenž může v posledku vést až ke křesťanství.

Vraťme se však naposledy k případu Apollonie. Její stesk po domově byl natolik hlubokým otřesem, že propadla úplnému zoufalství a nihilismu. Neměla sílu vytrvat nebo se vzchopit k tomu, aby se smyslem její existence stalo něco jiného než úzký domácký svět. Její stesk po domově málem znamenal konec její existence.

Karl Jaspers začíná svou akademickou dráhu právě výzkumem melancholického stesku po domově. O téměř 30 let později, v dopise adresovaném Jeanu Wahlovi, se vyznává: „Nikdy bych nepopíral, že se v mé filosofii ozývá nostalgie (nostalgie) po čemsi ztraceném, že v ní zaznívá ozvěna religiozity (religion).“<sup>46</sup> Jaspers ovšem tvrdí, že jde o rys filosofie, který sdílí s Kantem či Platónem, a ostatně stejné přesvědčení o povaze filosofie vyjadřuje Novalis: „Filosofie je vlastně steskem po domově (Heimweh), pudem k tomu, vůbec být někde doma.“<sup>47</sup>

Člověk je pro Jasperse bytostí rozpornou, napjatou mezi nároky konečného bytí a přesahu obecná, celku. Je bytostí nepokojnou, neboť nároky celku rušivě vstupují do konečné existence a vedou ji k pokusům o utišení, uspokojení tohoto rozporu. Konečně je Jaspers myslitelem člověka jako bytosti, která se často spokojuje s prozatímním či zástupným řešením, ba až únikem před nárokem čelit problému existence. Lidská existence je doslova ztrátou či vědomím ztráty domova ve smyslu klidu, míru, usmíření protikladů.

---

<sup>45</sup> Srv. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 285–304 („Skeptizismus und Nihilismus“).

<sup>46</sup> Dopis cituje J. Wahl ve své knize *Lidská existence a transcendence*. Není ovšem patrné, zda byl původně psán francouzsky. Srv. J. Wahl, *Existence humaine et transcendence*, Neuchatel 1944, str. 139. Citované místo se objevuje i v kontextu Jaspersovy korespondence s Heideggerem, srv. *Heidegger – Jaspers Briefwechsel*, München 1992, str. 277 n.

<sup>47</sup> Novalis, *Schriften*, 2, Jena 1923, str. 179, fragment 21.

Jenže takto bychom mohli charakterizovat i základní filosoficko-antropologický projekt Kierkegaardův. V *Pojmu úzkosti* cituje Kierkegaardův pseudonym Vigilius Haufniensis Hamannova slova:

„Snad jedině tato úzkost je důkazem naší cizorodosti ve světě. Kdyby nám totiž nic nechybělo, pak bychom, jako pohané a transcendentální filosofové, kteří o Bohu nic nevědí a jako blázni se zamilovávají do drahé přírody, nic nevylepšovali, nezmocňoval by se nás žádný stesk po domově (Heimweh). Snad je tento nemístný neklid, tato svatá hypochondrie ohněm, jímž solíme obětiny a jímž se můžeme chránit před hnilobou (Fäulniß) probíhajícího století (seculi).“<sup>48</sup>

Člověk je pro Kierkegaardova bytostí, jež v tomto duchovním smyslu zoufale hledá svůj domov.<sup>49</sup> A Kierkegaardovo dílo je výpovědí o rozmanitých způsobech, jak se člověk pokouší takový domov vydobýt v estetickém, etickém či náboženském smyslu, aby jej, po Kierkegaardově soudu, mohl nalézt jedině v absurdní víře. Východiskem jeho představy o člověku je, stejně jako u Jasperse (a dost možná právě zde můžeme vidět další zásadní stopu Kierkegaardova myšlení v Jaspersově díle), bytostná antinomičnost. Kierkegaard vidí lidskou existenci jako dění syntézy protikladů, jejichž usmíření není, ve světském smyslu, možné.<sup>50</sup>

## Závěr

Tato studie se pohybovala mezi dvěma extrémami: na jedné straně máme případ Apollonie, která ze stesku po domově zabíjí malé dítě, na straně

<sup>48</sup> S. Kierkegaard, *Begrebet angst*, str. 461.

<sup>49</sup> Zohledníme-li křesťanský kontext Kierkegaardova myšlení, lze klást rovnítko mezi hledáním domoviny a hledáním země zaslíbené. V pozoruhodném deníkovém zápisku z roku 1845 si Kierkegaard prorokuje: „... podoben onomu bludnému Židovi z krásné legendy, bude mi údělem vést poutníky do země zaslíbené a nikdy do ní sám nevzkročit, být průvodcem těch, kdo kráčí za pravdou křesťanství, a sám, potrestán takto za své scestné mládí, nebudu moci vejít, nýbrž ze mě bude jen memento úplně odlišné budoucnosti...“ *Søren Kierkegaards Papirer*, 6, *Søren Kierkegaards optegnelser fra 1844 December til 1845 December*, N. Thulstrup (vyd.), Kodaň 1968, str. 131 (*Pap.* VI B 40: 33).

<sup>50</sup> K pojmu kontradikčnosti, resp. antinomičnosti existence u Kierkegaardova srv. J. Marek, *Contradiction*, in: J. Stewart – S. M. Emmanuel (vyd.), *Kierkegaard's Concepts, I, Absolute to Church (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 15)*, Farnham 2014, str. 73–80.

druhé máme takřka sublimní nostalgii filosofie, která teskně touží po domově, jímž je jakási hluboká zkušenost návratu k bytostnému základu, určité duchovní spočinití. Společným jmenovatelem je nostalgie – Heimweh –, ale jako by šlo o dva odlišné fenomény. Stesk po domově nemá u Jaspere jen roli psychopatologického fenoménu, nýbrž vypovídá o základní situaci člověka, o jeho základní potřebě vždy hledat a nacházet oporu, tedy svět, ve kterém se cítí být doma.

Existence je ze své povahy antinomičká a její antinomičnost se dříve či později projeví. Radikálním vystoupením antinomičnosti na povrch jsou mezní situace, v nichž je zpochybněna a suspendována dosavadní opora existence. Apollonia do této zkoušky vcházela s obrovským handicapem, jímž byla křehká opora jejího malého světa. Se ztrátou tohoto světa ztratila vše a její existence se ocitla ve spirále skepse a nihilismu a vedla k vraždě. Jaspers však vidí v mezních situacích i sílu k odvratu od křehké opory světských hodnot a nalezení opory v nekonečnu. Mezní situace mohou být bodem obratu na cestě domů.

Nelze úplně jasně formulovat, jakou roli hrál Kierkegaard z hlediska vzniku Jaspersovy koncepce mezních situací. Lze se však domnívat – a tento smysl měla výše předvedená analýza –, že základní kámen této koncepce nacházíme již v rané studii o zločinech z nostalgie. Jde tak o motiv, jež Jaspers rozpracovává samostatně. Můžeme však, domnívám se, rovněž tvrdit, že dříve či později si Jaspers uvědomil blízkost vlastní koncepce a významu, který Kierkegaard přikládá transformativní roli existenciálních nálad. Je tedy, aniž bych to mohl blíže prokázat, interpretačně přípustné, že to byl právě Kierkegaard, díky němuž Jaspers překlenuje prostor mezi úzce pojatým motivem zločinů z nostalgie a širokým konceptem mezních situací v jejich pluralitě a významu v lidské existenci, prostor mezi nostalgií jako ztrátou dětského domova a nostalgií jako hledáním opory existence vůbec.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Např. Czako si všímá významu Kierkegaardova pojetí viny pro Jaspersovu koncepci viny jako mezní situace, srv. I. Czako, *Karl Jaspers*, str. 170. V dostupné literatuře však nenacházím interpretaci, která by argumentovala ve prospěch zásadního Kierkegaardova vlivu na formulaci myšlenky mezních situací.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie, die sich auf die Beziehung zwischen K. Jaspers und S. Kierkegaard konzentriert, wertet zum einen den aktuellen Forschungsstand zu Jaspers' Rezeption des Kierkegaardschen Denkens aus, zum anderen bietet sie eine eigenständige Analyse des Frühwerks von Jaspers (vor allem des 1909 erschienenen Werks *Heimweh und Verbrechen* und dann der *Psychologie der Weltanschauungen*). Die Untersuchung geht von der Grundannahme aus, dass Jaspers' frühe Arbeit über die Nostalgie die erste Fallstudie über Grenzsituationen darstellt. Der Aufsatz zeichnet die Verbindung zwischen Kierkegaards Konzept der ästhetischen Existenz und Jaspers' Konzept der Grenzsituationen nach und vertritt die These, dass es Jaspers' Studie über die Nostalgie ist, die als ursprüngliche Inspiration für die Idee der Grenzsituationen angesehen werden kann, und dass gleichzeitig behauptet werden kann, dass es Kierkegaards Denken war, das Jaspers geholfen hat, diese anfängliche Grundidee zu einem breiteren Konzept von Grenzsituationen zu entwickeln.

## SUMMARY

The study focuses on the relationship between K. Jaspers and S. Kierkegaard. First, it evaluates the current scholarship regarding Jaspers' reception of Kierkegaard's thought; second, it offers an independent analysis of Jaspers' early work (especially the 1909 *Heimweh und Verbrechen*, and then the *Psychologie der Weltanschauungen*). It is demonstrated that Jaspers' early work on nostalgia presents the first case study of limit situations (*Grenzsituationen*). The paper traces the link between Kierkegaard's conception of aesthetic existence and Jaspers' concept of limit situations. It is shown that Jaspers' study of nostalgia can be considered the original inspiration for the idea of limit situations, and that, at the same time, it was arguably Kierkegaard who had helped Jaspers to develop this germinal idea into a broader notion of limit situations.





## ODEVZDÁNÍ BEZ PŘIJETÍ? K motivu existence mezi Jaspersem a Patočkou

Ondřej Sikora

Ve svém raném textu o Karlu Jaspersovi z roku 1937<sup>1</sup> podtrhuje Jan Patočka motiv *existenciální komunikace* jako těžiště jeho myšlení.<sup>2</sup> Následující řádky jsou vedeny přesvědčením, že v realizaci tohoto motivu, který má podobu apelativu „totální vůle ke komunikaci“,<sup>3</sup> leží i dnes smysl filosofování. Komunikace je indexem naší konečnosti, stejně jako prostředkem, jak ji překonávat, nebo se o to alespoň pokoušet. Proto ji lze rovněž chápat jako index ne-konečna, totiž dobroty, která se potřebuje sdílet. V prostoru utvářeném marketingovou komunikací působí toto jaspersovské spojení jako ozvěna z dávno zaniklých časů, jejichž připomínka je jednou z mála filosofických kompetencí. Jaspersově apelu se však nelze vyhnout, neboť jeho akcent na komunikaci je v čemsi jen dalším rozvinutím pojmu filosofie. „Div všech divů“,<sup>4</sup> spočívající nejen v tom, že jsoucno jest, ale naléhavěji v tom, že žijeme ve společném

---

<sup>1</sup> J. Patočka, *Karl Jaspers*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, I, Praha 2008, str. 299–307, zde str. 306: „Komunikativní elán je podle některých vlastní pathos Jaspersovy filosofie, a díky jemu stal se Jaspers tak oblíbeným učitelem, třebaš odmětal každé proselytství a všecku pretenzi tvořit školu.“

<sup>2</sup> K přehlednému představení motivu existenciální komunikace viz V. Němec, *Existence a intersubjektivita u Karla Jasperse*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 5–23.

<sup>3</sup> „Rozum vyžaduje neomezenou komunikaci, je sám totální vůlí ke komunikaci.“ K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 32. Viz též charakteristiku „základního filosofického postoje“: „Základní filosofický postoj, jehož myšlenkové zpracování vám zde podávám, má své kořeny v tom, jak se člověka dotýká nedostatek komunikace, v pronikání k autentické komunikaci a v možnosti láskyplného boje, který v hloubi spojuje jedno bytí sebou s druhým.“ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, přel. A. Havlíček, Praha 1996, str. 20.

<sup>4</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, str. 47 a 55. Dále J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, in: týž, *Češi*, I, Praha 2006, str. 387. K motivu „Wunder aller Wunder“ srv. M. Heidegger, *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“*, in: týž, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 74.

světě, je počátkem i cílem filosofie. Ta není pouhou nostalgií, ale upomínajícím a oživujícím mediátorstvím.

V těchto řádcích běží o prostředkování a rozvinutí Patočkova rozhovoru s Jaspersem na téma existence.<sup>5</sup> Toto představení úkolu ukazuje zvláštní situaci, kdy se překrývají záležitost a forma jejího podání: existence sama je, viděno spolu s Jaspersem, vůlí – nikoli k moci, ale ke komunikaci. Tak i pro Patočku je cosi jako „existenciální komunikace“ vyústěním filosofické existence, jak to formuluje ve svém nejvýznamnějším, programovém představení tří pohybů existence z roku 1969.<sup>6</sup> Abychom toto uvedení dořekli – připomeneme a dále rozvineme Patočkovu textem zprostředkovanou komunikaci s Jaspersem na téma existence s cílem zodpovědět prostou otázku: Daří se Patočkovi překonat Jaspersovo pojetí existence?

### Kacíři blízcí i vzdálení

Mezi Patočkovým a Jaspersovým myšlením lze zaznamenat řadu styčných ploch, proto se může zdát poněkud překvapivé, že se Patočka k Jaspersovi vyjadřuje poměrně málo. Zároveň platí, že tyto styčné plochy lze při troše dobré vůle nacházet u dlouhé řady filosofů, kteří vykračují za bezpečné hranice empirismu a scientismu a nepovažují vše, co tyto hranice překračuje, za pouhé „fallacie jazyka“.<sup>7</sup> U našich dvou autorů tak lze docela úspěšně překrývat fakt, že jsou to zároveň myslitelé natolik odlišní, že jakékoli pokusy o paralely musejí v čemsi míjet jádro jejich myšlení. Pokusme se tuto konstelaci alespoň částečně rozplést. Máme-li si dovolit neuspořádaný výčet několika rysů, spojuje je následující: východisko v jedinečnosti lidské existence, s vysokou citlivostí pro široký rejstřík jejích modalit; inspirace německou klasickou filosofií, zejména důkladná znalost Kanta;<sup>8</sup> výrazný až fatální vliv Heideggerův

<sup>5</sup> Pro tento rozhovor vycházím – na straně Patočky – z textů ze 60. a 70. let.

<sup>6</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, Praha 2009, str. 335–366, zde str. 366.

<sup>7</sup> „V moderním, logicky propracovaném pozitivismu stalo se dokonce zvyklostí označovat metafyziku za nesmyslnou, nikoli pouze nepřijatelnou a zbytečnou. Metafyzika vyplývá ze špatného užívání jazyka, z průhledných jazykových fallacií.“ J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: *týž, Péče o duši*, I, Praha 1996, str. 304.

<sup>8</sup> Patočka připomíná, že Jaspersův kantianismus je silně ovlivněný Schellingem. Tato nenápadná připomínka je důležitá, neboť poctivě chápaný transcendentální idealismus nemá mandát k tomu, rozvíjet filosofii bytí, jak činí Jaspers. J. Patočka,

(od něž se ovšem Jaspers „včas“ odpoutal);<sup>9</sup> permanentní zájem o dějiny filosofie a jejich zásadní význam při promýšlení otázek přítomnosti, s čímž souvisí též porozumění vlastnímu dílu jako integrální součásti, nikoli opuštění a zavržení evropské myšlenkové tradice. V neposlední řadě oba spojují motiv *filosofického kacírství* – ostatně tento motiv bude možná nejzajímavějším výsledkem konfrontace obou autorů.

O Patočkově kacírství bylo napsáno mnohé.<sup>10</sup> Za jeho jádro lze považovat ryze sekulární čtení lidských dějin, které mají začínat „problematickým“ vykročením z daností, nad nímž již není žádná instance, jež by nějak odrážela, sankcionovala či odměňovala nitrosvětská zápolení. Patočka přitom na personální úrovni zůstává váhavě a zbytkově metafyzickým myslitelem<sup>11</sup> vztahujícím lidskou existenci k absolutnímu, leč

---

„Subjektivní východisko“ a objektivní biologie člověka, in: *týž, Fenomenologické spisy*, III/2, Praha 2016, str. 124.

<sup>9</sup> Výmluvným dokladem Jaspersova vztahu k Heideggerovi je vzájemná korespondence: *Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*, vyd. W. Biemel – H. Saner, Frankfurt a. M. 1990. K základním konturám viz V. Němec, *Existence a intersubjektivita u Karla Jasperse*, str. 17–21.

<sup>10</sup> Viz např. první sekci rozsáhlé kolektivní monografie *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie* (vyd. I. Chvatík, Praha 2009) nadepsanou „Patočkově ‚kacírské‘ místo ve fenomenologii dvacátého století“. Nicméně k jádru kacírství je zde řečeno poměrně málo. M. Petříček je formuluje takto: „Kacírství pro Patočku ... je totéž, co tvořivá a původní interpretace..., je to způsob skutečného navazování. Možná i – svým, zcela specifickým způsobem – *over-interpretation*, ač nikoli *mis-interpretation*, protože heretické myšlení pak implikuje reflexi na samy hranice myšlení, jež má být pochopeno, a zároveň takové posouvání těchto hranic, jež je s to transformovat dokonce i základní pojmy, základní definice, nikoli však jádro tohoto myšlení.“ M. Petříček, *Smysl kacírského myšlení*, tamt., str. 23 n. Snad, ve vztahu k reinterpretaci křesťanství ve studii *Co je existence?*, jde u Patočky o takovou „*over-interpretation*“, která je již „*mis-interpretation*“. Věcnější a konkrétnější formulace poskytuje F. Karfík, který zcela náležitě propojuje motiv kacírství s motivem smyslu, k němuž gravituje Patočkově pozdní myšlení: „Rozumí se, proč a v jakém smyslu Patočka vymezuje svou ‚kacírskou‘ filosofii dějin proti Hegelovi na jedné, a proti Marxovi na druhé straně. Patočkova filosofie dějin skutečně chce být alternativou vůči oběma myslitelům, v Patočkových vlastních očích nicméně takovou, která zůstává zavázána programu přeznačení, resp. překonání křesťanství filosofii pravého lidství v navázání na sokratovské dědictví. Kacírství této filosofie dějin spočívá v tezi, že dějiny nemají žádný jiný smysl než problematizování každého smyslu, ba dokonce že dějiny vně této problematičnosti vůbec neexistují.“ F. Karfík, *Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacírských esejů*, in: *Reflexe*, 50, 2016, str. 145–171, zde str. 170. V následujícím se pokouším zmíněný motiv smyslu rozvinout.

<sup>11</sup> „Ať máme metafyziku rádi nebo ne, ať ji čerpáme z abstraktních myslitelů nebo z básnických děl, hlavní je, že bez ní se neobejdeme.“ J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, in: *týž, Češi*, I, str. 402.

nedanému smyslu. Rozporuplnost motivu „záporného plus“ a „temného záření“<sup>12</sup> se z personální roviny přelévá na rovinu dějin. Málokterý čtenář třetího kacířského eseje na téma „Mají dějiny smysl?“ bude mít po dočtení dojem, že má co do činění s uspokojivou koncepcí, spíše převládá rozpaky z nepřesvědčivého pokusu odvrátit „bezvýchodný pesimismus“, na jehož hraně se Patočka pohybuje.<sup>13</sup>

V jádru Jaspersova kacířství stojí odmítnutí „smrtícího nároku na výlučnost“,<sup>14</sup> který vznáší tradiční monotheistická náboženství – Jaspersovi leží na srdci křesťanské konfese – a v němž pramení jejich tendence k intolanci, násilí a dominanci. V této souvislosti konstatuje, že intolanci a nesnášenlivost je oprávněné projevovat pouze vůči intolanci.<sup>15</sup> Tento postoj však nelze identifikovat s „odmítnutím“ ve smyslu „škrtnutí“ těchto konfesí. „Bible a biblické náboženství jsou základnou našeho filosofování“, píše Jaspers.<sup>16</sup> Ježíš z Nazareta je jednou z šifer transcendence, oproti tomu Ježíš Kristus jako živoucí Bůh je filosoficky nepřijatelný koncept.<sup>17</sup> Obojí je nutno ostře odlišovat a autentický filosof se nikdy nestane křesťanem.<sup>18</sup> Proč? Protože pravda Bytí se nemůže sklánět před historickými danostmi a fakticitami. Váže-li k sobě Bytí člověka, činí tak mnoha různými způsoby,<sup>19</sup> z nichž jeden nemá právo chtít eliminovat druhé. V závazné dogmatizaci obsahu víry dochází podle Jasperse k tomu, že nepodmíněnost aktu víry je zaměněna za nepodmíněnou platnost slovně artikulovaného obsahu víry.<sup>20</sup> Patočka v radikální ontologické reinterpretaci kristovského motivu, v níž je Jahve, Hospodin zástupců, vystředán „pravdou bytí“, hovoří o mýtu, který je „smyslem

12 J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 67.

13 „Naše úvaha se zdá tak ztrácet v beznadějném pesimismu.“ Tamt., str. 66.

14 K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 48.

15 Tamt., str. 58.

16 Tamt., str. 59.

17 „Der menschgewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einzigartige Chiffer sprechen kann.“ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in: K. Jaspers, *Gesamtausgabe*, I/13, Basel 2016, str. 270. Či stručněji: „Jesus als Chiffer oder Jesus Christus als leibhaftiger Gott, das ist zu entscheiden.“ Tamt., str. 271.

18 „Der eigentliche Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.“ K. Jaspers, *Philosophie*, I, *Philosophische Weltorientierung*, München – Zürich 1994, str. 294.

19 „Nárok na výlučnost je lidské dílo a není založen na Bohu, který člověku otevřel mnoho cest k sobě.“ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 59.

20 Tamt., str. 56.

nevyčerpatelný“, čímž je míněn „mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ‚zmrtvýchvstání‘“.<sup>21</sup>

Platí-li pro oba, že filosof nemůže být křesťanem,<sup>22</sup> je nutno titul „křesťan“ vztáhnout právě na konfesní identitu, nikoli na *ducha smýšlení*. Zde je však zároveň nutno zdůraznit diferenci: Jaspers je na rozdíl od Patočky explicitně a důsledně theistický myslitel, díky čemuž nechává mnohá Patočkova dilemata, váhání a přešlapování za sebou; oba autoři nicméně sdílejí křesťanskou tradici nesený étos a přesvědčení o tom, že lidská existence v *tomto* světě má svůj absolutní, leč skrytý smysl, k jehož nalezení je nutné učinit niterný obrat. Patočka je v tom na první pohled dokonce „křesťanštější než křesťan“ – vzpomeňme na jeho apely na „obrovské“ či „neslýchané“ *metanoein*,<sup>23</sup> v němž jako by mělo být uskutečněno to, co takřka zaniká v ornamentálnosti, zvykovosti a ustavičných polemikách, jež obrostly původní biblické zvěstování. Leč tento první pohled je třeba nahradit pohledem kritickým: co by dovolovalo mluvit o sekularizovaném křesťanství? Není tomu tak, že by Patočka apeloval na očištěné křesťanství bez náboženství.<sup>24</sup> Obrat tematizovaný v *Kacířských esejích* nenese žádné rysy novozákonního *metanoein*, má nanejvýš rysy jakési humanizované fundamentální ontologie. Patočka je přesvědčen, že totéž niterné dějství, které je paradigmaticky znázorněno a následně předáváno křesťanskou zvěstí, je náležitě odhaleno prostředky fundamentální ontologie jako autentizující pohyb k pravdě bytí. Křesťanství ve vlastním smyslu je tak u Patočky přítomné právě svojí nepřítomností, ba leckdy až ostentativním mlčením, tu a tam přerušovaným problíkávající snahou přenést cosi z jeho údajného jádra dál. Hereze, aby mohla být herezí, má smysl vždy jen na sdílené půdě daného vyznání. Kde tato půda chybí, odpadá možnost být heretikem. Otázka, co

<sup>21</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 365.

<sup>22</sup> „Filosof jakožto filosof nebude pomáhat theologovi, ... filosof nesmí žádnou domněnku odmítat a priori; neboť celá zkušenost ... spadá do oboru jeho možností. Ale nikdy nesmí abdikovat na svou filosofickou pozici, nikdy si nesmí dát poručit, byť samým Bohem.“ J. Patočka, *Theologie a filosofie*, in: týž, *Péče o duši*, I, str. 15–19. V onom „chtít být filosofem“ se jasně artikuluje odmítnutí theologického stanoviska ve prospěch stanoviska filosofického vyznačujícího se dvěma rysy: širší záběru a autonomií.

<sup>23</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 67.

<sup>24</sup> K této otázce viz monografii Martina Kočího *Thinking Faith after Christianity. A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*, Albany 2020. Autor nechce Patočku násilně christianizovat, ale ukázat možnosti dialogu jeho díla s theologií. Srv. českou recenzi knihy od J. Sirovátky, in: *Reflexe*, 60, 2021, str. 213–217.

je pro Patočku touto sdílenou půdou, není zrovna snadná, a proto je jeho kacírství, na rozdíl od Jasperse, problematické.

Vraťme se zpět k většímu nadhledu: základním odlišujícím rysem je samozřejmě Jaspersovo filosofické solitérství oproti Patočkově programovému fenomenologickému zakotvení a z něj pramenící snaze opakovaně od počátku promýšlet problém fenomenologie, zejména otázku, nakolik je za zjevování zodpovědná subjektivita a nakolik je možné je filosoficky artikulovat. Z toho vychází řádově vyšší „profesionalita“ Patočkových textů, oproti Jaspersově více osvětově ražené práci. Tím nemá být řečeno, že jedno stojí hodnotově výše než druhé, byť fenomenologický profesionál patočkovského střihu by mohl mnohé Jaspersovy popularizační výklady označit za naivitu bez promyšlené metodologie. Ovšem Patočka sám tak v žádné ze svých zmínek o Jaspersovi nečiní. Naopak převládá tón respektu a pochopení. Nižší míra specializace umožňuje vyšší sdělnost výkladu a vzhledem k tomu, že mnohé speciální otázky se časem vyčerpají a vyblednou (čímž se „vyřeší“), i jeho delší životnost. K tomu je nutno přičíst rozdíl v používaném jazyce: zatímco Patočkův čtenář má trvalý dojem, že autor se neustále vyjadřuje v jakési časové a prostorové tísní (což může být způsobeno i tísnivým dobovým klimatem), kdy mnoho klíčových motivů zůstává naznačených a někdy tajuplně, jindy protivně nedořečených, z Jasperse promlouvá uvážlivá lapidárnost a apelativně ujišťující přímočarost,<sup>25</sup> která ovšem v posledku nese totéž poselství a vyzvedá tatáž témata.

Vezměme např. tuto Patočkovu větu z roku 1969, evokující již zmíněný Jaspersův apel na existenciální komunikaci:

„Čeho Husserl mínil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existencí: jejich přesah do řetězu bytostí, spojených nikoli vnějškovým poutem, bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoucná, nýbrž pro něž se věcná předmětnost vynořuje z oceánu bytí, v jehož službách komunikují.“<sup>26</sup>

Na tomto významy napěchovaném úryvku je kromě distance vůči Husserlovu optimistickému intelektualismu patrná i distance vůči Heideggerovu motivu rozumění, který měl tento intelektualismus překonat

<sup>25</sup> Samotné slovo „ujišťování“ („Vergewisserung“) spojované s motivem transcendence ne náhodou představuje Jaspersův klíčový termín.

<sup>26</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 334.

a který má v základu strukturu *sebevztahu*. Zaznívá v něm právě onen motiv, kterým se Patočka snaží Heideggera překonat: motiv komunikujícího společenství. Z Jaspersova úhlu pohledu můžeme poznamenat: komunikovat spolu ve službách „oceánu bytí“ samozřejmě předpokládá, že tímto „oceánem bytí“ není takříkajíc souhrnný prafakt toho, že věci, zvířata, rostliny a lidé *jsou*. Na tomto místě můžeme otázku vyhrotit, neboť je obtížně pochopitelné, jak by mělo být možné takovému extrémnímu abstraktu sloužit, ba co více, *odevzdat mu svůj život*, jak říkají formulace třetího pohybu existence. Jakou musí mít tento „oceán“ povahu, aby něco takového bylo možné? Není v elementární logice lidského bytí na světě nutným protějškem odevzdání něco takového jako *přijetí*, přijetí toho, kdo se odevzdává? To však Patočka ve svém pojetí existence spojuje pouze s prvním pohybem, pohybem akceptace. Zdráhá se integrovat je do třetího pohybu. Stejně tak váhá artikulovat „metafyzicky nasycený“ pojem bytí. Jaspers jde v tomto o krok dál. Proto opakujme naši otázku: překonává Patočka Jaspersovo pojetí existence?

## Existence jako vykročení k transcenci

V tomto obecném pohledu jsou předznamenány specifické distinkce, jimž jsou věnovány následující řádky. Platí-li pro oba zmíněné myslitele, že jsou představiteli myšlení, které vychází z existence a opět se k ní navrácí, přičemž existence u obou neznamena prosté sebeuskutečnění vlastní jedinečnosti, nýbrž bytostně vztahovou, sebezpřekračující událost, stojí za pečlivější zamyšlení odlišnost obou rozvrhů právě ve vztahu k motivu existence, či přesněji, ve vztahu k motivu existence a toho, k čemu se pravdivá existence *má* vztahovat.

Za ideální východisko takového zkoumání lze považovat text Jana Patočky *Co je existence?*, který publikoval ve *Filosofickém časopise* u příležitosti Jaspersovy smrti. Význam tohoto článku podtrhuje fakt, že Patočka převzal jeho klíčovou část z uveřejněného doslovu k novému vydání spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*.<sup>27</sup> V tomto doslovu rekapituluje svůj odstup vůči Husserlovi a jeho důvěře v možnost reflexe na karteziánsky transparentní konstituující ego. Jaspersově filosofii existence se zde dostává stručného shrnutí i pádné kritiky, po níž následuje jeden z nejucelenějších rozvrhů Patočkovy „nauky“ o třech pohybech

---

<sup>27</sup> J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, II, str. 265–334 a ediční komentář tamt., str. 642–644.

lidské existence. Zmíněná kritika obsahuje tři body. Než se jí budeme věnovat, připomeňme základní kontury Jaspersova a Patočkova propracovaného určení existence.

Patočka se snaží o širší a hlubší určení toho, co to znamená být existencí, které by bylo současně branou ke všem zásadním filosofickým otázkám. V tom se dle svých slov má lišit od Jasperse.<sup>28</sup> Pro toho označuje slovo „existence“ již vyzrálý, privilegovaný modus lidského bytí, který překračuje jak pouhé bezprostředně zakoušené pobývání (Dasein), tak úroveň ducha (Geist) vztaženého k objektivnímu ideovému řádu.<sup>29</sup> Existence je teprve taková modalita, v níž se člověk v aktu personální, „filosofické“ víry vztahuje k tomu, co překračuje veškerou smyslově zakusitelnou a pomíjivost podrobenou rozmanitost – k transcenci, v níž člověk spatřuje svůj počátek, základ aktuálního „nyní“ i konečné určení. Existence je tedy akt vztahování se k transcenci; jedná se o párové pojmy, podobně jako buberovské „Já a Ty“. Tento pra-vztah zakládá všechny dílčí nitrosvětské vztahy a sám nemá status předmětného vědění, ale niterného sebeujišťování a později nese titul „víra“.

Víra je pro Jasperse „niterným osvojováním bytí z původu prostřednictvím dějin a myšlení“.<sup>30</sup> Tím je řečeno, že k ní směřují dvě cesty: jednak lidská dějinná zkušenost s motivem transcendence ve zjevených náboženstvích, filosofických vypracováních či ve zkušenosti mystiků, jednak samostatná reflexe na vlastní situované bytí na světě. V té se poněkud inflační termín „transcendence“ do jisté míry překrývá s motivem „objímajícího“ (das Umgreifende). Tento motiv hraje u Jasperse obdobnou roli jako u Husserla motiv horizontu a u Heideggera motiv světa.<sup>31</sup> Jaspers se s jeho pomocí snaží vykročit za subjekt-objektové dělení a vztáhnout se k původnímu, netematickému a vpsled

<sup>28</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 345.

<sup>29</sup> Ve stati *Nitro a duch* (in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, Praha 2014, str. 15–31, zde str. 30) je stručně představen Jaspersův pojem ducha jako specifické dimenze vztažené k řádu idejí a stojící mezi pouhým duševnem a Kierkegaardem inspirovanou existencí.

<sup>30</sup> K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 14. („Seinsinnewerden aus dem Ursprung durch Vermittlung der Geschichte und des Denkens“, K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 15.)

<sup>31</sup> Na tuto skutečnost upozorňuje J. Patočka ve skice C22: *Horizont, svět, obsah* (das Umgreifende), in: týž, *Fenomenologické spisy*, III/2, str. 611–626, která obsahuje mimo jiné klíčové výpisky z Jaspersovy knihy *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, München 1947. Patočka zde (str. 611) neváhá mimo jiné konstatovat: „Husserl, Heidegger, Jaspers tematizovali z různých perspektiv týž zjev.“



netematizovatelnému poli, z něž toto rozdělení povstává.<sup>32</sup> Ono „objímající“ přitom není jednou jedinou definitivní bází, ale má své modalitativní analogické modalitativní lidského bytí na světě. „Objímající“ tak představuje cosi jako dílčí horizonty či nepředmětná pozadí pro vše, co vystupuje jako předmětnost. Ty jsou nicméně nakonec objímány „objímajícím všeho objímajícího“,<sup>33</sup> které lze rovněž označit jako „transcendenci všech transcendencí“.<sup>34</sup> Ta je definitivním korelátum a kotvou existence, bez níž nemá smysl o existenci mluvit. Jaspers na řadě míst opakuje motiv „základní filosofické operace“, která k motivu objímajícího vede:

„Smysl základní filosofické operace. Jednoduchá myšlenka – myšlenka, která překračuje sebe samu (myšlenka bez předmětu): V průběhu myšlení má veškerá určitá předmětnost, která je na této cestě nepostradatelná, zmizet. Jedině když ona zmizí, uvědomíme si bytí samo. ... Každá věta, která se vztahuje na objímající, v sobě tedy obsahuje protismysl: vyžaduje, abychom mysleli nepředmětné ve formě předmětného. Jen poněvadž je toto možné, je možné filosofovat. Protože je to obtížné, a to nikoli pro rozvažování (které toho vůbec není schopno), nýbrž pro naši myslící bytost samu, která se musí filosofováním takřkajíc otevřít, aby se stala širokou a jasnou. Proto se filosofie vyznačuje nepřístupností, která ji odlišuje od každého poznání, jež je pochopitelné pouhým rozvažováním.“<sup>35</sup>

Klíčové je, že konkrétní sebevědomí není chápáno jako v sobě uzavřený sebevztah, ale právě naopak je zakoušeno jako nahodilé („mohu

---

<sup>32</sup> „Toto bytí, které není ani (neustále se zužujícím) předmětem, ani celkem zformovaným v (neustále omezujícím) horizontu, nazýváme ‚objímajícím‘. Toto objímající tedy nikdy není horizont, v němž se nachází naše momentální vědění a v němž se setkáváme s každým určitým způsobem bytí, neboť objímající není nikdy viditelné jako horizont. Objímající je bytí, v němž – jakožto v tom, co obsahuje naprosto vše – spíše všechny nové horizonty vystupují. ... Je přítomné pouze nepřímým, tím, že v něm kráčíme ke každému horizontu a každý horizont překračujeme.“ Tamt., str. 621; Patočka cituje z: K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, str. 38.

<sup>33</sup> „Das Umgreifende alles Umgreifenden“ (K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, str. 36).

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, München – Zürich 1991, str. 108.

<sup>35</sup> J. Patočka, *C22: Horizont, svět, obsah (das Umgreifende)*, str. 622, pozn. 612. Jedná se o výpisek z: K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, str. 40–42.

nenastat“), jako bytostně závislé a odkázané. A to nikoli na biologicky chápanou materii, nýbrž na vše zakládající bytí:

„Jakožto existence jsem, když vím, že jsem sám sobě darován skrze transcendenci. Nejsem ve svém rozhodnutí skrze sebe sama. Nýbrž bytí skrze sebe je mi v mé svobodě bytím darovaným. Mohu nenastat a žádnou vůli si nemohu sebe sama darovat. ... Vlastní víra je ten akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence.“<sup>36</sup>

Je zřejmé, že mezi fenomenálně zakoušeným vědomím „nesenosti“ čímsi překračujícím a theisticky chápanou transcendencí zeje netriviální rozdíl, ne-li propast. Vědomí nesenosti, nezaloženosti a vrženosti nelze bez dalšího „vyřešit“ metafyzickým hypostazováním toho, „odkud tedy jsem“. Jaspers k překlenutí tohoto rozdílu rehabilituje tradiční metafyzické důkazové cesty, zejména apriorního, anselmovského rázu, tedy s východiskem ve vědomí nepodmíněné totality jakožto podmínky pro uvědomění si vlastní parciálnosti. Tyto tradiční cesty ovšem pro něho nejsou důkazními demonstracemi, ale cestami postupného ujišťování se o vlastní bytostně závislosti na transcendenci. Metodou existenciální metafyziky, jak je specifikována v trojsvazkové *Philosophie* z roku 1932, není objektivní, scientisticko-logický průzkum, který by konstatoval objektivní pravdu pro všechny. Jaspers zdůrazňuje, že v oboru metafyziky ryzí objektivita postrádá platnost, není-li jako prázdná intence vyplněna autentizujícím aktem svobodného přivlastnění (die Aneignung).<sup>37</sup> Ujišťující se sebevědomí dále vykračuje za explicitně filosofický prostor: bytí na světě, které se stává existencí, se učí číst škálu projevů z širokých sfér umění, kultury a náboženství jako šifrovanou řeč transcendence,

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 17.

<sup>37</sup> Ocituje Jaspersovu charakteristiku autentické metafyziky, která není ani profétismem, ani objektivistickým věděním, s klíčovým motivem „přisvojení“ dějinně předávaných obsahů: „Anders verfährt eine aneignende Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht. Sie kann nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken, sondern muss versuchen, die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz aus der Verschüttung zurückzugewinnen. Diese aber ist anzueignen in der Weise, wie die eigene Gegenwart zu eigentlicher Gegenwärtigkeit angeeignet wird. Metaphysik ist jeweils aus eigener Gegenwart angeeignete Geschichte der Metaphysik, und sie ist ebenso aus der Geschichte der Metaphysik offenbar gewordene Gegenwart. Sie erfüllt sich aus der Überlieferung durch die selbst werdende Existenz des Einzelnen, wenn er die Sprache der unermesslich reichen und tiefen Welt hört, in die alles Sein tritt, das ihm wesentlich wird.“ K. Jaspers, *Philosophie*, III, *Metaphysik*, Berlin 1932, str. 32.

postupně se tak učí v modalitách řeči slyšet Řeč Nejvyššího. V pozdějším, poválečném rozvíjení motivu šifer není důraz kladen na rovinu vizuální, jak by mohl napovídat termín „šifra“, ale na dvojici slov „řeč“ a „slyšení“.<sup>38</sup>

Není možné v několika řádcích shrnout padesátileté promýšlení otázky rozpracované v desítkách textů. Lze však vytknout klíčové rysy, jakými jsou cílevědomá jednoznačnost, apelativnost, vážnost a personální autenticita. Co je z tohoto stručného přiblížení zřejmé, je skutečnost, že ve většině těchto rysů se Jaspers s Patočkou shoduje. V čem se odlišuje, je zjevně motiv pozitivní, cílevědomé jednoznačnosti. Ta je na Patočkově straně nahrazena problematičností, která zůstává, smíme-li si dovolit tautologickou hříčku, problematičká.

Jaspers v mnoha rysech naplňuje spojení, jež bychom mohli nazvat kierkegaardovským kantianismem. Jako výraz tohoto spojení lze chápat i obecně známý motiv mezních situací. Ty lze označit i jako „hraniční situace“ a v těchto slovech je možno slyšet echo kantovského určení filosofie jako „vědy o hranicích“.<sup>39</sup> Statický a definitivní epistemický rámec je vystřídán rozmanitostí situačních modalit. Samotný člověk je nakonec bytostí hranic, jeho bytí je bytí na hranici. Tato hraničnost přitom není teoreticky registrovatelným a objektivně vykazatelným faktem, ale její výraznost je přímo úměrná míře uvědomělosti konkrétního člověka. Náležitě vystupuje teprve pro člověka v modu existence. Co je přitom zásadní, je motiv *ztroskotání* (das Scheitern). Výkladem tohoto motivu kulminuje závěrečný svazek Jaspersovy třídílné *Philosophie*. Motiv ztroskotání se dostává privilegovaného postavení mezi rozmanitými šiframi transcendence. Ztroskotání, které lze typizovat do několika základních podob, je v Jaspersově výkladu situací, v níž se člověk razantně přibližuje samotnému Bytí; dělí jej od něj už jen úzká průrva, k jejímuž překonání je nutno sebrat odvalu k ultimátnímu skoku. Jím se existence vytrhne z objímající a znicotňující úzkosti, aby nalezla neuchopitelný a nepochopitelný pokoj, který pramení z elementárního přesvědčení: „Stačí, že Bytí jest.“ – „Es ist genug, dass Sein ist.“<sup>40</sup> Bytí lze zakusit právě ve ztroskotání. Tutéž strukturu zná i Patočkův čtenář.

<sup>38</sup> „Die Vorstellungen, Bilder, Gedanken im Medium des Bewusstseins überhaupt, in denen ich als mögliche Existenz eine Sprache der Transzendenz höre, nennen wir Chiffren der Transzendenz.“ (K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 215).

<sup>39</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020, B 789.

<sup>40</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, III, *Metaphysik*, str. 236.

Jaspersovská myšlenka je na hony vzdálena laciné útěše. Má v sobě přísnost a neúprosnost, „tvrdost stvořené svobody“, v níž stvořená existence zápasí o cestu ke smyslu. To výmluvně kulminuje v následující formulaci:

„Nikoli v oddávání se dovršení, ale na cestě utrpení, s pohledem upřeným na neúprosnou tvář existence světa a v nepodmíněnosti vlastního jáství v komunikaci může možná existence dosáhnout toho, co nelze napláňovat a co je jako přání protismyslné: ve ztroskotání zakoušet Bytí.“<sup>41</sup>

## Existence jako pohyb k pravdě

Skutečnost, že pro Jana Patočku je lidská existence v prvé řadě pohybem, je dostatečně komentovaná.<sup>42</sup> Jak známo, v jejím založení leží radikální čtení základních aristotelských kategorií možnosti a uskutečnění. Chápáním existence jako pohybu se Patočka snaží překonat Husserlův přepjatý reflexivní intelektualismus, jímž Husserl údajně zůstává ve vleku neokantianismu:<sup>43</sup>

„Protože nyní existence nerozvrhuje své možnosti tak, že je má objektivně před sebou, že si je před-stavuje, nýbrž tak, že je *realizuje*, že je uskutečňuje (nebo neuskutečňuje, vzdává se jich, vzdaluje se od nich), lze existenci určit jako *pohyb*.“<sup>44</sup>

Motiv pohybu je klíčový nejen pro rozumění tomu, co je existence, ale také pro projekt fenomenologie, která je chápána jako „studium

<sup>41</sup> „Nicht durch Schwelgen in der Vollendung, sondern auf dem Wege des Leidens im Blick auf das unerbittliche Antlitz des Weltaseins, und in der Unbedingtheit aus eigenem Selbstsein in Kommunikation kann mögliche Existenz erreichen, was nicht zu planen ist und als gewünscht sinnwidrig wird: im Scheitern das Sein zu erfahren.“ Tamt., str. 237.

<sup>42</sup> K věcnému shrnutí a důrazné polemice viz např. P. Kouba, *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence*, in: týž, *Život rozumění*, Praha 2014, str. 43–64. Ke Koubově kritice třetího pohybu, který díky své absolutní povaze „není skutečným pohybem“ (str. 63), se vracím níže.

<sup>43</sup> J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, II, str. 377.

<sup>44</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 353.

pohybu zjevování všeho, co jest“,<sup>45</sup> jako úsilí „činit zjevným samo zjevování“.<sup>46</sup> Pohyb pojatý jako uskutečňování možností je oním místem, na němž lze sledovat a studovat fenomenální struktury. Fenomény<sup>47</sup> jsou tedy čitelné pouze ve výkonu pohybu konečné bytosti. Nejsou něčím, co lze v teoretickém postoji nazírat na poli transcendentální subjektivity, ale vyvstávají v rozumějícím poli zjevování, které nemá subjekt ve své moci, jímž nevládne, ale jehož je účastníkem. Lapidárně řečeno, na subjektu samotném není *nic k vidění*:

„Fenomenální sféru se nenaučíme zakládat na ego tím, že se na ně pokusíme zírat, neboť ‚na‘ ego samotném není vůbec nic k vidění. Ego vidíme, nebo je spíš můžeme zviditelnit jen skrze to, čím se zabývá, co projektuje a činí právě ve fenomenální sféře.“<sup>48</sup>

Subjekt je nahrazen strukturní souvislostí označenou jako „bytí na světě“. Pro tuto strukturu platí následující:

„[P]rávě tak jako já je podmínkou možností zjevování věcí světa, je svět jako horizont horizontů (nikoli jako celek realit) podmínkou možnosti zjevování našeho já. Jáství není ovšem nikdy vnímáno či jakkoli bezprostředně zakoušeno samo v sobě a o sobě, nýbrž pouze jako organizační centrum universální struktury zjevování, která není převoditelná na zjevující se jako takové v jeho jednotlivém bytí. ... Naše já je tím, čím je, pouze ve vzájemnosti se světem. Takové otázky, jako zda existuje ‚čisté‘ já, nebo zda je třeba pojmut vědomí jako něco, čemu já původně chybí, jsou z tohoto hlediska sekundární, pouze psychologické, nikoli v plném smyslu slova filosofické.“<sup>49</sup>

Jak vidno, při hledání kontur zjevování nejde o nic menšího než o znovunalezení autentického úkolu filosofie, který není zabrán psychologii.

Patočkovy programové skici k problematice asubjektivit zjevování více otázek otevírají, než kolik jich uspokojivě řeší a nemůže být ambicí této úvahy pokoušet se je rozvíjet či zpochybňovat. Spokojme

<sup>45</sup> J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání*, str. 376.

<sup>46</sup> J. Patočka, *Epoché a redukce*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 449.

<sup>47</sup> Odhlížím od obtížné problematiky víceznačnosti slova „fenomén“ u Patočky.

<sup>48</sup> J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 394.

<sup>49</sup> J. Patočka, *Epoché a redukce*, str. 449 n.

se s drobnými náznaky. Bylo by například možné se dále tázat, zda se Patočkovi skutečně argumentačně daří podkopat a „detronizovat“ karteziánsko-kantovsko-husserlovský primát vědomí; zda „hybné“, „zpragmatizované“ rozumění věcem coby *prágmátům* není nakonec nutně odkázáno na to, že jeho obsahů si někdo musí moci být vědom. Zda možnost může být možností, není-li uvědomělou možností; zda úkolem filosofování není jasnější uvědomování ne zcela uvědomělého.<sup>50</sup> Když Patočka píše: „Rozumění je základem vědomí, nikoli naopak: rozuměním určitého druhu se určuje vědomí, nikoli vědomím porozumění. Vědomí je *vztah k předmětu*, tedy *pouhý moment porozumění*“,<sup>51</sup> lze nabýt dojmu, že tím vyjadřuje své přesvědčení ve formě tvrzení, jak se věci mají: „něco je tak a tak, a nikoli naopak“. Co brání tomu tuto konstelaci obrátit?

Druhý směr zpochybňujícího tázání by poukazoval na tvrdošjnou stabilitu, kterou lidé v průběhu své životní pouti vykazují co do typického ustrojení, s nímž čtou svět, své možnosti v něm a s nímž je rovněž ve své každodennosti (která nemusí být něčím opovrženímhodným) realizují. Tato stabilita by stála v kontrastu vůči přepjatě akcentovanému pohybu bez substrátu. Dokladem, a to „příliš lidským“, může být věta pronášená tu s uspokojením a jindy s výtkou: „ty ses vůbec nezměnil“. Jistěže se člověk s každou uskutečněnou možností nějak proměňuje a posunuje, nicméně zkušenost s žitím vlastním i druhých praví, že tyto proměny jsou ve vztahu ke stabilitě onoho centra, které je vykonává, čímsi akcidentálním a jsou vždy poměřovány vůči stabilitě tohoto centra. Výkon života spočívá v udržování této stability a souběžném zpomalování a oddalování pohybů, které ji ohrožují. Striktně chápaný pohyb, který nemá za podloží relativně stabilního nositele, proto snadno budí rozpaky.

---

<sup>50</sup> „Ale prapůvodnímu světu, který zakoušíme před vši teorií, se nedá v jeho odhalování rozumět jako světu intuice; je to nepochybně jakýsi svět praxe. ... A není-li první setkání s ‚věcmi‘ principiálně možné jinak než ve formě zacházení s PRÁGMATA, zdá se nemožným, aby tím nebyl hluboce dotčen problém fenoménu, zjevování. Není to tak, že by praxe měla být pochopena na základě intuitivních daností, ale naopak právě zrod postoje nezaujaté kontemplace je třeba se pokusit pochopit na základě tohoto zainteresovaného a angažovaného porozumění, kterým je porozumění lidské bytosti v jejím konečném životě. Problém přirozeného světa se tedy odhaluje jako problém prapůvodnosti tohoto praktického angažování, neoddělitelného od jistého neexplicitního, netematického porozumění bytí, které by Husserl nazval instinktivním.“ J. Patočka, *Autoriův doslov k francouzskému vydání*, str. 377 n. Považují za nutné pečlivěji rozlišovat termíny „intuice“, „nezaujatá kontemplace“ a mnohem širší a základnější pojem „vědomí“.

<sup>51</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 346.

Poukaz na to, že „velký pohyb“ není deskripcí, ale preskripcí, či dokonce imperativem, situaci neosvětluje.

Abychom námitku dopověděli, toto centrum nevykonává zmíněné proměny jako svůj „rozvrh“, který uskutečňuje, ale spíše jsou čímsi, co se mu přihází, co se mu děje, čím musí procházet, aniž by to předem tušilo. Patočkova akcentace termínů jako „vzepětí“ či „průlom“ oslabuje mnohaúrovňovou pasivní dimenzi existence. Zásadní události, které s člověkem „hnou“, které mají potenciál jej podstatněji vyklonit z „normálu“ (mezi něž patří na prvním místě velká láska či velké utrpení), nejsou *jeho* výkonem coby „hybatele“. Nejsou ani dílem nějakého „porozumění bytí“; to je spíše rozrušováno. Ať již v důrazu na pohyb jako *autopohyb* rezonuje Heideggerova „předběhová odhodlanost“, což je klíčový pojem knihy *Bytí a čas*, nebo kantovská autonomie, lze poukázat na jeho jednostrannost.<sup>52</sup>

Obraťme se k vnitřní strukturaci pohybu existence, z níž se Patočka snaží artikulovat motiv „existence ve vlastním smyslu“ coby pohyb pravdy či pohyb průlomu k pravdě. Teprve způsob porozumění tomuto

---

<sup>52</sup> Čtenář Patočkových textů může naopak vidět jednostrannost v této námitce, neboť autonomní aktivita je popřena v závěru jedné z klíčových studií: „Fenomén není výkon subjektivní konstitute, nýbrž ‚subjektivní‘ možnosti se samy teprve ujasňují na fenoménu. Existuje fenomenální rovina, kterou Heidegger nazval ‚porozumění bytí‘, z níž jak zjevující se věci, tak také my sami získáváme ta určení, která jsou jim i nám vlastní jakožto jsoucnům. Tato fenomenální rovina nikterak není náš rozvrh, není to dílo naší subjektivity, nýbrž pole, které jakožto základ vši jasnosti musíme předpokládat. ... Ani porozumění bytí není naše dílo, nýbrž my sami ... jsme na porozumění bytí závislí. Svět, to znamená možnosti našeho vlastního bytí jako bytostně ‚extatického‘, nám není otevřen naší vlastní svobodou, nýbrž svoboda sama spolu s ostatním zjevujícím se obsahem světa je nám otevřena porozuměním bytí. Nikoli my, popřípadě náš pobyt jsme tím, co nám v rozvrhu světa dává na srozuměnou, ke kterému jsoucnu a jak se k němu můžeme vztahovat, nýbrž vděčíme za to porozumění bytí, fenoménu jako takovému, a více ani nelze dosáhnout, a ani toho není třeba. Transcendence pobytu není žádné vystupování ze sebe sama, žádné projikování se navenek, a v tomto smyslu žádný ‚rozvrh‘, nýbrž bytostně ‚bytí mimo sebe‘ a ‚sebe-přijímání‘.“ (J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie a subjektivní*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 418.) Domnívám se, že citovaný důraz na a subjektivnost porozumění bytí volá po zpřesnění: je-li zde míněno nějaké neosobní porozumění, jak se má k tezi, že porozumění bytí je „vždy mé“? To se rovněž týká Patočkova vztahu k Heideggerovi. Patočka se snaží propojit fundamentálně ontologické založení s transformační fází Heideggerova myšlení, v níž svoboda přestává být vlastností člověka, ale člověk se stává podílníkem svobody coby pravdy bytí. Propojení těchto fází do jednoho stanoviska budí rozpaky. Je rozumné chtít sloučit to, co je srozumitelné jako etapy cesty, do jednoho stanoviska?

dílčímu a současně výsostnému pohybu je rozhodující pro zodpovězení otázky, nakolik je nutné chápat existenci jako pohyb. Je evidentní, že tato odpověď vychází z toho, jakým způsobem budeme chápat celek světa. Patočka myšlenku trojího pohybu načrtává na různých místech různě, pro naši otázku, do jaké míry je Jaspers překonán, postačí, přidržíme-li se zmiňované „jaspersovské“ studie *Co je existence?*.<sup>53</sup> Východiskem pro artikulaci pohybů je prohloubený motiv pravdy, kterou lze chápat jako rozsvěcování smyslu umožňující a zakládající rozmanité realizace možností a „malých pohybů“. Rozsvěcování smyslu se děje jako výše připomenutý pohyb činného rozumění. „Velké pohyby“ mají za prvé podobu dialektické struktury zakotvení a akceptace, za druhé se jedná o sebezprodloužení v práci a boji, za třetí pak jde o pohyb existence ve vlastním smyslu. První pohyb se vyznačuje rysem „být přijat“, druhý pohyb je sebeodcizením a sebeztracením v kompetičních výkonech labyrintu světa,<sup>54</sup> třetímu pohybu je vlastní nalezení autenticity v prohloubeném uvědomění si konečné svobody, díky níž se existence odhodlává k novému bytí vůči pravdě. Je to pohyb odevzdanosti, při němž odpadají všechny masky a zástěrky a který uskutečňuje nejvlastnější možnost v bytostné otevřenosti. Na rozdíl od popisu pohybů v přednášce *Tělo, společenství, jazyk, svět*<sup>55</sup> není Patočkův výklad tak úzce vázán na uzlový Heideggerův prafenomén trojčlenné starosti, nicméně i zde je každému pohybu připsána výsostná časová dimenze: minulostní akceptace, přítomnostní seberealizace a budoucnostní průlom k pravdě.

Patočkovy kumulativní, hutné charakteristiky vyvolávají mnohé pochybnosti. Není například patrné, nakolik jsou tyto pohyby chápány jako jakýsi ontogenetický vzor pro dětství, aktivní dospělost a zrání, či zda se jedná o paralelně přítomné momenty. Obojí čtení má své opodstatnění a Patočka se patrně snaží o soupatřičnost těchto pohledů. Artikuluje strukturu, která se postupně explikuje ve vývoji člověka, během jeho dětství, dospělosti i stárnutí (to však není nikde zmíněno), přičemž je zároveň „vždy celá“ ve smyslu původní možnosti patřící k člověku jako takovému. Nejzajímavější charakteristiky má první pohyb. S plnou vahou se v něm dostává ke slovu lidská tělesnost a vzájemnost, které

<sup>53</sup> K výčtu hlavních podob těchto vypracování viz pozn. 45 ve studii R. Kanócze, *Zjevení jako takové nebo tělesné spolubytí ve světě?*, in: M. Bednář (vyd.), *Patočkovy myšlenky a dnešní svět*, Praha 2019, str. 83–110.

<sup>54</sup> „Labyrintový charakter“ je zmíněn ve studii „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 329.

<sup>55</sup> J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995, zejm. str. 101–113.



Heidegger opomíjel a které se bohužel v dalších pohybech postupně vytrácejí. Za vážný problém lze dále považovat skutečnost, že do prvního pohybu toho Patočka takřkajíc „naskládal“ příliš mnoho – zde se představa „pohybu“ rozpadá.<sup>56</sup> S tím souvisí otázka, jak těsně si přeje Patočka navázat na prafenomén „Sorge“, u nějž tyto pochyby odpadají. Domnívám se, že snaha „vylepšit“ fundamentální ontologii plastickým rozvětvením se nemůže povést, neboť se tím kalí čistota Heideggerovy myšlenky, ona apriorní „pavoučí struktura“ lidského bytí na světě, důsledně odstiňovaná od ontické roviny.

U pohybu průlomu a existence ve vlastním smyslu stojí za povšimnutí, jak neurčitých charakteristik Patočka užívá: Podle něj „běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti – ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a k universu“, jde o to „najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze“, „otevřít se pro bytí ještě jinak“, případně „proměnit vlastní vztah k universu“.<sup>57</sup> To je téměř vše. Patočka se snaží tuto přílišnou abstrakci ilustrovat stručným poukazem ke dvěma hlavním kandidátům na možnou realizaci třetího pohybu, kterými jsou buddhismus, jehož zkratkovitá interpretace dnes již patrně není uspokojivá („návrat k nerozlišenému prabytí, kterému chybí každá diference, mírný, nenásilný návrat do prapůvodní noci“, kdy zároveň „zmizí svět, bytí ve své zjevné podobě“),<sup>58</sup> a křesťanství, kterému se dostává již zmíněného heideggerovského přeinterpretování. Patočkův výsostný text o existenci se tak vyznačuje abstraktní neuspokojivou neurčitostí.

Nicméně tuto neurčitost výrazně porušuje patrně klíčový motiv, kterým je právě odevzdání. To znamená již zmíněný obrat, obrat siločar

---

<sup>56</sup> Jde o motivy dětského bytí v akceptaci rodiči, ovšem také o vzájemnou akceptaci dospělých jedinců v modalitách lásky či o akceptaci živly. Je obtížné vidět v tak bohatém trsu modalit (mezi nimiž chybí např. akceptace starého člověka) něco takového jako „jeden pohyb“ ve smyslu uskutečnění možnosti. Navíc se zdá evidentní, že „akceptace“ nutně náleží i druhému „pohybu“, neboť akceptován je i zaměstnanec (co do svého výkonu), i voják (co do své služby) a z této akceptace čerpá svůj smysl. Námitku P. Kouby ohledně toho, že třetí pohyb „není žádný pohyb, protože se neuskutečňuje na úkor ničeho“ (*Problém třetího pohybu*, str. 63), by takto šlo rozšířit, ovšem z jiného důvodu. Zároveň se však domnívám, že vzdát se třetího „pohybu“ by byla škoda, neboť se tím nivelizuje zrání k uvědomělosti, které je fenoménem.

<sup>57</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 361.

<sup>58</sup> Tamt., str. 363. V přednášce pak Patočka doplňuje: „Je to pokus o prolomení nesmírně radikální, postihuje sám kořen, ale zároveň s tím prolomením zaniká porozumění, život sám ve své podstatě, v povaze rozumějící, chápající, jednotlivé existence“ (J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 113).

vlastních zájmů, kdy já přestává být referenčním centrem, k němuž se sbíhají, a kdy se jejich směr obrací. Svět tu není pro mě, ale já jsem tu pro svět, já není „bytím pro sebe“:

„Mé jsoucnost není už definována jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucnost v odevzdání, jsoucnost, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druhí. To znamená: život v odevzdanosti, život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný obrát zájmu – nežije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje a otvírá, protože je to otevřenost sama. Bytí v odevzdanosti je jsoucnost, jež se odevzdává bytí, jsoucnost dokonale ‚věčné‘.“<sup>59</sup>

V drobném odstavci je motiv odevzdanosti zmíněn hned pětkrát, motiv přijetí ani jednou, důraz je kladen na akt odevzdání jako výkon vlastního já. Tuto odevzdanost chce vyjádřit „nový mýtus“, „mýtus o božském člověku, dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ‚zmrtvýchvstání‘.“ Aniž by Patočka použil vlastní jméno Ježíš, hovoří o „plně pravdivém člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak, jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucnost k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí“.<sup>60</sup> Patočka se zde, ve vrcholných momentech úvahy, dostává do Jaspersovy těsné blízkosti: „Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka.“<sup>61</sup> Pro Jasperse, připomeňme, platí Ježíš coby výraz a šifra transcendence. Ovšem tato blízkost k Jaspersovi je zároveň vzdáleností, neboť směr Patočkovy úvahy je opačný: od pouhého „mýtu“ směrem k náležitě a precizně formulované fundamentálně-ontologické pozici, která je obohacena motivem „společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince překračuje“.<sup>62</sup> Nakonec je rozpornost Patočkova výkladu patrná na jeho vlastních slovech: člověk „po obrátu“ žije „světostředně a světlostředně“.<sup>63</sup> Svět sám je světlem? Není tímto identifikujícím „a“ nivelizována diference jsoucnosti a bytí, zakládající možnost třetího pohybu?

<sup>59</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, str. 364.

<sup>60</sup> Tamt., str. 365.

<sup>61</sup> Tamt.

<sup>62</sup> Tamt., str. 366.

<sup>63</sup> Tamt., str. 365.

## Odevzdání bez přijetí?

Patočka vytýká Jaspersovu pojetí existence trojí:<sup>64</sup> 1. Tím, že Jaspersova koncepce existenci „posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává se jednou z forem kantovství, a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku“. 2. Toto pojetí navíc neposkytuje „kladné kritérium rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí“. 3. Kromě toho neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence „řešit otázku duchovní jednoty, jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci všechny filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu“. Patočka dodává: „Hlavně z tohoto posledního důvodu je Jaspersovo myšlení sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie, možnost něčeho takového Jaspers přímo vylučuje.“<sup>65</sup> Důležité je, že poslední, klíčová námitka je vznesena se zřetelem k Heideggerovi. Ten, na rozdíl od Jasperse, vypracovává takový pojem existence, který je „klíčem k celkovému obnovení filosofie, obnovení, které přesahuje její tradiční koncept reflektované jednoty všeho vědění a stává se reflektovanou jednotou veškerého života“. S tím lze zajisté souhlasit. Dílo *Bytí a čas* představuje obrovský vzmach, který si nárokuje nově založit a prosvětlit všechny roviny lidského vědění, přičemž umožňuje porozumět vědám jako „fundovaným modalitám“ založeným na sebeztažné starosti. Nicméně Patočka vzápětí dodává:

„Přesto se Heideggerovi nepodařilo takový rozvrh filosofie podat, poněvadž náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.“<sup>66</sup>

Není zcela zřejmé, na které Heideggerovo dílo zde Patočka naráží, podstatné je, že slibovaný celostní rozvrh se rozpadl a že Heidegger vykračuje za hranice kontrolovaného fenomenologického vykazování. Tím je zeslabena i klíčová námitka vůči Jaspersovi, neboť Patočka argumentuje nárokem, který dosud, zdá se, nebyl uskutečněn.

Obě pojetí existence, Patočkovy i Jaspersovy, se vyznačují důrazem na dynamiku, v obou případech lze existenci označit jako pohyb, jehož orientačním úběžníkem je motiv bytí, diferentního vůči rozmanitosti předmětného jsoucná. Vrátíme-li se k první Patočkově výtce ohledně

<sup>64</sup> Tamt., str. 345.

<sup>65</sup> Tamt.

<sup>66</sup> Tamt., str. 348.

Jaspersova lpění na kantovském přístupu, není dle mého soudu zcela oprávněná. Jaspers se Kanta často dovolává a ke kantovské inspiraci se opakovaně hlásí, nicméně v konkrétních pohybech myšlení se od něj jednoznačně odchyľuje. V motivu „základní filosofické operace“ se má sice výslovně jednat o uskutečnění onoho světla, které musí vzejít čtenáři Kanta,<sup>67</sup> nicméně tato operace je spíše schellingovského rázu, neboť se týká překonání subjekt-objektového rozdělení motivem bytí, které toto rozdělení zakládá a nese. Kantova filosofie bytí má však parametry pouhé kladenosti v rámci časoprostorově rámované dimenzionality.<sup>68</sup> Jaspers kromě toho zejména v poválečné fázi své tvorby akcentuje motiv filosofické víry, který lze označit rovněž jako motiv rozumové víry. To je zajisté kantovské spojení, které Kant nejúplněji artikuluje v *Kritice praktického rozumu* a v kratším příležitostném spise *Co znamená orientovat se v myšlení?*<sup>69</sup> Nicméně opět platí, že Kantův a Jaspersův rozvrh jsou koncipovány zcela odlišně. Kantovo pojetí rozumové víry je striktně vázáno na nepodmíněnou platnost morálního zákona a na ní založenou myšlenku nejvyššího dobra, takže rozumová víra je důsledkem uznané platnosti nepodmíněného mravního imperativu. Naproti tomu pro Jaspersa je rozumová víra centrem jeho myšlení. Jejím obsahem (tradičně: *fides quae*) je totiž i samotný „nepodmíněný požadavek“. Jaspers se díky tomu, na rozdíl od Kanta, nedopouští odtržení etiky od ontologie.

Patočkovi by bylo možno namítnout, že zatímco Jaspersovi vytýká přílišnou vázanost na Kanta, sám podléhá přílišné závislosti na myšlení raného Heideggera. To se projevuje zejména v teorii tří pohybů, které jsou koncipovány jako rozvinutí původně fundamentálně ontologické struktury starosti. Patočka se snaží dodat jí potřebnou plasticitu a tělesnost. Nicméně tento pokus není zcela přesvědčivý, zejména ve snaze propojit motiv tří pohybů se třemi časovými „extázemi“. Nepomůže ani Patočkovo ujištění, že při každém ze tří pohybů jsou při díle všechny tři. Není nikterak prokázáno, proč by pohyb akceptace měl být „minulostní“, pohyb sebeproloužení v práci a boji „přítomnostní“ a proč by pohyb „existence ve vlastním smyslu“ měl být právě „budoucnostní“.

Pokud jde o námitku absentující závaznosti, má určitou relevanci, ovšem lze ji snad poněkud doplnit. Jaspersovi se daří ukázat, že člověk žije na světě v rozmanitých modalitách uvědomění, a zároveň ukazuje,

<sup>67</sup> K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 37.

<sup>68</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 624–B 630.

<sup>69</sup> I. Kant, *Co znamená orientovat se v myšlení?*, přel. J. Karásek, in: *Filosofický časopis*, 50, 2002, č. 1, str. 157–168.

že s narůstající uvědomělostí ve smyslu zniternění existence narůstá závaznost výkonu existence. A to nikoli ve smyslu dominance konkrétního imperativu, ale ve smyslu závaznosti jakožto vázanosti na ono *unum necessarium*. Stačí, že Bytí jest. Tato vazba na Bytí nediktuje člověku konkrétní chování, nýbrž dává mu sílu obstát v krajních situacích, zachovat svoji integritu, být schopen dobře zemřít.<sup>70</sup> Závaznost proto neznamená artikulaci konkrétních závazků, závaznost je intenzifikací vazby existence a Bytí, které se s nezvratitelnou nutností stává vším.

Co se týče motivu závaznosti existence u Jana Patočky, situace se jeví mnohem méně jednoznačná. Oproti Jaspersovu ujišťování směřujícímu k jednoznačnosti působí jeho pozice na jedné straně jako nedořečená, na druhé straně jako polyfonní. Nedořečenost se týká neuspokojivě abstraktních formulací. Jako neustáleně polyfonní pak působí rozsáhlé výklady otázky smyslu z kulminační studie *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. Fenomenologická interpretace vybraných motivů z Dostojevského povídek kontrastuje s připomínáním Heideggerova motivu znicotňující úzkosti. Motiv celostní lásky naráží na zvláštní ujišťování, že „bytí je konečné“, že „veškerý smysl je radikálně konečný“ (a zároveň je absolutní...) a rozhodně není něčím, „co samo je zavázáno vůči nám“.<sup>71</sup> To je nepřesvědčivé spojování vzbuzující podezření, že Heidegger se Patočkovi stal pověstnou „koulí na noze“. O vztahu Kanta a Jasperse to neplatí.

K hraniční obtížnosti tématu lze snad pouze poznamenat, že Patočkova devíza je rovněž slabinou. Patočka Jaspersovi vytýká nedostatečně komplexní uchopení existence a sám na mnoha textech ukazuje pozoruhodně komplexní myšlení spojující striktně teoretický motiv „zjevování jako takového“ s existenciálním motivem smyslu a životního pohybu k tomuto smyslu. Je otázkou, nakolik se mu podařilo tuto ambici naplnit v podobě uceleného rozvrhu a zda tato syntetizující snaha nepředstavuje brzdu bránící jednoznačnějšímu uchopení otázky smyslu.

Na závěr vyzdvihněme to, co je podstatné: Oba autoři představují existenci jako výkon, jako personální vzepětí. Za klíčovou považují otázku, nakolik je tento model jednostranný. Abychom parafrázovali Nietzscheho, každý sebevýše vržený kámen musí někdy spadnout zpět. Nenaráží takový rozvrh na tuto „gravitační neúprosnost“? Je rozumné myslitelné akcentovat motiv výkonu, vzepětí a odevzdání, kterému

---

<sup>70</sup> K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 42.

<sup>71</sup> J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, str. 421.

nepřichází v ústretu přijetí? Neabsentuje v obou projektech něco takového jako bytostná dialogičnost?

Pečlivé oko její stopy zachytí, s tím, že platí již řečené: U Jana Patočky jsou určité nesmělé krůčky tímto směrem vzápětí následovány couvnutím. Motiv přijetí evidentně absentuje ve vypracování třetího pohybu, je spojován pouze s pohybem prvním. Domnívám se, že heideggerovský půdorys, jehož klíčovým rysem je sebevztažná diference autenticity a neautenticity, činí tuto koncepci disfunkční. Patočkovi přitom motiv dialogické výměny bezpochyby tane na mysli jako zásadní téma. Ve zmíněné masarykovské studii se Patočka vymezuje vůči Kantovu pojetí postulátů, které právě cosi takového jako metafyzickou dialogičnost lidské existence garantují. Jsou odmítnuty coby „onticko-retributivní“ konstrukt. Autor je chápe jako výraz „transcendentálního účetnictví“, v němž je morálně dobrý život odměněn životem věčným.<sup>72</sup> Život věčný není dar, ale spravedlivá odměna, je to tedy zásluha. Ovšem kde jsou zásluhy, jsou i tresty a morálka odměn a trestů je čímsi neautentickým a např. v případě malých dětí, které nepěstují ctnosti, nemravným.

Na tomto místě není prostor pro obhajobu Kantovy koncepce postulátů, proto se pokusme dořici Patočkovu alternativu ve vztahu k motivu dialogičnosti. Dar, který bude moci být přijat, neleží za světem, ale ve světě. Nemá smysl činit kroky za jsoucna a pokoušet se metafyzicky transcendovat k absolutnu, ale je nutno proměnit smýšlení, učinit obrat, jehož výsledkem je přijetí této nitrosvětské skutečnosti jako daru, pochopení sebe sama jako obdarovaného darem nevyvratitelným, díky čemuž člověk bydlí v blízkosti „tajemné přítomnosti nezměrného bohatství“.<sup>73</sup> Síla heideggerovské myšlenky nicoty spočívá podle Patočky právě v tom, že dovoluje důrazně si uvědomit bytí na světě, s věcmi a mezi lidmi, jako nezměrné pozitivum, jako „dar daný zdarma“.<sup>74</sup> V souvislosti s tímto motivem daru lze pak hovořit o takovém přijetí, které má podobu elementární otevřenosti vůči bytí. Přijetí tohoto nevyvratitelného daru je základem veškeré nitrosvětské smysluplnosti. Teprve ono dovoluje výkon a vzepětí, darování a sebedarování pro to, aby vznikal smysluplný svět. Bytí ve smysluplnosti se pak může oddat filosofické víře – nikoli v transcendentní Bytí, ale v rozhojnění smysluplnosti v tomto světě.

<sup>72</sup> Tamt., str. 378 n.

<sup>73</sup> Tamt., str. 418.

<sup>74</sup> Tamt., str. 421.

Takto Patočka interpretuje janovskou sentenci o pšeničném zru.<sup>75</sup> Tragédií by bylo zůstat o samotě. Dokázat zemřít ve smysluplném sebedarování znamená vydat bohatý užitek pro tento svět. Znamená to tedy být *přiját* tímto světem. Toto jsou finální kontury patočkovského bytí v dialogu, které právě motivem daru a dialogičnosti překonávají formulace třetího pohybu. Ovšem co když svět odmítá člověka přijmout? A nadto, je-li člověk pravdě bytí lhostejný, zůstává odevzdáním bez přijetí? Tedy, co když nelze býti ani „světostředně“, ani „světlostředně“?

Je-li u Patočky pohyb „zpět před jsoucno“ vykonán pouze kvůli tomu, aby byl náležitě vykonán pohyb ke světu, u Jasperse tyto siločáry směřují ze světa k tomu, co mu dává základ a smysl, přičemž v tradičním metafyzickém duchu je tento základ a smysl nekonečným útočištěm člověka, které do tohoto světa promlouvá „mnoha způsoby“. Přijetí světa v jeho pomíjivé, tragické povaze je umožněno filosofickou vírou v to, že člověk je nesen svým základem a bude jím přijat. Do té doby nezbyvá nic jiného než autentický výkon existence, která se ujišťuje o tom, že Bytí jest, a ve chvíli ztroskotání je připravena ke skoku přes propast. Není celá koncepce poněkud pochmurná? Není přijetí zbytečně odkládáno?

Pro oba myslitele je existence bytím v dialogu, v němž se odevzdání a přijetí nějak – i když pracně a neuspokojivě – doplňují. Nejde o to, zvedat ruku vítěze jako v boxerském ringu, komunikace existencí není soutěžní klání. Přesto to svého druhu klání je, neboť na existenci záleží a některé myšlenky jsou lepší než jiné. Jaspers tuto situaci označuje jako láskyplný boj. Nezdá se, že by v něm Patočka Jasperse překonal. Rovněž se nezdá, že by Jaspersova pozice byla uspokojivá, na bedrech jedinice spočívá značná zátěž. Tyto nedostatky mohou snad motivovat další, aby se do onoho boje výslovně zapojili. Nevýslovně, faktem existence, jsme již všichni ve hře.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz stellt Patočkas intellektuelles Verhältnis zu Karl Jaspers anhand seiner Texte aus den 1960er und 1970er Jahren dar, wobei die Studie *Was ist Existenz?* von 1969 den Ausgangspunkt darstellt. Nach einer Einführung in die grundsätzlichen Verbindungen und Unterschiede, die sich insbesondere auf die Formen der Häresie bei beiden Philosophen

---

<sup>75</sup> Tamt., str. 394. „Pšeničné zrno, padna v zemi, nezemře-li, ono samo zůstane; a pakliť umře, užitek mnohý přinese“ (J 12,24).

stützen, werden die Grundkonturen des Motivs der Existenz näher beleuchtet. Jan Patočka versteht die Existenz als Vollzug einer dreifachen Bewegung, die in vielerlei Hinsicht problematisch ist. Der Vorzug von Jaspers' Position liegt dagegen in ihrer zielgerichteten Klarheit. Wenn beide Denker das Motiv des authentischen Vollzugs hervorheben, wird dessen Einseitigkeit zum Kernthema, die sich als Hingabe ohne Annahme beschreiben lässt.

## SUMMARY

The essay presents Patočka's intellectual relationship to Karl Jaspers on the basis of his texts from the 1960s and 1970s, with a starting point in the 1969 study *What is Existence?*. After introducing some general connections and differences, based in particular on the forms of heresy in both philosophers, the basic contours of the notion of existence are examined more closely. Patočka understands existence as the performance of a threefold movement that is in many respects problematic. The virtue of Jaspers' position, on the other hand, lies in its focused clarity. While both thinkers emphasize the concept of authentic performance, the key issue becomes its one-sidedness, which can be described as surrender without acceptance.



## CO JE SKUTEČNÉ? Ke Kantovu pojetí skutečnosti

Jindřich Karásek

Otázka, co je skutečné, patří k těm filosofickým otázkám, na nichž se ukazuje nesamozřejmost toho, co je obvykle považováno za samozřejmé. Každý přece ví, co je skutečné. To není třeba nějak zvlášť zkoumat. Skutečné je přece to, na co si lze sáhnout. Již letmý pohled na dějiny filosofie však ukáže, že v jejich průběhu se na tuto otázku odpovídalo velice různě, a dějiny filosofie jsou tak dokladem této nesamozřejmosti. Protože se zde nemůžeme zabývat celou dějinně-filosofickou paletou odpovědí na uvedenou otázku a omezujeme se na Kanta, zaměříme se na dvě odlišné koncepce toho, co je skutečné, které byly v 18. století zastávány bezprostředně před Kantem. Vyniknout by tak měl kontrast vůči Kantovi, jehož pojetím toho, co je skutečné, se následně budeme zabývat. Kant omezil možnosti našeho poznání na obor jevů. Z toho ovšem neplyne, jak tvrdil jeden rozšířený omyl, mající původ u Hegela, že bychom podle Kanta neměli epistemický přístup k tomu, co je skutečné. Naše zkoumání prokáže, že tomu tak není.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Wolfgang Carl si rovněž položil otázku, co je podle Kanta skutečnost. Odpověď na ni však rozvinul v jiné perspektivě, a to ve dvojnásobném ohledu. Carl jednak ukázal, že Kantova odpověď je ze systematického hlediska lepší variantou než to, co nabízí Quine a Nagel. Za druhé, Carl rozvinul Kantovu odpověď z jeho nauky o kategoriích jako objektivujících pravidlech: objektivita našeho poznání je garantována apriorními subjektivními podmínkami. Srv. W. Carl, *Das Subjektive als Bedingung des Objektiven*, in: J. Stolzenberg, *Kant in der Gegenwart*, Berlin – New York 2007, str. 113–129. Problematiku kategorií a jejich významu z hlediska položené otázky necháváme stranou, a to nejen proto, že ji v uvedeném článku analyzoval Wolfgang Carl, ale zejména proto, že podle našeho názoru je význam kategorií z hlediska položené otázky spíše sekundární. Důvodem je Kantova striktní diference dvou kmenů poznání. Z ní totiž vyplývá, že názory a jevy dané v názorech jsou zcela nezávislé na rozvažování a jeho kategoriích. Obsahem jevů jsou počítky a, jak na to ještě upozorníme v hlavním textu, počítke bychom mohli u Kanta označit jako index skutečnosti. Jevy jsou tedy skutečné, protože jejich obsahem jsou počítky, a to nezávisle na jejich uchopení rozvažováním prostřednictvím kategorií. Sledovaným problémem se u nás okrajově zabývali M. Pokorný a J. Trnka. Srv. M. Pokorný, *Předmět vnímání a předmět zájmu. K jednomu motivu u Kanta*, in: *Reflexe*, 35, 2008, str. 25–43; J. Trnka,

## 1. Baumgarten a Hume

V rámci první předkantovské pozice se vycházelo z toho, že skutečné je to, co je, a to, co je, je jsoucno. Tudíž bylo za skutečné považováno jsoucno (*ens*). Otázka se tak přesouvá na zkoumání toho, co je jsoucno. Alexander Gottlieb Baumgarten definuje jsoucno jako to, co je možné tak, že to lze určit jako existenci: *Possibile, qua existentiam, determinabile, est ens (Metaphysica, § 61)*.<sup>2</sup> Existenci přitom chápe jako doplněk esence neboli vnitřní možnost: *Existentia ... est ... complementum essentiae sive possibilitas interna (§ 55)*.<sup>3</sup> Vnitřní možnost pak definuje pomocí principu sporu: *... quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non -A, est possibile (§ 8)*.<sup>4</sup> Možné je to, co neimplikuje spor.

Takže řekneme-li, že pro racionalistickou metafyziku, jejímž posledním představitelem před Kantem byl žák Christiana Wolffa, Alexander Gottlieb Baumgarten, bylo za skutečné považováno jsoucno, říkáme tím následující: skutečné je to, čeho vnitřní možnost nezahrnuje kontradikci, a co je aktualizováno tím, že k této vnitřní možnosti neboli esenci přistoupí existence. Skutečnost je tedy aktualizací esence jakožto vnitřní možnosti jsoucna. Tudíž ne vše, co je možné, je také aktuálně skutečné: *Quoddam possibile non est actuale (§ 59)* a korelativně s tím je možné to, co není aktuálně skutečné: *Quoddam non actuale est possibile (§ 60)*.<sup>5</sup> Baumgarten má tedy dvě definice možného jsoucna, které můžeme dát do jedné souvislosti takto: možné je to, čeho esence nezahrnuje kontradikci a není, nebo ještě není, aktualizováno doplněním existence. Očekávali bychom, že nyní rozvede Baumgarten ve své ontologii ještě to, co aktualizuje možnost, a co bychom označili jako důvod nebo příčinu aktuální existence jsoucna. Důvod ovšem definuje Baumgarten jako to, z čeho lze poznat, proč něco je: *Ratio ... est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit (§ 14)*.<sup>6</sup> O důvodu se zde tedy mluví ve smyslu *ratio cognoscendi*, nikoli ve smyslu *ratio essendi*. Prostřednictvím důvodu

---

*Kant a Husserl o zkušenosti*, Praha 2017, zejm. kap. „Věc o sobě“ a „Psychologismus a antropologismus“, str. 289–300.

<sup>2</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Editio IIII, Halae Magdeburgicae 1757, in: *Kant's gesammelte Schriften*, XVII, vyd. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig 1926, str. 40.

<sup>3</sup> Tamt., str. 38.

<sup>4</sup> Tamt., str. 24.

<sup>5</sup> Tamt., str. 39.

<sup>6</sup> Tamt., str. 27.

poznáme, proč něco je, i když přitom nevíme, či dosud jsme nepoznali to, co způsobuje, že něco je. To se ovšem rychle změní, čteme-li dál. V § 20 definuje Baumgarten princip důvodu: *nihil est sine ratione, seu, posito aliquo, ponitur aliquid eius ratio. Haec propositio dicitur principium rationis.*<sup>7</sup> Pro všechno, co je, existuje tedy důvod, proč to je, a to znamená, že klademe-li něco, pak tím zároveň klademe něco jiného jako jeho důvod. Zde se tedy o důvodu již mluví ve smyslu *ratio essendi*. Tento dvojí význam pojmu důvodu souvisí s tím, že podle Baumgartena je ontologie jak věda o obecných predikátech jsoucná (*Ontologia ... est scientia praedicatorum entis generaliorum*, § 4), tak také o prvních principech lidského poznání, protože obecné predikáty jsoucná jsou zároveň prvními principy lidského poznání (*Entis praedicatorum generaliora sunt prima cognitionis humanae principia*, § 5).<sup>8</sup> Tím ovšem stále ještě není dána odpověď na otázku po té instanci, která aktualizuje vnitřní možnosti jsoucné, která tedy k jejich esenci připojuje existenci, a tak proměňuje možnost ve skutečnost. Odpověď na tuto otázku již Baumgarten ve své ontologii nedává, neboť patří do oboru přirozené theologie jakožto vědy o Bohu, nakolik je možné ho poznat bez víry (*scientia de Deo, quatenus sine fide cognosci potest*, § 800), a sice v hlavě II: *Operationes dei*, v sekci I: *Creatio mundi*. Účinná příčina aktualizuje účinek (*Causa efficiens actualat effectum*, § 926), Bůh je však účinnou příčinou vesmíru, jak Baumgarten ukázal v § 854 (*Deus est causa efficiens huius universi* § 854, § 926), tudíž Bůh aktualizoval tento vesmír (*Ergo deus actuavit hoc universum*, § 926).<sup>9</sup> To, že Bůh také aktualizoval všechny esence jsoucné v tomto vesmíru, je triviálním důsledkem (*Quicquid est in hoc universo substantiale, dei creatura est*, § 928)<sup>10</sup> a můžeme nechat stranou otázku, zda tak učinil naráz či sukcesivně. To však předpokládá, že Bůh sám již nepotřebuje žádnou účinnou příčinu, která by ho aktualizovala. Bůh je totiž *ens perfectissimum* a jako takový je již vždy aktuálně skutečný (*Deus est ens perfectissimum. Ergo deus actual est*, § 811).<sup>11</sup> Nejdokonalejší jsoucnost musí být existentní (§ 810),<sup>12</sup> a tudíž aktuální, a je tedy reálné (§ 806).<sup>13</sup> Tím máme tedy z hlediska našeho zkoumání

---

<sup>7</sup> Tamt., str. 31.

<sup>8</sup> Tamt., str. 24.

<sup>9</sup> Tamt., str. 190.

<sup>10</sup> Tamt.

<sup>11</sup> Tamt., str. 158.

<sup>12</sup> Tamt.

<sup>13</sup> Tamt., str. 157.

dostatečně úplný obraz o tom, jak si představovala odpověď na otázku po tom, co je skutečné, racionalistická, zjevně Leibnizem inspirovaná, metafyzika bezprostředně před Kantem.

Baumgartenova teze, podle které jsou obecné predikáty jsoucna zároveň principy lidského poznání, naznačuje pozoruhodnou, byť výrazně transformovanou souvislost s Kantovou zásadou, podle níž jsou podmínky možnosti zkušenosti zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti (B 197).<sup>14</sup> Kategorie jsou tedy jak principy poznání, tak také principy toho, aby něco vůbec mohlo být předmětem poznání. V aktech poznání jsou zároveň konstituovány předměty, avšak pouze jako předměty poznání, nikoli jako předměty, jak by mohly existovat nezávisle na poznání. To představuje, jak ukážeme, zásadní obrat v pojetí toho, co je skutečné. Dáme-li stranou okolnost, že jak Baumgarten, tak Kant se zabývají možnostmi, je rozdíl zásadní, což je naznačeno již změňnou terminologií: nejde o možná jsoucna, nýbrž o možnost předmětů zkušenosti.

Druhá předkantovská varianta vychází z předpokladu, že skutečné je jen to, co můžeme bezprostředně smyslově vnímat. To se ukáže, připomeneme-li si dvě bazální rozlišení, která zavádí David Hume ve svém *Zkoumání lidského rozumu*. První se týká mentálních obsahů, druhé dvou oborů lidského vědění. Začneme tím prvním. Při jeho zavedení se Hume odvolává na přirozenou intuici: každý připustí, že je rozdíl, zda cítím bolest z nadměrného horka, a zda si poté tento počitek (sensation) přivolávám zpět ve vzpomínce nebo ho anticipuji svou obrazotvorností (imagination).<sup>15</sup> Jedná se o rozlišení dvou percepce mysli, jehož kritériem je odlišný stupeň síly a živosti (degrees of force and vivacity).<sup>16</sup> Můžeme je podle Huma rozdělit na myšlenky či ideje, jež jsou méně silné a živé, a na impresy, jež jsou živější než ideje. Toto kvantitativní kritérium nám umožňuje dovodit, že impresy jsou skutečnější než na ně navazující a z nich odvozené ideje, o nichž Hume říká, že jsou kopiemi impresí.<sup>17</sup> Kopie je vždy méně skutečná než originál, protože zatímco kopie bez

<sup>14</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. I. Heidemann, Stuttgart 1966. Srv. také čes. překl. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020. (Překlady Kantových textů v tomto příspěvku jsou mé vlastní.)

<sup>15</sup> Srv. D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, vyd. P. H. Nidditch, Oxford 1975<sup>3</sup>, str. 17. Srv. D. Hume, *Zkoumání lidského rozumu*, přel. V. Gaja, Praha 1972, str. 43. (K tomuto českému překladu budeme odkazovat za odkazem k oxfordskému vydání.)

<sup>16</sup> Tamt., str. 18 (česky str. 44).

<sup>17</sup> Tamt. (česky tamt.).

originálu nemůže existovat, originál ke své existenci kopii nepotřebuje. Ideje jsou tedy existenčně závislé na impresích, a proto méně skutečné než impresie. Je to vztah podobný vztahu mezi postavou a jejím stínem. Použijeme-li tuto metaforu, můžeme říci, že ideje jsou stíny impresí. To je ovšem skutečnost v rámci mysli: jedná se o rozdílnost mentálních obsahů, z nichž některé jsou skutečnější než jiné. Tak tomu u Baumgartena evidentně nebylo, byť i Baumgarten svým pojmem *ens perfectissimum* připouštěl stupňovatelnost skutečnosti či reality. Baumgarten ovšem mluvil zjevně o tom, co je skutečné tak, jak je to nezávisle na mysli. Jak je to tedy u Huma se vztahem mezi impresemi v mysli a tím, co by bylo možné považovat za jejich extramentální příčinu, tj. se vztahem, který bychom mohli označit jako vnější? Domnívám se, že toho se týká Humovo druhé bazální rozlišení. Ještě než se na ně zaměříme, upozorníme na to, že podle Huma získáváme impresie vnitřním nebo vnějším vnímáním:<sup>18</sup> ideje vznikají reflexí na impresie,<sup>19</sup> a představují tedy případy vnitřního vnímání, ale i v tomto případě musí být převáděny na odpovídající vnitřní impresie.<sup>20</sup> V našem kontextu jsou zajímavější impresie, které vznikají na základě vnějšího vnímání. Když Hume uvažuje o výjimečném případě v rámci své teorie, kdy bychom mohli mít ideu bez odpovídající impresie, vyjadřuje se tak, že ideje barev vstupují okem (*enter by the eye*).<sup>21</sup> Barvy mají ovšem různé odstíny a to, co platí o barvách, musí platit i o jejich odstínech. Tedy každý odstín jedné a téže barvy „produkuje“ jednu ideu. To, co v tomto výjimečném případě platí o idejích, jež nejsou odvozeny z odpovídající impresie, a mají tudíž stejný status originálu jako impresie, musí platit obecně o všech impresích: každá impresie musí být produkována něčím, co samo impresí není a je vůči mysli vnější.<sup>22</sup>

Druhé Humovo rozlišení pracuje se známým rozdílem mezi „relations of ideas“ a „matters of fact“, jímž mají být vzájemně odlišeny dva různé předmětné regiony neboli „objekty lidského rozumu“.<sup>23</sup> Pro první region platí, že jemu odpovídající propozice jsou odhalitelné pouhou operací myšlení, nezávisle na čemkoliv, co je existentní ve vesmíru.<sup>24</sup> I kdyby

18 Tamt., str. 22 (česky str. 49).

19 Tamt., str. 17 (česky str. 44). V originále je: „When we reflect on...“

20 Tamt., str. 22 (česky str. 49).

21 Tamt., str. 20 (česky str. 47).

22 Tamt., str. 20 n. (česky str. 48).

23 Tamt., str. 25 (česky str. 54).

24 Tamt. (česky tamt.).

ve vesmíru neexistoval žádný trojúhelník, zůstávala by Pythagorova věta v platnosti, a to i v případě, že bychom neexistenci trojúhelníku interpretovali silně, totiž tak, že nejenže ve vesmíru aktuálně žádný trojúhelník neexistuje, nýbrž tak, že v něm ani nejsou dány podmínky pro existenci trojúhelníku. V tomto regionu platí, že propozice v něm, v Humově příkladu Pythagorova věta, jsou nutně pravdivé, neboť jejich protiklad implikuje spor. V druhém regionu platí následující: žádná propozice, která do něj spadá, není taková, aby její protiklad nebyl možný, a to proto, že její protiklad neimplikuje spor a, dodává Hume, je myslí pojímán (conceived by the mind) se stejnou snadností a rozlišeností, jako kdyby byl konformní s realitou (as if ever conformable to reality).<sup>25</sup> Odkaz k realitě, k tomu, čemu obvykle říkáme vnější skutečnost, zde funguje pouze jako hypotéza, jak je to vyjádřeno vazbou „as if“. Podívejme se tímto prizmatem na Humův příklad. Záporná propozice „Zítra nevyjde Slunce“ je stejně tak pochopitelná (intelligible) jako protikladná kladná propozice „Zítra vyjde slunce“.<sup>26</sup> Humův dodatek s vazbou „as if“ se musí týkat záporné propozice, takže kladná propozice je konformní s realitou a její protiklad můžeme myslet stejně snadno, *jako kdyby byl konformní s realitou*, a to zjevně proto, že jím není implikován spor. Co zde ovšem znamená „být konformní s realitou“? U Huma to může znamenat jen následující: až dosud jsme měli ráno vždy impresi vycházejícího slunce, takže „být konformní s realitou“ znamená být v souladu s touto impresí. Dodatek s vazbou „as if“ potom znamená, že protiklad této propozice můžeme myslet tak, že bude v souladu s impresí nevycházejícího Slunce. Protože propozice „Zítra nevyjde Slunce“ neimplikuje spor, neimplikuje spor ani možnost mít odpovídající impresi, impresi nevycházejícího Slunce. Z toho můžeme dovodit, že jediné poznatelné skutečnosti „pro nás“ jsou u Huma imprese, tedy stavy bezprostředního smyslového vnímání. To je dobře patrné, když Hume prohlásí, že by bylo podivné zkoumat, jaká je povaha té evidence, která nás ujišťuje o jakékoli reálné existenci či faktické záležitosti (matter of fact) *za hranicemi přítomného svědectví našich smyslů* nebo záznamů naší paměti.<sup>27</sup> Máme tedy v oboru faktických záležitostí pouze jednu evidenci ujišťující nás o fakticitě nějaké věci či události, a to jsou smyslové imprese. Na evidenci, která by překračovala evidence impresí a v níž by evidence impresí byla založena, svou myslí nedosáhneme. Ten typ evidence,

<sup>25</sup> Tamt. (česky str. 55).

<sup>26</sup> Tamt., str. 26 (česky tamt.).

<sup>27</sup> Tamt. (česky tamt.).

kteřá je dána se smyslovými impresemi, označuje Hume jako zkušenost (experience).<sup>28</sup> Vidíme tedy, že Hume provádí silnou epistemickou redukci ve vztahu k metafyzice. Veškeré evidence našeho věděni v oboru faktických záležitostí jsou redukovatelné na odpovídající impresi a nejsou odvoditelné z principů, jež formuluje Baumgarten na začátku své ontologie: principu sporu, principu vyloučeného třetího, principu identity a principu důvodu. Na rozdíl od Baumgartena si Hume myslí, že nám princip sporu, pokud jde o poznání toho, co je skutečné, mnoho nepomůže. Evidence našeho poznání toho, co je faktické, je omezena na imanenci mysli, nelze ji zdůvodnit principem sporu a její vnější vztah funguje pouze jako neověřitelná hypotéza. Možná, že je něco mimo naši mysl, co v nás produkuje impresi, avšak toto něco nám není epistemicky přístupné. Označení Huma jako skeptika není tedy žádné kliše.

Shrnuto: Baumgarten a Hume mají nejen jiné, ale přímo protikladné koncepty toho, co je skutečné. Kant bude v porovnání s těmito koncepcemi razit výrazně odlišnou cestu. Podívejme se tedy na to, jak s otázkou, co je skutečné, naloží Kant.

## 2. Kant

### 2.1 Předběžné poznámky

Nejprve terminologická poznámka. Kant používá v *Kritice čistého rozumu* více termínů, které by mohly sloužit k označení toho, co míníme, když o něčem říkáme, že je to skutečné. Nejprve je zde termín *Dasein* resp. Existenz. S termínem *existentia* jsme se setkali u Baumgartena. Jelikož Kant používá termín *Dasein* ekvivalentně s tímto termínem, lze vycházet z toho, že německé slovo je překladem latinského termínu. Kant oba termíny používá v kontextu své kritiky důkazů Boží existence. Ve slovním spojení „důkaz Boží existence“ je použito termínu *Dasein*: jde v originále o „Beweis des Daseins Gottes“. Oba termíny používá Kant ekvivalentně v rámci své kritiky ontologického důkazu Boží existence. Rozporu se dopouští přirozená theologie již tím, že do pojmu věci, kterou chce myslet pouze z hlediska možnosti, transportuje pojem existence (B 625). Má-li to být rozpor, musí Kant mýnit exkluzivní disjunkci možnosti a skutečnosti: to, co chcete myslet pouze jako možné, myslíte zároveň jako skutečné. Svou hlavní kritickou tezi formuluje Kant pomocí termínu „bytí“: bytí (*Sein*) zjevně není reálný predikát (B 626).

---

<sup>28</sup> Tamt., str. 28 (česky str. 58).

Termíny Sein, Existenz a Dasein jsou tedy v tomto kontextu ekvivalentní. Termín Existenz použije Kant v tomto kontextu také tehdy, když poukazuje na to, co to znamená poznat existenci objektu. Toto poznání spočívá v tom, že objekt je kladen mimo myšlenky sám o sobě („*ausser dem Gedanken an sich selbst gesetzt*“, B 667). Zde máme jeden důležitý poukaz: podle Kanta spočívá skutečnost objektu v jeho existenci nezávislé na myšlení. A protože není možné dospět k tomuto typu existence analyticky – vyjít nad pojem ke skutečné existenci objektu vyžaduje totiž odpovídající vztah k empirii –, lze říci, že jedině danost objektu v empirickém názoru je garantem jeho skutečné existence. To je pointou Kantovy kritiky: neexistuje principiálně takový pojem, který by nás jen na základě obsahu v něm myšleného opravňoval vyjít nad něj k existenci objektu, který jím má být myšlen. V tezi o nezbytnosti empirie k nahlédnutí skutečnosti nějakého *x* se zjevně objevuje ozvěna Humova pojmu *imprese* a zároveň je z celého kontextu patrné, že Kant rozhodně odmítne wolffovsko-baumgartenovskou představu, že existenci by bylo možné pojmut jako doplněk (*complementum*) esence.

Dalším kandidátem by byl termín Realität: skutečné je to, co je reálné. Co by to u Kanta znamenalo? Termín Realität používá Kant především k označení první kategorie z třídy kategorií kvality a míní jím počítkovou kvalitu jako součást obsahu jevu. Jev je potom skutečný tehdy, jestliže obsahuje alespoň jednu počítkovou kvalitu: v každém jevu je reálný moment, jenž je předmětem počítku (B 207). Počitek (*Empfindung*) je *realitas phaenomenon*. Ani zde se neubráníme paralelizaci s Humovým pojmem *imprese*. Rozdíl je však již v tom, že kategorie reality a na ni navazující kategorie negace a limitace mají u Kanta specifickou určující funkci ve vztahu k počítkovým kvalitám: ty jsou intenzivními veličinami, jejichž kvantita se může kontinuálně měnit, a diskursivními pravidly pro syntézu těchto kvalit jsou právě kategorie kvality; umožňují tedy objektivní pojetí toho, co je primárně ryze subjektivní, totiž počítků jako empirických vnitřních stavů myslí.

A konečně posledním kandidátem je termín „skutečnost“ (*Wirklichkeit*). I tento termín slouží Kantovi k označení kategorie, v tomto případě jedné kategorie z třídy kategorií modality. V samotné tabulce kategorií sice není použit, místo něj tam figuruje již zmíněný termín *Dasein*, objevuje se však v zásadách odvozených z této třídy kategorií, totiž v postulátech empirického myšlení, konkrétně ve druhém postulátu. Tento postulát zní: „To, co souvisí s materiálními podmínkami zkušenosti (počítku), je skutečné“ (B 265). Když tuto formulaci poněkud zjednodušíme, pak říká, že skutečné je to, co lze vřadit do jednotné



souvislosti počitků, neboť právě počítky jsou materiální podmínky zkušenosti. Počítky ale tvoří obsahy jevů, a můžeme tudíž říci, že skutečné je to, co lze vřadit do jednotné souvislosti jevů. Jednotné souvislosti jevů jsou však garantovány kategoriemi jakožto apriorními jednotlicími pravidly – funkcemi – syntéz. Jsou to tedy v posledku kategorie, co umožňuje pojmout něco jako skutečné, byť materiální podmínkou zůstávají počítky. Pokud bychom se tedy ve svém smyslovém vnímání setkali s jevem, který by nebylo možné vřadit do jednotné souvislosti ostatních jevů, pak by se nejednalo o *skutečný* jev či jev skutečnosti, nýbrž např. o fantazijní představu, kterou by subjekt této představy pouze mylně interpretoval jako skutečnost. To by nastalo např. tehdy, kdyby se rozkvetlá zahrada za horkého květnového dne náhle proměnila v krajinu sněhu a ledu. Tento příklad uvádí Kant a dovozuje z něj, že v tom případě by nebyla možná empirická syntéza obrazotvornosti (A 100 n.). Jinými slovy, obrazotvornost jakožto syntetizující schopnost myslí by nedokázala tuto proměnu vřadit do jednotné souvislosti jevů. A protože jednotlicími pravidly syntézy obrazotvornosti jsou kategorie jakožto formy myšlení ektypického rozvažování,<sup>29</sup> nemohly by být na tento případ aplikovány, a „perplex“ by tedy nebyla jen obrazotvornost, nýbrž i rozvažování. Subjekt zkušenosti by se tak ocitl v chaotickém světě, kterému by nedokázal porozumět. Z tohoto „zlého snu“ by ho podle Kanta ovšem mohla probrat reflexe tohoto stavu vedoucí k vědomí, že daný stav nemá co dělat se skutečností.

Vidíme tedy, že Kant disponuje relativně velkým množstvím termínů, které bychom mohli použít k označení něčeho jako skutečného. Již tato formulace by se zdála naznačovat preferenci termínu *wirklich* jakožto ekvivalentu českého slova *skutečný*. Avšak i v důkazu druhého postulátu používá Kant tento termín ekvivalentně s termínem *Dasein*, když již zde formuluje hlavní pointu své kritiky ontologického důkazu Boží existence: „V *pouhém* pojmu nějaké věci se nelze setkat s charakterem jeho existence (*Dasein*)“ (B 272). Existence věci není v žádném případě implikací jejího pojmu. Shrňme-li to, pak se spíše zdá, že Kant používá ekvivalentně všechny uvedené termíny: „skutečnost“, „realita“, „existence“ i „bytí“ označují u Kanta z pojmu a z diskursivního myšlení jako takového neodvoditelnou skutečnou existenci objektu jakožto objektu zkušenosti.

Druhá předběžná poznámka se týká systematického místa v *Kritice čistého rozumu*, z něhož lze odvodit odpověď na otázku, co je skutečné

---

<sup>29</sup> Rozdíl mezi ektypickým (tj. odvozeným, lidským) a archetypickým (tj. původním, Božím) rozvažováním pojednává Kant na místě B 138 n., 145 a 723.

podle Kanta, či lépe řečeno, jaké systematické implikace lze odvodit z Kantovy odpovědi na tuto otázku, ve vztahu k širší otázce, co to je podle Kanta skutečnost. Možností je více: nauka o kategoriích, nauka o zásadách, kritika přirozené theologie. Učiníme-li však plně explicitním to, s čím jsme se setkali již u Huma a s čím se ve vyostřeně podobě setkáme u Kanta, zejména kvůli jeho nauce o kategoriích a apercpci, pak budeme moci formulovat nejen tezi, že skutečné je to, k čemu se můžeme vztahovat prostřednictvím empirického názoru, nýbrž silnější tezi, že *skutečné je jen to*, k čemu se můžeme takto vztáhnout. Důvodem této teze pro Kanta je, že tomu, k čemu se nemůžeme vztáhnout uvedeným způsobem, nemůžeme ani připsat predikát skutečné existence. Jinak řečeno, existenční predikace má jako svou nezbytnou podmínku empirický názor. Tento typ vztahu myslí jsme výše označili jako vnější vztah. Tomuto typu vztahu věnuje Kant své úvahy v rámci kritiky racionální psychologie, což dává dobrý smysl, protože se jedná o vztah myslí, resp. duše k vnějšku.

## 2.2 Paralogismus ideality vnějšího vztahu

Jak napovídá již název tohoto paralogismu, pokud se racionální psychologie pokoušela dokázat idealitu vnějšího vztahu, tj. vztahu k vnějším hmotným tělesům, podléhala omylu, protože její důkaz je chybným sylogistickým úsudkem, zakládajícím se na ekvivokaci středního termínu. Jde o *sophisma figurae dictionis*. Idealitou vnějšího vztahu má Kant na mysli tezi, podle které je existence (Dasein) všech předmětů vnějších smyslů nejistá (A 367). Naše zkušenost by v případě platnosti této teze byla „pouhou hrou našeho vnitřního smyslu“ (A 368), jinak řečeno, nedalo by se vyloučit, že náš vědomý život by byl jen kontinuálním snem. Kant má na mysli Descarta, což je zjevné nejen z toho, že ho explicitně zmiňuje (A 367), ale i z Kantova přesvědčení, podle něhož tento typ idealisty nepřipouští, že skutečností (Wirklichkeit) vnějších předmětů bychom si mohli být jisti (A 369). To by se samozřejmě mohlo týkat Descarta pouze jako autora První meditace. Zda je Kantova diagnóza Descartovi práva, nechám však stranou. Zrovna tak nechám stranou detailní diskusi Kantovy kritiky tohoto úsudku racionální psychologie a nebudu se věnovat ani rozdílům Kantovy kritiky tohoto úsudku v 1., resp. 2. vydání *Kritiky čistého rozumu*.<sup>30</sup> Mým cílem je totiž pouze zjistit,

<sup>30</sup> K tomu srv. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford 2000<sup>2</sup>, str. 111–120.

jaké implikace lze odvodit z Kantových úvah v této kapitole ve vztahu k otázce, co je skutečné.

Není idealismus jako idealismus, naznačuje Kant a rozlišuje svou vlastní nauku, kterou označuje termínem „transcendentální idealismus“, od toho typu idealismu, který nazývá „empirickým idealismem“. Je otázkou, zda tím může být míněn Descartes. Ve Vyvrácení idealismu, dodatku k nauce o postulátech empirického myšlení ve 2. vydání, nazývá Kant Descarta „problematickým idealistou“ a odlišuje ho od „dogmatického idealismu“, který existenci vnějších předmětů nezpochybňuje, ale rovnou popírá, a připisuje ho Berkeleymu (B 274). Kant ztotožňuje pozici empirického idealisty s pozicí „transcendentálního realisty“ následujícím způsobem: transcendentální realista zastává tezi, že vnější jevy jsou věci o sobě, tj. takové věci, které existují nezávisle „na nás a naší smyslovosti“, a následně „si hraje na empirického idealistu“, tj. tvrdí, že všechny naše smyslové představy nejsou dostatečné k tomu, aby nás ujistily o skutečnosti (Wirklichkeit) předmětů naší smyslovosti (A 369). Výraz „hraje si na“ (spielt) má naznačovat, že v pozici transcendentálního realisty je vnitřní rozpor, protože na jednu stranu zastává tvrzení, podle něhož předměty našich smyslů jsou existentní nezávisle na tom, že jsou předměty našich smyslů, tj. existují jako věci o sobě, a zároveň tvrdí, že jejich existence je nejistá, protože se nedá dokázat na základě žádné smyslové představy, přičemž pro něj jako empirického idealistu jsou jedinou jistotou, z níž lze odvozovat jistotu našeho poznání, smyslové představy. Zdá se, že tato pozice by odpovídala pozici Humově, jak jsme ji představili v první části, ale to můžeme rovněž nechat stranou. Je třeba k tomu pouze dodat, že nezávislá existence předmětů smyslovosti vyplývá pro transcendentálního realistu z toho, že jsou vnější (A 369), takže se takový člověk v Kantových očích dopouští chybné interpretace pojmu vnějšku tím, že ho ztotožňuje s extramentální existencí. Na základě své koncepce smyslovosti může totiž Kant rozlišit dva predikáty: na jedné straně „být vnější“ a na druhé straně „existovat nezávisle na smyslovosti“. To Kantovi umožňuje jeho nauka o prostoru jakožto transcendentálně-ideální formě vnějšího názoru. Jevy jsou vnější předměty naší zkušenosti, protože se jeví v prostoru, avšak z toho žádným způsobem neplyne, že existují nezávisle na smyslovosti. Naproti tomu je transcendentální idealista zároveň empirický realista, jak víme z transcendentální estetiky. To je klíčový moment v rámci sledovaného problému, protože transcendentální idealista tvrdí, že jevy jsou transcendentálně ideální, což znamená, že pokud bychom si odmysleli naši smyslovost, zmizely by, avšak zároveň tvrdí, že jsou empiricky reálné, tj. že jsou skutečnými

předměty naší zkušenosti. Tím totiž získáme důležitý poukaz k tomu, co rozumí Kant skutečností: *nějaké x může být skutečné i přesto, že je pouze předmětem pro nás, tj. pro naši smyslovost*. Přibereme-li k tomu okolnost, že podle Kanta nelze jít za naši smyslovost a dostat se tak epistemicky legitimním způsobem k věcem, které se domněle v jevech jeví, pak nám z toho vyplyne, že smysl termínu „být skutečný“ nelze omezovat na extramentální existenci věcí. *Jevy jsou skutečné předměty naší zkušenosti i přesto, že neexistují nezávisle na naší smyslovosti*. To, že jsou jevy skutečné i za této podmínky, znamená právě to, že nejsou „hrou našeho vnitřního smyslu“, nejsou pouhým zdáním (Schein). Zdání a jev není totéž.

Tuto interpretaci potvrzuje jedno místo z transcendentální estetiky. Kant v něm odpovídá na námitku „vážených mužů“ – jak víme, jednalo se o Mendelsohna a Lamberta – proti jeho nauce o transcendentální idealitě času. Jejich námitka měla následující formu: (i) změny jsou skutečné (wirklich), což dokazuje již střída našich mentálních stavů, a to bez ohledu na to, zda jim odpovídají vnější jevy; (ii) změny jsou však možné pouze v čase; (iii) tudíž je čas něčím skutečným (B 52 n.). Jak je patrné, dopustili se i tito vážení muži obdobné chyby jako transcendentální realista. Interpretovali totiž smysl termínu „skutečný“ jako shodný s termínem „existující nezávisle na mysli“. Kantova odpověď na tuto námitku je v naší souvislosti velmi instruktivní. Kant totiž řekne, že připouští celý argument, tj. nerozporuje ani premisy, ani závěr, a dodá: „ovšem že je čas něčím skutečným, je totiž skutečnou formou vnitřního názoru“ (B 53). Takže opět: přestože je čas transcendentálně ideální, je zároveň empiricky reálný. Tedy to, že je transcendentálně ideální, z něj nedělá chimérickou či fantazijní představu. Zde je dobře patrný základní střet s bezprostředně předcházející tradicí, jak jsme ji představili u Baumgartena a Huma, totiž střet o výklad pojmu skutečnosti, a zároveň novost Kantovy koncepce: skutečnost nelze redukovat na extramentální výskyt, ba spíše naopak: *jako o skutečném můžeme legitimně hovořit jen o tom, k čemu se svou smyslovostí, a tudíž svou myslí vztahujeme*. O tom, co leží mimo tento vztah, nemůžeme legitimně predikovat vůbec nic, a můžeme to tedy nanejvýš označit jako neznámé x. Náš vnější vztah je vztahem k předmětu jevícímu se v prostorovosti vnějšího názoru a je ideální transcendentálně, nikoli empiricky. Připomeňme si v této souvislosti Hegelovu formulaci v úvodu k *Fenomenologii ducha*: vědomí od sebe odlišuje něco, k čemu se zároveň vztahuje, a odlišené klade jako existující i nezávisle na tomto vztahu. Nezávislá existence předmětu vědomí je tedy kladoucím výkonem vědomí, a proto je závislá na tomto výkonu,

bez ohledu na to, že to přirozené vědomí nejprve netuší a interpretuje jím kladenou nezávislost jako nezávislost *stricto sensu*.

U Huma jsme viděli, že pro něj bylo skutečné to, co bylo bezprostředním předmětem smyslového vnímání, přičemž existence předmětů jako existujících mimo vnímající mysl, jejichž korelátům v mysli jsou impresy, byla nejistá. Je pro Kanta skutečné rovněž jen to, co je bezprostředním objektem vnímání, tj. smyslového názoru, jak to podle všeho naznačuje pojem jevu? Při pokusu nalézt v Kantových úvahách ve 4. paralogismu odpověď na tuto otázku se dostaneme k ústřednímu pojmu Kantovy filosofie, který jsme dosud nezmínili. V pasáži A 370 n. vyjde Kant ze své nauky o transcendentálním idealismu, jejíž hlavní teze – pro připomenutí – říká, že jevy jsou představy, a nikoli věci o sobě a že prostor a čas jsou apriorní formy smyslovosti (A 369). Co to znamená, že jevy jsou představy, je třeba pochopit *via negationis* jejich určení jako věcí o sobě: věc o sobě je taková věc, která má existovat zcela nezávisle na tom, zda se k ní mysl vztahuje či nikoli, a to se stejným komplexem kvalit či určení, která na ní odkrýváme, jakmile se k ní svou myslí vztahujeme. To znamená, že jev je takovou entitou, která neexistuje nezávisle na vztahu mysli k ní a existuje spíše pouze na základě tohoto vztahu. Její existence je tedy vždy existencí pro vědomí nebo pro mysl. Kant nyní řekne, že zastáváme-li pozici transcendentálního idealismu, pak nebudeme pochybovat o existenci matérie, protože její existenci „dovšedňuje naše pouhé sebevědomí“, a to se stejnou platností, s jakou dovšedňuje existenci nás samých jako myslících bytostí (A 370). Otázka, proč zde Kant najednou mluví o matérii, souvisí s tím, že jevy jsou materiální objekty, což pochopitelně implikuje, že matérie sama je pouze jevem (např. A 387). Chtít připsat jevům predikát materiálnosti, a přitom chtít zároveň situovat matérii mimo vztah mysli k ní, je totiž pro Kanta absurdní. Vše, co lze jevům přepisovat jako predikát, musí být odhalitelné buď na nich samých, nebo to musí být odhalitelné v mysli jako její apriorní struktura, díky které jsou jevy koncipovatelné jako předměty zkušenosti. Když Kant tvrdí, že naše *pouhé* sebevědomí, což je třeba interpretovat jako poukaz k transcendentální apercepci, dovšedňuje existenci matérie, pak to dává smysl pouze a právě tehdy, je-li matérie sama jevem. Kdyby totiž byla matérie věcí o sobě, nevyplývalo by ze sebevědomí ve vztahu k její existenci vůbec nic. Protože je však matérie sama jevem, tj. představou, a sebevědomí v podobě transcendentální apercepce je garancí jednoty představ, pak již okolnost, že jevy se jeví jako materiální tělesa, dokazuje existenci matérie, avšak pouze jako jevu. Pro Kanta je důležité to, že existence matérie vyplývá ze sebevědomí se stejnou dignitou, s jakou

z něj vyplývá existence nás samých jako myslících bytostí.<sup>31</sup> Rozdíl mezi vědomím mne samého jako myslící bytosti a vědomím materiálních těles je dán jen jako rozdíl vnitřního a vnějšího smyslu. Tento rozdíl je však pouze epistemický, nikoli ontologický, a nezakládá tudíž žádnou ontologickou preferenci. Kant to dovozuje explicitně: Já si představuje samo sebe v čase ve vnitřním smyslu, zatímco předměty si představuje v prostoru mimo sebe, takže se sice jedná o specificky odlišné typy jevů, avšak tím nejsou myšleny jako odlišné věci (A 379). Epistemický dualismus neimplikuje dualismus ontologický. Jak jsme již řekli, je třeba odlišovat termín „mimo sebe“, jenž je koextenzivní s termínem „vnější“, a termín „existovat nezávisle na“ jako transcendentálně realistickou interpretaci termínu „mimo sebe“. Takže říci, že Já si představuje předměty jako existující mimo sebe, neznamena zároveň tvrdit, že předměty Já mají na Já nezávislou existenci. Avšak zároveň s tím je také třeba zdůraznit, že tato redukce smyslu termínu „mimo sebe“ na „mimo sebe pro vědomí“ neznamena, že by se tím z předmětů stávalo něco chimérického či vybásněného (erdichtet), jak říká Kant (např. A 375). Vybásněné předměty, tj. fantazijní představy, totiž předpokládají, že před jejich vybásněním bylo ve vnímání dáno něco skutečného, a jsou tak něčím, co parazituje na skutečně daných předmětech (A 375).

### 2.3 Důsledky

Kantova nauka o transcendentálním idealismu je spojena s novou interpretací toho, co je skutečné. Tato interpretace říká, že skutečné je jen to, k čemu se mysl vztahuje prostřednictvím smyslového názoru. Kant tuto silnou tezi formuluje takto: „Veškeré vnější vnímání dokazuje tedy bezprostředně něco skutečného v prostoru, *nebo je spíše skutečností samou*“ (A 375, zdůr. J. K.). Něco skutečného v prostoru jsou jevy, které jsou v něm nazírány, a tyto jevy samotné – nikoli to, co je domněle za nimi – jsou samotnou vztahovou skutečností naší vědomé zkušenosti.

<sup>31</sup> Kant sám rozvádí tento argument: (i) jsem si vědom svých představ; tudíž existují jak tyto představy, tak také já, který si jich jsem vědom. To je karteziánský argument: jistota existence mne samého a mých představ vyplývá z mého vědomí představ. Druhá premisa ovšem bere do hry nekarteziánskou nauku o transcendentálním idealismu: (ii) vnější předměty jsou pouze jevy, jejichž objekty, tj. vnější materiální předměty, jsou něčím pouze jako koreláty těchto představ; (iii) tudíž existuji já sám a vnější věci. Evidence o jejich existenci se zakládá na „bezprostředním svědectví mého sebevědomí“ (A 370 n.). Kant tedy vyvozuje existenci vnějších věcí z vědomí představ. Druhá premisa je ale v celém argumentu klíčová. Kdyby totiž vnější věci byly věcmi o sobě, nebylo by možné se ujistit o jejich existenci pouze při východisku z vědomí představ.

Skutečnost sama je tedy transcendentálně ideální. Tato nová interpretace skutečnosti je možná nejdůležitější implikací „kopernikánského obratu“. Tento obrat měl být podle Kanta předpokladem k řešení problémů metafyziky: poté, co se ukázalo, že se s nimi nehne, dokud budeme předpokládat, že se myšlení točí kolem předmětů, je třeba přijmout opačný předpoklad, že se předměty točí kolem myšlení. Tomu jsou věnovány závěrečné partie paralogismu ideality vnějšího vztahu. Viděli jsme, že Kant rozlišil různé typy idealismu. Nyní se k nim postupně vyjadřuje z hlediska řešení problémů, které s nimi byly spojeny.

*Empirický idealista* zastával pozici, podle které nejsou empirické danosti dostatečné k tomu, aby zajistily evidenci stran transcendentální reality objektů empirického vnímání. K vyvrácení této pozice je podle Kanta dostatečné poukázat na to, že „vnější vnímání dokazuje bezprostředně skutečnost [Wirklichkeit] v prostoru“ (A 376 n.). Řešení tedy spočívá v tom, že předměty vnějšího vnímání nejsou transcendentálně reálné, nýbrž transcendentálně ideální. To je však nečiní méně skutečnými, ba právě naopak, predikát „být skutečný“ lze epistemicky legitimně připsat pouze tomu, co se jeví ve vnějším smyslovém názoru.<sup>32</sup> Zároveň se tím odstraní rozpor v této pozici: zastávám-li tvrzení, že jedinou evidencí našeho poznání jsou smyslové percepce, pak musím také konsekventně provést epoché a vzdát se představy transcendentální reality, totiž představy, že existuje něco zcela nezávisle na smyslově vnímající mysli, co v ní způsobuje smyslové percepce, a objekty smyslových percepcí musím klást do prostoru jako apriorní struktury mysli.

Výše jsme řekli, že pokud by chtěl Kant připisovat Descartovi pozici, podle které je existence předmětů smyslového vnímání nejistá, mohlo by se to týkat pouze Descarta jako autora První meditace. Nyní Kant mluví o *skeptickém idealistovi* a připisuje mu pojetí, podle něhož prohlašuje pokus zajistit existenci matérie, a tedy existenci materiálních těles pouze na bezprostředním vnímání, za nedostatečný (A 377). Má-li tímto pojetím na mysli Descarta – a vše mluví pro to, že má –, pak sám omezuje svou kritiku na Descarta jako autora První meditace. V ní totiž Descartes v argumentu kontinuálního snu ukazuje, že jistotu o existenci

---

<sup>32</sup> Skutečný je podle Kanta i subjekt, připisující v soudech predikáty, protože podle Kanta věta „Já myslím“ v sobě obsahuje větu „Já existuji“. To však překračuje téma tohoto zkoumání. K tomu srv. J. Karásek, *Myšlení a sebevědomí. Ke vztahu mezi myšlením a vědomím o existenci myslícího u Wolffa, Descarta a Kanta*, in: J. Hill a J. Karásek (vyd.), *Pojem vědomí: jeho jednota a rozmanitost*, Praha 2017, str. 11–24. K našemu tématu nepatří ani otázka, jak je tomu se skutečností obsahů pocházejících z vnitřního smyslu.

materiálních těles na smyslovém vnímání založit nejde. To Descartes částečně reviduje v Šesté meditaci. Částečně proto, že ani zde se zcela nespolehne na svědectví smyslů, nýbrž k důkazu, že tělesné věci existují, potřebuje *veracitas divina*: Boha by nebylo možné chápat jako neklamajícího, kdyby mi na jedné straně dal velký sklon věřit, že smyslové ideje jsou vysílány – emitovány – tělesnými věcmi, avšak tyto ideje by byly ve skutečnosti vysílány odjinud.<sup>33</sup> Z Descartova vyjádření je patrné, že zastává pozici, kterou Kant označuje jako transcendentální realismus. A jestliže je tato pozice podle Kanta kombinována s empirickým idealismem, je Descartes empirický idealista ve smyslu Kantova výměru. Uvedený důkaz se totiž neopírá o libovolnou smyslovou představu, nýbrž o ideu Boha jakožto *ens perfectissimum*. Takže i Descartův transcendentální realismus se opírá o tuto ideu. Nejdokonalejší jsoucno nás nemůže chtít klamat, a proto nás nemůže mýlit ani přirozená intuice, kterou do nás vložil, totiž že tělesné věci existují; ty navíc jakožto mody rozlehlé substance musí existovat nezávisle na mysli. Protože se Descartes při tomto důkazu nespolehá výlučně na smyslové vnímání, lze o něm hovořit jako o moderátním zastánci pozice transcendentálního realismu. Na druhé straně jeho empirický idealismus sice částečně přetrvává, protože pochybnost o existenci materiálních těles odstraňuje jen zčásti, jak je patrné z představeného argumentu, avšak právě proto lze i jeho empirický idealismus označit jako moderátní. Tento idealista je nicméně „dobrodincem lidského rozumu“ (A 377), protože jeho skeptické pochybnosti nás vedou k tomu, abychom všechny vjemy pojmali pouze jako vědomí předmětů naší smyslovosti a tyto předměty nechápali jako věci o sobě, ale jen jako představy (A 378). Tím Kant prozrazuje vliv Descartovy metodické skepse na vývoj své vlastní teorie. Ještě zřejmější to je, když Kant řekne, že skeptický idealista nás nutí, abychom se utekli k tomu poslednímu, co nám zbývá v situaci, ve které pochopíme, že pokud pojmem předměty jako věci o sobě, nebude možné pochopit, jak je možné poznání skutečnosti (*Wirklichkeit*) těchto předmětů, když přitom můžeme vycházet jen z existence představy v nás. Tímto posledním útočištěm je nauka o transcendentální idealitě všech jevů (A 378). Nastíněná aporie poznání se tedy řeší tím, že skutečnost předmětů našeho poznání je bezprostředně dokazována naším vnímáním, avšak nikoli jako předmětů existujících nezávisle na našem poznání. Ve výše zmíněné kapitole Vyvrácení idealismu Kant vychází z empirického sebevědomí a rozvádí

---

<sup>33</sup> Srv. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha 2001, str. 113.



důkaz ve prospěch tvrzení, že tento typ sebevědomí je možný jen ve vztahu k předmětům vnějšího smyslu, tj. v prostoru mimo mne (B 275). Kant zde tedy nedokazuje existenci vnějšího světa, pokud termín „vnější“ budeme interpretovat jako „existující nezávisle na“. V textu 4. paralogismu tento argument nenajdeme. To, co zde nacházíme, je pouze náznak kritiky ontologického dualismu, dualismu v transcendentálním smyslu, jenž vede k pneumatismu, resp. spiritualismu na jedné straně a k materialismu na straně druhé, tj. k naukám, ve kterých se všechno vykládá buď při východisku z myslící substance, nebo při východisku z rozlehlé substance (A 379 n.).

Předtím než Kant tematizuje pozici skeptického idealisty, věnuje pár slov dogmatickému idealistovi, v němž nebude obtížné poznat Berkeleyho. Dogmatický idealista totiž zastává pozici, která spočívá v popření existence matérie na základě identifikovaných rozporů v jejím pojmu (A 377). Kant řekne, že touto pozicí se nyní zabývat nebude, a odkáže čtenáře k následujícímu oddílu, totiž k oddílu „Úvaha o celku čisté nauky o duši reflektující důsledky těchto paralogismů“. Jde tedy o něco jako závěrečné zamyšlení nad provedenou kritikou racionální psychologie. Pokud jde o pojem matérie, pak dominantní je již zmíněná Kantova teze, že matérie je jev. To znamená, že problém s dogmatickým idealistou se má vyřešit tímto poukazem. Takže i když připustíme, že matérie existuje, a dokonce že existuje jako substance, pak to nebude implikovat její existenci, jež by byla nezávislá na myslící a vnímající mysli. Pokud tedy chtěl Berkeley popřít existenci matérie jako substance existující nezávisle na percipující mysli, pak „šel s kulometem na zajíce“. Ve skutečnosti – vzkazuje Kant Berkeleymu – je matérie idea, a jako taková existuje pouze jako percipovaná. Je samozřejmě nasnadě, že to by mohl Berkeley bez problémů připustit. Berkeley to minimálně naznačuje, když ve svém hlavním spisu zjišťuje, že bez rozlehlosti nelze pojmut tělesnost, a tedy matérii. Avšak jestliže platí, že rozlehlost neexistuje v nemylící substanci, musí to platit i pro tělesnost.<sup>34</sup> Tělesnost tedy existuje jen jako idea v myslící substanci, v duchu. Je zde však ještě jedna pozoruhodná Kantova shoda s Berkeleym. Viděli jsme, že tvrzení o transcendentálním idealismu jevů neznamena jejich degradaci na něco fantazijního a ireálního, vybásněného, jak říká Kant. Podobně Berkeley poukazuje na to, že tvrzení, podle něhož věci existují jako ideje v mysli, jim nic neubírá na reálnosti: „Všechno, co vidíme, cítíme, slyšíme nebo jinak pojmáme

---

<sup>34</sup> Srv. G. Berkeley, *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová a M. Tomeček, Praha 2004, str. 109.

či chápeme, zůstává stejně jisté a reálné jako vždy. *Rerum natura* existuje a rozlišení mezi skutečnými věcmi a chimérami si podržuje svou úplnou platnost.<sup>35</sup> Dáme-li stranou, že Berkeley pojímá podobně jako Descartes mysl, resp. ducha (spirit) jako substanci, což podle Kanta není epistemicky legitimní, lze říci, že Berkeleyho pozici lze charakterizovat za použití Kantových termínů jako kombinaci transcendentálního idealismu a empirického realismu.<sup>36</sup> Okolnost, že Kant sám to nepostřehl a Berkeleyho vydával za dogmatického idealistu, protože si nevěšiml, že Berkeleyho argumenty proti existenci matérie jsou namířeny výlučně proti materii ve smyslu karteziánské rozlehlé substance, není podstatná.

### 3. Závěrečná poznámka

Zcela na závěr těchto úvah chceme poznamenat následující: hovoří-li se v současné filosofii o antirealismu a potřebě jeho překonání novým realismem a zároveň je jako paradigma antirealismu chápána Kantova pozice transcendentálního idealismu,<sup>37</sup> pak se jedná o nedorozumění, mající pravděpodobně svůj původ ve velmi omezeném a v podstatě naivním chápání toho, co je realismus. Pozoruhodné je, že na toto nedorozumění poukazuje již Berkeley. Myšlenka, že není možné mluvit o realitě zcela nezávisle na vztahu myslícího subjektu k ní, neubírá realitě nic na reálnosti. Pokud si to uvědomíme, nebudeme moci mluvit o nějakých

<sup>35</sup> Srv. tamt., str. 119.

<sup>36</sup> Berkeley není empirikem ve smyslu interpretační tradice, kterou James Hill označuje jako „empiristické paradigma“. Srv. J. Hill, *Berkeleyho filosofie ducha*, přel. L. Kollert, Praha 2016, str. 23–29. Kantův termín „empirický realismus“ míní něco zcela jiného než základní teze empiristického paradigmatu. Znamená totiž jen to, že objekty smyslového vnímání, jež Berkeley označuje jako ideje, jsou skutečnými a jedinými objekty naší vnější zkušenosti.

<sup>37</sup> Na hlavní zastánce těchto tendencí poukazuje J.-G. Schülein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg 2016, str. 21–24. Podle Schüleina si tito autoři představují zhruba následující vývoj: nejprve Kant podířil objektivní realitu světa transcendentální subjektivitě, avšak přitom ponechal alespoň v podobě věcí o sobě otevřenou možnost na subjektu nezávislé skutečnosti; v návaznosti na něj Hegel zcela absolutizoval korelaci subjektivity a objektivnosti, takže mimo tento vztah nemůže existovat ani myšlenková možnost nezávislé reality. Jako vrchol tohoto pokantovského antirealismu je prezentován Derrida, protože pro něj neexistuje žádná realita nezávislá na vztahu znaku a textu. Srv. tamt., str. 23. Pokud je Schüleinův popis korektní, pak je neporozumění Kantovi a Hegelovi do očí bijící. Pokud jde o Derridu, přenechám soud povolanejším.

antirealistických tendencích u těch myslitelů, kteří tuto myšlenku zastávají. Minimálně je tedy třeba uvedené tendence zpětně odkázat ke správně pochopenému Berkeleymu a Kantovi. Neexplikovaným, a patrně i nezamýšleným důsledkem Kantova řešení otázky, co je skutečné, je překlenutí diference mezi jevem a skutečností. Jev není zdáním, nýbrž skutečným předmětem naší zkušenosti. To, že existuje něco za jevovou skutečností zcela nezávisle na mysli, je neověřitelná hypotéza.

Za touto hypotézou se podle mého přesvědčení skrývá myšlenková abstrakce postupující v těchto krocích: nejprve v prvním kroku získáme nějaký poznatek o skutečnosti na základě svého epistemického vztahu k ní, bez něhož bychom o ní žádný poznatek nezískali. Poté ve druhém kroku abstrahujeme od toho, že jsme daný poznatek získali na základě svého epistemického vztahu ke skutečnosti. Abstrahujeme tedy právě od svého epistemického vztahu ke skutečnosti. Na závěr ve třetím kroku prohlásíme, že věc jako objekt našeho epistemického vztahu existuje nezávisle na našem epistemickém vztahu k ní.<sup>38</sup> Uveďme příklad: dokud jsme na základě nějakých epistemických evidencí nezjistili, že existovali dinosauři, pak jsme o jejich existenci nevěděli. To znamená, že pro nás

---

<sup>38</sup> V souvislosti s otázkou, co je skutečné, nelze nezmínit Arthura Schopenhauera, který v zásadě v této otázce adoptuje představenou Kantovu pozici. V „Přednáškách o celé filosofii“ odpovídá na námitku vůči své hlavní tezi, že svět je naší představou, takto: „Domníváte se, že věci světa by byly zde, i kdyby je nikdo neviděl a nepředstavoval si je. Avšak zkuste si pro jednou vyjasnit, jaká existence věcí by to byla. Jakmile to zkusíte, představujete si ve své hlavě vždy názor světa, nikdy však svět mimo představy. Vidíte tedy, že bytí věcí spočívá v tom, že jsou představeny.“ Srv. A. Schopenhauer, *Vorlesung über die gesamte Philosophie. I. Teil: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, vyd. D. Schubbe, Hamburg 2022, str. 55. Schopenhauerův příklad: „Můžete říci: ‚Kamna zde budou stát, i když odejde a už je neuvídím.‘ Objekt samozřejmě není závislý na individuu, ale je závislý na subjektu poznání vůbec: druh existence objektu je veskrze existencí v představě; tudíž je vždy pouze ve vztahu k představujícímu, k subjektu vůbec; vyžaduje subjekt jako nositele své existence.“ (Srv. tamt., str. 55 n.) Schopenhauer si rovněž všímá, že Kantova kritika Berkeleyho je neoprávněná a kritizuje Kanta za to, že nedocenil význam Berkeleyho hlavní věty, která v Schopenhauerově interpretaci říká: bez subjektu žádný objekt – srv. tamt., str. 57. Berkeleyho filosofie se však nedočkala žádného přijetí, a tak i dál existovali filosofové, kteří předpokládali objekt bez subjektu. Dokonce i Kant, rozvádí Schopenhauer svou kritiku Kanta, připisuje sice prostor, čas a celý jevový typ existence objektu subjektu, ponechává však jako objekt věc o sobě bez dostatečného vysvětlení, odkud ho zná, což je slabá stránka jeho filosofie – srv. tamt., str. 58. Řekl bych, že Schopenhauer při obhajobě Berkeleyho není korektní vůči Kantovi: u Kanta není věc o sobě objektem, a to jediné, co se o ní dá říci, je, že je neznámým x. Nicméně, Schopenhauerova poznámka je aktuální, jak ukazuje následující poznámka pod čarou.

žádní dinosauři neexistovali, a nejde tedy jen o to, že by neexistovala pojmenování typu *Tyrannosaurus rex*. Argument, podle něhož tvrzení, že existence dinosaurů je závislá na našem poznání, je absurdní, protože se jím říká, že *Tyrannosaurus rex* neexistoval, když existoval,<sup>39</sup> je ovšem sám o sobě sofistický, protože přehlíží podstatné rozlišení mezi jejich existencí a jejich existencí pro nás. Před poznáním, že existovali, byla jejich na nás nezávislá existence *pro nás* stejná jako jejich neexistence.

<sup>39</sup> Příklad s dinosaury používá M. Ferraris v uvedeném argumentu. Srv. M. Ferraris, *Was ist der neue Realismus. Vom Postmodernismus zum Realismus*, in: M. Gabriel (vyd.), *Der neue Realismus*, Frankfurt a. M. 2015<sup>3</sup>, str. 57. Autor se domnívá, že obhajoba tzv. nového realismu vyžaduje podřzet rozlišení mezi ontologií a epistemologií. Rozlišení je následující: zatímco ontologie je nauka o tom, co je a existuje nezávisle na nás, je epistemologie nauka o tom, co víme a existuje závisle na našich představách. Toto rozlišení je v této podobě neudržitelné. V ontologii činíme výpovědi o tom, co je, a tyto výpovědi tedy formulují naše vědění o tom, co je. Jak bychom mohli činit výpovědi o tom, co je, kdybychom o tom nic nevěděli? Jak ale dospíváme k vědění o tom, co je? Inu, na základě svého epistemického vztahu k tomu, co je, přičemž je samozřejmě možné vést diskusi o různých typech epistemického přístupu k tomu, co je. Ontologie je nicméně buď epistemologií, nebo ji zahrnuje jako svou nutnou součást. Navržené rozlišení je naivní, protože se domnívá, že žádnou epistemologii nepotřebujeme, a to proto, že v ontologii máme přístup k tomu, co je a existuje nezávisle na našem epistemickém vztahu. To podle tohoto přesvědčení znamená, že dokážeme odhalovat základní určení toho, co je, i bez našeho epistemického vztahu k tomu, co je. To je performativní rozpor. Je zmíněném sborníku se nacházejí i sofistikovanější přístupy k problému realismu. Jocelyn Benoist definuje realismus jako pozici, pro kterou je základní přesvědčení, že svými myšlenkami se vztahujeme k něčemu, co je ontologicky převyšuje a co existuje nezávisle na nich. Srv. J. Benoist, *Realismus ohne Metaphysik*, in: M. Gabriel (vyd.), *Der neue Realismus*, str. 141. To ale znamená, že nezávislá existence toho, k čemu se svým myšlením vztahujeme, je naší myšlenkou. Benoistův příklad, že když myslím Severní moře, setkává se před myšlení s něčím, co nevytvořilo a co existuje nezávisle na tomto setkání, to potvrzuje – srv. tamt. Kdybych Severní moře nemyslel, nemohlo by se s ním mé myšlení setkat jako s tím, co nevytvořilo a co existuje nezávisle na něm. S touto pozicí se setkáváme již v marburgském novokantovství. Podle Paula Natorpa jsou nám předměty dány jen v poznatku, který o nich máme, avšak právě v tomto poznatku je předmět nahlížen jako nezávislý na subjektivitě poznání, což podle Natorpa není pochopitelné jinak než tak, že se abstrahuje od subjektivity, od vztahu představeného a představujícího, jakožto obsahu jeho subjektivního prožitku. K tomu srv. K. Cramer, *Erlebnnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: H. G. Gadamer (vyd.), *Hegel-Studien. Beiheft 11. Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974, str. 550. Natorp zde mluví o abstrakci, kterou jsme uvedli výše jako jeden z kroků v úvaze, na které se zakládá domnělá možnost poznávat skutečnost, jak je nezávisle na našem epistemickém vztahu k ní. Avšak i podle Natorpa, jehož programem bylo vyřadit subjektivitu z teorie poznání, je tomu tak, že nezávislá existence předmětu je teprve sekundární implikací našeho epistemického vztahu k němu.

Teprve poté, co jsme zjistili, že existovali, můžeme prohlásit, že existovali nezávisle na nás. To znamená, že jejich na nás nezávislá existence je sekundární vůči našemu epistemickému vztahu ke skutečnosti jejich existence, jenž je tak tím primárním, zatímco jejich na nás nezávislá existence je námi vytvořena na základě našeho primárního epistemického vztahu. Okolnost, že kdyby předem neexistovali nezávisle na nás, tak bychom o nich nemohli nic zjistit, na uvedeném argumentu nic nemění, protože i tato okolnost je teprve sekundární oproti našemu primárnímu epistemickému vztahu, protože bez něho bychom nemohli zjistit, že existovali nezávisle na nás. Tato okolnost však upozorňuje na to, že skutečnost není naším výtvorem, což se uvedeným argumentem nechce tvrdit. A netvrdí to ani Kantův transcendentální idealismus, ani ty varianty idealismu, které na něj navazují. Svým poznáním jsme samozřejmě dinosaury nevytvořili, nýbrž jen zjistili, že existovali. Jde tedy pouze o skutečnost, *jak je pro nás*, avšak skutečnost se nám ukazuje teprve na základě toho, *že je pro nás*. O skutečnosti, jak je nezávisle na nás, nemůžeme nic vědět a její existence je pouze hypotetická.

Filosofický realismus, který si neuvědomuje tuto okolnost, můžeme označit jako naivní, protože vyrůstá z nevědomosti o tom, co je v našem vztahu ke skutečnosti primární a co je na jejím základě námi vytvořeno jako sekundární. Kant tento stav charakteristický absencí skeptické myšlenkové reflexe označuje jako dogmatismus a přirovnává ho k dětskému věku. Podle Hegela jde o tendenci přirozeného vědomí klást to, k čemu se vztahuje a co od sebe odlišuje, jako existující i nezávisle na jeho vztahu k němu. Filosofické vědomí by však mělo být schopno provést myšlenkovou reflexi na svůj vztah ke skutečnosti, odhalit jeho základní momenty a uvědomit si, že změna vědění vede korelativně ke změně objektu vědění. Před zjištěním, že existovali dinosauři, se vědomí vztahovalo k jiné skutečnosti než po tomto zjištění. Proměna skutečnosti, která zvyšuje její komplexnost, je tedy funkcí rozšiřujícího se vědění. Filosofie se již nemůže vrátit do svého dětského věku.

## ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, verschiedene Lösungsansätze als mögliche Antworten auf die Frage, was wirklich ist, zu untersuchen. Der Text geht von der Grundannahme aus, dass Kant eine solche Art der philosophischen Theorie geliefert hat, in der diese Frage auf eine neue Weise beantwortet werden kann. Um dies zeigen zu können, werden

die philosophischen Konzeptionen seiner Vorgänger erörtert, zum einen die metaphysische Konzeption von A. G. Baumgarten und zum anderen die empirische Konzeption von D. Hume. Das Hauptergebnis dieser Untersuchung besteht darin, dass wir nach Kant etwas nur insoweit als wirklich ansehen können, als es in einer Beziehung zu uns steht.

## SUMMARY

The aim of this essay is to investigate various attempts at possible answers regarding the question of what is real. The basic assumption is that Kant had provided a philosophical theory of a kind such that it allows this question to be answered in a novel way. In order to show that, the philosophical conceptions of his predecessors are investigated: the metaphysical concept of A. G. Baumgarten on the one hand, the empirical concept of D. Hume on the other. The main result of the investigation is that, according to Kant, we can take something to be real only insofar as it is in a relationship to ourselves.

# MOŽNOSTI REPUBLIKÁNSKÉ KRITIKY LIBERTARIÁNSTVÍ

Jan Buráň

Třebaže libertarianismus je dnes velkou částí odborné veřejnosti považovaný za překonaný politický směr,<sup>1</sup> stále má své zastánce.<sup>2</sup> Sociologické

---

<sup>1</sup> Krátký výběr z nejvlivnějších kritik: R. Arneson, *Lockean Self-Ownership: Toward a Demolition*, in: *Political Studies*, 39, 1991, str. 36–54; J. P. Sterba, *From Liberty to Welfare*, in: *Ethics*, 105, 1994, str. 237–241; G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge 1995; J. Friedman, *What's Wrong with Libertarianism*, in: *Critical Review*, 11, 1997, str. 407–467; E. Partridge, *With Liberty and Justice for Some*, in: M. Zimmerman et al. (vyd.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Saddle River (NJ) 2005; J. Wolff, *Libertarianism, Utility, and Economic Competition*, in: *Virginia Law Review*, 92, 2006, str. 1605–1623. Z českých publikací odsuzujících konkrétně libertariánství zmiňme alespoň studii P. Baršy, *O libertariánu Roberta Nozicka*, in: *Filosofický časopis*, 44, 1996, str. 990–1002, zde zejm. str. 998–1002. Liberalismus jako celek nicméně pohřbili např. také M. Znoj – J. Bíba – J. Vargovčíková, *Demokracie v postliberální konstelaci*, Praha 2014 (viz též M. Znoj – J. Bíba et al., *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, Praha 2011). Tento článek je textům Bíby a Znoje v některých ohledech blízký, liší se však jak terčem své kritiky (primárně libertariánství, nikoli liberalismus jako celek; konkrétně pak teorie R. Nozicka, jehož jméno se v odkazovaných textech Bíby a Znoje vůbec nevyskytuje), tak výchozí pozicí, jíž je čistě pettitovský a shapiroovský republikanismus, který (na rozdíl od republikanismu taylorovského, sandelovského či mccormickovského – a zdá se také republikanismu Bíby a Znoje) vnímá demokracii jako vládu *on the people's terms*, nikoli vládu *of the people* coby opak vlády elit, viz P. Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge 2012; F. M. Rosenblum – I. Shapiro, *Responsible Parties. Saving Democracy from Itself*, New Haven – London 2018; srv. M. Znoj – J. Bíba – J. Vargovčíková, *Demokracie v postliberální konstelaci*, str. 15: „... liberální teorie nakonec vydávají demokracii všanc jejím nepřátelům, oligarchickým elitám. Demokracie totiž od svého vzniku označuje takový politický režim, kde ... množství lidu má v rukou vládu a jsou tak svobodní.“ (srv. také tamt., str. 80 n., kde však pettitovské stanovisko není vyjádřeno dostatečně explicitně, aby ve vyznění publikace jako celku překonalo citovanou větu ze str. 15).

<sup>2</sup> V USA se v druhé dekádě 21. stol. hlásilo k libertariánství okolo 20 % voličů, čtvrtina těch, kteří se takto identifikovali, nicméně neprokázala, že by věděla, co pojem *libertariánství* znamená – A. Becker, *Americans Don't Like Big Government – But Like Many Programs: Poll*, in: *Reuters* [online], 30. 4. 2015, dostupné

výzkumy navíc ukazují, že občané postkomunistických zemí byli přinejmenším donedávna daleko méně vnitřně konzistentní ve svých postojích k otázkám svobody a distributivní spravedlnosti než občané západních demokracií.<sup>3</sup> To je samo o sobě důvodem, proč by zde tyto otázky měly být nastolovány – ať již z jakékoli strany. Konkrétně tento článek si stranu vybírá: hledá možnosti kritiky libertariánství. Jelikož *libertarianismus* (užívám synonymně s pojmem *libertariánství*) je snad ještě průteovštější než většina ostatních termínů politické teorie,<sup>4</sup> nebude na škodu začít krátkým historickým resumé a konceptuálním vyjasněním.

Prakořeny pojmu jsou metafyzické: ve svém původním významu hájil *libertarianismus* existenci svobodné vůle. V diskusích o politice začíná být užíván po Velké francouzské revoluci, a to velmi obecně, ve smyslu více méně jakékoli obhajoby či propagace svobody. Jeho význam se postupně zužuje a ve druhé polovině 19. století již *libertarianismus* znamená zhruba tolik co *levicový anarchismus*.<sup>5</sup> Ve druhé polovině století 20. si však termín přivlastňují naopak teoretici pravicoví. Klíčovou roli v tomto diskursivním zvratu hraje Robert Nozick a jeho kniha *Anarchie, stát a utopie* (1974). Za *libertariány* jsou nicméně (jaksi zpětně) často označováni i např. Ayn Randová či Friedrich von Hayek. Zvláště s ohledem na poslední dva jmenované lze pak sledovat i vliv na praktickou politiku v podobě thatcherismu a reaganismu, jež jsou však oproti

---

na: <https://www.reuters.com/article/us-usa-election-libertarians/americans-dont-like-big-government-but-like-many-programs-poll-idUSKBN0NL15B20150430> (navštíveno 14. 6. 2023); J. Kiley, *In Search of Libertarians*, in: *Pew Research Center* [online], 25. 8. 2014, dostupné na: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2014/08/25/in-search-of-libertarians/> (navštíveno 14. 6. 2023). V ČR v současnosti neexistuje vysloveně libertariánská strana (nejblíže k tomuto proudu má Strana svobodných občanů, která je však spíše neoliberální než minarchistická – k tomuto dělení viz níže). To nicméně nemusí znamenat, že by libertariánské názory v české populaci absentovaly: pro informativní studii vývoje přesvědčení o distributivní spravedlnosti v ČR v prvních dvou dekáдах její existence srv. P. Matějů – M. L. Smith, *Kontinuita a změna přesvědčení o distributivní spravedlnosti v České republice v letech 1991 až 2009*, in: *Sociologický časopis*, 48, 2012, str. 65–84.

<sup>3</sup> P. Matějů – M. L. Smith, *Kontinuita a změna přesvědčení o distributivní spravedlnosti v České republice v letech 1991 až 2009*; viz také tam., str. 69, kde jsou odkazy na další výzkumy.

<sup>4</sup> Srv. však např. Q. Skinner, *O státě*, Praha 2012, který ukazuje, že termín *stát* ještě v renesanci znamenal zhruba *panovníkův osobní status*, a další (zvl. právě např.) Skinnerovy práce pojednávající např. o proměnách termínu *svoboda*, které jsou zde pro nás důležité (zvl. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998).

<sup>5</sup> C. Ward, *Anarchism. A Very Short Introduction*, Oxford 2004, str. 62.



teoretickému libertarianismu méně radikální, a především zůstávají relativně sociálně konzervativní.<sup>6</sup> Libertariánství nejen Nozicka, nýbrž právě i Randové a Hayeka lze totiž poměrně bez potíží chápat coby ekonomicky konzervativní, ale sociálně liberální: odmítání zásahů do soukromého vlastnictví, ale volnost co do nakládání s vlastní osobou a svobodnými druhými. Typický dnešní libertarián bude požadovat *laissez-faire* ekonomiku a privatizaci státního vlastnictví, ale také např. legalizaci drog, (dobrovolné) pornografie apod. Právě tento obsah termínu *libertarián* se zdá být v současnosti jednoznačně dominantní – třebaže se stále coby *libertariáni* identifikují i někteří levicoví myslitelé a skupiny tíhnoucí k anarchismu či k anarchosyndikalismu (Noam Chomsky, Philippe Van Parijs či mexická Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Pravicové libertariány lze pak nadále dělit na a) minarchisty (Nozick), kteří uznávají legitimitu státu, ale požadují jeho redukci na funkci „nočního hlídače“ (garanta smluv a ochránce před násilím) – právě ti nejlépe odpovídají nejběžnějšímu současnému užití slova *libertariáni*,<sup>7</sup> b) radikálnější anarchokapitalisty, kteří stát odmítají úplně, c) naopak umírněnější libertariány typu Hayeka, jež lze stejně tak dobře (či snad i lépe) označit za vyhraněně pravicové liberály či za neoliberály.<sup>8</sup> V tomto článku budu termíny *libertariánství* a *libertarianismus* užívat výhradně ve významu *minarchismus*. Část představených argumentů zasahuje nicméně i neoliberalismus, anarchokapitalismus a také levicový anarchismus.

---

6 Třebaže zvl. Thatcherová tvořila i v tomto ohledu v rámci Konzervativní strany vnitřní opozici ke klasickému toryismu.

7 Z mé osobní zkušenosti s (především anglofonním) politicko-teoretickým i žurnalistickým diskursem se dnes slovo *libertarianismus* téměř vždy užívá ve významu *minarchismus* (tj. stejně jako jej bude užívat tento článek), vědeckou diskursivní analýzu k tomu nicméně nemám (srv. však B. van der Vossen, *Libertarianism*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], 28. 1. 2019, dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/> [navštíveno 25. 7. 2023]). Pokud by některému čtenáři toto zúžení vadilo, prosím jej, aby si v následujícím za *libertarianismus* dosadil *minarchismus*.

8 Zařazení Hayeka mezi libertariány dává snad větší smysl v ekonomii. Jakkoli jsou tyto obory propojené, pro účely politické teorie, resp. filosofie považují za vhodnější označovat ho za pravicového liberála. (Jedním z důvodů, proč bývá i v tomto oboru označován za libertariána, je, že v americkém diskursu je slovo *liberál* vyhazeno pro liberalismus levicový, resp. pro americkou verzi sociální demokracie. Odtud vyplývá nutnost odlišit Hayekovu pravicovou teorii označením *libertariánská*. Další příklad proteovské povahy politických pojmů.)

## Metoda a rozvrh článku

Ať již vycházíme z moderní psychologie Jonathana Haidta,<sup>9</sup> nebo z prostého *common sense*, zdá se rozumné předpokládat, že libertariáni nezmění svá stanoviska, pokud je budeme pouze či primárně osočovat z nedostatku sociálního cítění;<sup>10</sup> že ty extrémnější mezi nimi takové osočování naopak radikalizuje, zatímco ty méně extrémní pouze přiměje stáhnout se do bezpečí svých sociálních bublin – v rámci nichž se velmi pravděpodobně budou radikalizovat skrytě.<sup>11</sup>

Chceme-li tedy libertariány přesvědčit, spíše než radikalizovat, vést dialog, spíše než polarizovat, musíme přijít s něčím na způsob sókratovského *elenchu*: musíme kritizovat libertarianismus z jeho vlastních premis.<sup>12</sup> Ideální se k tomuto účelu jeví být teorie *občanského republikanismu*.<sup>13</sup> Stejně jako libertariánství totiž vychází primárně z konceptu

<sup>9</sup> Haidtovy robustně empiricky podložené závěry by bylo možné nazvat moderní verzí humovského emotivismu: základní lidské morální hodnoty a potřeby jsou předracionální a jakožto takové je nelze racionálně vyvracet ani potvrzovat; konstruktivně diskutovat lze jen o způsobech, jakými jednotlivé potřeby naplňovat. Viz J. Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York 2012; srv. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, New York 2007, 2.3.3.

<sup>10</sup> Pro seznam autorů, kteří tak – více méně – činí, viz M. Sekerák, *Neutralizace nejistoty a „vyrovnávání“ štěstí: k principům kompenzace (ne)šťastné náhody*, in: *Politické vedy*, 18, 2015, str. 8–33, zde str. 9.

<sup>11</sup> Proces takové radikalizace dobře ilustruje J. Ebner, *Going Dark: The Secret Social Lives of Extremists*, London 2021. Třebaže přinejmenším evropské libertariány nelze považovat za extremistickou skupinu, princip radikalizace uvnitř sociální bubliny zůstává stejný. Ideologii přinejmenším podobnou libertariánské pak zastává americké *sovereign citizen movement* (zkracováno coby *SovCits*), jež bylo možno považovat za extremistické dokonce již před útokem na Kapitol (hnutí není vysloveně identické s hnutím QAnon, má s ním ale významný jak ideologický, tak členský průnik).

<sup>12</sup> Jak známo, Sókratés raných Platónových dialogů dokazoval uznávaným „odborníkům“ na spravedlnost, zbožnost apod., že ve skutečnosti žádnými odborníky nejsou, neboť při bližším dotazování na předmět jejich domnělé odbornosti začnou sami sobě protirečit.

<sup>13</sup> Čímž nechci říct, že by libertarianismus tímto způsobem nebylo možné kritizovat i z jiných pozic. Pro někoho možná překvapivě tak (ne-emocionálně, čistě formou logické a pojmové analýzy) činí i *analytický marxista* G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*; pro shrnutí v češtině viz M. Brabec, *Svoboda, rovnost, a kapitalismus: koncepce (negativní) svobody u Geralda A. Cohena*, in: *Politické vedy*, 23, 2020, str. 45–68, zde str. 64–66. Termín *občanský republikanismus* (*civic republicanism*) užívám ve stejném významu jako P. Pettit, *Just Freedom*.

negativně (v berlinovském smyslu) pojímané svobody – pouze „robustnější“ a domyšlené do důsledků.<sup>14</sup> Ian Shapiro, kterého bychom k tomu proudu mohli poněkud volně řadit,<sup>15</sup> nám navíc již přinejmenším zdánlivě usnadnil práci, neboť podrobil elenchistickému způsobu kritiky stěžejní libertariánské dílo, Nozickovu *Anarchii, stát a utopii*.

Příši „zdánlivě usnadnil“, neboť Shapirova kritika Nozicka je v některých ohledech pochybná. V článku tedy nejprve připomenu hlavní Nozickův argument z *Anarchie, státu a utopie* (abychom věděli, o čem se vlastně bavíme – a nedopouštěli se podobných chyb jako Shapiro), následně podrobně rozeberu a zhodnotím Shapirovu kritiku a nakonec představím své vlastní (z republikanismu a teorie demokracie vycházející) námitky.

Nozick samozřejmě není jediným představitelem libertarianismu. Domnívám se nicméně, že argumenty v tomto článku zasahují nejen větší část teorií jeho ostatních proponentů,<sup>16</sup> nýbrž i některé další podoby extrémního individualismu, které mohou být (jak z článku vyplyne) škodlivé pro moderní demokratickou společnost. V tomto kontextu bych nicméně rád zdůraznil, že negativní svobodu, ba ani individualismus jako takový rozhodně nevnímám jako zlo – naopak, v mnoha oblastech života společnosti je považuji za prospěšné (originalita je podmínkou adaptability atd.).<sup>17</sup> Bylo by dokonce možné říct, že se z poměrně individualistických pozic pokouším dokázat neudržitelnost některých názorů na společnost a její organizaci, které z podobných pozic vyplývaly (nebo se zdály vyplývat) v minulosti.

---

*A Moral Compass for a Complex World*, London 2014, str. 4 n., a J. L. Martí – P. Pettit, *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*, Princeton 2010. Znoj v knize M. Znoj – J. Bíba – J. Vargovčíková, *Demokracie v postliberální konstelaci*, str. 82 a 85, ještě respektuje dřívější přisvojení si přívlastku *občanský* Charlesem Taylorem. Opět čistě na základě vlastní zkušenosti (bez vědecké diskursivní analýzy) bych řekl, že *občanský* se dnes užívá spíše ve spojitosti s pettitovským než s taylorovským republikanismem (pro nějž se vžíly přívlastky jako *komunitaristický*, *perfekcionista* či *neo-athénský*, srv. T. Halamka, *Integrace republikánské politické teorie: konceptuální přístup* [disertační práce], Univerzita Karlova, FSV, IPS, Praha 2021, zvl. str. 21).

<sup>14</sup> Např. P. Pettit, *Just Freedom*, str. 41, 47 a pozn. 25 na str. 215, kde se nacházejí odkazy na další relevantní práce.

<sup>15</sup> Shapiro sám sebe za *občanského republikána* neoznačuje, jeho koncept *nedominance* je ale velmi blízký tomu pettitovskému – viz níže.

<sup>16</sup> V každém případě nemám prostor se jimi zde jednotlivě zabývat.

<sup>17</sup> Pro klasickou argumentaci v tomto směru viz J. S. Mill, *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*, II, Praha 2018, zvl. str. 70–73.

## Shrnutí Nozickova argumentu

„Jednotlivci mají svá práva a ostatní lidé nebo skupiny lidí jim nesmí dělat nic, co by tato práva porušovalo.“ – Tak zní první věta Nozickova díla *Anarchie, stát a utopie*.<sup>18</sup> Řečená práva jsou chápána jako přirozená – dále se nedokazují. Nozick se na jejich základě pokouší dokázat legitimitu tzv. *minimálního státu* a právě jen *minimálního státu* – ničeho navíc.<sup>19</sup>

Nozickova „přirozená práva“ jsou – přiznaně – lockovská: „nikdo nemá poškozovati druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku“.<sup>20</sup> Z Locka je přebrán též princip, že „lidé mohou před těmi, kdo jejich práva napadají, bránit sebe i ostatní“<sup>21</sup> a že zločince lze potrestat pouze „tím, co jest úměrné jeho přestupku, a tolik, co může sloužiti k náhradě a k výstraze“.<sup>22</sup>

Existenci státu a rozsah jeho pravomocí, říká Nozick, musíme posuzovat prizmatem těchto práv a principů. Jedině tak prý můžeme „odhadnout, jestli lék [tj. stát] nebude horší než nemoc“ – tj. než „nevýhody přirozeného stavu, před nimiž nás má stát chránit“.<sup>23</sup> I tyto „nevýhody přirozeného stavu“ přejímá Nozick z Locka: primárně je to (1) možnost, že člověk nebude disponovat dostatečnou mocí, aby svá práva prosadil proti silnějším, a (2) lidský sklon stranit sám sobě a svým blízkým, jenž za nepřítomnosti nezávislého soudce může vést k bludnému kruhu neustálých vendet.<sup>24</sup>

Nozick se nicméně od svého přirozenoprávního předchůdce také v netriviálních ohledech liší (aniž na to upozorňuje). Locke porovnával „přirozený stav“ s dobovým konstitučním a absolutistickým zřízením (s cílem dokázat, že je horší než první jmenované, ale lepší než druhé,

<sup>18</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, Praha 2015, str. 11; všechny užití citace z této publikace jsou v překladu Zuzany Gabajové.

<sup>19</sup> Tamt.

<sup>20</sup> J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, Praha 1965, § 6, cit. v R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 27.

<sup>21</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 27; srv. J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, § 7.

<sup>22</sup> J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, § 8, cit. v R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 27.

<sup>23</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 27 n.

<sup>24</sup> Tamt., str. 28 n., srv. J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, § 13 a 123–126.

a vzpoura proti absolutistovi je tudíž legitimní).<sup>25</sup> Nozick naproti tomu sleduje hypotetický vývoj společnosti v „přirozeném stavu“ (s cílem, jak jsme si již řekli, dokázat legitimitu *minimálního státu* – a ničeho navíc). Jeho popis tohoto vývoje je následující.

Nejprve se spontánně vytvoří *ochranná sdružení* coby řešení první nevýhody „přirozeného stavu“, tedy možnosti, že člověk nebude disponovat dostatečnou mocí, aby svá práva prosadil proti silnějším. Členové sdružení se zaváží přispěchat na pomoc, budou-li porušena práva kohokoli z nich.<sup>26</sup>

Zde ovšem vyvstává problém v podobě „hašteřivých nebo paranoidních členů“ a těch, „kteří by se mohli pokusit pod záminkou sebeobrany sdružení zneužít k poškození práv někoho jiného“.<sup>27</sup> Řešením je profesionalizace a komodifikace služeb, které sdružení poskytují: vzhledem k uvedeným nevýhodám budou lidé podle Nozicka raději platit za ochranné služby těm sdružením, jež budou disponovat metodami nezávislého vyšetřování. Tím se řeší i druhá nevýhoda „přirozeného stavu“: stranění a následný bludný kruh vendet.<sup>28</sup> Lidé budou také raději platit sdružením disponujícím profesionálními vymahači (jakousi soukromou policií), neboť to eliminuje nutnost osobně přispěchat, kdykoli je třeba vymoci právo kteréhokoli jiného člena; většina bude raději tento závazek „outsourcovat“ a využívat svůj čas jiným způsobem.<sup>29</sup>

„Cena zakoupení“ ochrany takovouto *ochrannou agenturou* je „relativní“ k síle této a jiných agentur:

„... vzhledem k povaze ... služby spolu různé agentury nejen soupeří o peníze klientů, ale jsou i v ostrém konfliktu mezi sebou. A vzhledem k tomu, že hodnota horšího než maximálního produktu klesá nepřímo úměrně s počtem těch, kteří si zakoupí maximální produkt, zákazníci nebudou brát pravidelně zavděk horším produktem, a soupeřící firmy se tak ocitnou v klesající spirále.“<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Viz J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, zvl. § 91, 93 a 137.

<sup>26</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 29.

<sup>27</sup> Tamt.

<sup>28</sup> Tamt., str. 29 n.

<sup>29</sup> Tamt.

<sup>30</sup> Tamt., str. 33.

Čistě „pod vlivem spontánních uskupení, sdružení vzájemné ochrany, dělby práce, tržních tlaků, úspor z rozsahu a racionálních soukromých zájmů“ tak vznikají tzv. *dominantní ochranné agentury* – agentury, jejichž klienty je valná většina obyvatel daného území.<sup>31</sup>

Valná většina ale ještě nejsou všichni, a *dominantní ochranná agentura* tudíž není státem. Stát si totiž „sám pro sebe ... nárokuje výhradní právo legitimizovat a schvalovat každé použití síly uvnitř svých hranic; kromě toho si nárokuje právo potrestat každého, kdo tento monopol poruší“.<sup>32</sup> To *dominantní ochranná agentura* nečiní: nemá potřebu trestat užítí síly vůči těm, kteří si neplatí její služby.

Útvar, jenž chrání i ty, kteří si ochranu nemohou nebo nechtějí zaplatit, musí být „redistributivní“: ochranu neplatičů musí zaplatit někdo jiný.<sup>33</sup> „Ale jak může ochranná agentura, tedy firma, po někom chtít peníze na to, aby mohla svůj produkt poskytnout ostatním?“<sup>34</sup> Jak může „spontánně“ a v souladu s „přirozeným právem“ – tedy jak tomu Nozick chce – vzniknout (alespoň) *minimální stát*? Zde se dostáváme k nejdůležitějšímu, nejkomplicovanějšímu a přinejmenším na první pohled nejproblematictějšímu bodu Nozickova argumentu: *Minimální stát* prý nemusí být redistributivní, a sice za předpokladu, že platba za ochranu neplatičů není vnímána coby charita, nýbrž coby *kompenzace*.<sup>35</sup>

Kompenzace neklientů podle Nozicka není pouhou možností. Je morálně *nutná*. Zatímco klienti mohou vůči neklientům uplatňovat postupy, jaké chtějí (*agentura* jim v tom nebrání), neklienti vůči klientům takto postupovat nemohou (*agentura* jim v tom brání). Na rozdíl od stavu, v němž žádná *dominantní ochranná agentura* neexistuje, tak neklienti „nejsou schopni sami sebe chránit před újmou a závažně je to znevýhodňuje v jejich každodenních činnostech a životě“.<sup>36</sup>

„Nejlevnějším způsobem, jak nezávislé jedince kompenzovat,“ je podle Nozicka „*poskytnout* jim ochranné služby, které by pokrývaly tyto konfliktní situace s platícími.“<sup>37</sup> Je to „méně nákladné než ponechat je nechráněné před porušováním jejich práv (nepotrestáním klienta, který se toho dopustí) a pak se jim pokusit vynahradiť případné ztráty

31 Tamt. Viz též tamt., str. 121.

32 Tamt., str. 39.

33 Tamt., str. 41.

34 Tamt.

35 Tamt., str. 43.

36 Tamt., str. 122.

37 Tamt.

způsobené tím, že byla porušena jejich práva (a že byli v pozici, kdy byli porušení práv vystaveni)<sup>38</sup>.

Může se zdát, že v Nozickově vesmíru je výhodnější být kompenzovaným neplatičem než platičem. Není tomu tak. Ochrana, jež je neplatiči poskytnuta coby kompenzace, se totiž vztahuje *pouze* na „konfliktní situace s platícími“.<sup>39</sup> Proti jiným neplatičím je stále odkázán na své vlastní prostředky.<sup>40</sup> V konečném důsledku bude tudíž „téměř každý“ ochoten platit za ochranu, třebaže to bude znamenat kompenzovat neplatiče.<sup>41</sup>

Nozick tak podle vlastních slov splnil „úkol vysvětlit ... jak může z přirozeného stavu vzniknout stát, aniž by byla porušena něčí práva“:

„Monopol, který byl takto zaveden, není nespravedlivý; *de facto* monopol vzniká procesem neviditelné ruky a *morálně přípustnými prostředky*, aniž jsou porušována něčí práva a aniž by si někdo nárokoval nějaké zvláštní právo, které nemají ostatní.“<sup>42</sup>

V následujícím oddílu se budeme věnovat kritice, které Nozickův argument podrobil Ian Shapiro. V závěrečném oddílu pak dalším námitkám na základě *nedominance* a demokracie.

## Shapirovy námitky, jejich zhodnocení a doplnění

Shapiro tvrdí, že „Nozickova obhajoba minimálního státu vycházela z toho, jakou hrozbu mohou představovat lidé odmítající uznat jeho legitimitu“.<sup>43</sup> Zdá se, že se zde dopouští jisté dezinterpretace: Jak jsme

<sup>38</sup> Tamt. „Kdyby to nebylo levnější, pak by si [ani platiči] nekupovali ochranné služby, ale šetřili by si peníze na pokrytí ztrát nebo by je společně vložili do nějakého pojistného plánu“ (tamt.). Pro podrobnější vysvětlení Nozickova *kompenzačního principu* viz tamt., str. 68–100 a 123 n.

<sup>39</sup> Viz výše.

<sup>40</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 124. Nozick (mj. na odkazovaném místě) uvádí i další důvody, tento se však zdá nejdůležitější a pro účely tohoto článku každopádně postačuje.

<sup>41</sup> Tamt., str. 126.

<sup>42</sup> Tamt. Nozickovo rozlišení *faktického* a *nárokovaneého* monopolu (a s tím související technické rozlišení mezi *dominantní ochrannou agenturou*, *minimálním* a *ultramimálním státem*) je popsáno tamt., str. 38–43 a 129.

<sup>43</sup> I. Shapiro, *Politika proti dominanci*, Praha 2019, str. 72; veškeré citace z tohoto vydání jsou v překladu Zuzany Šťastné.

viděli, v Nozickově příběhu o vzniku státu *ochranná sdružení a agentury* jednájí teprve ve chvíli, kdy se někdo na některém z jejich členů/ klientů dopustí bezpráví – nikoli preventivně, jak předpokládá Shapirova parafráze.<sup>44</sup> Samozřejmě ale můžeme říci, že nedostatečné zohlednění příslovečného rozlitého mléka, nad nímž je pozdě plakat, je samo o sobě povážlivou vadou Nozickovy teorie (jak dobře ilustruje smutný příklad útoku z jedenáctého září, který Shapiro uvádí na podporu toho, o čem se domnívá, že je základem „Nozickovy obhajoby minimálního státu“).<sup>45</sup>

Shapiro upozorňuje, že Nozickův výše popsáný *princip kompenzace* v sobě nutně obsahuje paternalismus ohledně prisuzování hodnoty – že „nezávislým jedincům“ vnucuje, jak moc si mají čeho cenit:

„Při porovnávání relativních zisků a ztrát je vždy třeba použít nějaké měřítko – a takové jednotné měřítko by nezávislí jedinci nepochybně rezolutně odmítli. Tento problém je často vidět v debatách o vyvlastnění, kdy si vzpouzející se vlastník cení svého domu více, než jaká je jeho odhadní nebo tržní hodnota... Pokud uvažujeme o takových nezávislých jedincích, kteří raději zemřou, než se podíří (což pro některé nejhroživější typy teroristů platí), je zřejmé, že odškodnění, jež by jim bylo třeba platit, by bylo nekonečně vysoké – čímž Nozickova hypotéza padá.“<sup>46</sup>

Zmínka o teroristech nás upozorňuje, že také tento argument bude pravděpodobně zatížen Shapirovou dezinterpretací *kompenzačního principu*. A skutečně, Shapiro předpokládá „násilné začlenění nezávislých jedinců“,<sup>47</sup> v Nozickovi ale nic takového nenacházíme: „nezávislým“ je ponechána svoboda zabýjet se mezi sebou navzájem a znemožněno je jim

<sup>44</sup> Srv. tamt., str. 72 n. Možnost bránění v dosud neuskutečněném jednání se v Nozickově díle objevuje na jiných místech (např. *Anarchie, stát a utopie*, str. 70 nn.), nezdá se mi však natolik přítomná v příběhu o vzniku *minimálního státu*, aby opravňovala Shapirovo tvrzení, že z ní Nozickova obhajoba takového státu „vychází“.

<sup>45</sup> Tamt., str. 72: „Nozickova obhajoba minimálního státu vycházela z toho, jakou hrozbu mohou představovat lidé odmítající uznat jeho legitimitu. Snad jsou to anarchističtí podivní, kteří si jen chtějí hledět svého – přesto je ale třeba počítat i s jinou možností. Tento Nozickův akcent se mohl svého času jevit jako odstrašující příklad umělé filosofické spekulace, jenže pumový atentát v Oklahoma City v roce 1995 i útok na Světové obchodní centrum o šest let později jasně potvrdily, že Nozick poukázal na něco reálného. Měl pravdu v tom, že žádné společenství nejspíš nebude ochotno příliš dlouho tolerovat nebezpečí, které takoví nezávislí jedinci představují.“

<sup>46</sup> I. Shapiro, *Politika proti dominanci*, str. 74.

<sup>47</sup> Tamt., str. 73.



„pouze“ aplikovat vlastní „spravedlnost“ vůči klientům, resp. občanům platícím daně (a právě za to jsou těmito klienty, resp. platícími občany kompenzováni).

Byť tento Shapirův omyl rozhodně není triviální, *princip* jeho argumentu zůstává pro Nozickovu teorii palčivým problémem. Nejen *kompenzační princip* (tak, jak ho Nozick skutečně formuluje), ale i „přirozená práva“<sup>48</sup> totiž předpokládají pojetí spravedlnosti, které je paternalistické – v tom smyslu, že určuje, co je správné „objektivně“ (nezávisle na subjektivních názorech zúčastněných). Pojetí spravedlnosti, ke kterému se v pozdější kapitole *Anarchie, státu a utopie* explicitně hlásí Nozick, je ale záměrně – v polemice se socialismem – *opakem* takovýchto objektivistických určení:

„Od každého podle toho, co se rozhodne udělat, každému podle toho, co udělá sám pro sebe (možná se smluvně ošetřenou pomocí ostatních), a podle toho, co se ostatní rozhodnou udělat pro něho a co mu dají z toho, co dostali dříve (podle této zásady) a ještě to nespotřebovali nebo nepřevedli někomu jinému.“<sup>49</sup>

Zkráceno do podoby „sloganu“: „Od každého to, co dá, každému to, co dostane.“<sup>50</sup>

Osobně se domnívám, že důsledná aplikace tohoto principu neguje i „přirozená práva“ (tj. pokud se do „co dá“ zahrne např. i *respekt k majetku druhého*; neboť i respekt můžeme „dávat“) a že právě tento rozpor je fatální trhlinou více méně *všech* libertariánských teorií. Pro účely tohoto článku ale nemusíme zabíhat tak hluboko do metaetiky.<sup>51</sup> Nozickovo pojetí spravedlnosti totiž neguje také jeho *kompenzační*

<sup>48</sup> Jde o Nozickovo výše citované pojetí přirozeného práva převzaté od Locka: „nikdo nemá poškozovati druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku“ – viz výše, str. 76.

<sup>49</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 172.

<sup>50</sup> Tamt. Pro kategorizaci Nozickovy koncepce spravedlnosti viz M. Brabec, *Svoboda, rovnost, a kapitalismus*, str. 58.

<sup>51</sup> Jeden z recenzentů článku projevil zájem přečíst si na tomto místě více o metaetickém argumentu proti libertarianismu. Poctivě rozpracování tohoto argumentu překračuje rozsahové možnosti textu. Příp. zájemce proto odkazuji na J. Buráň, *Proč chápat Popperův kritický dualismus decisionisticky*, in: *Filozofia*, 75, 2020, str. 474–489 a 3. kapitolu J. Buráň, *Carl Schmitt: nepřítel otevřené společnosti*, disertační práce, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2022, kde hájím myšlenky velmi blízké tomuto (zde nepřítomnému) argumentu, třebaže v jiných kontextech.

*princip*, tedy klíčový krok jeho obhajoby *minimálního státu* (a ničeho navíc). Jestliže platí *od každého pouze to, co sám dobrovolně dá*, není možné nutit klienty / daně platící občany kompenzovat nezávislé jedince. A naopak, jestliže je kompenzace nezávislých morálně nutná, neplatí princip *od každého pouze to, co sám dobrovolně dá*. V žádném případě nemůže platit jak jedno, tak druhé.

Jistou oklikou se tím dostáváme k hlavnímu bodu Shapirovy kritiky:

„Člověk by mohl snadno použít téže argumentace [jako Nozick] a tvrdit, že pokud se většina lidí bojí ztráty zaměstnání a trvá na zavedení pojištění proti nezaměstnanosti, jež bude financováno všeobecnou daní, je to legitimní, pokud jsou tito lidé v principu schopni odškodnit odpůrce takového opatření, a pořád na tom budou lépe, než kdyby žili ve strachu z krajní nouze. Minimální stát jakožto jediné řešení je rázem tentam – jak vidíme, pomocí strachu a hypotetického odškodnění jej lze snadno nafouknout do větších rozměrů.“<sup>52</sup>

Zde musíme Shapira opět opravit. V Nozickově příběhu o vzniku státu nejsou lidé motivováni ani tak (negativně) strachem, jako spíše (pozitivně) dosahováním spravedlnosti a pohodlnějším životem. A znovu musíme uznat, že navzdory tomu zůstává *princip* Shapirovy kritiky validní: Jakmile jednou opustíme libertariánské pojetí spravedlnosti ve prospěch objektivistického, není jasné, proč bychom tak měli činit pouze v případech, které nepřesahují prostředky vzniku *minimálního státu*. (Říct, že bychom se měli omezit na tyto případy, neboť účelem byla obhajoba právě *jen* minimálního státu, by znamenalo argumentovat kruhem.)

Rozpory, na něž Shapiro poukazuje, se mi zdají být nejlepším způsobem, jak kritizovat libertarianismus *zevnitř* – ve smyslu *z jeho vlastních premis*. Vedle toho samozřejmě existuje mnoho *vnějších* pozic, z nichž lze libertariánský kritizovat: socialismus, rawlsovský liberalismus, feminismus atd. Kritiky tohoto typu nebývají příliš konstruktivní (což neznamená, že nejsou oprávněné); zpravidla končí na *shodě o neshodě*: Libertarián konstatuje, že si osobní volnosti váží víc než rovnosti, socialista, že si více váží rovnosti.

Existuje nicméně ještě třetí způsob: kritika z premis, o nichž doufáme, že je s námi náš partner v diskusi sdílí, třebaže v jeho dosud verbalizovaných teoriích nefigurují. Právě argumentům z tohoto okruhu kritiky se budu věnovat ve zbývající části svého článku.

<sup>52</sup> I. Shapiro, *Politika proti dominanci*, str. 73 n.

## Další problémy nozickovského přístupu: *nedominance* a demokracie

Domnívám se, že takovouto hodnotou, kterou by se mnou zastánce libertariánství mohl sdílet, je *nedominance* ve smyslu odporu k tyranii. Vede mě k tomu jednak fakt, že *nedominance* je formou svobody,<sup>53</sup> jednak očividně vřelý vztah, který libertariáni (včetně Nozicka) projevují jak k filadelfským, tak k „westernovým“ kořenům Spojených států, v nichž je právě *nedominance* silně přítomným principem.<sup>54</sup>

Je rozhodně zajímavé, že tuto cestu argumentace nezvolil také Shapiro, ačkoli monografie, z níž pochází kritika Nozicka probíraná v předchozím oddílu, nese název *Politika proti dominanci* (*Politics against Dominance*). Snad je tomu tak proto, že odmítá *nedominanci* definovat; je pro něj „projevem reaktivní povahy našeho pobývání ve světě“ (jak snad poněkud příliš patochkovsky překládá Zuzana Šťastná)<sup>55</sup> – ve smyslu, že „[l]idé často lépe vědí, co jim nevyhovuje, než co by jim vyhovovalo.“<sup>56</sup>

Z tohoto důvodu budu také já v následujícím výkladu spíše než ze Shapira vycházet z Philipa Pettita, který *nedominanci* definuje. *Nedominance* je robustnější formou liberální svobody coby *nevměšování* (jak ji definoval např. Isaiah Berlin).<sup>57</sup> Nestačí, že máte otevřeny dveře různých možností; nesmí být přítomen ani dveřník, který by vám je mohl kdykoli *čistě z vlastní vůle* přibouchnout.<sup>58</sup>

Názorné příklady často vydají za několik stran rigorózních definic a Pettit uvádí jeden skutečně velmi ilustrativní: Nora v Ibsenově *Doměčku pro panenky* je manželkou Torvalda. Ten ji zbožňuje, a dovoluje jí proto dělat, co chce, stýkat se, s kým chce, koupí jí, co jí na očích vidí. Z hlediska *nevměšování* je Nora svobodná. Jelikož se ale příběh odehrává v 19. století (v Ibsenově současnosti), je *de iure* téměř bezvýhradně podřízena vůli manžela. Stačí, aby se Torvald třeba jen špatně

<sup>53</sup> Např. P. Pettit, *Just Freedom*.

<sup>54</sup> Např. J. L. Martí – P. Pettit, *A Political Philosophy in Public Life*, str. 40–48.

<sup>55</sup> V originále: „It reflected the reactive character of the human condition.“ – I. Shapiro, *Politics against Domination*, Cambridge (MA) 2016, str. 4.

<sup>56</sup> I. Shapiro, *Politika proti dominanci*, str. 21. Viz též M. Znoj, *Shapiro realisticky o obraně před dominancí*, in: tamt., str. 350–362, zde str. 355.

<sup>57</sup> I. Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, Praha 1999, str. 215–279.

<sup>58</sup> J. L. Martí – P. Pettit, *A Political Philosophy in Public Life*, str. 142 a zvl. P. Pettit, *The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin*, in: *Ethics*, 121, 2011, str. 693–716.

vyspal, a může ji o veškerou volnost připravit. Nora tudíž není svobodná z hlediska *nedominance*.<sup>59</sup>

Další příklad uvádí Pettitův kolega Quentin Skinner: Ve starořímských komediích (zvl. v Plautovi) často narážíme na postavy otroků, které se chlubí, že jelikož je jejich pán (*dominus*) hodný nebo hloupý, mohou si dělat, co chtějí, a jsou tudíž svobodnější než římský občané. Z hlediska dobového publika se jednalo o výborný vtíp, neboť všichni si byli více než dobře vědomi, že (opět) stačí, aby se pán špatně vyspal, a může svého otroka nechat spoutat, zbičovat nebo zavřít.<sup>60</sup>

Tím se dostáváme k rozdílu, který je pro nás klíčový, mezi *nedominancí* a *nevměšováním*: Zatímco např. Berlin (autor pocházející z tradice *nevměšování*)<sup>61</sup> explicitně píše, že „v Prusku Bedřicha Velikého nebo Rakousku Josefa II.“ mohli být přinejmenším někteří jedinci a menšiny svobodnější „než v mnoha starších i pozdějších demokraciích“,<sup>62</sup> pro *nedominanci* je demokracie podmínkou *sine qua non*. Nora v Pettitově příkladu je podrobena *dominanci* dvojí: podléhá jednak manželovi (jenž nad ní má arbitrární moc, ať už ji uplatňuje, nebo ne), jednak společnosti, která jí neumožňuje podílet se na tvorbě pravidel, jež řídí její život.<sup>63</sup> Občané římské republiky měli celou řadu povinností, od otroků (a dalších ne-občanů) je ale odlišovalo právě to, že měli podíl na zákonech řídících jejich společnost. Jakmile o tento podíl přišli (za prvního populistického autoritáře Caesara a posléze za vlády císařů), angažovaní intelektuálové mezi nimi (Cicero a další) okamžitě a automaticky přirovnávali své postavení k otroctví. Toto prisma se v tradici tzv. *občanského republikanismu* udrželo až do americké války za nezávislost. Heslo „no taxation without representation“, za nímž se třináct kolonií poprvé seslikovalo proti vládě Jiřího III., mělo právě tento význam: zdanění bez podílu na tvorbě zákonů (reprezentace ve westminsterském parlamentu)

<sup>59</sup> Např. P. Pettit, *Just Freedom*, str. xiii–xiv, ale zvl. P. Pettit, *A Brief History of Liberty – And Its Lessons*, in: *Journal of Human Development and Capability*, 17, 2016, str. 5–21.

<sup>60</sup> Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, str. 40 n. Srv. M. Znoj, *Shapiro realismu o obraně před dominancí*, str. 352 n.

<sup>61</sup> Třebaže v pozdějších dílech se i on zdá přiklánět k něčemu, co se poměrně podobá *nedominanci* (P. Pettit, *The Instability of Freedom as Noninterference*, str. 714; srv. I. Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, „Úvod“), to, co ve „Dvou pojmech svobody“ obhájuje coby *negativní svobodu* je jednoznačně *nevměšováním*.

<sup>62</sup> I. Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, str. 228.

<sup>63</sup> P. Pettit, *A Brief History of Liberty*.

je tyranie.<sup>64</sup> Velkým *občanským republikánem* byl konečně také klíčový Nozickův pramen, John Locke, který před „přirozenou svobodou“ (*nevměšováním*) „přirozeného stavu“ očividně preferoval „svobodu ve společnosti“, kterou definoval jako „nebýti podroben nestálé, nejisté, neznámé, libovolné vůli druhého“.<sup>65</sup>

Zvláštní věc, že právě libertariáni, kteří se tak často ohánějí „původním duchem“ *Ústavy a Deklarace nezávislosti* Spojených států, jako by zapomněli na „representation“ a soustředí se pouze na „no taxation“. Snad to neplatí o všech, konkrétně pro Nozicka však otázka „morální přípustnosti“ státu očividně spočívá v obhájení „taxation“, aniž ho zajímá, jakým způsobem bude tento stát vytvářet a uplatňovat své normy.

Co huře, jelikož Nozickův stát je původně firma (*ochranná agentura*), můžeme předpokládat, že její klienti nemají nad jejími pravidly větší kontrolu, než jakou mají konzumenti produktů nad etickými rozhodnutími korporací. A skutečně, Locke by se pravděpodobně zděsil, kdyby věděl, že ho coby svůj hlavní zdroj inspirace bude citovat člověk, který zároveň napíše:

„Dominantní ochranné sdružení bude jednat bez omezení na základě svého vlastního výkladu situace, zatímco nikdo jiný to beztrestně dělat nemůže. A i když si dominantní ochranné sdružení žádný monopol nenárokuje, z pozice své síly zaujímá jedinečnou pozici. Jedině ono prosazuje zákaz postupů k dosažení spravedlnosti tak, jak uzná za vhodné. ... Jedině ono bude bez omezení jednat proti tomu, co považuje za špatné postupy, bez ohledu na to, co si myslí kdokoli jiný. Coby nejmocnější uplatňovatel principů, který přiznává každému právo tyto principy aplikovat, ale pouze za předpokladu, že je aplikují *správně*, prosazuje svou vůli, kterou ono samo, ze svého vlastního pohledu, považuje za *správnou*. Z této síly pak vychází jeho skutečná pozice nejvyššího vymahatele a nejvyššího soudce, pokud jde o jeho klienty. Tím, že si nárokuje pouze univerzální právo jednat *správně*,

<sup>64</sup> Např. J. L. Martí – P. Pettit, *A Political Philosophy in Public Life*, str. 40–48 a P. Pettit, *Just Freedom*, str. 10–11.

<sup>65</sup> J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, § 22 (první paragraf kap. IV. nazvané „O otroctví“). Citace z Locka jsou v překladu Josefa Krále. Pro asi nejucelenější dosud česky knižně publikovaná shrnutí *občanského republikanismu* viz M. Znoj – J. Bíba et al., *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, str. 41–110 a M. Znoj – J. Bíba – J. Vargovčíková, *Demokracie v postliberální konstelaci*, str. 27–87. Nejobsáhlejší přehled v českém jazyce nabízí disertační práce T. Halamka, *Integrace republikánské politické teorie: konceptuální přístup*.

jedná správně podle vlastních pravidel. Jedině ono je v pozici umožňující mu jednat výhradně podle vlastních pravidel.“<sup>66</sup>

Někdo by mohl namítnout, že klienti mohou ovlivňovat rozhodnutí firmou přechodem k jiné firmě. Připomínám však, že Nozickovy *ochranné agentury* se v důsledku povahy nabízené služby monopolizují s nutností, jaká se v jiných odvětvích nevyskytuje.<sup>67</sup>

Z definice *soukromé* korporace vyplývá, že se pokaždé neřídí *obecnými zájmy*.<sup>68</sup> A z definice *soukromé korporace* vyplývá, že je mnohem mocnější než individuální občané. Nozick chce co možná omezit leviathana ovládaného většinou, leviathan ovládaný jedním nebo několika málo lidmi mu ale nevadí. Co by na to řekl Locke? Pravděpodobně totéž, co řekl na adresu zastánců absolutistického leviathana Hobbesova (taktéž ovládaného jediným člověkem): „[Je to] jako mysliti si, že lidé jsou tak pošetilí, že hledí se uvarovat škod, jež jim mohou páchat tchoří nebo lišky, ale jsou spokojeni, ano pokládají za blaho být pohlceni lvy.“<sup>69</sup>

V čistě tržním systému jsou spotřebitelé chráněni před *dominancí* ze strany poskytovatelů služeb pouze za předpokladu, že daný trh je otevřen novým hráčům nabízejícím podobné služby za jiných podmínek a klient k nim může od stávajícího poskytovatele relativně snadno přejít.

<sup>66</sup> R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 120 n., kurzíva v originále.

<sup>67</sup> Viz výše.

<sup>68</sup> Nozick si, zdá se, představuje, že dominantní ochranná agentura, resp. stát, jímž se stane poté, co poskytne kompenzaci nezávislým jedincům, se bude za všech okolností řídit „přirozeným právem“ (srv. zvl. R. Nozick, *Anarchie, stát a utopie*, str. 113–120). Jenže: *quis custodiet ipsos custodes?* Nozick by jistě jako první uznal Madisonovo *If men were angels, no [dominantní agentura] would be necessary*. Fakt, že v jeho světě nějaké ochranné agentury vůbec vznikají, dokazuje, že se zde všichni lidé „přirozeným právem“ beze zbytku neřídí. Co ale potom zaručí, že se jím (nebo nějakými jinými pravidly) bude řídit dominantní agentura, resp. stát? V moderní demokracii to zaručuje dělba moci, hrozba odstranění politiků, kteří se neovládají, prostřednictvím voleb, veřejnoprávní média a neziskové organizace, které politiky hlídají, a tak dále. Nozick nikde nerozvádí, že by jeho ochranná agentura / stát obsahoval podobné prostředky vnitřní kontroly moci a, jak jsme si právě řekli, přechod k jiné agentuře / státu je v důsledku jejího nutného monopolu nerealistický. Při absenci mechanismů kontroly je Nozickova víra, že agentura / stát se bude řídit „přirozeným právem“, stejně naivní, jako byla víra autorů íránské ústavy, že rada ajatolláhů bude *pouze hlídat* politiky, aby zůstali morální. Nozick by se samozřejmě mohl hájit, že jeho cílem bylo pouze ospravedlnit existenci *minimálního státu* (a ničeho navíc), a ne navrhnout jeho vnitřní fungování. Z (občansky republikánského) hlediska tohoto článku jsou však právě tyto dva problémy nerozlučně propojeny.

<sup>69</sup> J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, § 93.

Jakmile ale vznikne monopol nebo oligopol, existuje jen jedna síla, která dokáže klienty ochránit před svévolí podnikatele nebo podnikatelů. A tou je silný demokratický stát.<sup>70</sup>

Jak upozorňuje cambridgeský odborník na globální politický vývoj David Runciman,<sup>71</sup> Theodor Roosevelt by nikdy nedokázal rozbít gigantické americké oligopoly, kdyby jak on, tak ony nevěděli, že za ním stojí většina obyvatelstva. A podobně:

„Východoindická společnost byla svého času schopnější a mocnější než leckterý tehdejší stát. Byla to korporace, která vedla války. Která vybírala daně. A v důsledku těchto aktivit se stala až neuvěřitelně mocnou a bohatou. Na sebevědomí ale nabíral také moderní stát. Nejenže sílila jeho moc a autorita; především se za poslední dvě staletí demokratizoval. A r. 1858 byla Východoindická společnost znárodněna.“<sup>72</sup>

Jelikož tyto události jsou dnes již historií, mnoho lidí si možná neuvědomuje, že ještě v 18. století nebylo zdaleka jasné, kdo zvítězí: zda státy, nebo korporace.<sup>73</sup> V druhé polovině století devatenáctého korporace sice boj o dominantní model správy lidstva prohrály, nezmysly však a dnes opět nabývají na síle. Citovaná Runcimanova kniha nese název *How Democracy Ends (Jak končí demokracie)* a právě to se v ní autor na základě podrobného studia současných i historických trendů snaží odhadnout. Vedle plíživého autoritářství populistů a ekologické katastrofy se mu jako jedno z největších rizik jeví právě korporace – zvláště ty technologické, které samy sebe často prezentují jako něco, co demokracii naopak posiluje.<sup>74</sup> Jak Runciman shrnul v rozhovoru, který u příležitosti vydání své knihy poskytl týdeníku *The Economist*:

---

<sup>70</sup> V tomto kontextu není bez zajímavosti, že jedním z teoretiků, kteří i v dnešní době hájí libertarianismus, je Jason Brennan, známý proponent „epistokracie“ coby „alternativy“ k demokracii. Viz J. Brennan, *Libertarianism. What Everyone Needs to Know*, Oxford 2012.

<sup>71</sup> D. Runciman, *How Democracy Ends*, London 2019, str. 130 n.

<sup>72</sup> Tamt., vlastní překlad.

<sup>73</sup> Tamt.

<sup>74</sup> Runciman ale také upozorňuje, že demokracii může nakonec učinit přítrž i něco, co si dosud vůbec nedokážeme ani představit, natož predikovat. Nehraje si na proroka, pouze se snaží odhadnout rizika. Srv. celou knihu D. Runciman, *How Democracy Ends*.

„Facebook je dvoumiliardová demokratická komunita a osobní hračka nikomu nezodpovědného miliardáře... Pokud někdy dojde na soupeření mezi uživateli a majitelem, pravděpodobně vyhraje Zuckerberg. Je to totiž on, kdo určuje pravidla. V posledku je to opět pouze regulativní síla státu, co může Facebook učinit bezpečným pro demokracii.“<sup>75</sup>

Jelikož jsou ale dnešní korporace nadnárodní, regulativní síla jediného státu nestačí (jako stačila v dobách Východoindické společnosti a Roosevelta).<sup>76</sup> Boj se přesunul na vyšší úroveň: Korporace mohou stát vydírat pohrůzkami (explicitními nebo implicitními), že na regulace odpoví přesunem výroby či daňové rezidence jinam – což pro ně dnes (na rozdíl od 19. století) představuje výrazně nižší ztráty než pro stát, který takto opustí. Státy se mohou bránit jediným způsobem: vzájemně se dohodnout a prosadit shodné regulace, aby se korporace neměly *kam* přesouvat.

A zatím se zdá, že demokracie nejeví ochotu plnit Runcimanovy chmurné předpovědi a „končit“. Státy G7 (USA, Kanada, Japonsko, Velká Británie, Německo, Itálie a Francie) uzavřely v červnu 2021 dohodu, která má umožnit zdaňovat zisky korporací i v zemích, kde nemají oficiální sídla, a v těch, kde sídla mají, stanovuje jejich minimální zdanění ve výši 15 procent. Výše daně (která mnohým může připadat směšná) přitom není tak důležitá jako samotný precedent dohody. Co bude dál, se uvidí. Jedna věc je ale poměrně jistá: i kdyby nakonec zvítězily korporace, státy byly to jediné, co jim v tom mohlo zabránit.

Občanští republikáni (v Pettitově smyslu) nepovažují vládu skutečně demokratického státu za něco, co by omezovalo svobodu ve smyslu *ne-dominance*.<sup>77</sup> („Svoboda totiž znamená být svobodou od útluaku a násilí druhých, což nemůže být, kde není zákona,“ jak píše i Nozickův oblíbenec Locke.)<sup>78</sup> Po našich libertariánských debatních partnerech nicméně

<sup>75</sup> D. Runciman – The Economist, *The Death of Democracy and Birth of an Unknown Beast*, in: *The Economist* [online], 13. 9. 2018, dostupné na: <https://www.economist.com/open-future/2018/09/13/the-death-of-democracy-and-birth-of-an-unknown-beast> (navštíveno 28. 2. 2023), vlastní překlad.

<sup>76</sup> Tamt.

<sup>77</sup> Tedy pokud člověk, který má být v takovém státě svobodný, není zástupcem tzv. *sticky minority*. Viz např. P. Pettit, *Just Freedom*, str. xv, 39–46, 124–129.

<sup>78</sup> V plném znění: „Tak ať se tomu jakkoli špatně může rozumět, účelem zákona není svobodu zrušit nebo omezovat, nýbrž zachovat a rozšířit. Neboť za každého stavu stvořených bytostí, jež jsou schopny zákonů, „kde není zákona, tam není svobody“.



nepožadujeme, aby tento postoj přijímali. Úplně postačí, uznají-li, že nejen stát, ale i korporace představují pro jejich svobodu nebezpečí. Moc států se jim pak bude jevit jako sice zlo, ale zlo, které *vyvažuje* jiné zlo – moc korporací. Již v 19. století bylo k vyvážení moci korporací třeba států, které dalece přesahovaly pouhý *stát minimální*. K vyvážení moci dnešních korporací je pak navíc třeba i určitá míra mezinárodní integrace, nebo alespoň globálních dohod. Jedině tak je možné i v současném světě zachovat alespoň nějakou míru svobod, kterých si právě libertariáni tak považují.

## Závěr

Navzdory jistým dezinterpretacím zůstává Shapirova kritika Nozickovy teorie validní. Nejen *princip kompenzace*, ale i samotný základ Nozickovy teorie – „přirozená práva“ – se ukazuje jako paternalistický, což je v zásadním rozporu s Nozickovým ostentativně nepaternalistickým pojetím spravedlnosti. *Princip kompenzace* (který je v rámci Nozickovy teorie nutný k obhajobě *minimálního státu*) lze navíc užít např. i k ospravedlnění institucí, jako je pojištění v nezaměstnanosti, které činí stát ne-minimálním.

Jedinec je chráněn před svévolí ze strany korporace pouze za předpokladu, že daná korporace není na daném trhu monopolem (nebo součástí oligopolu). Jak ale Nozick sám píše, v businessu s ochranou vzniká monopol *nutně*. Tudíž, aby korporace s monopolem na užívání násilí nebyla dominující, musí mít podobu *demokratického* státu. Nozick se však namísto demokratičnosti zabývá primárně ospravedlněním zdanění a projevuje tak nebezpečnou slepotu vůči nejvážnějšímu ohrožení svobody. Dokonce i libertarián, který nepřijímá (mj. Lockovu) argumentaci, že demokratický stát není omezením, nýbrž podmínkou svobody, je nucen uznat, že právě z hlediska ochrany svobody je v současném světě relativně robustní stát nutný coby protiváha nadnárodních, zejména pak technologických korporací.

---

Svoboda totiž znamená býti svobodou od útlatku a násilí druhých, což nemůže býti, kde není zákona, ale není, jak se nám praví, „svobodou pro každého činiti, co se mu líbí“ (kdo by totiž mohl být svobodou, když by jej každý jiný člověk mohl podle své nálady poručníkovat), nýbrž svoboda je pořizovat a nakládat se svou osobou, činy, majetkem a celým svým vlastnictvím, jak se mu líbí, pokud mu to povolují ony zákony, pod nimiž je, a nebýti v tom podroben libovůli jiného, nýbrž svobodně se řídit svou vlastní vůlí“ (J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, § 57).

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel untersucht die Möglichkeiten, den Nozickschen Liberalismus aufgrund seiner eigenen Prämissen, insbesondere der Betonung der individuellen Freiheit, mit Hilfe von *civic republicanism* zu kritisieren. Er befasst sich mit der Kritik, die Ian Shapiro an Nozicks Theorie geübt hat, und kommt zu dem Schluss, dass Shapiros Vorwürfe zwar wenig verständlich, aber prinzipiell berechtigt sind. Die zweite Argumentationslinie führt dann über das Verständnis von Freiheit als Nichtbeherrschung (die untrennbar mit der Demokratie verbunden ist) und über die Bedürfnisse, ohne deren Befriedigung der Staat nicht in der Lage ist, in der heutigen Welt der multinationalen Konzerne als Garant für Freiheit zu fungieren.

## SUMMARY

The article explores the possibilities of using *civic republicanism* in order to criticize Nozickian libertarianism on the ground of its own premises, especially the emphasis it puts on individual freedom. It evaluates the critique to which Nozick's theory has been subjected to by Ian Shapiro, finding Shapiro's objections lacking in understanding, yet valid in principle. The second line of attack is then led via the notion of freedom as non-domination (which inextricably intertwines it with democracy) and via the needs which must be satisfied in order for a state to function as a safeguard for liberty in the contemporary world of multinational corporations.

O MÉ FILOSOFII<sup>1</sup>

Karl Jaspers

## 1. Průběh mého vývoje

Narodil jsem se 23. 2. 1883 v Oldenburgu jako syn někdejšího okresního hejtmana a posléze ředitele banky Karla Jasperse a jeho ženy Henrietty, roz. Tantenové. Prožil jsem dobře zaopatřené dětství, často jsem pobýval na venkově u prarodičů a u Severního moře. Spolu se sourozenci jsem žil v bezpečí u milovaných a ctěných rodičů, byl jsem veden otcovou autoritou, vychováván v nároku na pravdivost a věrnost, na cílevědomost a spolehlivost, ale bez církevního náboženství (byť se sporými formalitami protestantské konfese). Navštěvoval jsem gymnasium ve svém rodném městě a od r. 1901 universitu.

Moje cesta nebyla obvyklou cestou profesorů filosofie. Nestudoval jsem filosofii, abych z ní získal doktorát (jsem doktorem medicíny), a zpočátku jsem vůbec nezamýšlel dosáhnout profesury tím, že bych se habilitoval pro filosofii. Chtít se stát filosofem se mi zdálo být stejně pošetilým úmyslem, jako kdybych se chtěl stát básníkem. Ale už od svých studentských let jsem byl veden filosofickými otázkami. Zdálo se mi, že filosofie je tou nejvyšší, ba jedinou záležitostí člověka. Ostych mi ovšem bránil učinit si z ní své životní povolání.

Připadalo mi, že můj vlastní úkol leží spíše v praktickém životě. Rozhodl jsem se nejprve pro studium práv, abych se stal advokátem. Přitom jsem poslouchal také filosofii. Studium mne zklamalo. Filosofické přednášky nepřinášely nic z toho, co jsem ve filosofii hledal: ani základní zkušenosti bytí, ani vodítko pro vnitřní jednání a sebevýchovu, nýbrž pochybná mínění nárokujející si vědeckou platnost. Právní věda mne nedovedla uspokojit, protože jsem neznal život, kterému sloužím;

---

<sup>1</sup> Přeloženo podle: K. Jaspers, *Über meine Philosophie* [1941], in: týž, *Rechen-schaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1958<sup>2</sup>, str. 392–430. © Piper Verlag GmbH, München/Berlin 1951. (Všechny poznámky pod čarou pocházejí od překladatele.)

sledoval jsem tedy jen spletité intelektuální hrátky s fikcemi, které mne nezajímaly. Usiloval jsem o to, nahlížet samu skutečnost. Zájem o umění a básnictví i entuziastická cesta do Itálie s cílem vidět *Roma aeterna*, zakusit dějiny a zahlédnout krásu (1902) – to vše mi bylo jen nedostačnou náhražkou. Tento rozptýlený styl života vzal za své se závěrem mého třetího semestru. Pustil jsem se do studia medicíny. Táhlo mne to k poznávání založeném na faktech a ke zkušenosti o člověku. Rozhodnutí pro disciplinovanou práci mne nyní nadlouho připoutalo k laboratoři a klinice. Mým praktickým cílem bylo povolání lékaře, ovšem skrytě jsem již pomýšlel na to, že se nakonec možná pokusím o vědeckou dráhu na universitě, nikoli ovšem ve filosofii, nýbrž v psychiatrii nebo v psychologii. Po několika letech (od r. 1909) jsem se svými psychopatologickými zkoumánými vystoupil na veřejnost. V r. 1913 jsem se habilitoval pro psychologii.

Do té doby byl můj život, nezatěžovaný starostí o všeobecné dění, duchovním úsilím odehrávajícím se sice ve faktickém politicko-sociologickém prostoru, ale bez politického vědomí, byť byl chvílemi zasažen předtuchou možných vzdálených nebezpečí. Veškerá vážnost pro mě spočívala v soukromém životě, ve výsostných okamžicích intimního pobývání s nejbližšími lidmi. Úkolem a smyslem činného života bylo zaobírání se díly ducha, bádání, stálý styk s tím, co je nadčasové. A pak v našem evropském žití nastal v r. 1914 se světovou válkou obrovský přelom. Onen rajský a ve vši vytříbené duchovnosti přesto naivní předválečný život už se nikdy nemohl vrátit: Filosofie v celé své vážnosti se stala důležitější než kdy dřív.

Aniž bych si toho byl vědom, má psychologie do značné míry získala rysy toho, co jsem později označil jako „projasňování existence“ (Existenzerhellung). Tato psychologie již nebyla jen empirickým konstatováním faktů a pravidel dění, nýbrž rozvrhem možností duše, které člověku v zrcadle ukazují, čím může být, co se mu může povést a kam může dospět; takové náhledy jsou míněny jako apel na svobodu, abych si ve vnitřním jednání volil to, co skutečně chci. Jakmile jsem si postupně začal uvědomovat, že se v naší době na universitách žádná skutečná filosofie nevyskytuje, měl jsem za to, že vzhledem k tomuto vakuu má nyní i slabý člověk, ač není s to sám vytvořit vlastní filosofii, přece jen právo o filosofii svědčit a říci, čím byla a čím být může. Teprve tehdy, nedlouho před dovršením čtyřicátin, jsem si z filosofie učinil svůj životní úkol.

## 2. Osvojování si tradice

Můžeme se sice tázat původním způsobem, nikdy však nestojíme na začátku. To, jak se tážeme a jak odpovídáme, je spoluurčeno dějinnou tradicí, v níž k sobě dospíváme. Pravdu uchopujeme z vlastního počátku jedině v naší konkrétní dějinné situaci.

Obsah naší pravdy je podmíněn osvojením si našeho dějinného základu. Síla našeho vlastního utváření spočívá ve znovuzrození toho, co bylo dochováno. Nechceme-li klesnout zpět, nesmí být nic zapomenuto; má-li však filosofování zůstat opravdové, musíme myslet z vlastního počátku. Proto se veškeré osvojování uskutečňuje z vážnosti vlastního života. Řeč minulosti slyším tím jasněji a žár jejího života cítím tím blíže, čím odhodlaněji existuji z předpokladů přítomné doby jako já sám.

To, jak tu pro nás jsou dějiny filosofie, představuje pro naše nynější filosofování základní problém, který je zapotřebí řešit konkrétně. Filosofie se osvědčuje a charakterizuje způsobem, jímž se ujímá svých dějin. Zdá se, že pravda přítomného filosofování se možná ukazuje méně ve vytváření nových základních pojmů (jako například: mezní situace, objímající [das Umgreifende]) než v novém zvuku, který nás nechává zaslechnout v dávných myšlenkách.

Pouhé teoretické přemítání o dějinách filosofie nestačí. Skutečnost, že filosofování je praxí, klade na způsob našeho zabývání se dějinami filosofie požadavek, že teoretický postoj k nim se má uskutečňovat v živoucím osvojování si jejich obsahů na základě textů. Lhostejná znalost myšlenek tomuto osvojování si brání. Takové poznání, které se poznávajícího nedotýká, se vkrádá mezi obsah myšlenek a jeho znovuoživení. Při tom, jak je filosofie přijímána následujícími dobami, však ustavičně dochází k tomuto myšlenkovému skluzu: myšlenky, které byly původně skutečností, procházejí dějinami jako poučky a poznatky. Z toho, co bylo kdysi živé, se stává hromada mrtvých pojmových schránek a ty se stávají předmětem objektivních dějin filosofie.

Vše proto záleží na tom, abychom se s myšlenkami setkali v jejich původu. Tyto myšlenky jsou vlastní skutečností lidského bytí, které v nich dospělo k vědomí bytí a k sebezpochopení. Ačkoli při zabývání se dějinami filosofie musíme znát pojmy, smyslem přesto zůstává získat podíl na živé výsostné praxi tohoto minulého myšlení. To, jaké hloubky se mi při osvojování si těchto dějinných počátků zpřístupní, má rozhodující vliv na mou vlastní bytost. V tom, co se jeví navenek, pro to neexistuje žádné hmatatelné kritérium. Opravdové myšlení prochází dějinami spíše jako tajemství, které se přesto může ozřejmit každému,

kdo rozumí. Toto skryté myšlení bylo kdysi skutečností. Pokud nalezlo svůj výraz v zapsaných myšlenkách, je otevřeno znovuobjevení; může se kdykoli nově roznítit.

Zabývat se dějinami filosofie nelze pouhým rozvažováním (Verstand), jak to je možné v případě dějin věd. Tím, co v nás naslouchá a co nám z dějin přichází vstříc, je sama skutečnost lidského bytí, které se otevírá v myšlení.

Filosofické dějiny filosofie mají následující rysy:

1. *Vlastním smyslem dějin je to, co je veliké, jedinečné a nenahraditelné.* Pro výběr toho podstatného jsou směrodatní velcí filosofové a velká díla. Vše, co v dějinněfilosofické práci podnikáme, vposled slouží tomu, abychom jim ryzím způsobem porozuměli. Všechny ostatní otázky jsou druhotné – tak například, zda to, co je veliké, je i tím nejvlivnějším, nebo zda snad široký a převažující veřejný vliv nenáleží právě mylnému pochopení velikého jako něčeho průměrného, upadlého. To, jaké je pro nás – ve stálém pohybu a zpochybňování – postavení velikosti v rámci celkového obrazu, to, čemu a jak dáváme přednost, se musí osvědčit na tom, jak dokážeme prohlédnout zbývající obsáhlé a všeobecně platné složky skutečnosti, jak je dokážeme správně posoudit a přijmout. To, co pro nás zůstává cizí a nepochopitelné, tvoří mez naší vlastní pravdy.

2. *Porozumění myšlenkám vyžaduje důkladné studium textu.* K filosofii se lze přiblížit pouze co nejkonkrétnějším porozuměním. Velký filosof si žádá, abychom neoblomně pronikali do jeho textů. Přitom je nutné si zároveň zpřítomnit celou filosofii v její úplnosti i namáhat se s jednotlivými větami, abychom si je vyjasnili až do poslední nuance. Základem našeho porozumění jsou celkový vhled a přesný postřeh.

3. *Porozumění filosofii si žádá universální dějinný pohled.* Dějiny filosofie jakožto universální dějiny filosofie se musejí stát jedinou velikou jednotou. Je to jednota ozřejmování bytí, tento jediný nesmírný okamžik trvající jen několik málo tisíciletí, který se uskutečňuje ze tří zdrojů (Čína, Indie, Západ) v jediné souvislosti smyslu. Nemůžeme ji sice přehlédnout jako obraz, ale objímá nás jako svět, do nějž se to které dějinné filosofování pokouší bezmezně proniknout. Pro jednotlivce je sice nemožné dosáhnout oné konkrétní blízkosti všude; své kořeny může mít spíše jen v relativně malém počtu vrcholných děl. Ale pro filosofování odehrávající se v universální komunikaci i pro pravdu každého jednotlivého konkrétně blízkého porozumění je prostor celku a hlas oné jednoty, která nás k sobě neustále přitahuje, nepostradatelný.

4. *Neviditelná duchovní říše filosofů.* Pokud filosofujeme, žijeme takřkajíc ve skrytém, neobjektivním společenství, do něhož každý filosofující

člověk tajně touží být přijat. Filosofii nepatří žádná institucionální skutečnost, nepředstavuje konkurenci vůči církvi, státům, reálným společenstvím ve světě. Každá objektivace, formování škol a sekt, je zároveň zhoubou filosofie. Svobodu, již si lze ve filosofování vydobýt, totiž není možné předávat prostřednictvím doktríny nějaké instituce. Filosofem se člověk stává vždy jako jednotlivec a nemůže z toho vyvozovat žádné nároky. Nemůže být tak pošetilý, aby chtěl být uznán za filosofa. Profesury filosofie jsou instituce umožňující svobodné vyučování, u nichž není vyloučeno, že se jich ujmou filosofové (Kant, Hegel, Schelling). V duchovní říši filosofie ale neexistuje žádná objektivní záruka a nejsou tu žádná potvrzení. Tady se lidé napříč tisíciletími stávají jeden pro druhého společníky v myšlení, kteří sdílejí týž osud, stávají se vzájemně podnětem k tomu, aby z vlastního počátku nacházeli cestu k tomu pravému, navzájem si ale doslova a definitivně neřkají, co pravda je. Je to jednotlivcovo stávání se sebou v komunikaci s jednotlivci. Je to vrůstání jednotlivce do společného prostoru vzájemného sepětí napříč historickou realitou, aniž by se odtrhával od světa, v němž dějinně žije. Je to odvaha žít v zaměření na základ a ze základu, který může ten, kdo sám filosofuje, zaslechnout jen v náznacích, nepřímou a bez objektivních jistot (jako v náboženství), coby možnost vycházející z celého filosofování.

*5. Universální dějinný pohled je podmínkou vyostřeného uvědomění si vlastní epochy.* Teprve s ohledem na zkušenosti celého lidstva se plně ozřejmuje, co můžeme v přítomnosti zakoušet, a to jak to, co už dnes prožít nelze, tak to, co je právě dnes možné prožít poprvé. Z obsahu minulosti, proměněných v možnosti, se naše přítomné obsahy teprve plně uskutečňují, protože dospívají k uvědomění. Opravdový život v oné duchovní říši nevzdaluje člověka jeho světu, nýbrž přivádí jej ke službě v jeho dějinné přítomnosti. –

Tyto základní dějinné náhledy mi vyvstávaly jen pozvolna. Zjistil jsem, že studium dřívějších filosofů je málo platné, pokud mu nejdeme vstříc vlastní skutečností. Teprve z ní rozumíme otázkám myslitelů tak, že jsme s to číst jejich texty jako aktuální, jako by všichni filosofové byli současníky.

Pořadí, v jakém pro mne vycházely velké hvězdy na filosofickém nebi, je patrně nahodilé. Tím prvním, ještě dokud jsem byl na gymnasiu, byl Spinoza. Filosofem v pravém slova smyslu se mi stal Kant a také jím pro mne zůstal. U Plótina, Kusánského, Bruna a Schellinga jsem k sobě nechal promlouvat pravdu prostřednictvím snů metafyziků. Kierkegaard nastolil vědomí pro nás dnes nepostradatelného počátku a naši dějinné situace. Nietzsche pro mne nabyl na významu teprve pozdě

svým velkolepým odhalením nihilismu a úkolem jím projít (v mládí, odrazován extrémě, opojením a jeho roztodivnostmi, jsem se mu vyhýbal). Goethe přinesl atmosféru *humanitas* a nepředpojatosti. Dýchat tuto atmosféru, milovat spolu s ním to, co se ve světě díky skutečným bytostem vyjevuje, spolu s ním se bez zastírání, ale s ostychem dotýkat hranic, to bylo požeňnáním v neklidu a stávalo se to zdrojem spravedlnosti a rozumu. Hegel dlouho zůstával téměř nevyčerpatelnou látkou ke studiu, zejména jako textový podklad pro mou seminární výuku. Řekové tu na jednu stranu byli neustále; když jsem zažil disciplinovanost jejich chladu, rád jsem se vydal k Augustinovi, od kterého mě pak nelibost vůči rétoričnosti, vůči nedostatku vši vědeckosti a vůči odpudivým a násilným pocitům, navzdory hloubce existenciálního projasňování, hnala zpět k Řekům. Teprve posléze jsem se důkladněji zabýval Platónem, který mi pak připadal snad jako ten největší ze všech.

Mezi již zesnulými současníky vděčím za to, co dokážu myslet, kromě blízkých lidí zejména jedinečnému Maxi Weberovi. Ten mi jako jediný naživo a bezprostředně ukázal, čím může být lidská velikost. Vzorem kritického bádání a nejryzejší vědeckosti pro mne byl v letech, kdy byl mým nadřízeným, znalec anatomie mozku a psychiatr NiBl. –

Také tváří v tvář dějinám filosofie spatřujeme nesmírný zlom, který představuje naše epocha. Hegel znamená konec dvou a půl tisíciletí. Platón je ve svém základním filosofickém postoji – nikoli ve svých konkrétních pozicích – dnes zajisté stejně aktuální, ba snad aktuálnější než kdysi. I nyní můžeme stále ještě filosofovat s oporou v Kantovi. Nemůžeme to však dělat opravdově, pokud bychom byt' i jen na okamžik zapomněli, co se od té doby odehrálo prostřednictvím Kierkegaarda a Nietzscheho. Jsme vydáni všanc takovým způsobem, že se neustále ocitáme tváří v tvář nicotě. Naše zranění jsou tak hluboká, že ve slabých okamžicích nevíme, zda jim nepodlehne. I když je ztraceno bezpečí filosofie od Parmenida po Hegela, která byla uvnitř celistvě provázána, přesto i nyní můžeme filosofovat jen z onoho jediného hlubinného základu lidského bytí, z něhož vzešlo také ono myšlení v určitém smyslu již uzavřených tisíciletí na Západě. Abychom si tento základ uvědomili také jinak, připomíná se nám Indie a Čína jako obě zbývající původní cesty filosofického myšlení. Místo abychom se při tomto rozpadání tisíciletí propadli do nicoty, chtěli bychom pod nohama pocítit neochvějnou půdu. Chtěli bychom dějinně naráz pojmut to, co jako jediný celkový fenomén otevírá možnost, že ti, kdo přijdou po nás, založí substanci hlouběji, než k tomu kdy došlo. Před naší epochou stojí jako osudová duchovní otázka pro lidské bytí alternativa „nic, nebo vše“.



### 3. Pohnutky k základním otázkám

Filosofie už nebyla poznáním nějakého obrazu světa (který se podává jako suma věd v jejich stálé neuzavřenosti a pohybu), nebyla už teorií poznání (která je tématem logiky), nebyla už znalostí systémů a pouček z dějin filosofie (takovými znalostmi se pouze nezávazně dotýkáme povrchu myšlení). Filosofie pro mne vyrostla ze zasaženosti životem samým. Filosofické myšlení je *praxí*, ovšem praxí svébytnou.

Filosofická meditace je výkonem, v němž dospívám k bytí a k sobě samému, nikoli indiferentním myšlením, při němž se nezáúčastně zabývám nějakým předmětem. Pouhé přihlížení by bylo bezcenné. Ani vědecké poznání, pokud má obsah, není libovolným sledováním libovolných skutečností; kritickou objektivitu spojenou s podstatným poznáním si totiž osvojujeme jakožto praxi teprve filosoficky ve vnitřním jednání.

Chápat filosofii jakožto praxi neznamená zužovat ji na užitečnost a upotřebitelnost, například na to, co slouží rozvoji morálky nebo co navozuje vyrovnané duševní stavy. Vymyšlení možností pro nějaký konečný účel, pro nějž chci použít poznání jako prostředku, je technickou, nikoli filosofickou praxí. Filosofování je praxí, kterou vykonává sám můj myslící počátek, s nímž se v jednotlivém člověku uskutečňuje lidská podstata ve své úplnosti. Tato praxe pramení ze života v oné hlubině, kde se život v čase dotýká věčnosti, a nikoli teprve na povrchu, kde se život pohybuje v konečných účelech, byť i nám se ona hlubina vyjevuje pouze na povrchu. Proto se filosofická praxe plně uskutečňuje jedině ve vrcholech osobního filosofování, v objektivovaném filosofickém myšlení však dochází k její přípravě a k upomínání se na ni. Ve svých vrcholech je tato praxe vnitřním jednáním, v němž se stávám sebou samým, je ozřejmováním bytí, je aktivitou bytí sebou, kterou přesto zároveň plně zakoušíme jako pasivitu toho, že jsme sami sobě darováni. Tím, že filosofické myšlenky předložíme v nějakém díle, vždy pouze kroužíme okolo tajemství této meze filosofování, na níž jedině je filosofie skutečnou. –

Protože základní otázky filosofie jakožto praxe vyrůstají ze života, jejich podoba vždy odpovídá *dějinné* situaci. Tato situace se však nachází v kontinuitě tradice. Otázky, které byly pokládány dříve, jsou stále našimi otázkami. Napříč tisíciletími jsou s nynějšími otázkami zčásti totožné až doslovně, zčásti jsou vzdálenější a cizejší, takže je přijímáme za vlastní teprve díky jejich přetlumočení. Kant tyto základní otázky formuloval, jak mi připadalo, s působivou jednoduchostí: 1. Co mohu vědět? 2. Co

mám dělat? 3. V co smím doufat? 4. Co je člověk?<sup>2</sup> Dnes nám tyto otázky znovu ožily v pozmeněné podobě a stávají se tak pro nás také ve svém původu nově srozumitelnými. Proměna těchto otázek přišla s tím, že se nás dotýká život tak, jak nám v naší epoše byl dán a jak dán být mohl:

1. *Věda* získávala stále rostoucí, převládající význam, v jehož důsledcích se stala údělem pro celý svět. Po technické stránce utváří bázi všeho lidského pobývání (Dasein) a vynucuje si nedozírnou proměnu všech poměrů. Svým obsahem nás přivádí od úžasu k ještě většímu úžasu. Ve svých zvrácených podobách zavdává podnět k vědecké pověřivosti a k zoufalé nenávisti vůči vědě. Vyhnout se vědě není možné. Sahá dále než v Kantových dobách, je radikálnější než kdy dříve, a to jak v pronikavosti svých metod, tak v důsledcích, které přináší. Otázka „Co mohu vědět?“ se tak stává zároveň konkrétnější a neúprosnější. Viděno z naší perspektivy, Kant věděl stále příliš mnoho (díky tomu, že svou vlastní transcendentální filosofii mylně pokládal za donutivě [zwingend]<sup>3</sup> vědecké poznání místo za filosofický náhled, k němuž je zapotřebí dospět transcendentním) a příliš málo (protože mimořádné matematické, přírodovědné, historické objevy a možnosti poznání s jejich důsledky ležely z velké části ještě mimo jeho horizont).

2. Masová společnost dala vzniknout uspořádání života v regulovaných kolejích, díky němuž jsou sice lidé ve fungujícím provozu propojeni technicky, nikoli však vnitřně na základě dějinnosti svých duší. Prázdnota plynoucí z neuspokojení v pouhém výkonu a bezradnost, pokud koleje někdy selžou, daly vzejít dosud nebývalé osamělosti duše, osamělosti, která se sama sobě skrývá a marně se snaží vybit v erotice a iracionalitě, dokud skrze ni do hloubky nepochopíme vážnost úkolu, jímž je *komunikace* od člověka k člověku.

I v regulovanosti vlastního pobývání je člověku, jako by mu vlny proudícího oceánu dějin sebraly veškerou půdu pod nohama a jako by nyní musel hledat oporu ve víru, jímž je hnán sem a tam. Nikde nezůstalo poslední oporou to, co je pevné a určité. Morálka už nemá dostatečné zakotvení v obecných zákonech. Ty samy potřebují hlubší zdroj. Na kantovskou otázku „Co mám dělat?“ již není dostatečnou odpovědí kategorický imperativ (ačkoli jeho pravdivost zůstává nevyhnutelná), nýbrž

<sup>2</sup> Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – I. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020<sup>2</sup>, str. 519 (A 805 / B 833); též, *Logik*, in: *týž, Kant's gesammelte Schriften*, IX, Berlin – Leipzig 1923, str. 1–150, zde str. 25.

<sup>3</sup> K překladu tohoto termínu srv. V. Dostál, *K Jaspersovu textu „O mé filosofii“* (str. 117–129 v tomto čísle časopisu *Reflexe*, zde str. 122–123, pozn. 23).

je třeba ji doplnit tím, že založíme veškeré mravní konání a poznání na komunikaci. Podmínkou toho, aby obecné zákony mého jednání byly pravdivé, je totiž způsob komunikace, v níž se jednání odehrává. Otázka „Co mám dělat?“ předpokládá otázky: „Jak je možná komunikace? Jak mám v možné komunikaci dosáhnout hloubky?“

3. Meze vědy zakoušíme jako meze toho, co můžeme vědět, a jako meze našeho utváření světa prostřednictvím toho, co víme a co dokážeme; před všemi posledními otázkami poznání vědy selhává. Zakoušíme meze komunikace; ani její zdar nezůstává bez vad. Selhávání poznání a troskotání komunikace vede ke zmatku, v němž se bytí a pravdivost ztrácí. Marně hledáme východisko v poslušnosti vůči pravidlům a předpisům a v bezmyšlenkovitosti. Smysl *pravdivosti* (Wahrsein) získává novou váhu. Pravda je více než to, co jako pravdu (možná lépe jako správnost) označujeme ve vědách. Chtěli bychom uchopit pravdu samu; z cesty k ní se stává nový, naléhavější, závrtnější úkol.

Naše filosofování lze až dosud shrnout do tří otázek:

Co můžeme vědět ve vědách?

Jak máme uskutečnit tu nejhlubší komunikaci?

Jak se nám zpřístupňuje pravda?

Tyto otázky jsou vyvolávány třemi základními pohnutkami, jimiž jsou touha po poznání, vůle ke komunikaci a tíhnutí k pravdě. Jejich prostřednictvím se dostáváme na cestu hledání. Cíli tohoto hledání jsou však člověk a transcendence (neboli: duše a božství). K nim směřuje čtvrtá a pátá základní otázka.

4. Člověk je ve světě jedinou skutečností, k níž mám přístup. Zde se nachází přítomnost, blízkost, plnost, život. Člověk je místem, na němž a skrze nějž je skutečné vše to, co pro nás vůbec je. Promarnit lidství by pro nás znamenalo klesnout do nicoty. Čím lidská bytost je a čím být může, je pro člověka jednou ze základních otázek.

Člověk ovšem není bytím, které si vystačí samo a je uzavřeno do sebe, nýbrž čím člověk je, tím je prostřednictvím té věci, kterou si osvojuje. V každé z podob svého bytí je člověk vztažen k něčemu od sebe odlišnému – jako pobývání ke svému světu, jako vědomí vůbec k předmětům, jako duch k ideji příslušného celku, jako existence k transcendenci. Člověk se stává člověkem vždy tím, že se oddává tomuto jinému. Teprve svým vnořením do světa pobývání, do nedozírného prostoru předmětů, do idejí, do transcendence se pro sebe stává skutečným. Činí-li předmětem svého utváření bezprostředně sám sebe, vydává se na svou poslední, nebezpečnou cestu, nakolik je možné, že přitom ztratí bytí oné jiné skutečnosti a že v sobě pak už nic dalšího nenajde. Člověk,

který by se chtěl bezprostředně uchopit, už sám sobě nerozumí, neví, čím je a čím vlastně být má.

Tento zmatek se ještě umocnil v důsledku vzdělávacího procesu 19. století. Při bohatství poznání o všem, co tu bylo, dospěl člověk do stavu, jako by se mohl zmocnit veškerého bytí, aniž by sám ještě něčím byl. K tomu došlo, když se přestal oddávat věci jako takové, nýbrž když z ní udělal funkci svého vzdělání. Zrodila se nová zkušenost, zkušenost bezednosti lidského bytí, které se zakládá jen samo na sobě.

Otázka po lidském bytí se posouvá kupředu. Už nestačí, abychom se spolu s Kantem obraceli vzhůru s otázkou „V co smím doufat?“. Člověk rozhodněji než kdy dříve usiluje o jistotu, kterou postrádá, o jistotu, že je něco, co je věčné, že je bytí, skrze něž i on sám teprve je. Je-li božství, pak je možná také veškerá naděje.

5. K otázce, co je člověk, tedy přibývá bytostná otázka, zda a co je transcendence (božství). Můžeme stanovit tezi: Jedině transcendence je skutečným bytím. To, že božství je, stačí. Být si tím jist je to jediné, na čem záleží. Z toho vyplývá vše ostatní. Člověk není hoden pozornosti. Jedině v božství je skutečnost, pravda, neochvějnost bytí samého, v něm je klid, v něm má své místo původ i cíl člověka, který sám není ničím a tím, čím je, je jen ve vztahu k tomuto základu.

Vždy znovu se však ukazuje: Božství pro nás je, pokud je, přesto jen tak, jak se nám vyjevuje ve světě, jak k nám promlouvá skrze řeč člověka a světa. Je pro nás jen tím způsobem, jak získává podobu, kterou je v lidských rozměrech a myšlenkách vždy zároveň zakrýváno. Božství se vyjevuje pouze těmi způsoby, které jsou přístupné člověku.

Tak se ukazuje, že je chybou stavět otázku po člověku a otázku po božství proti sobě. To, že ve světě je pro nás skutečností pouze člověk, nebrání tomu, aby otázka po člověku vedla právě k transcendenci. To, že jen božství je skutečností ve vlastním smyslu, nebrání tomu, aby pro nás tato skutečnost byla přístupná pouze v bytí světa, ovšem jako v zrcadle utvářeném tím, že člověk se božství podobá, neboť v člověku musí být něco z božství, co může být božstvím osloveno. Téma filosofie tak směřuje při střídání obou protipólů do dvou stran: *deum et animam scire cupio*.<sup>4</sup>

Při revizi kantovských základních otázek mi tedy vyvstalo těchto pět: otázka po vědě, po komunikaci a po pravdě, po člověku a po transcendenci.

<sup>4</sup> Srv. Augustin, *Solil.* I,2,7 (CSEL 89,11): „Toužím poznat Boha a duši.“ Srv. také K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I/1 [1957] (*Karl-Jaspers-Gesamtausgabe* [= *KJG*] I/15.1), vyd. D. Fonfara, Basel 2022, str. 277.

Smysl těchto otázek, jak v pohnutkách, které k nim vedou, tak v prvních náznacích filosofické odpovědi, přiblížím nyní o něco podrobněji:

1. *Co je věda?* – V mládí jsem filosofii hledal v podobě vědění. Nauky, které jsem slyšel a četl, tomuto nároku, jak se zdálo, odpovídaly. Zdůvodňovaly, dokazovaly, vyvracely, stavěly se do jedné řady se vším dalším věděním, jen se místo jednotlivých předmětů zaměřovaly na celek.

Brzy jsem však zjistil, že většina filosofických a mnoho vědeckých nauk nepřináší žádnou jistotu. Z mých pochyb se nestaly pochyby absolutní a radikální. Nebylo to pochybování v Descartově stylu, které jsem poznal teprve později a ani pak je neprováděl doopravdy, nýbrž jen jako hru. Pochybnostem jsem ale vždy vystavoval jednotlivá tvrzení, každé jakoby na zkoušku, a to nejprve v rámci věd.

Mou důvěrou v představitele vědy, nikoli ve vědu samu, otřáslo poznání, že proslulí učenci ve svých učebnicích předkládají leccos, co bez kritického přezkoumávání vydávají za výsledek vědy, aniž by to bylo skutečně jisté. Všiml jsem si spousty planých řečí a domnělých poznatků. Už ve škole jsem se divil, ať už právem, či neprávem, když odpovědi učitelů na námitky zůstávaly nedostatečné. Farář dokazoval Boží jšoucnost z toho, že hvězdy do sebe nenarážejí, a neslyšel na námitku: třeba jsou hvězdy od sebe navzájem tak daleko, že šance na srážku je jen nízká, nebo: třeba se to děje, jen my to právě nepozorujeme, protože nás na naší Zemi se to zatím nedotýká. Slyšel jsem dále patos historiků, když řadu výkladů uzavírali slovy: „takže se to nutně muselo odehrát takto“, přičemž ovšem toto tvrzení samo o sobě nebylo nijak přesvědčivé, jen *ex eventu* sugestivní; jak se zdálo, byly přece možné i jiné varianty a vždy byla ve hře náhoda. Jako lékař a psychiatr jsem viděl vratký základ, na kterém stálo tolik tvrzení a činů, viděl jsem nadvládu domnělých náhledů, například že příčinou všech duševních chorob jsou procesy v mozku (těmto řečem o mozku, které byly tehdy v módě, jsem říkal „mytologie mozku“; později ji vystřídala mytologie psychoanalýzy). Otřáslo mnou zjištění, jak jsme v našich posudcích zaujímalí stanoviska, která sama o sobě vůbec nebyla zcela jistá, protože jsme vždy, i když jsme sami nevěděli, museli dospět k nějakému výsledku, abychom pod pláštíkem vědy umožnili nezbytná státní rozhodnutí, pro která nebylo možné udat průkazný důvod. A udivovalo mne, že tak velké množství každodenních lékařských předpisů, ba celá spousta léků je výsledkem potřeby nemocných být léčeni, nikoli racionálního poznání.

Z těchto zkušeností vyvstala základní otázka: Co je vlastně věda? Co dovede? Kde má své meze? Vyjasnilo se, že má-li věda dostát svému

jménu, musí být donutivá a všeobecně platná. Nejostřejší kritika, nejjasnější vědomí metody, uvědomění si toho, v jakém smyslu, na jakých základech, s jakou mírou pochybností v tom kterém případě vím, si vyžádalo nejprve sebekázeň ohledně toho, co člověk tvrdí. Ukázalo se nesenadné ani vše skepticky neopouštět, ani na něčem dogmaticky netrvat jako na výsledku, nýbrž setrvávat v postoji badatele a všechno poznání si osvojovat jedině jako prozatímní spolu s jeho důvody a relativně vzhledem k úhlům pohledu a metodám; to je postoj, který získáváme jedině s neustále bdělým intelektuálním svědomím. Dále se ukazovalo, že donutivá všeobecná platnost skutečně existuje a že je svrchovanou výsadou člověka ji při jasném rozlišování uchopit. Ukazovalo se ovšem také, že takováto věda je vždy jen partikulární, že nepostihuje celek bytí, že není totálním poznáním bytí, nýbrž vždy specifickým poznáním věcí, že neposkytuje životu žádné cíle, že na nic podstatného, co člověkem otřásá, nemá odpověď, ba že nenabízí žádné donutivé nahlédnutí ohledně svého vlastního smyslu, totiž toho, zda se jí má člověk věnovat. Záměna přesvědčení, z nichž žiji, s věděním, které dokazují, vede u člověka ke zmatení celého jeho chování.

Pokud však věda ve své omezenosti na donutivé a všeobecně platné poznání zmůže tak málo, pokud nás v tom podstatném, totiž ve věčných otázkách, nechává na holičkách, nač tedy vůbec věda?

Za prvé je tu neodbytné tísňnutí chtít vědět, co je poznatelné, mít skutečnost plně před očima, poznat fakta, která se nás dotýkají: například duševní nemoci, to, že existují, jak se v těsném kontaktu s duševně nemocnými lidmi projevují nebo jak spolu mohou souviset duševní nemoc a tvořivost ducha. Ve velkolepých anticipujících podobách zdánlivě totálního vědění se síla původní touhy po poznání ztrácí, při ovládnutí konkrétních vědomostí narůstá.

Za druhé má věda nesmírný vliv. Stav celého našeho světa je zejména v posledních sto letech ovlivněn vědou a jejími technickými důsledky, vnitřní postoj všech lidí je určován podobou a obsahem toho, co vědí. Osud světa chápu pouze tehdy, když chápu vědu. Základní otázkou je: Proč všude, kde jsou lidé, existuje rozumovost, užívání intelektu, ale proč pouze na Západě vznikla věda, která ve svých důsledcích otřásá dřívějšími světy v základech a nutí lidi, aby ji buď následovali, nebo aby zahynuli? Teprve díky vědě a tváří v tvář vědě vzniká vyostřené dějinné vědomí situace, teprve pak skutečně žiji v duchovní situaci své doby.

Za třetí se k vědě musím obracet, abych zakusil to, co veškerou vědu vede a pohání, aniž by to samo bylo donutivým poznáním. Ideje, které se zmocňují nekonečna, výběr toho, co pokládáme za podstatné, soudržnost

vědění v kosmu věd – to vše nelze vědecky nahlédnout, ale jedině prostřednictvím věd to dospívá k jasnému vědomí. Jedině prostřednictvím věd se od svázanosti omezeným dogmatickým obrazem světa dostávám ke světu v celku a v jeho realitě.

Zkušenost nepostradatelnosti a podmanivé moci vědy mne přivedla k tomu, uplatňovat na veškeré filosofování napříč vlastním životem tyto požadavky: Musí tu být svoboda pro všechny vědy, aby bylo možné se osvobodit od vědecké pověry, tj. od absolutizací a od zdánlivého poznání. Svobodným osvojením si věd se mám otevřít tomu, co je více než věda, co se však může vyjasnit teprve na cestě za hranice vědy. Mám se sice důkladně věnovat jedné vědě, ale v určitém ohledu také všem ostatním vědám, ne abych shromažďoval encyklopedické znalosti, nýbrž abych byl doma v základních podobách možného poznání, v principech toho, co lze poznat, v rozmanitosti metod. Je třeba vypracovat metodologii, která vyrůstá ze základu, jímž je universální vědomí bytí, a která toto vědomí opětovně utváří a vyjasňuje.

Ale především: věd je třeba se chopit jako nástroje filosofie, filosofii ovšem nelze stavět vedle věd také jako jednu z nich. Filosofie totiž, ačkoli je s vědami svázána a nikdy se bez nich neobejde, je něčím zcela jiným než vědou: Je myšlením, v němž si vnitřním jednáním uvědomuji samo bytí; či jinak: je myšlením, které připravuje vzmach k transcenci, upomíná na něj a ve vrcholném okamžiku jej samo uskutečňuje jakožto myslící jednání celé lidské bytosti.

2. *Jak je možná komunikace?* – Nevím, co ve mně bylo silnější, když jsem začal přemýšlet, zda původní touha po poznání, nebo tíhnutí ke komunikaci s člověkem. Poznání přece získává svůj plný smysl teprve skrze pouto, které spojuje lidi. Tíhnutí k souladu s druhým člověkem bylo ale přesto velmi těžké uspokojit. Děsilo mě neporozumění a byl jsem jako ochromený při každém smíření, ve kterém se nezdálo být plně objasněno to, co předcházelo. Tvrdošíjná uzavřenost a neochota naslouchat důvodům, netečnost k faktům, lhostejnost, v níž zcela chybí vůle k diskusi, obranný postoj nedovolující přílišnou blízkost, který v rozhodující chvíli pohřbí všechny možnosti, poté zase bezostyšná netečnost, která se bez odporu vzdává vlastní duše, jako by už před člověkem nikdo nestál, to vše mne už záhy a vždy znovu přivádělo k bezradnosti. Jestliže druhý souhlasně ustoupil, nemohlo mne to uspokojit, protože tím spojujícím nebyl skutečný náhled, nýbrž jen to, že druhý byl přemluven, protože ke slovu přicházela přátelská spolupráce, ale nikoli bytí sebou jdoucí člověku vstříc. Znal jsem sice radost, kterou přináší přátelství (ve společném studiu, v harmonickém souznění doma i v krajině), pak ale

přicházely chvíle cizoty, jako bychom každý žili v jiném světě. Vědomí osamělosti u mne v mládí neustále rostlo, nic mi však nepřipadalo zhoubnější než osamělost, zejména taková, která klame sama sebe četnými společenskými styky a množstvím známých. Žádné tíhnutí v mém nitru se mi nezdálo silnější než tíhnutí ke komunikaci s druhým. Pokud se jen s jedním jediným člověkem podaří vejít v nikdy nekončící pohyb komunikace, pak je získáno vše. Kritériem tohoto zdaru je však také to, že budu připraven ke komunikaci s každým člověkem, s nímž se podstatně setkám, a že se budu trápit nedostatečností všude tam, kde tato připravenost selže. Styk a diskuse s lidmi, přátelskost a družnost nejsou ještě cestou komunikace, nýbrž je jí teprve ustavičné úsilí o celkové ozřejmování.

Filosoficky rozhodující osten představovala otázka, jak nedostatečnost komunikace zaviňuji já sám. Tato nedostatečnost byla nepopíratelnou pravdou. Chyba však přece nemohla být jen na straně druhých lidí. Já sám jsem člověk jako oni. Zdroje, které ochromují komunikaci, jsou ve mně tytéž jako u druhých. Vnitřní jednání, jímž se vychovávám, muselo nasvědčovat jak to, že si sám před sebou mnohé zastírám, tak také umíněnost nebo vzdorovité motivy a muselo tíhnout k ozřejmování, které není nikdy u konce. Filosofický náhled byl však umožněn právě vlastním selháváním. Zlo poznáváme jen do té míry, v níž je přítomno v nás samých. Tomu, čím vůbec nemůžeme být, bychom také nemohli porozumět.

Zkušenost nedostatečnosti v komunikaci utvářela mé filosofické naladění. Pouhé zabývání se věcmi, které v nějakém ohledu nevede ke komunikaci, se mi nikdy nezdálo být v pořádku. Osamělá oddanost přírodě, ono hluboké zakoušení vesmíru v krajině a ve fyzické blízkosti jeho tvarům a živlům, onen zdroj síly vlastní duše, se mi mohla ukazovat jako provinění vůči lidem, jestliže se z ní stával prostředek, jak se jim vyhnout, a jako provinění vůči sobě, jestliže sváděla ke spokojenosti se sebou samým, která se v přírodě uzamyká. Osamění ve styku s přírodou je sice podivuhodným zdrojem možného bytí sebou, ale ten, kdo v ní osaměle setrvává, je na cestě k tomu, aby byl o své bytí sebou ochuzován a nakonec o ně přišel. Veškerá blízkost přírodě v tomto krásném světě se pro mne proto stala pochybnou, pokud nevede zpět ke společenství s lidmi a pokud neslouží tomuto společenství jako jeho zázemí a jeho řeč. V důsledku toho se mým filosofováním prolínala otázka mířená ke všem myšlenkám, všem zkušenostem, všem obsahům: Co znamenají pro komunikaci? Hodí se k tomu, aby komunikaci podporovaly, nebo aby jí bránily? Svádějí k osamělosti, anebo probouzejí komunikaci?



Odtud vyvstaly tyto základní filosofické otázky: Jak je komunikace možná? Jaké podoby komunikace lze uskutečnit? Jak se mají k sobě navzájem? V jakém smyslu je zdrojem komunikace osamělost a síla přítomná ve schopnosti být sám? Odpovědi jsem podal zpřítomněním konkrétních příkladů – za pomoci psychologických prostředků – zejména ve druhém svazku své *Filosofie*;<sup>5</sup> principiální podobu by měly nalézt v *Logice*.<sup>6</sup>

Tezí mého filosofování je následující: Člověk jako jednotlivec se sám o sobě nemůže stát člověkem. Bytí sebou je skutečné pouze v komunikaci s jiným bytím sebou. Sám upadám do otupělé uzavřenosti; jen společně s druhým jsem s to dospívat v pohybu vzájemného otevírání ke zřejmosti. Vlastní svoboda je možná pouze tehdy, je-li svobodný také druhý. Izolované či izolující se bytí sebou zůstává pouhou možností nebo se vytrácí v nicotě. Všechna opatření, která za nevyřčených předpokladů a v nepřiznaných mezích zachovávají poklidný kontakt mezi lidmi, jsou pro společenský život (Dasein) sice nevyhnutelná, vedle toho jsou to však zhoubné zástěrky, které prostřednictvím klamně spokojenosti zabraňují pravdě v ozřejmování lidského bytí.

3. *Co je pravda?* – Jak meze vědy, tak nutkání ke komunikaci ukazují na pravdu, která je něčím více než majetkem rozvažování.

Donutivá správnost, která je vlastní vědám, není ještě veškerou pravdou. To, co je takto správné, nás ve své všeobecné platnosti nespojuje celkově jako skutečné lidi, nýbrž jen jako rozumové bytosti (Verstandeswesen). Spojuje nás ve věci, kterou poznáváme, částečně, nikoli úplně. Prostřednictvím vědeckého bádání sice lidé mohou díky idejím, které se v něm uskutečňují, a díky existenciálním pohnutkám, které se v něm objevují, být opravdovými přáteli. Ale správnost vědeckého poznání jakožto taková spojuje všechny rozumové bytosti v tom, v čem jsou totožné, takřkajíc jako zastupitelné body, nikoli bytostně jako lidi samy.

Vše ostatní – poměřováno touto správností – vystupuje pro rozvažování jako pocit, subjektivita, instinkt. V této dichotomii je tu vedle jasného světa rozvažování jen iracionálně, v němž se potkává to, čím

---

<sup>5</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophie*, II, *Existenzerhellung* [1932] (*KJG* I/7.2), vyd. O. Immel, Basel 2022, str. 52–107 („Kommunikation“).

<sup>6</sup> Srv. Jaspersovo chystané dílo o filosofické logice, z něžž za jeho života vyšel pouze první díl: K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit* [1947], München 1958<sup>2</sup>. Nedokončený text zbývajících tří dílů byl uveřejněn jako torzo z pozůstalosti: K. Jaspers, *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, vyd. H. Saner – M. Hänggi, München – Zürich 1991.

podle okolností buď opovrhujeme, nebo po tom toužíme. Z neuspokojení touto správností pramení pohyb, který pomocí myšlení hledá skutečnou pravdu. Zmíněná dichotomie tento pohyb ochromuje, nechává člověka sklouzávat sem a tam mezi dogmatismem rozvažování, které překračuje své meze, a mezi opojením kupříkladu vitálností, náhodou okamžiku, životem. Duše ve vší rozmanitosti různorodého prožívání chátrá. Tak se ze zorného pole ztratila pravda a nahradila ji mnohost názorů držící se kostry zdánlivě věrohodného racionálního schématu. Pravda je neskonale více než vědecká správnost.

Také komunikace ukazuje k tomuto „více“. Komunikace je cestou k pravdě ve všech jejích podobách. Už rozvažování se sobě samému vyjasňuje jedině v diskusi. To, jak člověk jakožto pobývání, duch, existence vystupuje nebo může vystupovat v komunikaci, veškeré další pravdě teprve umožňuje se vyjevit. Pravda, kterou lze pocítit na hranicích vědy, je tatáž pravda, již lze pocítit v tomto pohybu komunikace. Otázkou je, o jakou pravdu se jedná.

Na rozdíl od toho, co je předmětné, určité a jednotlivé, což je podoba, v níž vůči nám vyvstává jsoucí, označujeme zdroj této pravdy jako *objímající*. Tento pojem vůbec není obvyklý a není ani nijak samozřejmý. Objímající jsme schopni filosoficky projasňovat, ale už nikoli předmětně poznávat.

Zde se rozhoduje, zda dospějeme k filosofování, nebo zda na této hranici, kde je zapotřebí provést *skok k transcendentnímu myšlení*, znovu klesneme zpět. Pokud se tu jako na zdroje pravdy odvoláváme na pocit, instinkt, pud, na srdce a mysl, pak to, co zůstává v temnotě a na čem se zakládá náš život, nazýváme slovy, která vzbuzují dojem psychologické analýzy a která nás nechávají sklouznout do zdánlivě srozumitelné psychologie, zatímco vše záleží na tom, abychom dospěli do jasného prostoru opravdového filosofického myšlení.

Veškerá filosofie je nesena metodami transcendování. Ve stručnosti není možné předestřít, co se těmito metodami uskutečňuje. Lze snad několika slovy *naznačit*, byť *nikoli zatím vysvětlit*, oč jde:

Vše, co se mi stává *předmětem*, ke mně přistupuje jakoby z temného základu bytí. Každý předmět je určitým bytím (tím, co v rozštěpení na subjekt a objekt stojí proti mně), nikdy není veškerým bytím. Žádné předmětné poznané bytí není bytím *samým*.

Nevznikne však celek bytí úhrnem všech předmětů? Nikoli. Stejně jako horizont obklopuje věci v krajině, tak jsou všechny předměty obemknuty tím, v rámci čeho jsou to předměty. Tak jako v prostorovém světě směřujeme k horizontu, ale nikdy jej nedosáhneme, naopak horizont

putuje s námi a vždy znovu se obnovuje jako to, co nás v danou chvíli obklopuje, tak se v předmětně zaměřeném zkoumání blížíme k těm kterým celkům, které se však nikdy neukazují jako celé a opravdové bytí, nýbrž jimi musíme proniknout do nových dálek. Jedině kdyby se všechny horizonty spojily v uzavřený celek, dospěli bychom pohybem skrze všechny horizonty, neboť ty by pak představovaly konečnou mnohost, k jedinému uzavřenému bytí. Bytí je pro nás ovšem neuzavřené, horizonty nekonečné. Ze všech stran jsme vtahováni do toho, co je bez hranic.

Tážeme se po bytí, které před námi spolu s vyjevováním všech jevů, jež nám jdou v předmětech a horizontech vstříc, přesto jakožto ono samo couvá. Toto bytí označujeme jako objímající. Objímající je tedy to, co se vždy jen ohlašuje, co se samo nenaskýtá, nýbrž z čeho se nám naskýtá vše ostatní.

S touto základní filosofickou myšlenkou chceme myšlením překročit každé určité bytí, až k objímajícímu, v němž jsme a jímž jsme my sami. Je to myšlenka, která nás takřikajíc obrací, protože nás vymaňuje z pout všeho určitého bytí. Tato myšlenka objímajícího je ale jen prvním zárodkem. V této stručnosti jde stále ještě o myšlenku čistě formální. Při dalším ujasňování se záhy ukážou podoby tohoto objímajícího (bytím objímajícího o sobě je svět a transcendence; bytím objímajícího, jímž jsme my, je pobývání, vědomí vůbec, duch, existence). Tím vyvstává úkol projasnit všechny podoby objímajícího. Pravdu si v jejích veškerých možnostech, v jejím rozsahu, v její šíři a hloubce plně uvědomujeme teprve s podobami objímajícího.

Podnětem k projasňování všeho objímajícího je náš rozum a naše existence:

Pohybu, v němž se neomezeně otevíráme, ve kterém chceme propůjčit řeč všemu, co jest, takřikajíc si přitáhnout i to nejcizější a nejvzdálenější, ke všemu si najít vztah a s ničím nepřerušit komunikaci, říkáme *rozum* (Vernunft). Toto slovo, které je třeba radikálně odlišovat od rozvažování, vyjadřuje podmínku pravdivosti, která může vyjít najevo ve všech podobách objímajícího. Filosofická logika je sebezpochopením rozumu.

Pravda v tomto dalekosáhlém smyslu, v němž pravda rozvažování (a s ním pravda věd) představuje pouze jeden prvek, je založena v *existenci*, jíž můžeme být. Záleží na tom, aby náš život byl veden nepodmíněností, která pramení výhradně z „odhodlání“. Existence se odhodláním stává skutečnou, život se jím utváří a proměňuje ve vnitřním jednání, které nás při projasňování udržuje ve vzmachu. Láska založená

na rozhodnutí již není nespolehlivě se měnící vášní, nýbrž naplněním, jemuž jedinému se teprve ukazuje opravdové bytí.

Filosofování, které pravdu ozřejmuje rozpomináním a předjímáním, má sloužit tomu, co je nutné vykonat v životě, který je veden myšlením. Toto filosofování má smysl jen tehdy, pokud myšlenec odpovídá a doplňuje ji skutečnost toho, kdo myslí. Tato skutečnost není důsledkem nebo aplikací nějaké nauky, nýbrž je to praxe lidského bytí, která se v ozvěně myšlenky žene kupředu. Je to pohyb, jehož vzmach se odehrává takřkajíc pomocí dvou křídel. Má-li ke vzmachu dojít, musejí mávat obě křídla, myšlení i skutečnost. Pouhé myšlení by zůstalo prázdným pohybem možností, pouhá skutečnost tupou nevědomostí bez rozvinutí, protože bez sebeporozumění.

Takové filosofování mi vyplynulo nejprve z psychologie, která muse-la projít proměnou a z níž se stalo projasňování existence. Toto projasňování zase vedlo k filosofické orientaci ve světě a k metafyzice. Svě sebeporozumění nachází smysl tohoto myšlení konečně ve filosofické logice, která nebere ohled jen na rozvažování a jeho útvary (soud a úsudek), nýbrž ukazuje základ pravdivosti v celém jejím rozsahu v objímajícím. Bytí není sumou předmětů. Předměty se v rámci rozštěpení na subjekt a objekt spíše takřkajíc natahují k našemu rozvažování z objímajícího, jímž je bytí samo, které se vymyká předmětnému uchopení. Z něj všechny konkrétní předmětné poznatky získávají své meze a svůj smysl a z něj čerpají atmosféru celku, v němž mají svůj význam.

4. *Co je člověk?* – Jako jedna z živých bytostí je člověk předmětem antropologie. Ve svém vnitřním prožívání je předmětem psychologie, v objektivních formách svého společenského života předmětem sociologie. Člověka v jeho empirické skutečnosti lze zkoumat z mnoha směrů. Člověk je však vždy více, než o sobě ví a než může vědět.

Jako poznatelná skutečnost se člověk vyjevuje ve svých rozmanitých empirických aspektech. Jako bytost, která byla poznána, je vždy již rozdělen na to, jako co se ukazuje příslušným vymezeným metodám zkoumání. Jestliže se z něj stal předmět poznání, nikdy není jednotou a celkem, nikdy to není člověk sám.

Když se filosoficky ujišťuji o lidském bytí, nemohu se proto zastavit u toho, co je možné poznat o empirické lidské bytosti ve světě. Člověk je svým způsobem vším (jak říká Aristotelés o duši).<sup>7</sup> Uvědomovat si lidské

<sup>7</sup> Srv. Aristotelés, *De an.* III,8,431b21; česky: *O duši*, přel. A. Kříž, Praha 1996<sup>3</sup>, str. 101.

bytí znamená uvědomovat si bytí v čase v celku. Člověk je objímajícím, jímž jsme.

Ale i jako objímající je člověk roztržen. Objímající, jímž jsme, si – jak jsem už řekl – uvědomujeme několikerým způsobem, jako pobývání, vědomí vůbec, ducha, existenci. Jako pobývání žije člověk ve svém světě. Jako myslící vědomí vůbec se zaměřuje k předmětům tak, že je zkoumá. Jako duch ztvárňuje ve svém bytí ve světě ideu určitého celku. Jako možná existence se vztahuje k transcenci, díky níž si je jist, že si je sám ve své svobodě darován. To, jak člověk dosahuje jednoty, je nekonečný a v čase neřešitelný problém, který ovšem vytyčuje cestu lidskému hledání. Člověk si je sám sebou jist méně než kdy dříve.

Ve filosofování člověk nezůstává druhem nějakého zvláštního jsoucná vedle jiných jsoucn, nýbrž stává se sám sobě jasným jako jedinečná, vše obepínající, všemu otevřená skutečnost, jako ta největší možnost i to největší nebezpečí ve světě, jako výjimka v bytí, jako komunikace rozptýleného bytí, které se v něm ozřejmuje.

5. *Co je transcendence?* – Člověk je pro nás bezesporu tou nejzajímavější bytostí na světě. My, kdo jsme lidmi, chceme vědět, čím jsme a čím můžeme být. Neustálé zabývání se člověkem však probouzí nechuť. Je to, jako bychom tím promeškávali to podstatné. Člověka totiž nelze pochopit z něj samého a v tom, jak si zpřítomňujeme lidské bytí, se ukazuje ono jiné, díky čemu člověk je. Tím je pro člověka jakožto možnou existenci transcendence. Ale zatímco člověk je skutečností ve světě, kterou lze nazírat, transcendence jako by tu nebyla. Není ani možné ji zkoumat. O samém jejím bytí lze pochybovat. A přece je veškeré filosofování zaměřeno k tomu, abychom se o transcenci ujistili.

Na to je možné namítnout, zda se filosofie nepokouší pomýleně dosáhnout toho, čeho je schopno jen náboženství. Náboženství skrze kult zprostředkovává živoucí přítomnost či přinejmenším zkušenost transcendence. Dává člověku základ, jímž je Boží zjevení. Ukazuje cesty víry ve zjevenou skutečnost, v milost a vykoupení a nabízí záruky. Nic z toho filosofie nedokáže.

Je-li filosofování kroužením okolo transcendence, pak se tedy musí vztahovat k náboženství. Způsob, jímž se k sobě filosofie a náboženství navzájem vztahují, je vskutku výrazem jejich sebeporozumění a hloubky jejich uskutečňování. Historicky vzato tento vztah pozorujeme v podobách zápasu, podřízení, vykázání. Definitivní a pokojný vztah není možný. Ukazuje se nám tu spíše jakási mez. Tam, kde se nám zdá, že jsme svým náhledem tuto otázku nejen pochopili, nýbrž i vyřešili, tam došlo k redukci člověka. Je-li náboženství vykázáno filosofii nebo

filosofie náboženstvím, vyhrazuje-li si jedna strana nadvládu nad druhou s nárokem, že jediné ona je tou nejvyšší instancí, pak člověk ve prospěch završenosti poznání, jež je pro něj samého nedostupná, ztrácí svou otevřenost vůči bytí a své vlastní možnosti. Stává se – ať už se omezí na náboženství, nebo na filosofii – dogmatickým a fanatickým a nakonec ve svém neúspěchu nihilistickým. Aby náboženství zůstalo opravdové, potřebuje svědomí, jímž je filosofie. Aby filosofie neztratila obsah, potřebuje substanci, jíž je náboženství. Ale i to je příliš snadná fráze, která ponechává zastřeno, že v člověku se nachází vícero původních pravd. Lze se jediné vyvarovat jejich zaměňování. Filosofie nemůže chtít sama od sebe s náboženstvím zápasit, nýbrž musí je uznat, ovšem jako to, co vůči ní vystupuje jako protiklad a co je s ní v této protikladnosti spojeno, s čím se stále namáhá, protože ji to neustále znepokojuje, podněcuje, vyzývá. Filosofie také nemůže chtít náboženství nahradit, stát se jeho konkurencí, vést proti němu propagandu ve svůj prospěch. Naopak: filosofie bude muset náboženství přitakat přinejmenším jako skutečnosti, které také ona sama vděčí za své bytí. Kdyby náboženství nebylo tím, čím lidstvo žije, nebyla by tu ani filosofie.

Filosofie jako taková však nemůže hledat transcendenci v záruce zjevení, nýbrž musí se blížit k bytí jednak tam, kde se člověku stává zjevným samo objímající, které se mu zpřítomňuje jakožto člověku (nikoli například v důkazech rozvažování nebo v náhledech, k nimž by se mohlo dobrat rozvažování jako takové), jednak skrze dějinnost promlouvání transcendence.

Na otázku, co je transcendence, tedy nenacházíme odpověď prostřednictvím poznání transcendence. Odpověď přichází nepřímou, když si projasňujeme neuzavřenost světa, nehotovost člověka, nemožnost trvale spravedlivého uspořádání světa, všeobecný nezdar – přičemž si zároveň s tím uvědomujeme, že tu není nicota, že naopak v přírodě, dějinách, lidství je velkolepost právě tak skutečná jako hrůznost. Při filosofování je rozhodující, zda v myšlení dojdou až tam, kde se ujistím o transcendenci jako o tom, co je „zvenčič“ zdrojem toho, co pochází „zevnitř“, nebo zda setrvám v imanenci spolu s negativní jistotou, že není žádné „venku“, jež by představovalo základ a cíl všeho, světa i toho, čím jsem já sám.

Žádný důkaz Boha, pokud by chtěl přinést donutivé poznání, nemá ve filosofování úspěch, uspět ale mohou „důkazy Boha“ jako cesty myšlenkového vzruchu. Racionální myšlení je schopno transcendovat kategorie všeho, co lze myslet, až ke splnutí protikladů, je schopno v rámci jednotlivé kategorie – například dostatečného důvodu, účelu – tuto

kategorii překročit až k myšlence posledního důvodu a konečného účelu, která je ve skutečnosti neudržitelná. A tak v bezednosti pouhého faktického pobývání chápeme nutnost hledání a necháváme svou duši otevřenou vůči počátku. Uvědomění si rozervanosti bytí v každé jeho podobě a jeho radikální rozporuplnosti nám může ukázat, že nic z toho, co jsme schopni poznat, není samo ze sebe.

S bytím transcendence „vně“ (Draußen sein) se pojí její nepoznatelnost, její bytí „uvnitř“ (Drinnen sein) je šifrovým písmem všech věcí. Protože tuto mez a tento základ můžeme pocítit ve všem jsoucím, lze všude vysledovat jakoby vlákno světla, kterým je jsoucí propojeno s transcendencí. Bytí je transcendence takto imanentní, přesto ji nelze v její nekonečné mnohoznačnosti s žádnou definitivností postihnout. Filosofováním se jen ve vši obecnosti odůvodňuje právo svěřit se tomu, o čem se mi zdá, že to ke mně promlouvá jako světlo transcendence.

To, jak tomuto promlouvání rozumím, je ovšem zakotveno v tom, čím sám opravdu jsem. A to, čím sám jsem, je zakotveno v mých původních vazbách k transcendenci: ve vzdoru a oddanosti, v upadání a vzmachu, v poslušnosti vůči zákonu dne a ve vášni pro noc. Ve filosofování si projasňuji, připomínám a připravuji to, jak prostřednictvím těchto vazeb mohu zakoušet věčnost v čase. Sama tato zkušenost není vynutitelná ani dokazatelná, nýbrž představuje naplněnou dějinnost mé existence.

Filosofie může dále ukázat důsledky, které nastávají, když se naše chápání bytí chce uzavřít v ryzí imanenci. Může strhnout závoje, které by v podobě nedokazatelných vět rozvažování, domnělého poznání světa v celku, zdánlivě vědeckých výsledků neustále chtěly obestírat člověka nepravdou. Tím, že filosofie ruší falešné poznání, ovšem nenastoluje žádné pozitivní poznání transcendence, které by bylo srovnatelné s poznáním vědeckým.

Filosofie může projasňovat naše svědomí, ukazovat, jak zakoušíme požadavek všeobecného zákona, který uznáváme jako nezbytný. Na samé mezi může ukázat i reálné selhání poslušnosti vůči tomuto zákonu a zviditelnit nový požadavek, který k jednotlivci promlouvá z jeho dějinnosti – ovšem bez obecnosti a všeobecné platnosti – a žádá si nepodmíněnou poslušnost; a opět může i zde ukázat samu mez a ztroskotání v čase.

Na všech cestách záleží na tom, abychom dospěli k počátku, kde lze při tom nejvyšším uvědomění zaslechnout ve světě požadavek, jehož uskutečňování ve světě selhává, a přesto poslušnost vůči němu přináší opravdové bytí.

Filosofie je s to projasnit, že takový počátek je možný. Nemůže však předjímat, čím tento počátek je a co sděluje. Skutečnost je totiž dějinná a pro každého jednotlivce, který v tomto světě nově vyrůstá, teprve nastává. Vše, co filosofie obsahově vyjadřuje a na co historicky upomíná, zůstává jakožto vyslovitelné něčím relativním, co si žádá překlad a osvojení, aby se tak stalo cestou k vlastnímu původnímu uchopení toho, co je nepodmíněné.

Při takovém myšlení předpokládá filosofování dvě věci, které jsou předmětně nedokazatelné, ale které lze prakticky provést: Za prvé autonomii člověka vůči všem autoritám ve světě – jednotlivý člověk, vychovaný autoritou, rozhoduje na konci příslušného procesu svého zrání bezprostředně před transcendencí z vlastní odpovědnosti o tom, co je nepodmíněně pravé. Za druhé to, že člověk je transcendencí utvářen – uposlechnutí transcendence v onom nepodmíněném rozhodnutí přivádí jednotlivého člověka k jeho vlastnímu bytí sebou.

Ať už se však ono čtení sifer v plnosti jsoucího, ono konkrétní existování ve vazbách k transcendenci a dosahování bytí sebou v dějinně utvářené poslušnosti vůči transcendenci zdaří jakkoli, vše spojuje dohromady základní otázka po tom, jak je v mnohosti přítomno jedno, co toto jedno je a jak se o něm ujistí'uji.

#### 4. Má díla

Zatím třikrát jsem se pokusil o systematické dílo: ve *Všeobecné psychopatologii* (1913),<sup>8</sup> v *Psychologii světových názorů* (1919)<sup>9</sup> a ve *Filosofii* (1932).<sup>10</sup>

V *Psychopatologii* jsem nepopisoval celek na základě teorie, zjištění jsem neuspořádal na základě úplného obrazu o věci; spíše jsem rozvíjel metody bádání, abych předvedl, co se každé z těchto metod ukazuje. Systematika tu spočívala v systematice metod. Smyslem mé

---

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie. Für Studierende, Ärzte und Psychologen* [1913], Berlin 1923<sup>3</sup>.

<sup>9</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919] (KJG I/6), vyd. O. Immel, Basel 2019.

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Philosophie, I, Philosophische Weltorientierung* [1932] (KJG I/7.1), vyd. O. Immel, Basel 2022; též, *Philosophie, II, Existenzerhellung*; též, *Philosophie, III, Metaphysik* [1932] (KJG I/7.3), vyd. O. Immel, Basel 2022.



učebnice bylo oprostít se od pouze zdánlivého dogmatického poznání a prostřednictvím jasného vědomí o metodách a jejich hranicích napomoci otevřenému pohledu bádání. Vědět o tom, co vím, není v realitě vědecké praxe nijak samozřejmé.

V *Psychologii světových názorů* jsem se pokusil systematicky představit celek lidských možností víry, obrazů světa, postojů. Bylo to dílo mladistvé bujnosti, jehož obsah sice dodnes uznávám za svůj, ale jehož forma byla nedostatečná. Měl jsem za to, že v podobě čistého popisu nechávám uplynout to, co se naskýtá, a přesto jsem ve skutečnosti rozvrhoval tu jedinou pravdu lidství, jež pro mě byla něčím daným, pochopil jsem ji jako syntézu polarit a ukazoval jsem všude proud úpadků, vyprázdňení a zvrácenosti. Byla to skrytá filosofie, která se tu mylně pokládala za objektivně konstatující psychologii.

Ve *Filosofii* se mi systematika zrodila ze tří metod transcendování. Při orientování se ve světě docházím prostřednictvím transcendování, které má donutivý ráz, k vědomí jevové povahy pobývání (I. díl). Na tomto základě si transcendováním, jež má podobu projasňování existence, uvědomuji, čím sám opravdu jsem a čím mohu být (II. díl). V metafyzice se z obou předpokladů objasňuje transcendování k transcendenci. Vydávám se po cestách myšlení, na kterých se mi zpřítomňuje samo bytí (III. díl).

Na rozdíl od obou předchozích děl je *Filosofie* co do formy zpracována s vědomou disciplínou. Nebylo už možné jednoduše popisovat, nýbrž transcendování, které se odehrává jako výkon, se muselo rozvinout vždy také jako klidné nadechnutí myšlenky. Každá kapitola tak tvoří celek díky jedinému souvislému pohybu. Jednotlivým kapitolám je možné porozumět jen v tomto celkovém pohybu myšlenky, každé kapitole však lze porozumět zvlášť.

Obsah této filosofie ovšem nespočívá v základních systematických myšlenkách, nýbrž v tom, co se jejich prostřednictvím uskutečňuje. Tak jako nebyla moje psychopatologie ve své systematice zaměřena předmětně, nýbrž metodologicky, ani mé pozdější filosofování není ontologické, nýbrž pronikající: nepoznává to, co je, nýbrž projasňuje objímající. Jeho těžiště leží v konkrétních obsazích a výkladech.

Kolem těchto tří hlavních děl se soustřeďují menší spisy. K psychopatologii patří řada psychiatrických zkoumání, která byla uveřejněna časopisecky,<sup>11</sup> ke světónázorové psychologii spis *Strindberg a van Go-*

---

<sup>11</sup> K. Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie* [1909–1913] (KJG I/3), vyd. Ch. Marazia, Basel 2019.

gh.<sup>12</sup> Poté následovala mnohaletá přestávka, doba mého myšlenkového soustředění, až vyšla *Filosofie*, k níž patří *Duchovní situace doby*.<sup>13</sup>

Od té doby vidím svůj úkol ve dvou pracích, které se mi jeví jako završení mého životního díla. Do obou jsem se pustil už před delším časem a od té doby se jim věnuji. Říkám jim „Filosofická logika“ a „Universální dějiny filosofie“. Filosofickou logikou bych chtěl přispět k logickému sebeuvědomění současné éry, které k našemu nově probuzenému filosofování náleží tak jako Hegelova logika k idealismu a jako induktivní logika (například Millova) k éře pozitivismu. Zde se tím podstatným stávají samy základní systematické myšlenky. V universálních dějinách filosofie bych chtěl – bez chronologického podání – zpřítomnit filosofování, které máme dějinně k dispozici, jako jediný ohromný, v sobě samém všude provázaný fenomén ozřejmování bytí prostřednictvím bytí člověka. A to tak, jak se od svých kořenů (v Číně, Indii, Řecku) uskutečňovalo ve velkolepých rytmech při neustálé podmíněnosti sociologickými poměry a psychologickými danostmi, ve vztahu k vědě a náboženství a ve svých odezvách v umění a poezii. Mělo by se ukázat, jak toto filosofování spěje k jedné velké členité jednotě protikladů, které na samé mezi troskotají na tom, co je v čase zjevně neřešitelné, a prostřednictvím ztroskotání umožňují uvědomovat si pravdu transcendentního bytí.

Tato díla zatím nejsou hotová. Mé úvahy z logiky jsou zčásti podány v přednáškách, které jsem proslovil v Groningenu (*Rozum a existence*, Groningen 1935)<sup>14</sup> a ve Frankfurtu (*Filosofie existence*, Berlin 1938).<sup>15</sup> Z mých historických prací vyšly spisy o Nietzsche (Berlin 1936)<sup>16</sup> a Descartovi (Berlin 1937).<sup>17</sup> Svým *Nietzschem* jsem chtěl uvést do onoho myšlen-

<sup>12</sup> K. Jaspers, *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* [1922], in: týž, *Pathographische Analysen und Schriften zur Medizin* (KJG I/4), vyd. D. Kaegi, Basel 2023, str. 1–161.

<sup>13</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* [1931], in: týž, *Die geistige Situation der Zeit. Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* (KJG I/22), vyd. B. Weidmann, Basel 2024 [v tisku]; česky: *Duchovní situace doby*, přel. M. Váňa, Praha 2008.

<sup>14</sup> K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* [1935], in: týž, *Schriften zur Existenzphilosophie* (KJG I/8), vyd. D. Kaegi, Basel 2018, str. 1–98.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Existenzphilosophie* [1938], in: *KJG I/8*, str. 99–160.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Nietzsche* [1936] (KJG I/18), vyd. D. Kaegi – A. U. Sommer, Basel 2020.

<sup>17</sup> K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie* [1937], Berlin 1966<sup>4</sup>.

kového oživení, z něhož musí vyrůst filosofie existence. Ve svém *Descartovi* jsem chtěl zpřítomnit historicky u samého kořene specificky moderní omyly, totiž mylné pochopení spekulativního myšlení jako racionálně donutivého náhledu a osudové pokroucení moderní přírodovědy, které se vynořilo zároveň s rozkvětem této vědy a které zůstalo jejím doprovodem.

Logika a dějiny filosofie se navzájem doplňují. Jedno bez druhého lze stěží pochopit. Práce na jednom tedy napomáhá práci na druhém. To, co se v prvním případě rozvíjí jako svět myšlenky, ve druhém dospívá k názornosti jakožto uskutečnění myšlení v dějinách.

Mé filosofování se od počátku stavělo proti systému jakožto celku, v němž by bytí a pravda ležely jako na dlani a který by bylo možné předložit v knize. Zároveň jsem však byl od počátku v myšlení systematický do té míry, v níž jsem usiloval o řád, soudržnost, vzájemný vztah myšlenek. Systém chce mylně polapit bytí, systematika chce ty které dosažené prostředky dát metodicky k dispozici dalšímu postupu filosofování. Vůle vzdorující systému se vylučuje se systematickými pohnutkami tak málo, že by bez těchto pohnutek musela naopak ústít v chaos. Zdá se mi, že rozvinout v logice systematiku jakožto „organon rozumu“ je dnes ten nejdůležitější úkol.<sup>18</sup>

## Doslov<sup>19</sup>

To, co jsem plánoval v roce 1941, je uskutečněno jen zčásti. Následující léta v ohrožení a hygienicky nevyhovujících životních podmínkách pohltila mnoho z pracovních sil a nakonec práci znemožnila. Po roce 1945 získaly na naléhavosti aktuální úkoly. Práce na filosofickém díle ustoupila do pozadí.

Od té doby vyšel pod titulem *O pravdě*<sup>20</sup> první díl mé filosofické logiky. Je to čtvrtý pokus o systematický projekt.

---

<sup>18</sup> Poznámka k textu z 1. vyd. (1951): „Tato stať byla sepsána v létě 1941. Její téma jsem dostal zadáno za účelem uvedení souboru italských překladů z mých spisů. Krom toho vyšla stať v italském časopise *Logos*, 1941, svazek 24. Za to vše vděčím přátelství Renata de Rosy.“

<sup>19</sup> Ve 2. vyd. z r. 1958 tento doslov chybí.

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, München 1947.

Kromě toho vyšla ve zcela přepracované podobě má *Všeobecná psychopatologie*.<sup>21</sup> Při zachování základní koncepce se z ní stala nová kniha.

Řada menších spisů z posledních let představuje pokusy zpřístupnit širším kruhům v kratší formě něco z toho, co v obsáhlých knihách uniká veřejnému povědomí.<sup>22</sup>

*Přeložil Václav Dostál*

---

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin – Heidelberg 1946<sup>4</sup>.

<sup>22</sup> Srv. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* [1948], in: týž, *Schriften zum philosophischen Glauben* (KJG I/12), vyd. B. Weidmann, Basel 2022, str. 9–107 (česky: *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994); týž, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge* [1950], München 1969<sup>12</sup> (česky: *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*, přel. A. Havlíček, Praha 1996); týž, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* [1950], in: KJG I/22 [v tisku].

## K JASPERSOVU TEXTU „O MÉ FILOSOFII“

Při příležitosti 140. výročí narození Karla Jaspere zde přinášíme v českém překladu jeho text *O mé filosofii*. Jde o Jaspersův myšlenkový autoportrét pocházející z léta r. 1941, kdy jeho autorovi bylo 58 let. Karl Jaspers (1883–1969) představoval tou dobou na poli německé filosofie již řadu let výraznou osobnost, která ovšem byla s nástupem Hitlerova režimu postupně donucena stáhnout se do ústraní. Známým se stal – nejprve ještě jako psychiatr, posléze také jako filosof – díky spisům, jako byly *Všeobecná psychopatologie* (1913), *Psychologie světových názorů* (1919), pokládaná často za první dílo nastupující filosofie existence, dobově kriticky zaměřená *Duchovní situace doby* (1931) a rozsáhlá třísvazková *Filosofie* (1931), na které Jaspers pracoval téměř deset let a v níž podal sumu svého dosavadního myšlení. Od r. 1937 kvůli židovskému původu své manželky Gertrudy nesměl dále působit na universitě (byl nuceně penzionován) a od r. 1938 již v Německu fakticky nemohl ani publikovat.<sup>1</sup>

Předložená stat' vznikla za specifických okolností. Popud k jejímu sepsání dal Renato de Rosa, tehdy dvacetiletý italský student filosofie, který od podzimu 1940 pobýval v Jaspersově působišti Heidelbergu. De Rosa se s Jaspersem osobně seznámil a požádal jej o úvod k připravovanému italskému výboru z Jaspersových textů, jehož přípravy a překladu se ujal.<sup>2</sup> Soubor nazvaný *La mia filosofia* vyšel nakonec až po

---

<sup>1</sup> Srv. S. Achella, *Karl Jaspers in Italien vor und nach 1945. Zur Geschichte von Über meine Philosophie*, in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, 2, 2015, str. 58–65, zde str. 59. Pro podrobnější přehled Jaspersova životopisu srv. J.-C. Gens, *Karl Jaspers. Biographie*, Paris 2003; S. Kirkbright, *Karl Jaspers. A Biography: Navigations in Truth*, New Haven – London 2004; H. Saner, *Karl Jaspers. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 2005<sup>12</sup>. Srv. také osobní vzpomínky Jaspersových žáků, kolegů a přátel: W. Drescher, *Erinnerungen an Karl Jaspers in Heidelberg*, Meisenheim am Glan 1975; G. Mann, *Karl Jaspers*, in: *týž, Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland*, Frankfurt am Main 1986, str. 293–332 (česky: *Karl Jaspers*, in: *týž, Vzpomínky a myšlenky. Mládi v Německu*, přel. O. Sekal, Praha 2012, str. 254–288); K. Piper – H. Saner (vyd.), *Erinnerungen an Karl Jaspers*, München – Zürich 1974.

<sup>2</sup> K osobě de Rosy a jeho vztahu s Jaspersem srv. K. Jaspers, *Ausgewählte Verlags- und Übersetzerkorrespondenzen (Karl-Jaspers-Gesamtausgabe [= KJG])*

konci války,<sup>3</sup> text *Über meine Philosophie* se však v de Rosově italském překladu objevil ještě r. 1941 v časopise *Logos*.<sup>4</sup> Šlo o jediný Jaspersův nově napsaný text, který mohl mezi lety 1938 a 1945 vyjít alespoň v překladu.<sup>5</sup> Stat' je specifická také v tom, že byla psána bezprostředně pro zahraniční publikum; její původní německé znění vyšlo tiskem až po deseti letech v souboru dalších Jaspersových kratších textů.<sup>6</sup> Při té příležitosti – poté, co Jaspers s jeho otištěním zprvu poněkud váhal – text doznal ještě několika stylistických i obsahových změn.<sup>7</sup>

Předložená stat' může nicméně zaujmout nejen okolnostmi svého vzniku, ale také úhlem pohledu – autor tu totiž svou filosofii představuje ve světle svých osobních osudů tak, že obojí je podstatnou měrou spleteno v jedno. Mezi Jaspersovými publikovanými texty jde o první výklad o tom, jak se k filosofii dostal a co v ní pokládal za své hlavní úkoly

III/8.1), vyd. D. Fonfara, Basel 2018, str. 650 (pozn. č. 136); M. Bormuth, *Humanes und Heidnisches. Brief an Renato de Rosa (1943)*, in: K. Jaspers, *Leben als Grenzsituation. Eine Biographie in Briefen*, vyd. M. Bormuth, Göttingen 2019, str. 164–167.

<sup>3</sup> K. Jaspers, *La mia filosofia*, přel. R. de Rosa, Torino 1946. Šlo vlastně o druhou část de Rosovy disertace, jež obsahovala překlady vybraných částí Jaspersových děl; srv. R. de Rosa, *Erinnerungen an Karl und Gertrud Jaspers* [1970], in: K. Piper – H. Saner (vyd.), *Erinnerungen an Karl Jaspers*, str. 107–122, zde str. 117.

<sup>4</sup> K. Jaspers, *La filosofia dell' esistenza nel mio sviluppo spirituale*, přel. R. de Rosa, in: *Logos. Rivista trimestrale di filosofia e di storia della filosofia*, 24 (5), 1941, č. 3, str. 227–259. Překlad opatřil komentářem de Rosův školitel Antonio Aliotta, z jehož podnětu se de Rosa do Heidelbergu za Jaspersem vydal; srv. S. Achella, *Karl Jaspers in Italien vor und nach 1945*, str. 60–63. Srv. také R. de Rosa, *Erinnerungen an Karl und Gertrud Jaspers*, str. 108–109; dopis K. Jasperse P. Gossemu (Springer-Verlag), 17. 9. 1941, in: *KJG* III/8.1, str. 350 n., zde str. 351.

<sup>5</sup> Srv. M. Bormuth, *Einleitung*, in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, 2, 2015, str. 9–17, zde str. 9.

<sup>6</sup> Srv. K. Jaspers, *Über meine Philosophie* [1941], in: týž, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1951, str. 333–365. Srv. také pozdější vydání: *Über meine Philosophie*, in: týž, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1958<sup>2</sup>, str. 392–430. Některé souvislosti Jaspersovy poválečné recepce v Itálii s ohledem na tento text popisuje S. Achella, *Karl Jaspers in Italien vor und nach 1945*.

<sup>7</sup> Srv. dopis K. Jasperse K. Piperovi, 11. 12. 1950, in: K. Jaspers, *Ausgewählte Korrespondenzen mit dem Piper Verlag und Klaus Piper 1942–1968 (KJG* III/8.2), vyd. D. Fonfara, Basel 2020, str. 124 n., zde str. 125. O několika vrstvách úprav svědčí také dvě odlišné strojopisné verze textu dochované v Jaspersově pozůstatosti, které dále označují jako M<sub>1</sub> (Deutsches Literaturarchiv Marbach [= DLA], A: Jaspers, Karl; HS.1991.0005, 38 str.) a M<sub>2</sub> (DLA, A: Jaspers, Karl/Familienarchiv; HS.NZ82.0004, 27 str.).

(později následovalo několik dalších podobně zaměřených textů).<sup>8</sup> Jeho práce nezůstala bez ohlasu: Hannah Arendtová se o stati ve vzájemné korespondenci s Jaspersem vyjádřila jako o „tom nejhezčím shrnutí, které si jen člověk může představit“.<sup>9</sup> Walter Kaufmann ji v komentáři k jejímu anglickému překladu označil za nejlepší úvod do Jaspersova myšlení.<sup>10</sup>

I pokud ale předložený text nebudeme hodnotit jen v superlativech, lze upozornit na některé jeho zajímavé rysy, které souvisejí právě s jeho osobním laděním. Z Jaspersova stylu promlouvá rozvinutá schopnost sebereflexe a sebekritiky, připravenost vrhnout světlo mimo jiné také na svou vlastní osobu a své rozhodování. Zvlášť z jeho vlastních vzpomínek, ať už na sebe, na lidi kolem něj či na dřívější svět, cítíme osobitou přímou. A to nikoli snad v podobě sdělování intimity, ale jako snahu otevřeně vylíčit celou situaci včetně svých vlastních nedostatků či selhání – přitom však stále důstojně, bez dojmu jakékoli podbíživosti. Vedle textu, jehož český překlad zde přinášíme, se tento přístup odráží zejména v jeho *Filosofické autobiografii*, ať už se v ní tematizuje například Jaspersův vztah k universitě, nebo třeba k Martinu Heideggerovi.<sup>11</sup>

Chápat filosofii jako osobní svědectví svého druhu bylo Jaspersovi vlastní, jak vytušíme už z toho, že se rád vyjadřoval – zejména ve svých větších systematických dílech – v příznačné ich-formě.<sup>12</sup> Tato stylizace

<sup>8</sup> Srv. dále např. K. Jaspers, *Mein Weg zur Philosophie* [1951], in: týž, *Reichenschaft und Ausblick*, München 1958<sup>2</sup>, str. 381–391; týž, *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage* [1957], München – Zürich 1984<sup>2</sup>; týž, *Karl Jaspers – Ein Selbstporträt* [1966/67], in: týž, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, vyd. H. Saner, München 1967, str. 15–38.

<sup>9</sup> Dopis H. Arendtové K. Jaspersovi, 17. 4. 1952, in: H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969* [1985], vyd. L. Köhler – H. Saner, München – Zürich 2001<sup>4</sup>, str. 217 n., zde str. 218.

<sup>10</sup> K. Jaspers, *On My Philosophy*, přel. F. Kaufmann, in: W. Kaufmann (vyd.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Revised and Expanded* [1956], Cleveland – New York 2004, str. 158–185, zde str. 158.

<sup>11</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 54–63 („Universität“); tamt., str. 92–111 („Heidegger“).

<sup>12</sup> Srv. například začátek prvního dílu Jaspersovy *Filosofie* (K. Jaspers, *Philosophie*, I, *Philosophische Weltorientierung* [1931] [KJG I/7.1], vyd. O. Immel, Basel 2022, str. 47): „Wenn ich Fragen stelle wie diese: was ist das Sein? – warum ist etwas, warum ist nicht nichts? – wer bin ich? – was will ich eigentlich? – so bin ich mit solchen Fragen nie am Anfang. Ich stelle sie aus einer *Situation* heraus, in der ich mich, herkommend aus einer Vergangenheit, finde.“ („Když si pokládám otázky jako: ‚Co je to bytí?‘, ‚Proč je něco, proč tomu není tak, že není nic?‘, ‚Kdo jsem?‘,

přítom zjevně neměla znamenat, že by právě autor byl tím, o koho tu běží. Na jednu stranu se Jaspers tímto stylem psaní pokoušel nabídnout čtenáři své vlastní zkušenosti – ovšem v již značně zobecněné podobě, takže jen málokdy zůstávalo patrné, jaké konkrétní životní události se za jeho poznámkami ukrývají.<sup>13</sup> Na druhou stranu se tak snažil čtenáře podnítit k tomu, aby si s popisovanými otázkami a problémy spojil své vlastní zkušenosti, které se od těch Jaspersových mohou nepochybně dosti lišit. Když tedy Jaspers mluví například o utrpení jako o jedné z mezních lidských situací, cítíme za jeho slovy zkušenost jeho vlastního celoživotního onemocnění plic. Příklad nemoci tu však vystupuje jen jako jedna z možných podob utrpení vedle ztráty blízkých lidí, bezmoci či chudoby.<sup>14</sup> Při popisu toho, jak vznikala jeho třísvazková *Filosofie*, Jaspers sám toto odhlížení od původních vlastních zkušeností líčí následovně: „To, s čím jsem se setkal při styku s lidmi, na fakultních schůzích, v novinách, na ulici a při cestování, zejména ale to, co mi vyvstalo při pozorování milovaných lidí a jejich osudů, to vše bylo přetvořeno do formulací, ze kterých už nešlo poznat, odkud se vzaly.“<sup>15</sup>

Tento styl psaní mohl každopádně působit také odosobňujícím dojmem a vzbuzovat nežádoucí zdání odtažitě nezávaznosti. Jaspers si toho byl vědom, nicméně místo aby svou metodu změnil, chtěl svá filosofická pojednání doplnit autobiografickým pohledem, který by osvětlil jeho konkrétní životní motivy a jejich otisk v jeho filosofii. Koncem roku 1937 – tedy v době, kdy již nesměl působit na universitě – se pustil do psaní rozsáhle koncipované autobiografie, která však zůstala nedokončena (později z ní byly jednotlivě uveřejněny některé ucelené kapitoly).<sup>16</sup>

---

„Co vlastně chci?“, nikdy s takovými otázkami nestojím na začátku. Pokládám si je tak, že vycházím ze *situace*, v níž se nacházím a do níž z minulosti přicházím.“)

<sup>13</sup> K tomu viz B. Weidmann, *Alltag des Denkens. Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*, in: A. Hügli (vyd.), *Jaspers – Stationen seines philosophischen Wegs*, Basel 2021, str. 35–63, zde str. 39–41. Srv. také rozhovor s B. Weidmannem a D. Fonfarou *Aby se dal Jaspers číst nově* (str. 159–180 v tomto čísle časopisu *Reflexe*, zejm. str. 163 n.).

<sup>14</sup> Srv. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919] (*KJG I/6*), vyd. O. Immel, Basel 2019, str. 235; týž, *Philosophie*, II, *Existenzerhellung* [1931] (*KJG I/7.2*), vyd. O. Immel, Basel 2022, str. 199–201 (česky: K. Jaspers, *Mezní situace*, přel. V. Němec, Praha 2016, str. 59 n.). Srv. k tomu B. Weidmann, *Alltag des Denkens*, str. 39 n.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 44.

<sup>16</sup> Srv. K. Jaspers, *Elternhaus und Kindheit* [1938], in: týž, *Schicksal und Wille*, str. 39–108; týž, *Krankheitsgeschichte* [1938], tamt., str. 109–142; týž, *Studium 1901–1907. Teil I* [1938/1966], vyd. H. Saner, in: *Jahrbuch der Österreichischen*



Jaspers v ní hodlal „ukázat svět, v němž vyrostla jeho filosofie“, což – jak mu navrhol jeden z jeho žáků – mělo čtenářům pomoci porozumět jeho myšlení.<sup>17</sup>

Ať už Jaspersovy záměry s vlastním životopisem zůstaly v jakkoli nehotové podobě, mezi texty, které mohou plnit zmíněnou osvětlující roli, se dodnes řadí také stať *O mé filosofii*. Její původní první odstavce, který se ve vydané verzi nakonec neobjevil, zní: „Není možné, abych v krátkosti přetlumočil obsah svých spisů. Snad ale mohu vylíčit naladění, z něhož vznikly, a naznačit filosofické smýšlení, jemuž slouží.“<sup>18</sup> K významným rysům tohoto Jaspersova smýšlení patří, že se k filosofii nedostal – poměřováno obvyklou akademickou kariérou – standardním způsobem, tj. universitním studiem filosofie jako oboru, a že se v ní posléze prosazoval jako outsider přicházející profesně odjinud. Tuto svou cestu od medicíny a psychiatrie k filosofii líčí v první části textu, který zde předkládáme.<sup>19</sup> Zůstává tu ovšem jen u prvotního nástinu, a tak schází např. bližší popis toho, jak v r. 1913 došlo k jeho jmenování docentem psychologie a posléze v r. 1922 řádným profesorem filosofie.<sup>20</sup> Později se na jiném místě Jaspers zmiňuje, že jeho případ byl údajně posledním, kdy se doktor medicíny směl habilitovat na filosofické fakultě: za nacistického režimu se pravidla změnila a k získání docentského místa na dané fakultě začal být zapotřebí doktorát z téže fakulty. Toto nařízení zůstalo v platnosti i po válce – v pozdějších poměrech už by se tedy Jaspers profesorem filosofie v Heidelbergu stát nemohl.<sup>21</sup>

Druhá část Jaspersova textu je věnována jeho vztahu k tradici filosofického myšlení. Zde se zejména vymezuje vůči takovému zabývání se dějinami filosofie, které není doprovázeno vlastními vážně míněnými otázkami a které v myšlenkách dřívějších lidí nehledá víc než „poučky

*Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 9, 1996, str. 9–45; týž, *Studium 1901–1907. Teil 2* [1938/1966], vyd. H. Saner, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 10, 1997, str. 7–53.

<sup>17</sup> Srv. rukopis z pozůstalosti: K. Jaspers, *Mein Leben. Notizen für eine Einleitung* (DLA, A: Jaspers, Karl); cit. podle B. Weidmann, *Alltag des Denkens*, str. 41.

<sup>18</sup>  $M_1 / M_2$ , str. 1: „Es ist zwar nicht möglich, den Inhalt meiner Schriften kurz mitzuteilen. Aber vielleicht kann ich die Stimmung entwickeln, aus der sie entstanden sind, und die philosophische Gesinnung andeuten, der sie dienen.“

<sup>19</sup> K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, str. 392–394 (česky: *O mé filosofii*, přel. V. Dostál, v tomto čísle časopisu *Reflexe*, str. 91–116, zde str. 91 n.).

<sup>20</sup> Srv. k tomu K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 39 n.; týž, *Karl Jaspers – Ein Selbstporträt*, str. 21 n., 26–29.

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Karl Jaspers – Ein Selbstporträt*, str. 28.

a poznatky“.<sup>22</sup> Jaspers líčí své pojetí filosofování jako praxe, která se týká osoby myslícího a která překračuje rovinu rozvažování (Verstand), jak v návaznosti na Kanta označuje typ poznání typického pro matematiku či přírodní vědy, které je racionálně zcela přesvědčivé a nepopíratelné, tj. v jeho terminologii „donutivé“ (zwingend).<sup>23</sup> Zabývat se dějinami filosofie vskutku filosoficky znamená podle Jasperse klást na sebe několik požadavků: 1) v první řadě se pokoušet o ryzí porozumění velkým filosofům; 2) věnovat se za tím účelem zevrubnému studiu jejich textů; 3) usilovat o universální pohled, který dějiny filosofie chápe jako celosvětový proces; 4) ve vnitřním dialogu s dřívějšími mysliteli se stávat součástí „neviditelné duchovní říše filosofů“; 5) díky universálnímu dějinnému pohledu lépe rozumět své přítomnosti a vlastním úkolům v ní.<sup>24</sup> K těmto nárokům posléze Jaspers připojuje stručný přehled toho, jak a s kterými významnými filozofy se sám seznamoval. Navazuje pak svým hodnocením situace, v níž se podle něj filosofie od Hegela dále nachází – tu popisuje jako ztrátu dosavadní pevné půdy pod nohama, která vyzývá k novému a hlubšímu tázání.<sup>25</sup>

Tím přecházíme ke třetí a hlavní části textu, která je věnována především klíčovému problému, jimiž se Jaspers snaží charakterizovat svou filosofii. Jde o pětici základních otázek, ke kterým Jasperse inspiroval Kant: o otázku po poznání (vědě), po komunikaci (jednání), po pravdě, po člověku a po transcenci. Všechny pro Jasperse vycházejí z filosofování jakožto svébytné praxe, v níž člověk dospívá k vědomí bytí a zároveň sebe samého. Žádnou z nich přitom Jaspers neformuluje jako plně nadčasovou, nezávislou na době a okolnostech, v nichž si ji klademe, ale

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, str. 395 (česky: *O mé filosofii*, str. 93).

<sup>23</sup> Pro překlad Jaspersem hojně užívaného adjektiva „zwingend“ volím méně běžné slovo „donutivé“. U Jasperse jde o technický termín vyjadřující skutečnost, že nahlédneme-li význam vět typu „ $2 + 2 = 4$ “ nebo „celek je větší než část“, musíme jim nutně přitakat. K dosavadnímu výskytu tohoto termínu v českých filosofických textech srv. např. L. Hejdánek, *Úzkost jako archaický relikt* [1992], in: J. Růžička (vyd.), *Psychotherapie. Sborník přednášek*, I, Praha 1996<sup>2</sup>, str. 33–39, zde str. 33: „Zastávám pojetí filosofie jako experimentální myšlenkové disciplíny, jejíž postupy a tím spíše výsledky nemají tak donutivý charakter, jak tomu je ve vědách, zvláště přírodních.“ Viz také L. Tvrď ( = L. Hejdánek), *Výhledy filosofie na středních školách*, in: *Refluxe*, 3, 1990, str. 9.1–4, zde str. 9.4; týž, „První filosofie“ jako aktuální úkol, in: *Refluxe*, 5–6, 1992, str. 12.7 n., zde str. 12.7; G. Patzig, *Immanuel Kant: Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, přel. J. Kuneš, Praha 2003, str. 18.

<sup>24</sup> K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, str. 396–399 (česky: *O mé filosofii*, str. 94 n.).

<sup>25</sup> Tamt., str. 399–401 (česky: *O mé filosofii*, str. 95 n.).

dává naopak najevo, že na rozdíl od Kantovy éry jeho původní otázky v nových podmínkách nabývají nové podoby:<sup>26</sup>

1) Otázka po tom, co je možné poznat a vědět, se podle Jasperse proměňuje zejména díky povaze a působnosti moderní vědy. Jaspers popisuje svou náklonnost k vědeckému poznávání, která mu byla vlastní od mládí, a zároveň zklamání z vědců, kteří vydávali za jisté to, co takové ve skutečnosti nebylo. Odtud pro Jasperse vyrůstalo tázání, k čemu je věda vlastně kompetentní a k čemu nikoli. Tam, kde je možné dosáhnout donutivého poznání, je podle něj na místě o ně v kritickém badatelském postoji usilovat. V podstatných životních otázkách však na vědu spoléhat nelze. Jaspersův postoj každopádně není nijak antivědecký: pěstovat jednotlivé vědní obory pokládá za nezbytné, nejen kvůli lidské touze po poznání a ohromnému vlivu moderní vědy a techniky, ale i kvůli získání zkušenosti s tím, „co veškerou vědu vede a pohání, aniž by to samo bylo donutivým poznáním“.<sup>27</sup> Filosofie, do jejíž kompetence spadají otázky po bytí či transcenci, se v tomto ohledu podle Jasperse od jednotlivých věd principiálně liší.<sup>28</sup>

2) Tázání po tom, jak máme jednat, se u Jasperse zobecňuje na otázku po lidské komunikaci, na níž se podle něj zakládá veškeré mravní konání a poznání. Tíhnutí ke komunikaci – jíž zde ovšem Jaspers nemyslí prosté předávání informací, nýbrž vážný dialog – tu tedy vystupuje jako další pohnutka jeho vlastního filosofování. Zvláštní důraz klade Jaspers na své osobní zkušenosti s nezdarem komunikace a na nahlédnutí, které podle něj bylo umožněno právě jeho vlastními nedostatky: „Chyba však přece nemohla být jen na straně druhých lidí. Já sám jsem člověk jako oni. Zdroje, které ochromují komunikaci, jsou ve mně tytéž jako u druhých. ... Zlo poznáváme jen do té míry, v níž je přítomno v nás samých. Tomu, čím vůbec nemůžeme být, bychom také nemohli porozumět.“<sup>29</sup> Z tohoto důrazu na komunikaci pak vychází Jaspersova devíza, že pokud vlastní myšlenky a zkušenosti v žádném ohledu nesměřují ke komunikaci, ale jen k osamělosti, něco s nimi není v pořádku. K tomu, aby se člověk sám vůbec stal člověkem, potřebuje žít v pohybu vzájemného otevírání se s druhými lidmi.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Tamt., str. 401–407 (česky: *O mé filosofii*, str. 97–101).

<sup>27</sup> Tamt., str. 411 (česky: *O mé filosofii*, str. 102).

<sup>28</sup> Tamt., str. 407–412 (česky: *O mé filosofii*, str. 101–103).

<sup>29</sup> Tamt., str. 413 n. (česky: *O mé filosofii*, str. 104).

<sup>30</sup> Tamt., str. 412–415 (česky: *O mé filosofii*, str. 103–105).

3) Třetí otázkou, která vzniká tím, že narážíme na meze našeho poznání i naší schopnosti komunikace, je pro Jasperse otázka po tom, jak se nám zpřístupňuje pravda. Ta je tu ovšem pochopena širěji než například jako pravdivost určité výpovědi. Jde o pravdu překračující rovinu rozvažování, které v každém člověku představuje jen jednu z vrstev jeho bytosti; lze se jí dotknout na hranicích vědy či v procesu komunikace s druhým. Ve snaze přiblížit, co je zdrojem této pravdy, se Jaspers dostává ke svému ústřednímu pojmu „objímajícího“ či „obemykajícího“ (das Umgreifende). Zatímco vše, co poznáváme, vůči nám vyvstává jako něco jsoucího a předmětného, objímajícím je míněna skutečnost, která se rozdělení na subjekt a objekt vymyká. Toto objímající se nám může ozřejmovat v tzv. transcendentním myšlení, které je pro Jasperse vlastním polem filosofie. Jeho poznání jako předmětu mezi jinými předměty však není možné. Jen ve stručnosti se Jaspers zmiňuje o různých podobách, v nichž pro nás toto objímající může vystupovat (jako svět a transcendence, jako naše vlastní pobývání [Dasein], vědomí vůbec, duch a existence); podrobněji toto téma rozpracovává později zejména ve své filosofické logice.<sup>31</sup> S jednotlivými podobami objímajícího jsou pak spojeny i různé podoby pravdy. Dostáváme se k nim za pomoci rozumu (Vernunft), který na rozdíl od rozvažování představuje ničím neomezenou vůli k poznání a ke komunikaci, a za pomoci naší existence (Existenz), která znamená svobodné naplňování vlastního bytí odehrávající se v našem vnitřním jednání. Filosofování musí být podle Jasperse zakotveno v obou těchto oporách a nepředstavovat tedy jen nezávazné přemítání bez vlastního vnitřního sebeutváření či naopak: „Je to pohyb, jehož vzmach se odehrává takříkajíc pomocí dvou křídel. Má-li ke vzmachu dojít, musejí mávat obě křídla, myšlení i skutečnost.“<sup>32</sup> Při té příležitosti se dozvídáme také o pořadí, v němž Jaspersovi vyvstávaly jednotlivé části jeho filosofické systematiky, které zároveň odpovídají jednotlivým dílům jeho třísvazkové *Filosofie*. Nejprve tu byla původně vědecká psychologie, z níž se stalo projasňování existence (*Existenzerhellung*), od ní vedla cesta k filosofické orientaci ve světě (*Philosophische Weltorientierung*) a k metafyzice (*Metaphysik*), která se u Jasperse zabývá vztahem člověka k transcendenci. V tomto trojdělení se tak novým způsobem odrážejí tři hlavní témata dřívější speciální metafyziky,

<sup>31</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit* (= *Von der Wahrheit*) [1947], München 1958<sup>2</sup>, str. 53–122 („Erhellung der Weisen des Umgreifenden“).

<sup>32</sup> K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, str. 419 (česky: *O mé filosofii*, str. 108).

totiž duše, svět a Bůh. Celkové zastřešení této systematiky se pak má odehrávat ve filosofické logice (*Philosophische Logik*).<sup>33</sup> O ní se jako o dalším Jaspersovu velkém projektu ještě zmíníme v závěru.

4) Jaspersova čtvrtá otázka se táže po tom, co je to člověk. Ačkoli pohledem různých vědních disciplín lze člověka nepochybně v rozličných směrech zkoumat, člověk nikdy nemůže sám sebe plně poznat. Pokud z něj učiníme předmět našeho poznávání, vždy jsme jej už určitým způsobem redukovali jen na některou jeho stránku, zatímco ve skutečnosti člověk zůstává „objímajícím“, nikoli tedy jen jedním jsoucnem vedle jiných. A protože tu podle Jasperse jako lidé nejsme sami ze sebe, ale díky něčemu, co se od nás liší, mívá otázka po člověku vposled zároveň také k transcendenci jako k tomuto základu.<sup>34</sup>

5) Poslední Jaspersova otázka tedy mívá k tomu, co je transcendence. Cílem veškerého filosofování je nakonec právě ujistit se o ní, nakolik se sami stáváme možnou existencí. Nepokouší se tu ale filosofie o něco, k čemu je vskutku kompetentní jen náboženství? Náboženství na rozdíl od filosofie, jak má Jaspers za to, člověku může zprostředkovat zkušenost s transcendencí – založenou na zjevení – a poskytnout mu návod, jak se ke zjevené skutečnosti vírou dobrat. Filosofie se podle Jasperse náboženstvím musí zabývat, aniž by si mohla dělat nárok na to, že k němu kdy nalezne definitivní a harmonický vztah. Náboženství s filosofií se podle něj vzájemně potřebují, jedna strana nemůže chtít nad druhou uplatňovat nadvládu a prohlašovat se vůči ní za vrcholnou instanci. Filosofie ovšem cesty k transcendenci není s to hledat ve zjevení či v jejím přímém poznání, ale pouze zprostředkovaně – zejména tam, kde na různých rovinách narážíme na zkušenost nedokonalosti a neúspěchu, ale zároveň bereme vážně, že ve světě přesto nestojíme tváří v tvář nicotě, nýbrž vedle všech hrůz se setkáváme také s krásou a velkolepostí. Rozhodující myšlenkový skok představuje zakusit to, že základ vlastního bytí i bytí světa nenajdeme uvnitř světa, v imanenci. Nemůžeme se přitom podle Jasperse spoléhat na „důkazy Boha“, pokud bychom je chtěli chápat jako poznání donutivého typu; jako vnitřní myšlenkové ujištění se o transcendenci však mají svůj smysl. Filosofie je s to ukázat důsledky uzavření se do čiré imanence, nedovede nás ovšem k pozitivnímu poznání transcendence, které by se podobalo poznání, jaké získáváme ve vědě.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Tamt., str. 415–420 (česky: *O mé filosofii*, str. 105–108).

<sup>34</sup> Tamt., str. 420 n. (česky: *O mé filosofii*, str. 108 n.).

<sup>35</sup> Tamt., str. 421–426 (česky: *O mé filosofii*, str. 109–112).

K tomu, jak se k sobě mají filosofie a náboženství, Jaspers tímto stručným návrhem v našem textu přirozeně neříká poslední slovo.<sup>36</sup> Jako nenábožensky věřící filosof (i když formálně zůstal až do smrti členem evangelické církve) se celý život pokoušel o vyjasnění toho, co znamená věřit pro člověka, pro něhož už náboženství a církev nepředstavují duchovní domov – tedy co je, jak by sám řekl, „filosofická víra“.<sup>37</sup> Tématu věnoval řadu textů včetně své poslední velké systematické práce *Filosofická víra tváří v tvář zjevení*.<sup>38</sup> Sám raději než o Bohu hovořil o transcenci, přesto se slovům „Bůh“ či „božství“, zvláště v některých životních etapách, nevyhýbal. V případě našeho textu může zaujmout, že na místech, kde v jeho publikované verzi stojí na jedenácti místech nábožensky neutrálnější „božství“ (Gottheit),<sup>39</sup> nacházíme v původních rukopisech termín „Bůh“ (Gott),<sup>40</sup> jehož používání se Jaspers zejména v kritických letech 2. světové války nijak nebránil, ba naopak k němu oproti dřívějšímu sahal ve zvýšené míře.<sup>41</sup>

Jaspersův text se posléze uzavírá stručnou čtvrtou částí, v níž se autor ohlíží za svými hlavními díly, a to včetně příležitostně sebekritiky, jak je vidět u *Psychologie světových názorů*.<sup>42</sup> Podrobněji se pak zmiňuje také o svých dvou tehdy rozpracovaných velkých projektech, které v jejich zamýšlené podobě už nedokončil. Filosofická logika, jak označoval první z nich, neměla být logikou ve smyslu abstraktní disciplíny zkoumající formální stránku jazykových výroků, nýbrž nástrojem rozumu, který vposled tematizuje nejzazší skutečnost, jež podle Jasperse není ani subjektem, ani objektem, nýbrž právě něčím subjekt i objekt

<sup>36</sup> K Jaspersovu vztahu k náboženství, a zejména ke křesťanství srv. dále rozhovor *Aby se dal Jaspers číst nově*, zejm. str. 175–178.

<sup>37</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 112–119 („Theologie und philosophischer Glaube“).

<sup>38</sup> Srv. K. Jaspers, *Schriften zum philosophischen Glauben (KJG I/12)*, vyd. B. Weidmann, Basel 2022; týž, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* [1962] (*KJG I/13*), vyd. B. Weidmann, Basel 2016.

<sup>39</sup> K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, str. 405–407 (česky: *O mé filosofii*, str. 99 n.).

<sup>40</sup> Srv. M<sub>1</sub>, str. 15 n.; M<sub>2</sub>, str. 10–12.

<sup>41</sup> Srv. B. Weidmann, *Einleitung des Herausgebers*, in: K. Jaspers, *Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben (KJG II/1)*, vyd. B. Weidmann, Basel 2019, str. vii–lxxxv, zde str. xi.

<sup>42</sup> K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, str. 426–430 (česky: *O mé filosofii*, str. 112–115).

„objímajícím“.<sup>43</sup> První z celkem čtyř plánovaných svazků této logiky, který Jaspers také jako jediný dokončil a vydal, byl věnován povaze a různým podobám pravdy (*Von der Wahrheit*), druhý se měl zabývat kategoriemi myšlení (*Kategorienlehre*), třetí myšlenkovými metodami (*Methodenlehre*) a čtvrtí základními podobami vědění a věd (*Wissenschaftslehre*).<sup>44</sup> Nedokončený text posledních tří dílů, které zůstaly v různém stadiu rozpracování, vyšel později jako torzo z pozůstalosti.<sup>45</sup>

„Universální“ či „světové dějiny filosofie“, jak Jaspers označoval svůj druhý velký projekt, na němž pracoval systematicky rovněž od svého nuceného penzionování roku 1937,<sup>46</sup> si svými ambicemi s filosofickou logikou nezačaly.<sup>47</sup> Jedinou částí tohoto plánovaného díla, která za Jaspersova života vyšla, byl první svazek *Velkých filosofů*.<sup>48</sup> Interpretace význačných myslitelských postav však byla pro Jasperse jen jednou z cest, jak dějiny filosofie vykládat. Jaspers pokládal za nemožné postihnout celek dosavadního lidského myšlení pod jediným zorným úhlem. Různé perspektivy, z nichž by se obraz celku složil, se měly ukázat v šesti knihách, z nichž každá měla o dějinách filosofie pojednávat vždy svým vlastním způsobem.<sup>49</sup> *Velcí filosofové*, sami rozvrženi do tří svazků, představovali pouze jednu z těchto šesti plánovaných knih. První kniha měla přinést chronologické vylíčení dějin filosofie s důrazem na charakteristiku jednotlivých epoch a kultur; z pozůstalosti byl uveřejněn

---

<sup>43</sup> Jaspersovo vlastní představení jeho projektu filosofické logiky nacházíme v jeho *Philosophische Autobiographie*, str. 85–91 („Philosophische Logik“); viz také týž, *Von der Wahrheit*, str. 1–28 („Erste Einleitung: Über philosophische Logik. Einleitung zum Gesamtwerk“). O filosofické logice srv. dále také H. Saner, *Vorwort des Herausgebers*, in: K. Jaspers, *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, vyd. H. Saner – M. Hänggi, München – Zürich 1991, str. xvii–xxxi.

<sup>44</sup> Srv. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, str. 26–28.

<sup>45</sup> K. Jaspers, *Nachlaß zur Philosophischen Logik*.

<sup>46</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 121; *KJG* III/8.1, str. 671 (Stellenkommentar, pozn. 287).

<sup>47</sup> Ke „světovým dějinám filosofie“ srv. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 119–122 („Idee einer Weltgeschichte der Philosophie“); *KJG* III/8.1, str. 674 n. (Stellenkommentar, pozn. 319); H. Saner, *Vorwort des Herausgebers*, in: K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1982, str. 1–9.

<sup>48</sup> Srv. K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I/1–2 [1957] (*KJG* I/15.1–2), vyd. D. Fonfara, Basel 2022.

<sup>49</sup> Srv. H. Saner, *Zu Karl Jaspers' Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht* [1969/1971], in: týž (vyd.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973, str. 449–463, zde str. 455.

její obsáhlý úvod, který je zároveň úvodem k celému projektu.<sup>50</sup> Druhou knihou měly být dějiny filosofických obsahů, tj. témat, jimiž se filosofie zabývala a zabývá; také úvod k ní již byl posmrtně vydán.<sup>51</sup> Třetí titul měl představit právě postavy velkých filosofů, seskupené ovšem nikoli podle chronologických kritérií, nýbrž na základě jejich spřízněnosti co do stylu myšlení. Jeho první svazek vyšel v r. 1957, další obsáhlý materiál o postavách, které měly být zahrnuty ve druhém a třetím svazku, byl později vydán z pozůstalosti.<sup>52</sup> Čtvrtá kniha s pracovním názvem „Základy a ohlasy filosofie v řeči, mýtu a náboženství, v básnictví a umění“ (*Grund und Wiederhall der Philosophie in Sprache, in Mythos und Religion, in Dichtung und Kunst*) měla pojednávat o vzájemných vztazích filosofie a těchto dalších oblastí působnosti lidského ducha. Pátá kniha se měla pod titulem „Uskutečňování filosofie“ (*Verwirklichung der Philosophie*) zabývat působením filosofie v dějinách (ve filosofických dílech, v životní praxi jednotlivce, na veřejnosti). Šestou a poslední knihou měl být „Souboj mocí“ (*Der Kampf der Mächte*), v němž by se tematizovaly podoby boje (diskuse a polemiky) mezi filosofy a jeho souvislosti s reálným násilím. Tyto spisy jsou v Jaspersově pozůstalosti dochovány v různém stupni vypracování, od zcela hotových částí či kapitol po náčrty a dispozice.<sup>53</sup> Seznámit s nimi čtenáře by měl čtvrtý svazek druhého oddílu Jaspersových sebraných spisů (do nějž mají patřit texty, které Jaspers sám za svého života nevydal) s titulem *Weltgeschichte der Philosophie*.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*.

<sup>51</sup> K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Zweites Buch: Geschichte der Gehalte. Einleitung*, in: L. H. Ehrlich – R. Wisser (vyd.), *Karl Jaspers. Philosophy on the Way to „World Philosophy“ – Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“*, Würzburg – Amsterdam 1998, str. 7–16.

<sup>52</sup> K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß, I, Darstellungen und Fragmente*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981; též, *Die großen Philosophen. Nachlaß, II, Fragmente – Anmerkungen – Inventar*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981.

<sup>53</sup> K celému projektu „světových dějin filosofie“ srv. H. Saner, *Zu Karl Jaspers' Nachlaß*, str. 455–459. Z domácích ohlasů na tyto Jaspersovy záměry srv. L. Tvrđý, (= L. Hejdánek), *Nedokončený Jaspersův projekt* [ad: K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß, I–II*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981; též, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1982], in: *Reflexe*, 2, 1990, str. 7.26–27.

<sup>54</sup> K sebraným spisům Karla Jasperse a jejich edičnímu plánu srv. *Bibliografie ke Karlu Jaspersovi* (str. 199–222 v tomto čísle, o sebraných spisech zejména str. 199–202). Myšlenka Jaspersových sebraných spisů existovala už záhy po jeho smrti; srv. H. Saner, *Philosophie von Karl Jaspers – Erste Übersicht über*



Všechny tyto velkolepé plány, o nichž byla řeč, nám mohou imponovat svými ambicemi, ale zároveň i vyvolávat dojem, jako by se za Jaspersovými záměry skrývalo nepřiměřené velikášství. Sám Jaspers si byl vědom, že uskutečnit vše, co zamýšlel, není v silách jediného člověka, přesto však pokládal za potřebné se do takového úkolu pustit.<sup>55</sup> Nedlouho před smrtí – v pětáosmdesáti letech – se nechal slyšet, že jen k tomu, aby dokončil práce, které by chtěl uzavřít, by potřeboval ještě dalších padesát let, nicméně že ani pak by nebyl zcela hotov.<sup>56</sup> Dovede-li nás Jaspers jako filosof něčím oslovit, je to krom jiného právě jeho vytrvalá snaha o doširoka zaměřený pohled a otevřený horizont myšlení, které se předem neuzavírá před žádnou podstatnou zkušeností. I když jeho myšlenkový rozvrh nebudeme v detailu následovat, stále může posloužit jako podnět všem, kdo se dnes znovu ptají po roli filosofie ve světě i ve vlastním životě. Necht' je tedy předložený Jaspersův text čten také jako poukaz k možnostem filosofie, která nechce rezignovat na principiálnost svého tázání, ale ani se ztratit v dílčím odbornictví a jednostranné specializaci.<sup>57</sup>

Václav Dostál

---

*nachgelassene Werke und Gedanken*, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 27, 1972, str. 405–414, zde str. 405. K plánům sebraných spisů srv. také přílohu v *KJG* III/8.2, str. 595–610 („Erste Planungen einer Jaspers-Gesamtausgabe“). Sám Jaspers si přál, aby jeho sebrané spisy, pokud dojde k jejich realizaci, začaly vycházet leda až po jeho smrti; srv. dopis K. Jasperse H. Götzemu (Springer-Verlag), 26. 10. 1962, in: *KJG* III/8.1, str. 433 n. Uvést celý projekt v život se nakonec podařilo až v r. 2012; první svazek spisů vyšel r. 2016.

<sup>55</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, str. 121; H. Saner, *Zu Karl Jaspers' Nachlaß*, str. 455.

<sup>56</sup> H. Saner, *Zu Karl Jaspers' Nachlaß*, str. 449.

<sup>57</sup> Tento text vznikl v rámci zastřešujícího projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2023 č. 260667, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.



JASPERSOVO POJETÍ VÍRY<sup>1</sup>

Ladislav Hejdánek

Hned na počátku svého referátu bych chtěl poznamenat, že můj cíl je skromný. Jaspersovo pojetí víry má ovšem své zcela určité místo v jeho filosofickém systému nebo, jak on sám raději říká, v otevřené systematicke jeho díla (tj. v systematicke, která zůstává a je udržována v otevřenosti). Netroufám si v hodinové nebo i dvouhodinové přednášce zpřítomňovat složité předivo souvislostí Jaspersova myšlení. Kde to bude naprosto nezbytné, naznačím tyto souvislosti, ale nebudu je rozvádět. To proto, že nechci Jaspersovo pojetí víry učinit jediným ani hlavním předmětem následujících úvah; chápu je jako příležitost a také prostředek (jeden z prostředků) k tomu, jak uchopit samotný problém víry. O tento problém mi půjde na prvním místě. Nečekejte proto výklad o Jaspersovi, ale spíše jakýsi rozhovor s Jaspersem o víře a o tom, jak ji myšlenkově uchopit.

Takové počínání je v jistém smyslu odůvodněno zejména v případě Jasperse proto, že on sám je hluboce a zdůvodněně přesvědčen, že filosofie musí zůstat vždycky výrazem individuální osobnosti. Rozhovor je zajisté vhodnější formou kontaktu s jeho filosofií než předmětný výklad o povaze a strukturách jeho pojetí. Rozhovor se však nemůže obejít bez předmětu; tímto společným předmětem budiž tedy otázka víry.

V jednom svém výkladu říká Jaspers, že opravdová víra nemůže být pojata jako nějaký obecně platný obsah ani fixována jako historická danost, stav věcí; jedinou cestou přístupu k ní je, když se jí (tj. touto vírou)

---

<sup>1</sup> Jedná se o referát z 13. 5. 1968 pro seminář Milana Machovce věnovaný dialogu mezi marxismem a křesťanstvím, který se od r. 1962 konal na Filosofické fakultě University Karlovy. Strojopis textu postrádá nadpis a je opatřen pouze razítkem „Karl Jaspers“. Odkazy na zdroje, které autor ve strojopise cituje pomocí zkratk, jsou zde rozepsány a doplněny o odkazy na eventuální české překlady a novější vydání příslušných textů v rámci Jaspersových sebraných spisů (*Karl-Jaspers-Gesamtausgabe*, dále jen *KJG*), pokud je takové vydání již k dispozici. Text z pozůstalosti Ladislava Hejdánka připravil k vydání Václav Dostál. – Pozn. vyd.

dějinně ujistíme prostřednictvím pohybu v čase.<sup>2</sup> To se však děje v prostoru toho, čemu Jaspers říká „obepínající“ (das Umgreifende) a co není ani pouhý objekt, ani pouhý subjekt. Abychom proto mohli upřesnit pojem víry, je nutno vyjasnit skutečnost onoho „obepínajícího“. To se ukazuje jako mnohost způsobů „obepínajícího“; Jaspers rozlišuje těchto způsobů sedm: existence, transcendence, tubytí, vědomí vůbec, duch, svět, rozum. Základní dělení vychází však z toho, že tímto „obepínajícím“ je buď bytí o sobě, které nás objímá (nejen obklopuje), anebo je to bytí, jímž jsme sami. Ono bytí, které nás objímá, se nazývá svět a transcendence. Bytí, jímž jsme my sami, se jmenuje tubytí, vědomí vůbec, duch, existence.<sup>3</sup> Ponechme zprvu poněkud stranou ono bytí o sobě a přihlédněme blíže k onomu bytí, jímž jsme, tj. jímž je člověk. Člověk není jako tubytí, jako vědomí vůbec a jako duch vyčerpán ve své plnosti, ale naopak postižen jen s hlubokou nedostatečností.<sup>4</sup> Uprostřed všeho bohatství těchto tří způsobů „obepínajícího“, jímž sami jsme, zůstáváme sami sobě ve své nejhlubší niternosti (das Innerste des Innersten) jakoby ztraceni. Proto mluví Jaspers o těchto třech způsobech jako o imanentních způsobech obepínajícího a odděluje od nich způsob čtvrtý, totiž existenci, již teprve je člověk sám sebou. Mezi nimi je hluboký předěl, skok zcela jiný, než jsou předěly a skoky mezi ostatními způsoby.<sup>5</sup> Zatímco u prvních tří jde o různé úrovně fakticity, nepochybné imanence, je existence možná jen na základě vykročení z této imanence, překročení, transcendování všeho nepochybného a faktického. Toto překročení je možné jen v absolutní odvaze dějinného rozhodnutí, které za nás nemůže nikdo jiný učinit.<sup>6</sup> Bytí (Dasein) Boží, svět o sobě (nevyčerpávající se jevy, které jsou předmětem vědy) a existence vztažená k transcendentnu – to všechno je sice pravda, ale pouze pro věřící existenci. Kdo tomu nechce věřit, nemůže to dostat dokázáno, ani jen ukázáno. Rozhodující je přitom danost samotné existence: já existuji, pokud se ve vlastní spontánnosti rozhoduji uznat

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* [1948], München 1948<sup>2</sup>, str. 16. [Viz také pozdější vydání: *Der philosophische Glaube*, in: K. Jaspers, *Schriften zum philosophischen Glauben* (KJG I/12), vyd. B. Weidmann, Basel 2022, str. 9–107, zde str. 20; čes. překl. *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 14. – Pozn. vyd.]

<sup>3</sup> Tamt., str. 16 n. [KJG I/12, str. 20; *Filosofická víra*, str. 14 n. – Pozn. vyd.]

<sup>4</sup> K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit* (= *Von der Wahrheit*) [1947], München 1958<sup>2</sup>, str. 76.

<sup>5</sup> Tamt., str. 76 n.

<sup>6</sup> G. Krüger, *Die Existenzphilosophie von Karl Jaspers*, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 18, 1963, str. 147–155, zde str. 153.

transcendenci za pravý základ sebe sama. Jsem tedy tím, čím jakožto existence jsem, jen pokud vykonávám (uskutečňuji) bytí ve svobodě svého rozhodnutí. A tímto rozhodnutím je pro Jasperse právě víra, neboť bytí mohu uskutečňovat, jen pokud věřím ve smysl tohoto rozhodování. Proto náleží víra k nejvlastnější skutečnosti člověka jako takového; je zřejmé, že takovou skutečnost nelze předmětně konstatovat bez víry, nýbrž že je možno ji uvidět právě jen ve víře. Protože však existence sama spočívá v onom přesahování, transcendování, které bez víry není možné, lze uzavřít, že existování, které je z podstaty věci věřící, může být dáno pouze víře.<sup>7</sup>

Tuto víru nazývá Jaspers filosofickou vírou, protože u něho vlastně splývá s filosofií. Už jsme slyšeli, že pro Jasperse je filosofie myslící ujištění sebe sama nejvlastnějším bytím. Nejvlastnější bytí je právě ono „obepínající“ (das Umgreifende). Ujištění tímto „obepínajícím“ je však ujištěním víry („Vergewisserung des Umgreifenden ist Glaubensvergewisserung“).<sup>8</sup> Toto ujištění ovšem ruší jistotu našeho přirozeného vědomí bytí, pokud jím máme na mysli realitu, kterou máme uchopitelným způsobem definitivně před očima. Zvláštním důsledkem takového ujištění tedy je, že nám bere navyklou půdu pod nohama. To ovšem neznamená žádný skepticismus, nýbrž naopak ujištění víry. Toto ujištění nám dovoluje, abychom se zároveň osvobodili ze zajetí roztržky na subjekt a objekt tím, že si tuto roztržku uvědomíme. Konkrétně to znamená, že nás toto ujištění víry uvolňuje z naší zapletenosti do objektivací (zpředmětnění – Objektivierung), ale vyvazuje nás také z vázanosti na Já tím, že nám ukazuje každou myšlenou formu „já“ jako něco, co vlastně nejsme „my sami“. Tím, že jsme ujištění o roztržce subjekt – objekt, vyšvihujeme se, i když v ní zůstáváme, nad ni. Teprve v tomto odstupu se dostáváme do situace filosofování, jehož smysl vyžaduje od nás jakési vznášení či start z roviny, z níž se uvolňujeme, směrem k vlastní pravdě. Plnost „obepínajícího“ neznamená anulování, ztrátu objektu ani subjektu; naopak obojí, objekt i subjekt, zůstává přítomno, byť jakoby v jednom, tedy ve sjednocení.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Tamt.

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* [1962], München 1963<sup>2</sup>, str. 142. [Viz také pozdější vydání: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (KJG I/13), vyd. B. Weidmann, Basel 2016, str. 204. – Pozn. vyd.]

<sup>9</sup> Tamt. [KJG I/13, str. 204 n. – Pozn. vyd.]

Pozoruhodný problém zůstává otevřen ve vztahu „obepínajícího“ různých úrovní k transcenci. Existuje řada míst, z nichž je dostatečně zřejmé, že Jaspers uvažuje o víře jen jako o lidské možnosti. Tak kupř. čteme, že víra je bezprostředností existence a že se o ní rozhoduje v reflexi jejího radikálního postavení do otázky; nebo že víra je dějinností lidské existence před její transcencí.<sup>10</sup> Jinde čteme o nerozlučnosti víry, z níž jsem přesvědčen, a obsahu víry, jež uchopuji; nerozlučnosti víry, kterou uskutečňuji (provádím), a víry, kterou si v tomto uskutečňování přivlastňuji – jinými slovy nerozlučnosti *fides qua creditur* a *fides quae creditur*. Subjektivní a objektivní stránka víry tvoří v tomto smyslu celek.<sup>11</sup> Z těchto a celé řady dalších míst bychom mohli uzavřít, že pro Jasperse není víra myslitelná mimo sféru reflexe, resp. vědomí vůbec, tj. že je kupř. odepřena naprosto úrovni pobytu, resp. tubytí (Dasein). Ale u Jasperse najdeme kupodivu zase jiná místa, která nejsou s tímto závěrem v souhlasu, ale která mu podstatně odporují. V téže knížce, z níž jsem právě citoval, najdeme tento text:

„Ono ‚obepínající‘, jímž jsem já, je v každé podobě polaritou subjektu a objektu:

já jsem jakožto *tubytí*: vnitřní svět a osvětí,

jakožto *vědomí vůbec*: vědomí a předmět,

jakožto *duch*: idea ve mně a objektivní idea, přicházející vstříc z věcí,

jakožto *existence*: existence a transcence.“<sup>12</sup>

Po tomto rozlišení úrovní, na nichž se realizuje polarita subjektu a objektu, se říká, že vírou v nejširším smyslu se nazývá přítomnost v těchto polaritách (das Gegenwärtigsein in diesen Polaritäten). Vzniká tudíž otázka, zda existuje možná rovina víry, která by představovala přítomnost v polaritě vnitřního světa a osvětí, tj. zda je možná víra na rovině tubytí (Dasein). Na první pohled lze snadno odpovědět kladně: je to možné u člověka, který se na tuto rovinu neomezuje. Ale jak to je s tubytím zvířete, o němž už padla zmínka? Slyšeli jsme, že Jaspers otázce do jisté míry uniká konstatováním, že o zvířeti nevíme, co vlastně jest. Nicméně se považuje za jisté, že právě ve svém „čistém tubytí“ nemá zvíře možnost volby; jinými slovy je zvířeti uzavřena jakákoli

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, str. 82.

<sup>11</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 13. [KJG I/12, str. 18; *Filosofická víra*, str. 12. – Pozn. vyd.]

<sup>12</sup> Tamt., str. 19. [KJG I/12, str. 22; *Filosofická víra*, str. 16. – Pozn. vyd.]

cesta k transcenci. Nicméně však na místě, z něhož jsem naposledy citoval, čteme, že ona přítomnost v polaritách, již je víra v nejširším smyslu, nemůže být v žádném případě vynucena rozumem (Verstand), nýbrž je vždycky zakotvena v jakémsi vlastním zdroji, který nemohu chtít, nýbrž z něhož teprve chci, vůbec jsem a vím.<sup>13</sup> Možnost volby není tedy podmínkou víry, nýbrž naopak je ve víře jako ve své podmínce teprve zakotvena.

Okrajovost problému, který jsem právě nastínil, je po mém soudu jen zdánlivá. Nejde jen o možnost eventuálního srovnávání s vírou, jak jí rozumí křesťanská tradice, která nikdy neztratila ze zřetele a povědomí, že vedle antropologického rozměru má víra také svou kosmologickou dimenzi; jde o podstatné otázky filosofické struktury Jaspersova pokusu o novou metafyziku. To by ovšem vedlo v tuto chvíli nenáležitě daleko. I pro náš dnešní cíl má však onen problém svou důležitost v tom, že poskytuje potřebné pozadí k výkladu Jaspersova pojetí místa reflexe víry ve vztahu k samotné víře.

Především ukazuje tedy Jaspers, jak víra není žádným věděním o něčem, které bych měl, nýbrž jistota, která mne vede.<sup>14</sup> Vírou žiji ze zdroje, který ke mně mluví v myšlených obsazích víry.<sup>15</sup> Už před půl stoletím napsal Jaspers, že víra není žádný předstupeň vědění, nýbrž akt, který vůbec činí možným a smysluplným jakýkoli pohyb k vědění.<sup>16</sup> Tento akt je čímsi objímajícím (Umfassendes), nikoli jednotlivým, není to jednotlivá síla ani jednotlivý obsah, není to nic specificky náboženského, nýbrž poslední síla ducha. Víra je duch, proto v tomto smyslu nenazýváme vírou poklidnou, samozřejmou, neproblematickou jistotu v jednotlivých konečnostech, jak jimi disponuje bezprostřední síla života prostřednictvím vůle k pobytu (Dasein) tak dlouho, dokud se jí to jakž takž dobře daří. S vírou je spojen dialektický tok, nekonečná problematika, zoufalství a strach (Angst), neboť veškerému životu ducha jsou vlastní nihilistická hnutí (pohnutí) jako jeho vlastní element a vždy otevřená možnost. Neduchovost se může cítit v absolutních stavbách objektivně jistou. Duch však může existovat uprostřed úzkosti pohybu

---

<sup>13</sup> Tamt. [KJG I/12, str. 22; *Filosofická víra*, str. 17. – Pozn. vyd.]

<sup>14</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 49. [KJG I/13, str. 130. – Pozn. vyd.]

<sup>15</sup> Tamt.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, str. 298. [Viz také pozdější vydání: *Psychologie der Weltanschauungen* (KJG I/6), vyd. O. Immel, Basel 2019, str. 312. – Pozn. vyd.]

jen skrze víru. (Tu se o duchu mluví ovšem v jiném významu než později.) Každý bod obratu v procesu ducha znamená pro člověka otřes. Vždy znovu hrozí zoufalství, hrozí cesty k nihilismu a také nepravému zajištění v nehybných, tuhých stavbách. Chceme-li označit, co nás drží uprostřed otřesů, provázejících body obratu, co je tou silou, která nás ustavičně drží, ale zároveň žene, uijeme slova víra. Víra v tomto smyslu není žádným určitým obsahem, žádnou větou, ale směrem, čímsi nepodmíněným, jež se třísťí v mnohé nepodmíněnosti, v nichž jediné se stává zjevným, i když každé jednotlivé jakožto jednotlivé má konečný charakter a v průběhu dalšího procesu bývá příležitostně relativizováno. Tak víra stojí v protikladu proti vědění, síla subjektu v protikladu k objektivní, neosobní jistotě.<sup>17</sup>

Tento starý text naznačuje už v plné míře cestu, po níž se pak Jaspers bude ubírat. Je to cesta celé řady upřesnění. Především se opře pokusu chápat víru jako něco iracionálního.<sup>18</sup> Víra nemůže být něčím v základě jen negativním, iracionálním, nemůže být pádem (zřícením) do temnot toho, co odporuje rozumu (des Verstandeswidrigen) a co je bez zákona.<sup>19</sup> Je sice pravda, že víru nelze vynutit nějakou myšlenkou, že ji nelze udat ani sdělit jako pouhý obsah.<sup>20</sup> Nicméně tato víra usiluje vždy o to, aby se projasnila, chce vždy dospět k tomu, aby porozuměla sobě samé.<sup>21</sup> Takové sebeporozumění, sebepochopení se ovšem uskutečňuje pouze v dějinných formách, z nichž žádná se nesmí považovat za jedinou a výlučnou pravdu pro všechny lidi, nemá-li se stát netolerantní a zároveň nepravdivou. Mezi všemi věřícími však je skrytě cosi společného, stejného. Protivníkem všech, zároveň však protivníkem, který vězí připraven v každém člověku, je pouze nihilismus.<sup>22</sup> Proto k víře patří vždy něco ze skepse; možná však, že to je sama víra, která se brání každému formulovanému vyznání. Vyznávání, pokud chce vyjádřit absolutní pravdu ve formě vět lidské řeči, se zdá být zoufalým počínáním, neboť odděluje

<sup>17</sup> Tamt. [KJG I/6, str. 311 n. – Pozn. vyd.]

<sup>18</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 12. [KJG I/12, str. 17 n.; *Filosofická víra*, str. 11 n. – Pozn. vyd.]

<sup>19</sup> Tamt., str. 13. [KJG I/12, str. 18; *Filosofická víra*, str. 12. – Pozn. vyd.]

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 49. [KJG I/13, str. 130 n. – Pozn. vyd.]

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 13. [KJG I/12, str. 18; *Filosofická víra*, str. 12. – Pozn. vyd.]

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949], München 1950<sup>2</sup>, str. 268. [Viz také pozdější vydání: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (KJG I/10), vyd. K. Salamun, Basel 2017, str. 200 n. – Pozn. vyd.]



od sebe lidi, otvírá propast nepřítomnosti komunikace, když pozvedá nárok, aby i druzí lidé toto vyznání přijali jako řeč absolutní pravdy. Není to tedy skepticismus, který se obrací proti vyznávání ve větách (místo v jednání a v životě), nýbrž víra sama, která zůstává skeptickou na cestě svých výpovědí.<sup>23</sup>

Odtud vyplývá, že musí být nalezena jiná cesta než cesta předmětných výpovědí. Filosoficky nemohu vzít víru jednoduše tak, jak se projevuje a prosazuje, aniž bych se pokusil ji proniknout. I když víra není a nemůže být všeobecně platným věděním, přece se mi má zpřítomnit tak, že mne samotného přesvědčí, že se stane mým vlastním přesvědčením. Filosofie má přispět k tomu, aby se víra stávala ustavičně jasnější, vědomější a aby se skrze vědomí dále prosazovala.<sup>24</sup> A právě na této cestě si uvědomuji podle Jasperse stále víc, že víra je silou, v níž a skrze niž se stávám jistým ze základu, který mohu sice opatrovat, ale který nemohu sám postavit.<sup>25</sup> Teprve v tomto povědomí je víra skutečnou vírou a já jako člověk skutečnou existencí. Neboť jakožto existence jsem teprve tím, že vím, že jsem sám sobě transcendencí darován. Nejsem totiž pouze sám sebou ze svého rozhodnutí, ale bytí, které je skrze mne, je bytím, které mi je v mé svobodě darováno. Mohu totiž také nebýt, resp. mohu se sám sobě nestat – a žádnou vůlí se nemohu sám sobě věnovat.<sup>26</sup> Ale i tam, kde jsem (a kde tedy jsem už byl sám sobě darován), mohu si sám sebe být vědom ještě různými způsoby, které mne buď omezují, anebo které mi dávají vzpruhu a rozlet. Ono omezení spočívá v pověře uprostřed předmětnosti (která je tudíž spojena s vědeckým omylem), ona vzpruha spočívá ve víře, která je zpřítomněním a uchopením „obepínajícího“ (a proto spojena s naplňujícím ne-věděním).<sup>27</sup>

O víře nelze mluvit stejným způsobem jako např. o socialismu anebo o tendencích a protitendencích totálního plánování, o světové jednotě a tendencích k světovému impériu nebo světovému řádu. U víry nejde o cíle naší vůle, nejde v ní o racionální obsahy, které se stávají cílem.

---

<sup>23</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 144. [KJG I/13, str. 206. – Pozn. vyd.]

<sup>24</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 13. [KJG I/12, str. 18; *Filosofická víra*, str. 12. – Pozn. vyd.]

<sup>25</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 49. [KJG I/13, str. 131. – Pozn. vyd.]

<sup>26</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 20. [KJG I/12, str. 23; *Filosofická víra*, str. 17. – Pozn. vyd.]

<sup>27</sup> Tamt., str. 54. [KJG I/12, str. 48; *Filosofická víra*, str. 42. – Pozn. vyd.]

Neboť víru nelze chtít, víra nespočívá ve větách, mezi nimiž bychom museli volit, víra se vymyká každému programu. Přece však je tím „obepínajícím“, čím socialismus, politická svoboda a světový řád musí na svých cestách být nesený, protože teprve z něho dostávají a odvozují svůj smysl. Bez víry neexistuje žádná cesta a žádné vedení ze zdroje lidství, ale jenom upadlost do myšleného, míněného, představovaného, do doktrín, a potom v důsledku toho propadlost násilí, chaosu a ruinám. O víře sice nikdy nelze mluvit tak, jako bychom ji měli po ruce, ale lze o ní snad mluvit způsobem, který vykládá a objasňuje. Je možno alespoň narýsovat kontury jejích možností.<sup>28</sup> Základním nebezpečím člověka je sebejistota, že už je tím, čím by být mohl; tato sebejistota nemá nic společného se sebeujištěním skutečné víry. Neboť tato upadle sebejistá „víra“ se pak stává něčím, co člověk má, čím disponuje a co tedy uzavírá jeho cestu, ať už v podobě pýchy morálního sebeuspokojení, nebo v podobě hrdosti na přirozený původ (např. šlechtický apod.).<sup>29</sup> Člověk není pudová bytost, není ani rozumovým centrem, nýbrž bytostí, která zároveň míří ven ze sebe a nad sebe. Není nikdy vyčerpán tím, co o něm jako o svém předmětu dovede říci fyziologie, psychologie a sociologie. Může participovat na „obepínajícím“, skrze něž se teprve vlastně stává tím, kým jest. Jaspers to nazývá ideou, pokud je člověk duchem, a vírou, pokud je existencí. V tom smyslu člověk nežije, nemůže žít bez víry. Vždyť i nihilismus jako protipól víry je možný pouze ve vztahu k možné, ale popřené víře.

---

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, str. 267 n. [KJG I/10, str. 200. – Pozn. vyd.]

<sup>29</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 57. [KJG I/12, str. 50; *Filosofická víra*, str. 45. – Pozn. vyd.]

# ZVOLIT SI EVROPU: KONSTANTIN SIGOV A LIDSKÁ DŮSTOJNOST<sup>1</sup>

Marguerite Léna

„Když se v našem oku mísí jasné barvy, jako jsou modrá a žlutá,  
něco z nich ulpí v našich myšlenkách.“

Virginia Woolf<sup>2</sup>

Od počátku „Revoluce důstojnosti“, jak Ukrajinci nazývají události na Majdanu v roce 2014, opakoval Konstantin Sigov, profesor filosofické antropologie na kyjevské Mohylově akademii: „Nehájíme jen naši zemi, ale Evropu.“ Toto přesvědčení Sigov rozvinul ve dvou knihách, které nedávno vydal ve francouzštině.<sup>3</sup> Zrálo v průběhu let přemýšlení o historii a kultuře jeho národa; formovalo se v četných výměnách názorů, institucionálních i prostě přátelských, s řadou francouzských osobností. Získalo novou naléhavost vlivem války, která se nyní vede na ukrajinské půdě, tedy na našich hranicích. Na následujících stránkách vyjdeme z podtitulů obou nedávných knih Konstantina Sigova: „Zrození nové Evropy“ u knihy *Quand l'Ukraine se lève* („Ukrajina se probouzí“) a „Otázka pro Evropany“ u knihy *Le courage de l'Ukraine* („Odvaha Ukrajiny“). První podtitul chce být prorocký, ale druhý se ptá. Jakou otázku nám klade odvaha našich ukrajinských sousedů a jak na ni odpovíme? Pokud se na ni pokusíme odpovědět, nastíníme tak obrysy

<sup>1</sup> Přeloženo z francouzského originálu M. Léna, *Choisir l'Europe: Constantin Sigov et la dignité humaine*, in: *Esprit*, septembre 2023, str. 117–126.

<sup>2</sup> V. Woolfová, *Orlando*, kap. 5, čes. překl. K. Hilská, Praha 1994, str. 166 (s úpravou). – Pozn. překl.

<sup>3</sup> C. Sigov – L. Mandeville, *Quand l'Ukraine se lève. La naissance d'une nouvelle Europe*, Paris 2022; C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine. Une question pour les Européens*, avec la collaboration d' A.-M. Pelletier, Paris 2023. (Česky vyšla část těchto textů v překladu L. Karfíkové v knize K. Sigov, *Poselství z Kyjeva o Ukrajině a Evropě*, Praha 2023; viz také článek K. Sigov, *Dopis z Kyjeva: Ukrajinský filozof píše z bombardovaného Kyjeva do Francie a Evropy*, in: *Prokletí impéria a ruská lež. Rusko a Ukrajina v kontextu a Kontextech*, vyd. K. Hloušková – F. Mikš, Brno 2023, str. 53–69. – Pozn. překl.)

„nové Evropy“? A do jaké míry je vůbec tato Evropa, po které Konstantin Sigov volá, vlastně „nová“? Novost, která zasáhne nehlouběji, mají možná věci, které oživují zapomenutou intuici. Péguy napsal: „Když se jednoduchá myšlenka ztělesní, nastane revoluce.“<sup>4</sup> Knihy Konstantina Sigova nově ztělesňují „jednoduchou myšlenku“ Evropy. Možná je tato myšlenka neoddelitelná od „zapomenutého pokladu resistance“, o němž po René Charovi mluvila Hannah Arendtová<sup>5</sup> a na nějž ukrajinský odboj znovu vrhá plně světlo, bolestné a náročné.

## Ukrajina jako otázka pro Evropu

Svou zeměpisnou polohou bez přirozených hranic a svými dějinami se Ukrajina obrací jak na Východ, tak i na Západ. Tvóří ji obyvatelé různého původu, z nichž někteří mluví rusky, jiní ukrajinsky a většina oběma jazyky. V průběhu svých dějin byla Ukrajina vystavena mnoha invazím a vlivům: mongolským, litevským, polským, tureckým, tatarským, ruským atd. Žijí zde spolu pravoslavní křesťané různých jurisdikcí, řeckokatolíci, římská katolická i protestanti, Židé i muslimové. Ve všech těchto ohledech má jednota a národní identita, za něž se dnes platí krví, rozhodující symbolickou hodnotu. Nezávislá Ukrajina se totiž zrodila z dramatické minulosti podobně jako poválečná Evropa: stalinský hladomor ve 30. letech („Holodomor“), nacistická okupace ve 40. letech, sovětská nadvláda v letech 1919–1991 a jaderná tragédie v Černobylu v roce 1986. Tato těžce vykoupená jednota je však důkazem, že je možné pokojné soužití v rozdílnosti, přesněji řečeno, že je možné společné politické vědomí a společný politický projekt. Jak by se Evropa, jejíž poválečný zrod a pomalu se formující jednota jsou dílem vůle, v tomto zrcadle nepoznala? A kdyby se rozbilo, jak by se sama necítila ohrožena ve své mnohojazyčné, multikulturní a mnohonáboženské identitě? Ve své vídeňské přednášce ze 7. května 1935 popsal Husserl, který měl jako Žid zakázáno vyučovat, „krizi evropského lidství“ v situaci, kdy byla svoboda ducha zásadně znevážena nástupem nacismu. V závěru své

<sup>4</sup> Ch. Péguy, *Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (1914), in: *Œuvres en prose complètes*, sv. 3, vyd. R. Burac, Paris 1992, str. 1273.

<sup>5</sup> Srv. H. Arendt, *La crise de la culture* (1968), vyd. P. Lévy, Paris 1972, str. 13. (Česky H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*, přel. T. Suchomel – M. Palouš, Brno 2002, str. 8. – Pozn. překl.)

přednášky řekl: „Největším nebezpečím pro Evropu je únava.“<sup>6</sup> Ukrajina nás svým „probuzením“, svou „odvahou“ vytrhává ze spánku a únavy. Prostřednictvím této války se Evropa „setkává sama se sebou, vyjasňuje si svou pozici“.<sup>7</sup>

Abychom však pochopili evropský rozměr toho, co se na Ukrajině odehrává, musíme zaujmout náležitý historický a kulturní odstup. Konstantin Sigov takový odstup má. Díky svému filosofickému vzdělání je dědicem tradice svobodného a odvážného myšlení, které Husserl považoval za specifikum evropského ducha. Jeho mateřštinou je ruština, vyrůstal na Ukrajině v otevřeném intelektuálním prostředí, na něž oficiální sovětské školství nemělo žádný vliv. Proto není ideolog, obhájce „hodnot“, údajně ohrožených ze Západu. Zná cenu kritiky, stejně jako hodnotu přesvědčení. Jako pravoslavný křesťan odmítá, aby se náboženství stalo nástrojem politické moci nebo politická moc ozbrojeným ramenem náboženství. Během svého několikaletého pobytu v Paříži jako hostující profesor na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) blíže poznal Francii, mluví jejím jazykem a seznámil se s jejími současnými mysliteli, Derridou, Bourdieum či Ricoeuem. Mohylova akademie, kde vyučuje, byla založena v roce 1615 po vzoru jezuitských universit; jejím jazykem byla po několik staletí latina. Byla uzavřena za sovětského režimu a její znovuotevření v roce 1991 bylo jedním z důležitých symbolů nově nabyté nezávislosti. Konečně je Konstantin Sigov také vydavatel,<sup>8</sup> jehož cílem je zpřístupnit ukrajinským čtenářům literární, filosofická a náboženská díla evropského dědictví a vyzvat je k novému přemýšlení o problémech naší doby.

Tyto stručné životopisné údaje myslím ospravedlňují název mého článku. Konstantin Sigov si Evropu *zvolil* jako nejvhodnějšího nositele svého přesvědčení, který má největší šanci rozvinout sociální, politické a duchovní implikace v tomto přesvědčení obsažené. Na rozdíl od nás všech, kteří jsme se možná příliš sblížili s Evropou trhů a regulací nebo

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), trad. N. Depraz, Paris 1992. (Česky E. Husserl, *Krise evropského lidství a filosofie*, in: *týž, Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, str. 332–364, zde 364. – Pozn. překl.)

<sup>7</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 41. (Česky *Dopis z Kyjeva*, str. 67. – Pozn. překl.)

<sup>8</sup> Nakladatelství *Duch i Litera*, které připravilo a vydalo více než pět set knih přeložených z různých evropských jazyků, mj. spisy Pascalovy, Bergsonovy, Lévinasovy, Ricoeurovy, ale také díla poezie a literatury, pokračuje ve své práci navzdory válce.

jsme příliš uvyklí vymoženostem, jež nám navzdory všemu nabízí, se Konstantin Sigov nenarodil v Evropě, ale v zemi, která byla tehdy pod sovětskou vládou. Evropa je tak pro něj aktem osobního rozhodnutí, kterým je zavázán nejen svému vlastnímu národu, ale všem, kteří často zapominají, že Evropu zrodila vůle se spojit a překonat všechny konflikty a že jedním z prvních oficiálních textů takto vzniklého nového útvaru byla v roce 1950 Evropská úmluva o lidských právech. Přitažlivost, kterou měla Evropa pro účastníky Majdanu v roce 2014, pramenila z odmítnutí zkorumpovaného systému a z naděje nejen na lepší životní úroveň, ale především na jinou kvalitu života. Tato nenásilná revoluce, na níž se Konstantin a jeho děti podíleli, byla ve své podstatě etickým a duchovním probuzením. Probuzením lidí, kteří odmítli nadále uzavírat pakt se lží a kteří vpustili právo svědomí do politické arény. Evropa, o niž usiluje Konstantin Sigov, je Evropa, která se navzdory zradám a kompromisům naučila ze svých intelektuálních a duchovních zdrojů účtět k druhým a nároku práva; která z křesťanské víry čerpá motivaci ke starosti o nejslabší, sílu odpuštění a odvahu k tomu, co je možné. Tento „étos Evropy“ je nyní „podroben zkoušce“, a to nejen v násilné podobě na našich hranicích, ale také v zákeřné formě, v dekonstrukcích ultraliberalismu, jimiž procházíme. Tato dvojí krize staví náš kontinent před nutnost „o sobě znovu přemýšlet a znovu si uvědomit vlastní smysl“.<sup>9</sup> Otázka, kterou nám Konstantin Sigov ve svých dvou knihách klade, je tedy jednoduchá a palčivá: chceme ještě být touto Evropou?

Z výše citované Husserlovy přednášky bych ráda vybrala dvě formule, které se mi zdají obzvláště blízké pojetí evropského étosu, jak jej rozvíjí Konstantin Sigov. V době, kdy hitlerovský totalitarismus zaváděl říší síly na úkor práva, rasistickou mytologii na úkor rozumu a stádnost davu na úkor osobního myšlení, napsal Husserl jako vyznání víry: „Ideje jsou silnější než všechny empirické mocnosti.“<sup>10</sup> To tehdy nemohlo být konstatování faktů, protože vláda násilí byla již na postupu. Bylo to potvrzení naděje rozpjaté mezi „již“ a „ještě ne“: opírající se o „již“, kterým je staletá odvaha k pravdě, ale zároveň otevřené neuchopitelnému „ještě ne“, příslibu tradovanému od ducha k duchu, který nemá jinou záruku než důvěru v člověka, v „nezničitelné, jež může být zničeno“. Tak jej aspoň charakterizuje Konstantin Sigov na poslední straně své

<sup>9</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 116. (Česky *Poselství z Kyjeva*, str. 21. – Pozn. překl.)

<sup>10</sup> E. Husserl, *La Crise de l'humanité européenne*, str. 77. (Česky *Krise evropského lidství*, str. 352. – Pozn. překl.)

knihy v citátu Maurice Blanchota.<sup>11</sup> Tato neozbrojená síla idejí – jejich „slabá síla“ ve srovnání s triumfem zbraní – se pojí s další klíčovou formulací z Husserlovy přednášky: Člověk je bytostí „nekonečných úkolů“.<sup>12</sup> Mluvit o „nekonečných úkolech“ znamená jediným gestem odmítnout jakoukoli formu uzavřeného komunitarismu, jakékoli úzce nacionalistické nároky, jakoukoli ideologickou uzavřenost. Znamená to otevřít budoucnost, aniž bychom předstírali, že ji můžeme nařídit, ale představit ji jako úkol, který se nám dnes klade. Znamená to přitakat horizontu, který nikdy nebude dosažen, a přesto jako jediný může dát těmto úkolům jejich skutečný smysl a jejich oprávněnou váhu. Žijeme-li s výhledem k nekonečnu, vše konečné získává jeho signaturu. Myslím, že „evropský étos“ Konstantina Sigova je práv této síle idejí i tomuto „nekonečnému úkolu“, který se je snaží ztělesnit. Soudím tak ze dvou důležitých motivů, které jsou v jeho díle vyjádřeny: první spojuje jedinečné a obecné, druhý stejně a jiné, aniž by je zaměňoval.

## Evropa, křižovatka jedinečného a obecného

Opakujícím se antropologickým motivem v obou knihách Konstantina Sigova je protiklad, který nachází mezi *homo dignus* a *homo sovieticus*. Ve svém *Dopise z Kyjeva*, napsaném Francouzům v březnu 2022 a přetištěném v úvodu knihy *Le courage de l'Ukraine*, Konstantin Sigov píše: „V sázce je nyní důstojnost lidské osoby. A pokud je Evropa v nebezpečí, pak především proto, že o této důstojnosti nemá dostatečně spravedlivou a silnou představu.“<sup>13</sup> Pojem osoby, dlouho utvářený filosofií i teologií a konkretizovaný v personalistickém a fenomenologickém myšlení, není pojem popisný, nýbrž etický: označuje jednotlivého člověka jako bytost nadanou nezczitelnou důstojností, lidskou bytost, kterou nelze uzavřít do totalizujícího rámce, ani s ní manipulovat. Konstantin Sigov ve svých textech rád připomíná jedinečné osoby: Lízu, dívku s tělesným postižením, která neúnavně připravovala jídlo demonstrantům na Majdanu, slavné ukrajinské osobnosti, jako je myslitel Dmytro Čyževskij, historik Mychajlo Drahomanov nebo otec Alexander Glagolev, i velké ruské postavy jako Osip a Naděžda Mandelštamovi. Prostřednictvím

<sup>11</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 198.

<sup>12</sup> Srv. E. Husserl, *Krise evropského lidství*, str. 337 *et passim*. – Pozn. překl.

<sup>13</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 42. (Česky *Prokletí impéria*, str. 68. – Pozn. překl.)

jejich přítomnosti v první osobě, připomínané s úctou, je *homo dignus* postaven do přímého protikladu k *homo sovieticus*, nakolik politický režim redukuje tohoto druhého na jedince bez práv před všemocnou a lhostejnou mocí: „Je tu při díle hypotéza, podle níž lze člověka zcela zmanipulovat.“<sup>14</sup> Osoba, jak dává nádherným způsobem tušit závěr *Dopisu z Kyjeva*, je někdo, komu mohu říci „ty“ a od koho mohu očekávat odpověď, ať už jsou jeho původ, náboženství nebo země jakékoli. *Homo sovieticus* naproti tomu nemá právo mluvit a ještě méně odpovídat a za jeho hranicemi jsou pro něj pouze anonymní „oni“ a virtuální nepřítelé. „Nezáleží zde na počtu; my Kyjevané, Ukrajinci, lidské bytosti, máme šanci se osvobodit, dokud je tu někdo, kdo se k nám obrací jako člověk, kdo vezme do rukou tvé řádky, kdo uslyší tvůj hlas a skrze něj i tvou zemi.“<sup>15</sup> Může *homo sovieticus*, formovaný a podmíněný více než sto lety pohrdání a etablovaných lží, tento hlas ještě slyšet?

Nejde však rozhodně o to, stavět tuto jedinečnost proti obecnosti. To by znamenalo nahradit důstojnost osoby pouhou hrou individuálních egoismů nebo v národním měřítku podporovat populistická a komunitární pokušení, která z toho vyplývají. Na Majdanu, píše autor, šlo spíše o to, „následovat lidi, kteří byli odhodláni ... dát všechno za právo jednoho každého být člověkem“.<sup>16</sup> V současné válce pak jde o zachování vazby mezi suverenitou ukrajinského státu a jeho skutečným základem, obranou „nezadatelné důstojnosti každé lidské osoby“,<sup>17</sup> „nezcizitelného práva zůstat člověkem“,<sup>18</sup> které je ohroženo reduktivní antropologií *homo sovieticus*. Dovolávat se universální lidské důstojnosti znamená chránit územní nárok před jakýmkoli výlučně nacionalistickým zúžením a respektovat princip bezpodmínečné úcty k nepříteli v ozbrojené konfrontaci. Podle analýzy Konstantina Sigova nepředstavuje projekt Vladimira Putina ani tak územní nárok, jako spíše rozchod s mezinárodním uspořádáním založeným na respektování lidských práv, jak se ustavilo po roce 1945.<sup>19</sup> Proto je důležité klást odpor nejen na vojenské, ale také na právní a etické úrovni, neboť ty jediné mohou v dlouhodobém horizontu založit a ztělesnit skutečnou universálnost. To je „nekonečný úkol“

<sup>14</sup> C. Sigov – L. Mandeville, *Quand l'Ukraine se lève*, str. 84.

<sup>15</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 43. (Česky *Prokletí impéria*, str. 69. – Pozn. překl.)

<sup>16</sup> Tamt., str. 59.

<sup>17</sup> Tamt., str. 29. (Česky *Prokletí impéria*, str. 57. – Pozn. překl.)

<sup>18</sup> Tamt., str. 40. (Česky tamt., str. 66. – Pozn. překl.)

<sup>19</sup> Tamt., str. 35. (Česky tamt., str. 62. – Pozn. překl.)



Evropy. Z toho plyne otázka: „Bude se tento universalismus moci opřít o konkrétní dějinné činy, nebo se stane pouhou nostalgickou vzpomínkou?“<sup>20</sup> Konstantin Sigov v této souvislosti zdůrazňuje rozhodující roli, kterou hrály a hrají na jedné straně evropské university jako místa, kde se v partikularitě kultur a jazyků hledá a vyučuje universalita, na druhé straně právní a soudní orgány, často zpochybňované v postmoderních ideologiích, přesto však odpovědné nejen za formulaci a účinnost práva, ale také za odsouzení stalinských zločinů, které se zatím nedočkaly svého Norimberku.

Není tedy těžké pochopit, proč Konstantin Sigov přikládá takový význam otázce pravdy a lži. Pravdu totiž může hledat, nést a dosvědčovat pouze jednotlivec a jakákoli nalezená pravda, byť skromná, umožňuje lidem se shodnout a otevírá výhled k universálnímu. Právě proto jsou ideje „silnější než všechny empirické síly“. Lež naproti tomu zachází s jazykem jako s útočnou nebo obrannou zbraní a nezná žádné partnery v rozhovoru, nýbrž pouze nepřátele, které je třeba svést nebo zastrašit účinnou propagandou. „Zkaženost ducha“ je proto nejzávažnější zkažeností a režim, který ze lži činí spoluvníka svého násilí, je třeba bez pardonu odsoudit. „Lež šíří ve vzduchu, který dýcháme, téměř nezjistitelnou drogu lhostejnosti k nelidským činům.“<sup>21</sup>

Stejně důležité je v autorových očích i umění, zejména hudba: je to skutečně privilegované místo, kde se lze způsobem přístupným zároveň smyslu i duchu dotknout svazku mezi jedinečným a universálním, který utvářel Evropu. Hudba Valentina Silvestrova, vztahující se věrně i novátorsky k evropské hudební tradici, je toho dokladem, jak to s velkou symbolickou silou dosvědčila přítomnost skladatele a jeho hudby na Majdanu. Také hluboká vazba Konstantina Sigova k ekumenické komunitě Taizé je do značné míry založena na „nové písni Taizé“, písni v mnoha jazycích vytvářející jednotu v mnohosti, která tryská z „mateřského jazyka důvěry“ a rozlévá se do mnoha společenství mladých lidí, kteří „zpívají v cizím jazyce, jako by to byl jejich vlastní“.<sup>22</sup> I to je Evropa.

---

20 C. Sigov – L. Mandeville, *Quand l'Ukraine se lève*, str. 160.

21 C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 64.

22 Tamt., str. 193 n.

## Evropa, křížovatka stejného a jiného

Dalším způsobem, jak přemýšlet o této pluralitní Evropě, která se snaží dát institucionální výraz tolika různým hlasům, je uvažovat o jejím vztahu k jinakosti: jinakosti, jež ji otevírá cizím národům a jiným kontinentům, což jsou témata, která se v knihách Konstantina Sigova příliš neobjevují, ale také uvažovat o jinakosti, kterou obsahuje Evropa sama v sobě; tu naopak jeho texty promýšlejí do hloubky. Cenné motivy v tomto ohledu přináší dlouhá kapitola v knize *Le courage de l'Ukraine*. Konstantin Sigov zde varuje před dvěma zhoubnými souputníky, „abstraktním multikulturním universalismem a xenofobií lpící na vlastní identitě“,<sup>23</sup> aby v závěru připomněl symbolickou postavu Sofie a také „Evropu hudby“. Zároveň zde zdůrazňuje některé složky evropské polyfonie: „Evropu universit“, „Evropu překladů“, „Evropu výměny vzpomínek“, „Evropu, která vzdoruje útlaku“. Dvě z těchto témat jsou pro naše uvažování zvláště významná: totiž téma překladu a téma paměti, dva způsoby artikulace, v sobě i mimo sebe, téhož a jiného; dva explicitní odkazy na přednášku Paula Ricoeura,<sup>24</sup> jenž byl v roce 1993 hostem Konstantina Sigova na Mohylově akademii, kde obdržel čestný doktorát. Paul Ricoeur se zde zamýšlí nad modely integrace, které by nám umožnily „představit si Evropu“ budoucnosti, a zdůrazňuje trojí model: model překladu, model výměny vzpomínek a model odpuštění.

S poukazem k jazykové situaci na Ukrajině si Konstantin Sigov vypůjčuje Ricoeurovu půvabnou metaforu „jazykové pohostinnosti“, kterou v dějinách Evropy konkretizuje množství „převaděčů“ z jednoho jazyka do druhého, z jedné epochy do druhé: od Cicerona, Jeronýma, Cyrila a Metoděje ... až po samotného Paula Ricoeura, který v německém zajetí překládal Husserlovy *Ideje*. Připočteme k tomuto seznamu i Konstantina Sigova s jeho editorskou prací a také aktivní účastí na *Slovníku nepřeložitelných výrazů* (*Dictionnaire des intraduisibles*), který vydala Barbara Cassin.<sup>25</sup> Od začátku války na Ukrajině se k této jazykové pohostinnosti přidružila rovněž praktická pohostinnost nabídnutá milionům uprchlíků,

<sup>23</sup> Tamt., str. 117. (Česky *Poselství z Kyjeva*, str. 22. – Pozn. překl.)

<sup>24</sup> Srv. P. Ricoeur, *Quel ethos nouveau pour l'Europe?*, in: *Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique*, vyd. P. Koslowski, Paris 1992, str. 107–116.

<sup>25</sup> *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, vyd. B. Cassin, Paris 2004.

kteří nyní žijí – na jak dlouho? – v „evropském domě“ a začleňují se do kulturního a společenského života našich zemí. Vzájemná výměna chování a každodenních gest je jakýmsi živým překladem. Proto Konstantin Sigov může říci: „Dvojazyčnost a překladatelská praxe, které charakterizují atmosféru občanského a kulturního života na Ukrajině, jsou jedním ze znaků, jež naši kulturu hluboce spojují s vícejazyčnou, a tedy polyfonní Evropou.“<sup>26</sup>

„Skutečná výměna vzpomínek, které si vyprávíme, jimž nasloucháme a jimž jsme schopni rozumět“,<sup>27</sup> je cenným plodem této jazykové pohostinnosti. Víme, jak dlouho trvalo německým a francouzským historikům, než dokázali společně napsat dějiny první světové války. Víme, v jaké míře nyní ruská propaganda využívá kyjevský zrod Rusi v 10. století k ospravedlnění invaze na Ukrajinu. Avšak jen úcta k paměti a sdílení vzpomínek mohou připravit cestu nové budoucnosti. Pád Berlínské zdi a události, které po něm následovaly, neznamenal jen novou konfiguraci evropského prostoru, ale ještě spíše novou konfiguraci evropské časovosti, téměř fyzicky vnímatelnou při cestování ze Západu na Východ: čas jako by se zastavil v Moskvě, kde znovu vstupuje na scénu sovětská totalita a kde je práce paměti zachycující komunistickou éru zakázána. Následkem toho jsou rány minulosti, v západní Evropě více či méně zahojené, na Ukrajině stále živé. Tento národ tedy musí „klást odpor determinismu a uzurpování budoucnosti“<sup>28</sup> polyfonním vyprávěním o minulosti, které říká pravdu o stalinských represích, Gulagu a Holodomoru a tím zároveň otvírá nové možnosti pro budoucnost. „Identita člověka, skupiny, kultury nebo národa není identitou neměnné substance nebo uzavřené struktury, ale identitou vyprávěného příběhu.“<sup>29</sup> Není sama Evropa ve svém celku příběh vyprávěný mnoha hlasy, „narativní identita“, která by podle našeho přání měla být dynamická a otevřená, aniž by ovšem bloudila a rozměňovala se?

Co říci o „vzájemném odpuštění“, které zůstává pro *homo sovieticus* nemyslitelným gestem, které však Paul Ricoeur uvádí jako třetí model evropské integrace? Ricoeur připomíná krutost evropských dějin, „náboženské války, dobovačné války, vyhlazovací války... Západní Evropa se z této noční můry stěží vzpamatovává, střední a východní Evropě hrozí,

---

<sup>26</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 120. (Česky *Poselství z Kyjeva*, str. 24. – Pozn. překl.)

<sup>27</sup> Tamt., str. 130. (Česky tamt., str. 32. – Pozn. překl.)

<sup>28</sup> Tamt., str. 88.

<sup>29</sup> Tamt., str. 121. (Česky *Poselství z Kyjeva*, str. 25. – Pozn. překl.)

že jí podlehne,“ varoval v roce 1992. A pokračoval: „Je čas neodpuštělného a čas odpuštění. Odpuštění vyžaduje velkou trpělivost.“<sup>30</sup> Mezi Ruskem a Ukrajinou tento čas zatím nenastal a ani ještě nastat nemůže. Odpuštění je také „nekonečný úkol“. Jen se mohou náhle objevit jiskřičky odpuštění, které s úctou a obdivem zachytil Konstantin Sigov: například slova Mychajlo Havryljuka, brutálně mučeného Berkutem,<sup>31</sup> který však resignoval na trestní oznámení: „Všichni ti chlapi mají děti. Nechtěl bych, aby vyrůstaly jako sirotci...“<sup>32</sup>

Etická volba, z níž vychází evropské myšlení Konstantina Sigova, je zde dovedena až do metapolitické krajnosti jeho osobní svobody, kde už nejde o souboj střel a granátů, argumentů a propagandy. Je to duchovní zápas, místo tajné, prorocké a tiché volby mezi láskou a nenávisť, mezi angažováním a rezignací. Volba muže modlitby, stejně jako myšlení a jednání. Kniha *Quand l'Ukraine se lève* končí obrazem, který spojuje tradiční gesto Orantky v kopuli kyjevské katedrály svaté Sofie s gestem Mojžíše, jenž v boji Izraele proti Amálekovcům vztáhl ruce k Bohu v přímluvné modlitbě.<sup>33</sup> V zápase o spravedlnost a pravdu se bitvy vždy vyhrávají za tuto cenu.

*Přeložila Lenka Karfíková*

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Quel ethos nouveau pour l'Europe?*, str. 115.

<sup>31</sup> Ukrajinská vládní pořádková policie před povstáním na Majdanu.

<sup>32</sup> C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, str. 65.

<sup>33</sup> Srv. Ex 17,8–13. Viz podobně K. Sigov, *Poselství z Kyjeva*, str. 30; 71. – Pozn. překl.

## TEORIE A PRAXE O možnosti klasického určení jejich vztahu<sup>1</sup>

Günter Figal

### 1.

Nekomentované citáty často vyjadřují souhlas, bezvýhradné srozumění s myšlenkou citovaného autora. Tak tomu je, když Hegel uzavírá svou *Encyklopedii filosofických věd* z roku 1830 pasáží o rozumu, *nous*, z Aristotelovy *Metafyziky*. Hegel se tím emphaticky přiznává k Aristotelovu pojetí filosofování, k myšlence, že filosofie je teorií: nezainteresaným a nestranným nazíráním skutečného a ve své skutečnosti dovršeného; stálého, které je bez omezení přítomné a sděluje tuto přítomnost nazírání.

V Hegelovi bychom však neměli vidět pouze člověka duchovně spřízněného s Aristotelem, neměli bychom v jeho důrazu vidět pouze nepřetržitost filosofické tradice. Již samo citování by mohlo naznačit, že zde není žádná prostá kontinuita. Přinejmenším v jednom ohledu zeje mezi Hegelem a Aristotelem trhlinka: to, co bylo u Aristotela filosofí a jakožto filosofie též vědou, se stalo vědou. Filosofie je tím naléhavě postavena před otázku, co je vlastně ona sama – a pokud je stále ještě vědou, pak přece jen takovou, kterou je nutné nově určit. Na místo myšlenkového nazírání v sobě uspořádaného světa, kosmu, vstoupilo plánovité konstruování a to vyvázalo filosofii z její dřívější vztaženosti ke světu a k vědě. V Kantově myšlení se filosofie redukovala na kritiku: na zkoumání otázky, jak je plánovité konstruování souvislosti světa možné. Hegelovo odvolání se na Aristotela tak nabývá povahy tvůrčí restaurace, imponujícího „ještě jednou“, které ovšem roztržku s tradicí jen potvrzuje. A dějiny pohegelovského myšlení v tomto bodě dílo dokonaly. Kdo dnes ve filosofii horuje pro skromnost a posuzuje – podle rozšířeného mínění přehnané – nároky tradičního myšlení se skepti, může počítat se

---

<sup>1</sup> Přednáška „Theorie und Praxis. Über die Möglichkeit ihrer klassischen Verhältnisbestimmung“ přednesená na FF UK 11. 12. 1996. Dle dostupných informací nebyl její text v této podobě nikdy publikován. Překlad se opírá o autorův strojepis a rukopisné opravy. – Pozn. překl.

souhlasem. Pro zastánce „antimetafyzického“ myšlení už filosofie není teorií – anebo se slovo teorie stalo tak otřepaným, že se dá bez obtíží použít pro každou myšlenkovou činnost.

Neměli bychom to však pouze s klidem brát na vědomí, nýbrž měli bychom se ptát, co se tu vlastně děje. Zkusíme to charakterizovat poněkud dramaticky znějící formulací: Tam, kde filosofie již není teorií, vzdává se sebe samé. To, co zbývá, se nazývá filosofií už jen ze setrvačnosti či z nedorozumění, takže by nám více pomohl jasný řez a opatrný pokus o nové zorientování. To hlásá třeba titul přednášky Martina Heideggera z roku 1964: „Konec filosofie a úkol myšlení“.

Taková zkoumání vycházející od nuly mohou ovšem vést na scesti. Mohou sugestivně – a přinejmenším u Heideggera sugestivní jsou – klamat v otázce své vlastní možnosti. Možná že trhlina mezi tím, co bylo, a dneškem, mezi tradicí a současným myšlením není zase tak hluboká, abychom mohli v tak jasném odlišení mluvit o konci a počátku, o tom dosavadním a o nových úkolech. Možná jsou dnešní úkoly myšlení vzdor této roztržce s tradicí tak dalece určeny tím, co bylo, že každé údajně jiné myšlení, chce-li se vůbec ustavit, zůstává filosofií, a tím i teorií.

V následujícím se pokusím hájit přesvědčení, že tomu tak je. Chci ukázat, proč musí filosofie, třebaže už nemůže být pojata jednoduše v Aristotelově smyslu, zůstat teorií – a proč tedy musí být opět přece jen spjata s Aristotelem. Chci také rozvinout pár úvah k otázce, jak může filosofie, způsobem, který za mnohé vděčí Aristotelovi, ale už není aristotelský, zůstat teorií v pregnantním smyslu.

## 2.

K tomu však musíme přece jen vyjít od klasického konceptu. Jedním ze základních rysů teorie je zaujetí odstupu: myšlenkové nazírání uspořádaného světa je nemožné bez distance od každodenních životních souvislostí. Kdo chce filosofovat, musí se vyvázat ze zájmů všedního dne, musí se osvobodit od zapletení svého jednání do situací. Tak znamená teoretická filosofie tolik co vykročení za lidský život a za jeho podřízenost osudu a času, za jeho bytostnou kontingenci; odvrát od zájmů společného utváření života, od praxe a politiky, a obrácení se k tomu, co Aristotelés nazývá božským a co chápe jako to, co je ve vlastním smyslu skutečné, co teprve vytváří bezprostředně zakoušenou skutečnost.

Na druhé straně ví Aristotelés velmi přesně, že se filosofie nemůže úplně vyvázat z dosahu každodenního života. Stejně jako každý člověk

potřebuje i moudrý to, co je k životu nezbytné (*Eth. Nic.* 1177a28–29; 1178a25–26); a jakožto člověk zůstává i moudrý vázán k oblasti jednání, v níž se má, tak jako každý jiný, osvědčit (*Eth. Nic.* 1178b5–7). Ještě důležitější však je, že se nazírající činnost filosofování utváří v každodenním životě. Přesněji pozorována je vlastně jen zintenzivněním, výslovným uchopením vědění, které nás orientuje v každodenním životě a podporuje jeho co možná nejstálější vedení: teorie jakožto zkoumání principů, z nichž může být vše, co je, pochopeno v souvislosti, pouze dovršuje to, co již našlo svůj výraz v umění či umělecké dovednosti, v *techné*. Tak jako třeba lékař umí pochopit symptomy bolesti na základě určitého obrazu nemoci a ví tak, odkud různé projevy pocházejí, co jsou a jak patří dohromady, tak se filosofovi svět na základě principů skládá dohromady v jednotný obraz. V každém vědění jde o jednotu, a tím i o trvalé aspekty života. Od umění ve smyslu *techné* se filosofie v tomto bodě odlišuje tím, že už není omezena na určitou oblast života. Proto se také na ni už nemůžeme dotazovat z hlediska nějakého ji přesahujícího užitku a jím ji posuzovat (*Met.* 981b20–22).

Filosofická teorie stojí tedy ke každodennímu životu v ambivalentním vztahu: je od něj odlišená a oddělená, a přece ji máme v tom, čím je, uchopit ze života; je nejvyšší formou lidského života, a přece je ode všeho, co tento život činí lidským, odtazena či osvobozena. V Aristotelově filosofii zůstává tato ambivalence vyvážená, neboť teorie má svou vlastní váhu vůči praktickému životu, a zároveň se v něm zrcadlí – stejně jako praktický život v ní: tak je teorie jakožto bádání či věda, jakožto *epistémé*, odloučena od praktického života pouze tím, že nemá co činit se zvládáním proměnlivého, nýbrž s tím, co je stále tak, jak je.

Přesto však teorie není s vědou totožná, nýbrž ji jakožto zkoumání principů překračuje: ptá se po tom, co věda jako své předpoklady neproblematizuje, a to už není žádné vědecké tázání v užším smyslu. K principům nepronikáme, jak Aristotelés zdůrazňuje, jako k předmětům normální vědy, nýbrž pouze skrze zkušenost (*Eth. Nic.* 1142a19): jsou něčím, co nemůže být nahlédnuto jakožto obecné, tak jako věty matematiky, nýbrž co vyžaduje hledání a obratnost, mimo jiné i k rozboru jiných útvarů myšlení.

V tomto pohledu je filosofická teorie spíše jednáním než pouze přihlížejícím věděním. A proto také může Aristotelés najít základní rysy teorie pojaté jako zkoumání principů v praktickém vědění, ve *frónésis*. Praktické vědění se netýká pouze jednotlivého jednání, nýbrž vedení života vůbec. Podobně jako filosofická teorie už nespadá do žádné přesahující souvislosti, nýbrž otevírá souvislost, do níž patří vše ostatní.

Jako se v teorii dostává do zorného pole vše, co je, tak je zde otevřeno vše, co může být odhaleno jednáním a vedením života. A zatímco teorie je myšlenkovým nazíráním toho, co je ve své skutečnosti dovršené, praktické vědění umožňuje lidskému životu být, pokud je to vůbec možné, vyplněnou a jednotnou skutečností.

Praktické vědění je překladem teorie do praxe, ke kterému jako by vždy již došlo; a v teorii vychází najevo základní rys praktického vědění, díky němuž se život daří, v čisté, lidský život již překračující podobě. Vždyť teorie jakožto zkoumání principů je spřízněna s hledáním správného jednání, jež je odkázané na zkušenost, a tvoří k němu protiváhu jen proto, že vychází z vědy a z obecného, které je v ní odhaleno, a vědu v sobě zároveň zahrnuje i překračuje. Pouze tam, kde je stejnou měrou možné jak přeložení teorie do praxe, tak překročení jednání a života směrem k vyjádření jeho podstaty, je možná filosofie: teorie jako životní forma, která je jiná než praktický život; věda postavená do horizontu vedení života.

### 3.

Aristotelská vyváženost je však s konečnou platností narušena tehdy, když na místo filosofie, která v sobě obsahuje vědecké zkoumání světa, nastoupí novověká věda: plánovitou konstrukci na matematickém základě už nelze přeložit do oblasti jednání a jednání už nemůže překračovat samo sebe s ohledem na ni. Mluví-li Kant v úvodu ke *Kritice soudnosti* o „nepřehlédnutelné propasti“ mezi „oblastí pojmu přírody“ a oblastí „pojmu svobody“ (*Kritik der Urteilskraft, Einleitung*, II, Akademie-Ausgabe XIX), jedná se o precizní popis této situace.

Problematickou se tím stává i filosofie: nová, axiomaticky postupující věda se staví k filosofii, která se táže po principech a důvodech, často bez porozumění jako k něčemu cizímu. To může vést k podrobení filosofie podmínkám vědy, jak se to děje např. v programu „naturalizované teorie poznání“. A může to na druhou stranu přiblížit filosofii praxi, každodennímu životu, bez toho, že by se s ním mohla jednoduše ztotožnit. Čím soběstačnější či suverénnější je teorie, která se stala pouhou vědou, tím obtížnějším se stává pro filosofii uhájit svou odlišnost od každodenního života.

Za výraz těchto obtíží lze považovat dvě extrémní určení vztahu filosofické teorie a životní praxe: filosofie se pak jeví buď jako negace jednání a života; rezolutně se vymezuje vůči životu a činí z něho v dále



udržovaný objekt nazírání. Nebo filosofie hájí pravdu života proti sobě samé a z návratu sebe samé do života činí svůj vlastní program.

První určení pochází od Schopenhauera a v tomto století je nejkonzekventněji zastával Max Horkheimer. To nás může překvapit, spojujeme-li s Horkheimerovým jménem koncepci „kritické teorie“, tedy teorie, která v praxi zaujímá kritické postavení. Už jen název jeho příslušného pojednání z roku 1937, *Tradiční a kritická teorie*, byl často chybně pochopen. „Tradiční“ zde není filosofie ve smyslu myšlenkového nazírání, nýbrž novověká věda, která se podle Horkheimerova přesvědčení za objektivní a autonomní pouze považuje, a místo toho je vázána na perspektivy, je zahrnuta do systémové organizace života. A „kritická“ je oproti tomu taková teorie, která činí předmětem stávající životní poměry vcelku a prolomuje jejich zaslepenost. To je možné jen tam, kde teorie radikálně rozváže všechny vazby ke stávajícím životním poměrům: kritická teorie je čistá teorie. I tam, kde jde o změnu stávajících poměrů, nachází základ jen v sobě samé.

Druhé určení vztahu filosofické teorie a životní praxe lze zpětně sledovat k Nietzschevi a také k Marxovi. Svou filosoficky nejpůsobivější podobu nachází však u Heideggera, a sice v jeho kritické četbě Aristotela. Své nejsilnější argumenty čerpá u Aristotela, který je čten velice svévolně. Již ve svých raných přednáškách artikuluje Heidegger přesvědčení, že se filosofie mýjí sama sebou, když chce být vědou. Zaujetí odstupu od života, které k vědě patří, a její zpředměťující zásah znemožňují to, co filosofie chápe jako svůj úkol: uchopit život zřetelněji, průhledněji a tím uskutečnit to, co tkví jako tendence v životě samém. Filosofie, jak ji Heidegger chápe na počátku dvacátých let, je radikalizovaná interpretace života. Je vnímáním toho životního zájmu, který se nejzřetelněji obráží v praktickém vědění, ve *frónésis*. Heidegger tedy přejímá Aristotelovo určení vztahu praktického vědění a filosofické teorie s tím, že v něm klade důrazy odlišné: filosofie teď už není dovršující překonání praxe, nýbrž její zastření. Sebeintepretace života se stává slepou tam, kde se stává teorií. Nevidí už život a podržuje z něj pouze jeho pohyb.

Lehce nahlédneme, že k protikladným úvahám Horkheimera a Heideggera patří také protikladné obtíže: čistá teorie v Horkheimerově smyslu má bojovat proti korumpujícímu podezření, že se přece jen nějak zakládá na poměrech, od nichž se chce odpoutat. Na to může odpovědět pouze důrazem na kritické odmítnutí všeho stávajícího. Nemůže však popřít, že se uskutečňuje ve stávajících životních poměrech. Heideggerovo horování pro zhodnocení praktického vědění musí počítat s námitkou, že ono samo přece není žádným praktickým věděním, nýbrž filosofií. Na

to lze sice odpovědět zesílenou kritikou vědeckého postoje, případně programem filosofie, která čerpá svou orientaci z životní vázanosti praktického vědění. Není tím však vyvráceno, že se filosofie musí kvůli své možnosti vyvázat ze souvislosti života. Ohlédneme-li se zpět, vidíme, jak subtilně vyvážil Aristotelés vztah teorie a praxe. Filosofická teorie není ani pouhé radikální zaujetí odstupem od života, ani pouhé zapojení do života.

#### 4.

Přesto však, jak jsme řekli, lze sotva očekávat, že by filosofie mohla někdy najít svůj vyvážený vztah k praktickému životu opět v té podobě, již měl u Aristotela. K tomu by přece musela najít svou protiváhu k praxi ve vědě, a v tomto bodě se vyhlídky od Kantova pesimistického popisu vztahu mezi vědecky zkoumatelnou přírodou a svobodou jistě nezlepšily. Také pokus etablovat filosofii jako nanejvýš zvláštní, od věd odlišenou vědu, budí spíše skepsi: to, že by filosofie mohla být v sobě průhledným a tímto způsobem absolutním věděním v Hegelově smyslu, že by se mohla stát čistou a přísnou na základě „přímé intuice“, jak se domníval Husserl, se díky objevení její dějinnosti, její řečové a perspektivní vázanosti stalo nevěrohodným.

Přesto však není rezignace na „čistotu“ a „přísnost“ totožná s tím, že se vytratí zaujetí odstupem od života jako základní rys filosofické teorie. Každý výklad, každá interpretace určité souvislosti, jež není podřízena žádným očekáváním, která platí v jednání, již přece k praxi přistupuje z distance. Již jen pokus, vzít v úvahu určitou situaci vcelku, učinit si přehled, který nevede přímo k rozhodnutím, zůstává v odstupu a ruší prosté zapojení do života.

Máme-li pochopit, jak je teorie možná, můžeme zde nacházet záchytný bod. Teorie je pak interpretace života, na niž nepůsobí nezbytnost rozhodování a jednání. Je výkladem určité souvislosti života – ve své zvláštní podobě je touto souvislostí určena řečově a perspektivně, dějinnými předpoklady, a přece tak, že se jedná o více než jen o další aktualizaci předem daných možností. Spíše se jedná o to, prezentovat souvislost těchto možností jako takovou – tak jako interpreti textu nemusí rozebírat vždy jen jeden aspekt, jednu variantu, nýbrž mohou zvýslovnit celek nějaké myšlenkové souvislosti.

Pokud bychom chtěli nazvat odpovídající celek nějaké životní souvislosti „svět“, pak bychom mohli říci, že teorie je znázorněním světa:

přivedením světa k prezenci z jeho možností, takže nevzniká žádný „objektivní“ obraz, nýbrž jistý pohled, perspektivní celek. To by však bylo ještě příliš málo, neboť znázornění světa tohoto druhu najdeme i v umění. I zde lze přece konstatovat jako základní rys zpětnou vázanost znázornění světa na znázorňovaný svět. Každé umělecké dílo je jednáním, které realizuje možnosti nějakého světa, a přece k němu zároveň přistupuje z odstupu. Ani to, že výklad světa jako takový vystupuje do popředí a je reflektován, neposkytuje ještě žádné kritérium pro vymezení filosofické teorie, neboť obojí je možné také v uměleckých dílech a pro modernu je to dokonce konstitutivní.

Přece však jedním ze základních rysů vyhrzovaných filosofii je to, že její výklady světa chtějí ukázat možnost a omezené oprávnění jiných výkladů a k tomu musí ještě říci, co to výklad vlastně je. Filosofie není pouze výklad světa. Je nadto ještě porozuměním výkladu. Krom toho přisuzuje všem ostatním výkladům jejich místo, a nakolik je to možné, odkrývá jejich omezení či zaslepení. Právě v tom spočíval přinejmenším program filosofie na jejím počátku. Jedná se o program Platónovy dialektiky.

Platónovo myšlení je ovšem často považováno za protipříklad k filosofii, která se uskrovnila a situuje se zpět do světa, jež znázorňuje a promýšlí vcelku. Zdá se naopak, že jako „nauka o idejích“ si vyhrazuje nárok na „přímou intuici“ a určuje tak filosofii jako sobě samé průhlednou vědu. Tento dojem bychom mohli podpořit či oslabit pouze důkladnou četbou a interpretací. Přesto však lze říci, že k tomu, abychom poznali možnosti a meze výkladů, není zapotřebí privilegovaného přístupu k pravdě. Výklady přece poukazují za sebe již svou mnohostí. Jejich omezení a dílčí zaslepení se prokazují na tom, že jiné výklady je nemají – přinejmenším ne tato určitá. A tam, kde výklady takto vstupují do vzájemné konstelace, poukazují za sebe také tak, že v nich vychází najevo totéž: souvislost, z níž všechny povstávají – tak jako výklady jednoho textu povstávají z tohoto textu.

To ovšem neznamená, že by bylo možné to totožné, svět, popsat také o sobě či dokonce úplně. Výklady světa se přece mohou k sobě navzájem chovat i komplementárně, vylučovat se, takže se svět v jednom z nich jeví takovým způsobem, který v druhém úplně mizí. Tak by tomu nezřídko mohlo být v případě vědeckých výkladů ve vztahu ke každodenním. A potom zbývá filosofii, chce-li být přeložitelná do všedního života, jen jedna volba: musí, bez toho, že by ve svém výkladu světa reprodukovala každodenní porozumění, být přece jen koncipována v jeho smyslu a nemůže si přivlastňovat vědecký pohled, který Thomas

Nagel jednou nazval „pohledem odnikud“. Má-li zůstat teorií, nesmí se podřizovat zvláštním podmínkám jednání a musí použít takto nabytou svobodu k tomu, aby uvažovala ve smyslu světa jednání a světa života.

Pěkným a zároveň klasickým příkladem toho, co to může znamenat, je Kantova *Kritika soudnosti*. Zde je předvedeno, že filosofie ve smyslu světa jednání a života nesmí být vědecká, nesmí být podřízena vědě, a přece nachází své těžiště mimo jednání: estetické a teleologické nazírání přírody se nepodřizuje hlediskům jednání, nýbrž je spíše pokusem o výklad světa, v němž teprve jednání nachází své místo. To, že zde zůstane zachována vlastní perspektiva jednání i vlastní perspektiva vědy, je spíš předností: zůstává tak zjevné, že svět není jednotnou souvislostí a že může být odkrýván pouze perspektivně.

Právě tam, kde už nelze jednu perspektivu, jako je ta vědecká, integrovat s jinými a tím, že ji přijímáme, ty druhé mizí, záleží vše na tom, abychom ji vzali vážně a prohlédli jako perspektivu. Její totalizování nelze ani popřít, ani zadržet. A přece je pouze jednou formou artikulace lidského „bytí ve světě“, kterou lze vztáhnout jako fenomén k souvislosti světa a kterou lze genealogicky ukázat v jejím původu. Fenomenologii v tomto, nakonec Hegelově pojetí, a genealogii lze reformulovat jako filosofické podoby artikulace z hlediska dějinného, řečově a perspektivně omezeného rozumu, který už od sebe neočekává absolutní transparentnost sebe samého. Tím při odpovídajícím úsilí vyvstanou, jak jsem chtěl přinejmenším naznačit, staré možnosti filosofie nově. Tak by zde mohlo – jako obměna již zmíněného Heideggerova názvu – zaznít: Konec filosofie a úkol filosofie.

*Přeložil Jakub Čapek*

## ZA GÜNTEREM FIGALEM

Günter Figal patřil k nejvýraznějším německým filosofům své generace. Promoval práci o pojmu přirozené krásy u Theodora W. Adorna (*Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*, 1977) a habilitoval se významnou monografií o pojetí svobody u Martina Heideggera (*Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, 1988). V letech 1989–2002 byl profesorem filosofie na universitě v Tübingen a poté působil až do roku 2017 na universitě ve Freiburgu i.B. Svou vlastní filosofii rozvinul Figal soustavně zejména v knihách *Gegenständlichkeit* (2006), v níž předložil své pojetí filosofické hermeneutiky, *Erscheinungsdinge* (2010), která je věnována filosofii umění a estetiky, a *Unscheinbarkeit* (2015), jejímž ústředním tématem je prostorový ráz zjevování. Mezi novější Figalovy knižní publikace patří mimo jiné cyklus přednášek na universitě v Turíně *Philosophy as Metaphysics* (2019) a kniha *Vieldeutigkeit* (2023), v níž se zabývá víceznačností estetické zkušenosti a jejím významem pro filosofii. Filosofii umění jsou věnovány mj. také Figalovy publikace inspirované pobytem v Japonsku, doprovázené autorovými fotografiemi japonské moderní architektury (*Ando. Raum, Architektur, Moderne*, 2017) či japonské keramiky (*Gefäße als Kunst – Erfahrungen mit japanischer Keramik*, 2019). Mimořádně působivými fotografiemi dokládá Figal i svou filosofickou obhajobu krásy moderní architektury v knize *Ästhetik der Architektur* (2021). Česky vyšly knihy *Hermeneutická svoboda* (přel. V. Koubová, Praha 1994) a *Úvod do Heideggera* (přel. V. Zátka, Praha 2007) a několik dalších studií.<sup>1</sup>

Günter Figal zemřel v Ulmu 17. ledna 2024 ve věku 74 let. Připomínáme ho dosud nepublikovaným textem přednášky, kterou v roce 1996

---

<sup>1</sup> *Filosofie a demokracie*, přel. O. A. Funda, in: *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 2, str. 203–216; *Čas a identita. Systematické úvahy k Aristotelovi a Platónovi*, přel. J. Polívka, in: *Filosofický časopis*, 42, 1994, č. 2, str. 179–197; *Svoboda, reprezentace, spravedlnost. Ke třem základním pojmům politické filosofie*, přel. A. Bakešová, in: J. Vešek (vyd.), *Spor o spravedlnost*, Praha 1997, str. 147–160; *Co znamená ve filosofii rozumět. K pojetí hermeneutiky u Heideggera*, přel. I. Chvatík, in: *Reflexe*, 21, 2000, str. 37–45.

pronesl v Praze na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Těšili jsme se na jeho novou návštěvu, která se měla uskutečnit na pozvání Učené společnosti České republiky. Ukázkou z jeho novějších prací přineseme v některém z příštích čísel.

*Filip Karfík*

## ABY SE DAL JASPERS ČÍST NOVĚ

### Rozhovor Václava Dostála s Berndem Weidmannem a Dirkem Fonfarou<sup>1</sup>

*Václav Dostál: Jak byste zhodnotili postavení, které Karl Jaspers zaujímá v současné německé filosofii? Je jeho dílo v dnešní situaci nějak přítomno, má stále ještě nějaký vliv, nebo je Jaspers spíše zapomenut?*

Bernd Weidmann: Řekl bych, že přinejmenším jeho známost v posledních letech vzrostla, a přisuzoval bych to zejména diskusi o „axiální době“ (*Achsenzeit*). Nedávno se objevilo několik publikací od Jana Assmanna,<sup>2</sup> Hanse Joase,<sup>3</sup> ale také Jürgena Habermase,<sup>4</sup> které se všechny odvolávají na koncept axiální doby vytvořený Jaspersem. Už tím se Jaspers zase více dostal do veřejného povědomí. Zatím jsem uvedl jen německé autory, ale mohli bychom přirozeně jmenovat také Shmuela Eisenstadta,<sup>5</sup> Roberta Bellaha<sup>6</sup> nebo Karen

---

<sup>1</sup> Bernd Weidmann (1965) studoval filosofii, germanistiku a anglistiku v Heidelbergu, Dirk Fonfara (1969) klasickou filologii, historii a filosofii v Kolíně nad Rýnem. Oba jsou vědeckými pracovníky Heidelberské akademie věd, kde se podílejí na ediční přípravě sebraných spisů Karla Jasperse vycházejících od roku 2016. Rozhovor proběhl v Heidelbergu 29. září 2022, jeho německé znění upravené pro publikaci oba tázaní autorizovali 21. června 2023. – Odkazy na Jaspersova díla uvádíme přednostně podle *Karl-Jaspers-Gesamtausgabe* (= *KJG*), pokud zde již daný text vyšel; pokud ne, odkazujeme na poslední vydání uskutečněné za Jaspersova života, případně na první vydání z pozůstalosti.

<sup>2</sup> Srv. J. Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018.

<sup>3</sup> Srv. H. Joas, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel 2014.

<sup>4</sup> Srv. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, *Die okcidentale Konstellation von Glauben und Wissen*; II, *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019, 2020<sup>4</sup>.

<sup>5</sup> Srv. S. N. Eisenstadt (vyd.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany (NY) 1986; J. P. Arnason – S. N. Eisenstadt – B. Wittrock (vyd.), *Axial Civilisations and World History*, Leiden 2005.

<sup>6</sup> Srv. R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge (MA) 2011; R. N. Bellah – H. Joas (vyd.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge (MA) 2012.

Armstrongovou,<sup>7</sup> jejichž práce vyšly v angličtině. Koncept axiální doby se mezinárodně etabloval. Do jaké míry to zahrnuje také recepci Jasperse, tedy hlubší zabývání se jeho dílem, je jiná otázka. Řada autorů účastnících se diskuse o axiální době bere Jasperse spíše jako někoho, kdo s tímto pojmem přišel. V Jaspersově knize *O počátku a cíli dějin* představoval pojem axiální doby jen určitý aspekt.<sup>8</sup> Co dalšího v ní autor ještě říká, se ovšem, jak se mi zdá, reflektuje málo nebo vůbec. Filosofické implikace axiální doby se možná zmíní, ale zřídka kdy diskutují.

Krom toho tu máme Jaspersův vliv na psychopatologii. Tady se dá uvést především Thomas Fuchs, jeden z vydavatelů námi připravovaných sebraných spisů. Ten reprezentuje podobu psychiatrie, která Jaspersově psychopatologii vděčí za podstatné podněty. Mluvívalo se o „heidelberské psychiatrické škole“, která se odvozovala od Jasperse a v níž pokračovali Kurt Schneider a Werner Janzarik.<sup>9</sup> Jestli se do této tradice ještě dnes někdo řadí, neumím posoudit, v tomto ohledu nejsem odborník.

Jako třetí aspekt by bylo možné uvést Jaspersovy sebrané spisy. Je možné, že díky nim vzroste nejen povědomí o něm, ale snad i jeho vliv. Ovšem zatím je asi ještě příliš brzo na to, aby se o tom už dalo mluvit. Dějiny recepce nějakého autora můžeme posoudit ze soudobých recenzí; dějiny jeho vlivu jsou něco jiného, ty se dají vysledovat teprve s odstupem let nebo desetiletí.

Dirk Fonfara: Cílem sebraných spisů je zajistit i to, aby se Jaspers stal opět známějším a dostal se víc do centra pozornosti. Pro Antona Hügliho, prezidenta basilejské Nadace Karla Jasperse (*Karl-Jaspers-Stiftung*), představují sebrané spisy a s nimi související zpracování Jaspersovy pozůstalosti hlavní téma jeho funkčního období. Nejde nicméně jen o pozornost. Vlastním cílem je, aby se na Jasperse jako na seriózního myslitele dalo opět navazovat.

<sup>7</sup> Srv. K. Armstrong, *The Great Transformation. The Beginning of our Religious Traditions*, New York 2006; česky: *Velká transformace. Svět v době Buddha, Sokrata, Konfucia a Jeremjáše*, přel. O. Novák, Praha 2012.

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949] (KJG I/10), vyd. K. Salamun, Basel 2017, str. 17–33 („Die Achsenzeit“).

<sup>9</sup> S. C. Herpertz – C. Mundt – H. Saß, *Nachruf auf Prof. Dr. Werner Janzarik (1920–2019)*, in: *Der Nervenarzt*, 90, 2019, č. 9, str. 941–943, zde str. 941. Srv. W. Janzarik, *Jaspers, Kurt Schneider und die Heidelberger Psychopathologie*, in: J. Hersch – J. M. Lochman – R. Wiehl (vyd.), *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker: Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, München – Zürich 1986, str. 112–126.



B. W.: Nesmíme se ale oddávat žádným iluzím. Filosofickým mainstreamem je analytická filosofie a vůči ní se někdo, jako je Jaspers, prosazuje obtížně. Člověk má leckdy dojem, že se Jaspers, jak tomu ostatně bylo už za jeho života, čte více mezi širší veřejností než v akademickém prostředí. Když sledujete údaje o prodejnosti jeho knih a v korespondenci s Klausem Piperem čtete, jak úspěšně se autor i jeho nakladatel snažili získat ohlas u širokých vrstev obyvatelstva, vynikne rozdíl oproti akademickému diskursu o to zřetelněji. Na druhou stranu je třeba říct, že přinejmenším naši studenti tady ve filosofickém semináři opakovaně vyjadřují přání, aby se v programu objevil kurs o Jaspersovi. V zimním semestru 2022/23 jsme tedy s kolegy připravujícími sebrané spisy nabídli seminář o Jaspersovu *Úvodu do filosofie*, na kterém se podíleli všichni naši editoři a vydavatelé. Ale to je Heidelberg. Jak to vypadá na jiných univerzitách, nedokážu říct; celkově jsem spíše skeptický.

D. F.: Na universitě přirozeně vždycky záleží na tom, jaké zaměření s sebou ten který nově ustanovený profesor přinese. Tak se stalo, že na některých univerzitách – v Basileji, Oldenburgu nebo za Reinera Wiehla i tady v Heidelbergu – Jaspers byl či stále je v centru zájmu. Je to ale vždy otázka jednotlivých osobností, a pokud si jejich nástupce na katedře s sebou v kufříku přiveze analytickou filosofii, Jasperse už nikdo nabízet nebude.

*Dá se tedy říct, že Jaspers není v Německu jakožto filosof brán tak vážně jako například Heidegger? Jak byste zhodnotili Jaspersův vliv ve srovnání s Heideggerovým?*

D. F.: Ve dvacátých letech se Heidegger a Jaspers shodovali na tom, že chtějí filosofovat jinak než akademické kruhy. Za tím účelem plánovali i časopis, který právě neměl být určen čistě pro okruh odborníků. Chtěli se vymezit vůči akademické filosofii s její školskou vzdělaností. Když pak v roce 1927 vyšlo *Bytí a čas*, byl Jaspers zklamán. Viděl a oceňoval Heideggerův výkon, zejména odkrytí existenciálních fenoménů prostřednictvím nového, neotřelého pojmosloví. Nicméně Heideggerovo lpění na fenomenologické metodě a to, že knihu věnoval Husserlovi, vnímal Jaspers jako podbízení se školské filosofii, od níž se přece chtěli distancovat. Dnes se na to díváme trochu jinak. Pokud má některá univerzita jako své těžiště fenomenologii – a v Kolíně nad Rýnem tomu tak je, máme tam Husserlův archiv –, pak je tam přítomen i Heidegger, existuje-li tu bezprostřední vztah k Husserlovi, například Heidegger jako editor Husserlových spisů. Ale zkoumat Heideggera samotného, nezá-

visle na Husserlovi, třeba pokud jde o *Bytí a čas* nebo o jeho pozdější myšlení, o to není v Kolíně takový zájem. Celkově lze říct, že kvůli „černým sešitům“<sup>10</sup> nadšení pro Heideggera na mnoha místech poněkud opadlo. Pro jaspersovské bádání to je ovšem také příležitost upozornit na tohoto druhého filosofa existence.

B. W.: Řada lidí Jasperse pokládá za subjektivistu – nejen proto, že nezaložil žádnou školu, ale i proto, že při vyrovnávání se s filosofickou tradicí do značné míry ignoroval akademické bádání a vybral si vlastní, zcela osobní přístup. Vezměte si jeho monografie o Descartovi,<sup>11</sup> Kusánském<sup>12</sup> nebo Schellingovi.<sup>13</sup> Přestože v době, kdy vyšly, se o nich živě diskutovalo, v příslušném bádání sotva zanechaly nějakou stopu, protože objektivnímu osvojení si a poznání dané problematiky tu nakonec stály v cestě Jaspersovy subjektivní hodnotící soudy. To jistě souvisí s tím, že Jaspers byl ve filosofii samouk – nikdy ji jako obor nestudoval, byť filosofické knihy četl už od svých školních let. Vedle toho do velké míry rezignoval na filosofickou terminologii a usiloval o jazyk, který měl být pokud možno přirozený a jednoduchý, aby oslovil co nejvíce lidí. Profesionální filosofové v tom pak místy viděli a vidí určitou nedotaženost, pokud jde o věc samu, a určitou přepjatost, pokud jde o způsob vyjadřování. Heideggerovo *Bytí a čas* mělo takový úspěch v neposlední řadě díky tomu, že čtenářům učarovalo jeho podmanivé filosofické pojmosloví. A když je řeč o rozdílném vlivu obou myslitelů, nesmíme zapomenout ještě na jednu banální nahodilou okolnost: *Bytí a čas* vyšlo o dobré čtyři roky dříve než Jaspersova *Filosofie*, a když pak byla koncem roku 1931 vydána i ona, nastoupila asi rok poté nacistická éra, která její další recepci zabránila. V prvních letech po roce 1945 byl Jaspers sice mnohem populárnější než Heidegger, ale s jeho odchodem do Basileje v roce 1948 znovu zeslábla i jeho popularita. Padesátá léta patřila opět Heideggerovi.

<sup>10</sup> Jedná se o svazky 94 až 102 souborného vydání Heideggerových spisů. Srv. první dochovaný svazek těchto sešitů: M. Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938) (Gesamtausgabe [= GA] 94)*, vyd. P. Trawny, Frankfurt am Main 2014; česky: *Úvahy II–VI. Černé sešity 1931–1938*, přel. I. Chvatík, Praha 2023.

<sup>11</sup> K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie* [1937], Berlin 1966<sup>4</sup>.

<sup>12</sup> K. Jaspers, *Nicolaus Cusanus* [1964] (*KJG* I/16), vyd. T. Ratzsch, Basel 2022.

<sup>13</sup> K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955.

*Zůstaneme-li u srovnání s Heideggerem, je myslím patrné, že psát o něm takovým způsobem, jakým se sám vyjadřoval, není až tak těžké, byť Heidegger sám takové napodobování neměl v lásce – „Tady se nebude heideggerovat!“, nechal se prý slyšet při jednom semináři.<sup>14</sup> Zdá se mi, že v Jaspersově případě je tomu jinak. Je tedy u Jaspere přítomno něco, co takovému napodobování brání?*

B. W.: Mám za to, že to je na jedné straně dáno tím, co jsem právě říkal o jeho jazyce. Vzhledem k tomu, že Jaspers nevytvořil žádnou terminologii tak jako Heidegger v *Bytí a času*, a protože věnovat příliš velkou pozornost jazyku pokládal obecně za škodlivé, je jistě obtížné ho napodobovat. Na druhé straně je tomu tak proto, že Jaspers výslovně nabádá, aby člověk to, co se ho bezprostředně týká a na čem mu bytostně záleží, vyjadřoval vlastními slovy. Napodobování je tu doslova zapovězeno.

Vidím tu ale jiné nebezpečí. Jaspers svádí k tomu, aby byl převypravován. To je sice něco jiného než napodobování, má to ale tentýž efekt. Kdo ovládne Heideggerovu terminologii, může heideggerovat, aniž by u toho byl přítomen sám za sebe. Má pak za to, že odhodlaně směřuje vstříc možnosti smrti, aniž by to skutečně dělal; místo aby tuto možnost uskutečnil, jen o ní mluví. Totéž se ale děje i tomu, kdo jen převypravuje Jaspere. Jaspers odkrývá vícero možností existence, neomezuje se jen na jedinou. Kdo ho převypráví, ten poreferuje o těchto možnostech, vyzdvihne šíři a otevřenost Jaspersova pojetí, které nejspíš ještě vymezí vůči úzkému pojetí Heideggerovu, ale nakonec se ani on žádné z těchto možností nechopí. Nejasperuje, mluví ovšem právě tak málo sám za sebe jako ten, kdo heideggeruje.

Jaspers tomuto převyprávění bohužel nahrával tím, jak stále znovu vzbuzoval dojem, že šíře a otevřenost už jsou vším. Jeho jazyk má tento vznášející se, nedefinitivní ráz, díky němuž je těžké říci, kde stojí, a především, za čím stojí.

*Zatím byla řeč spíše o slabinách Jaspersova způsobu filosofování. Kdybyste naproti tomu měli charakterizovat silné stránky jeho myšlení, které by to podle vás byly?*

B. W.: Tady bych, i když se to na první pohled zdá být v rozporu s tím, co jsem řekl před chvílí, uvedl jeho poctivost. To, že Jaspers mluví tímto

---

<sup>14</sup> Srv. G. Picht, *Die Macht des Denkens*, in: G. Neske (vyd.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, str. 197–205, zde str. 202.

jazykem zvláště se vznášejícím nad věcmi, nás nesmí zmást, protože k tomuto vznášení se jsou věci každopádně přinuceny. To se mi vyjasnilo, když jsem chystal k vydání *Principy filosofování*. Jde o dílo vzniklé v letech 1942/43, které Jaspers ani později nepublikoval a které je, pokud jde o artikulaci jeho víry, radikálnější než cokoli, co předtím i poté uveřejnil. V době, která byla pro manžele Jaspersovy velmi kritická, se v tomto spise odehrávalo sebezporozumění beze vší zdrženlivosti. Jaspers byl připraven leccos z toho, co do té doby napsal, podrobit zkoušce. To je patrné už ze samotného díla, ještě silněji ale z dopisů, které si v té době vyměňoval s rodinou, a také z jeho rozmanitých poznámek. V nich je vidět výrazná dynamika, která s oním nehybným vznášením se v jeho publikovaných textech příliš neladí. Jaspers nicméně v publikovaných textech nechtěl nic skrývat. Jeho metodickým nárokem bylo natolik si odcizit vlastní zkušenosti nebo je, opatrněji řečeno, natolik zobecnit, aby byly otevřené i zkušenostem jiných, zkušenostem jeho čtenářů. Podstatným záměrem jeho autobiografických spisů pak bylo tyto jeho vlastní zkušenosti, které ve filosofických spisech zobecnil, opět zviditelnit. Jestli se mu to podařilo, je jiná otázka, protože leccos z toho, co vyplývá z rodinné korespondence a jeho poznámek z pozůstalosti, se v nich nezmiňuje. A přesto: Jaspers nechtěl nic skrývat, jinak by přece celé to množství dopisů a poznámek neuchovával, nýbrž zničil. A to se netýká jen filosofie náboženství, tedy problematiky víry, ale i jiných oblastí, například politické filosofie. Tak *Duchovní situaci doby*, mám-li poreferovat o svém zatím posledním svazku,<sup>15</sup> čte člověk díky Jaspersově korespondenci s rodinou a s jeho přítelem a švagrem Ernstem Mayerem, stejně jako díky poznámkám a výpiskům z pozůstalosti, docela jinak. Řada obecně formulovaných, téměř nezávazně znějících míst se tak najednou zkonkrétňuje a oživuje.

D. F.: To znovu podtrhuje, co jsem před chvílí říkal o našich sebraných spisech: chceme, aby díky nim bylo opět možné navazovat na Jasperse jako na seriózního myslitele. Smyslem té náročné archivní práce je, aby se jeho texty daly číst nově. To, co jako editoři děláme, je sice samozřejmě specializovaná akademická činnost, nicméně chováme naději, že s ní nezůstaneme omezeni na akademický svět, ale že se prostřednictvím různých mezikroků dostaneme i k týmž čtenářům se zájmem o filosofii, jaké měl na mysli sám Jaspers.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* [1931], in: týž, *Die geistige Situation der Zeit. Vernunft und Widernunft in unserer Zeit* (KJG I/22), vyd. B. Weidmann, Basel 2024 (v tisku); česky: *Duchovní situace doby*, přel. M. Váňa, Praha 2008.

*I když Jaspers byl, jak říkáte, se svými spisy i přednáškami svého času dosti úspěšný, skutečně nezaložil vlastní filosofickou školu. Zdá se, že neměl ani žáky v obvyklém školském smyslu, kteří by to, co zastával, v jeho vlastním stylu rozváděli dále. Koneckonců zjevně neměl zájem pěstovat si epigony, ale spíše podporoval samostatně a svěbytně myslící studenty, jako byla Hannah Arendtová nebo Jeanne Herschová. Musí tedy každý, kdo chce vzít Jaspersovo myšlení vážně, jít také svou vlastní cestou?*

B. W.: Je pravda, že vůči formování škol ve filosofii byl Jaspers důvodně zaujatý. Nicméně podle mě to, že každý má jít svou vlastní cestou, platí ve skutečnosti pro každé filosofování, takže s Jaspersem samotným to nemá co dělat. Samostatná či nezávislá reflexe patří k podstatě filosofie.

Nehledě k tomu měl Jaspers přirozeně řadu žáků. Patrně ne v tom smyslu, jak jste to formuloval, měl ale žáky, o které se také staral a ke kterým ho pojil blízký vztah. Můžu Vám to stručně popsat na několika příkladech. V knize *Vzpomínky na Karla Jasperse v Heidelbergu* píše Wilhelmine Drescherová o dvou Jaspersových žácích, Johannesi Kampffmeyerovi a Ottovi Laubscherovi, kteří oba padli ve válce: „Jaspers jim psal na bojiště, posílal jim knihy, během dovolené k němu dorazili na návštěvu a vyprávěli. V těch nejtěžších situacích, když procházeli zničenými městy nebo když seděli s omrzlými nohama na kraji cesty – mezi nadějí a obavami, jestli je někdo odveze, nebo ne –, na něj vzpomínali a čerpali z toho odvahy.“<sup>16</sup> To, že jim Jaspers psal a zásoboval je knihami, zatímco byli na frontě, svědčí o vysoké míře účasti, která měla až rysy otcovské péče. Když pak Laubscher i Kampffmeyer padli, napsal Jaspers jejich rodičům, respektive matkám osobní vyjádření zármutku a soustrasti.<sup>17</sup> Jistě tedy šlo o blízký vztah, a ten se neomezoval jen na několik málo lidí. Wilhelmine Drescherová píše o „užším kruhu žáků“<sup>18</sup> – do něj patřili někteří, kteří byli důležití i pro *Principy filosofování*: Magdalene Schottová, ale také Maria Saldittová, kterou

---

<sup>16</sup> W. Drescher, *Erinnerungen an Karl Jaspers in Heidelberg*, Meisenheim am Glan 1975, str. 37.

<sup>17</sup> Srv. dopis K. Jasperse E. Laubscherové, 20. 11. 1942 (Deutsches Literaturarchiv Marbach [= DLA], A: Jaspers, 75.8672). Tamtéž je uložena také Jaspersova korespondence s J. Kampffmeyerovou z let 1939–1943 (DLA, A: Jaspers, 75.8483), dopis bezprostředně reagující na smrt jejího syna, který padl v srpnu 1942 u Leninogradu, v ní však dochovan není.

<sup>18</sup> W. Drescher, *Erinnerungen an Karl Jaspers in Heidelberg*, str. 37.

Jaspers zmiňuje dokonce ve *Filosofické autobiografii*.<sup>19</sup> Dále Rudolf Kreß, kterému Jaspers za nacismu pomáhal. Něco o tomto okruhu žáků jsem napsal v úvodu k *Principům*.<sup>20</sup> Všichni, kdo do něj patřili, si toho ze studia u Jasperse odnesli mnoho do života. Zčásti to je vidět přímo z jejich dopisů. Od Rudolfa Kreße máme dopis z října 1944, tedy z posledních měsíců války, kde píše o tom, jak byl nasazen na opevňovací práce na Siegfriedově linii a jak nacházel útěchu ve formulacích z rukopisu *Principů*.<sup>21</sup> Jaspersovo filosofování tady mělo dopad existenciální, bezprostředně praktický, nikoli tedy akademický ve smyslu školy nebo diskursu. Na to se rádo zapomíná, když se říká, že Jaspers neměl žádné žáky. Pro otázku po jeho vlivu je tento příklad velmi poučný. Ukazuje, do jaké míry Jaspers člověka bezprostředně oslovuje. Neustále potkávám lidi, kteří mi popisují, jakou důležitost si Jaspers prostřednictvím svých spisů v jejich životech vydobyl.

Přirozeně – to je třeba poctivě dodat – měl Jaspers ze svých žáků také prospěch. To platilo zejména pro ženy, jejichž služeb rád využíval: při psaní na stroji, sestavování rejstříků nebo při dalších pomocných činnostech. O Magdaleně Schottové a Marii Saldittové už jsem se zmínil. Rozhodně tu tedy existoval okruh žáků s autoritativní strukturou, která je pro takové okruhy typická, ovšem u Jasperse šlo o docela jiný typ autority než například v kroužku okolo básníka Stefana Georgeho. U Jasperse zůstávalo u vztahu učitele a žáka, zatímco George vystupoval jako mistr shromažďující kolem sebe své následovníky. Takový přístup se Jaspersovi přičil.

D. F.: To bych mohl doplnit snad ještě tím, že Jaspers nechtěl působit jako autoritativní učitel, ale spíše se u druhého pokoušel v sókratovském smyslu – ve smyslu porodního umění – rozkrývat to, co člověk nutí přemýšlet. V jiném souboru vzpomínek, kde se o Jaspersovi různí jeho žáci vyjadřují jako o učiteli, se říká – abychom sáhli ještě po dalších termínech –, že nechtěl žádné učedníky nebo přívržence, ale samostatně myslící lidi, kteří byli ochotni si to, co pro něj bylo důležité, po svém

<sup>19</sup> Srv. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage* [1957], München – Zürich 1984<sup>2</sup>, str. 87.

<sup>20</sup> Srv. B. Weidmann, *Einleitung des Herausgebers*, in: K. Jaspers, *Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben (KJG II/1)*, vyd. B. Weidmann, Basel 2019, str. vii–lxxxv, zde str. xlii–li.

<sup>21</sup> Srv. tamt., str. xliv (dopis R. Kreße K. Jaspersovi, 10. 10. 1944; DLA, A: Jaspers, 75.12485).

osvojit a samostatně to rozvíjet dále.<sup>22</sup> Hannah Arendtová o Jaspersovi říká, že se jí spíše než jako učitel jevil jako vychovatel, který ji prý přivedl k rozumu.<sup>23</sup> Šlo tedy o vychovatele, a nikoli právě, jak je to na universitě naprosto běžné, o takový vztah mezi asistenty a profesorem, kde se očekává, že asistenti mají své práce psát tak, jak by je napsal sám profesor.

Jak už řekl Bernd Weidmann: Jaspersovi žáci si z jeho výchovy odnášeli něco do života, a to je právě to, čeho jako učitel také chtěl dosáhnout – aby s jeho pomocí dospívali sami k sobě tím, že se učí myslit z vlastních zdrojů. Gerhard Knauss, kterého jsme oba poznali jako posledního žijícího Jaspersova žáka, vřdycky zdůrazňoval, že ho Jaspers označoval jako svého nejnezávislejšího či nejsamostatnějšího žáka. Existují skutečně posudky a dopisy, ve kterých Jaspers píše: Knauss u mě získal doktorát, ale myslí zcela samostatně.<sup>24</sup> A když jsme mu ty úryvky ukazovali, velmi ho to potěšilo. Hned ovšem s lehkým nádechem roztrpčení dodával, že habilitovat se u Jasperse nemohl, protože Jaspers nechtěl zakládat žádnou školu. Mělo to možná i další důvody, nicméně to je jiná historie. Jen tak tu výtku odbýt ale také nejde. Knauss psal u Jasperse disertaci o tématu objímajícího (*das Umgreifende*),<sup>25</sup> které ho i nadále zajímalo. Ať už by se u Jasperse habilitoval s čímkoli, z tohoto svého východiska by periechontologii, nauku o objímajícím, mohl rozvíjet dále, a to už by skutečně směřovalo k ustavení školy.

*Jaspersovy sebrané spisy se edičně připravují v Německu, vycházejí ovšem ve švýcarské Basileji. Jaspers sám v roce 1948 odešel z Heidelbergu právě do Basileje. Jsou podle vás rozdíly mezi tím, jak je Jaspers*

---

<sup>22</sup> Srv. M. M. de Vasconcellos, *Persönliche Erinnerungen an Karl Jaspers*, in: K. Piper – H. Saner (vyd.), *Erinnerungen an Karl Jaspers*, München 1974, str. 63–67, zde str. 64; E. M. Manasse, *Meine Beziehung zu Jaspers*, tamt., str. 69–76, zde str. 71.

<sup>23</sup> Srv. H. Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus* [1964], in: táž, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* [1996], vyd. U. Ludz, München – Zürich 2007<sup>3</sup>, str. 46–72, zde str. 71 n.

<sup>24</sup> Srv. dopis K. Jasperse H. Arendtové, 31. 1. 1956, in: H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969* [1985], vyd. L. Köhler – H. Saner, München – Zürich 2001<sup>4</sup>, str. 310–313, zde str. 312 n. Srv. dále dopis H.-G. Gadamera K. Jaspersovi, 15. 3. 1953, in: K. Jaspers, *Korrespondenzen. Philosophie*, vyd. D. Kaegi – R. Wiehl, Göttingen 2016, str. 348–350, zde str. 349 (zejm. pozn. 82), a dopis K. Jasperse H.-G. Gadamerovi, 16. 3. 1953, tamt., str. 350–352, zde zejm. str. 351.

<sup>25</sup> Srv. G. Knauss, *Gegenstand und Umgreifendes*, Basel 1954.

vnímán v Německu a jak ve Švýcarsku? A mohl by Jaspersův vliv ve veřejném prostoru být dnes jiný, kdyby býval po válce v Německu zůstal?

B. W.: Nedovedl bych teď říct, jak tomu je s recepcí Jasperse ve Švýcarsku. Jistě, člověka spontánně napadají jména Hanse Sanera a Antona Hügliho, ale do jaké míry se z nich dá usuzovat na živou recepci Jasperse ve Švýcarsku, nedokážu posoudit. Hans Saner se ve Švýcarsku stal velmi známým, ovšem ani ne tak jako poslední Jaspersův asistent a vydavatel jeho díla, nýbrž především jako kritický intelektuál vyjadřující se k aktuálním otázkám švýcarské politiky. Jako jaspersovský badatel vešel ve známost spíše v Německu.

Pokud jde o Vaši druhou otázku, nemyslím si, že by dnes v Německu byl Jaspersův veřejný vliv větší, kdyby tam býval po válce zůstal. Jeho odchod do Basileje tehdy představoval politikum; dnes je to jen historický fakt, který bereme na vědomí. Když v roce 1966 vyšla kniha *Kam spěje Spolková republika?*,<sup>26</sup> řada kritiků z jeho odchodu do Švýcarska vyvozovala, že by Jaspers Spolkovou republiku posuzoval jinak, s větší znalostí věci a pochopením, kdyby Německo téměř dvě desítky let předtím neopustil. Takhle prý ale píše zvenčí, bez vlastní zkušenosti. To je argument, který byl už tehdy mylný, protože úspěch jeho spisu ukazuje, že se Jaspers patrně trefil do černého. Jeho kniha tehdy, na prahu roku 1968, vzbudila ohromný rozruch, několik měsíců zůstala na prvním místě v žebříčku bestsellerů týdeníku *Spiegel* a do roku 1967 dosáhla nákladu přes 90 000 výtisků. Odchod do Basileje tedy nebyl Jaspersovu vlivu nijak na škodu. Dokonce se snad dá říct, že pohled z geografického odstupu knize a jejímu dopadu prospěl. To, že dnes už se znovu nevydává, je dáno její poplatností tehdejší době. Možná má opravdu už jen historický význam. Zmíní se o ní ten, kdo bude psát o tehdejší debatě nad promlčením nacistických zločinů nebo o zákonech o nouzovém stavu, o mimoparlamentní opozici nebo kritické angažovanosti intelektuálů. Bude pro mě výzva připravit ji v rámci sebraných spisů k vydání tak, aby se nad rámcem tehdejších událostí podařilo najít filosofický přístup a dalo se například říct, že nezávisle na obsahu, který je dobově podmíněný a historický, se jako racionálně diskutující občané státu můžeme od Jasperse stále ještě něčemu naučit. Aktuálnější je dnes

---

<sup>26</sup> K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen* [1966], München 1967<sup>9</sup>.



jeho kniha o atomové bombě<sup>27</sup> – vzhledem k současné situaci ve světě, tedy vzhledem k Putinově válce proti Ukrajině a jaderné hrozbě, která je s ní spojená. Znovu se teď blíží doba studené války a konflikt mezi Východem a Západem.

D. F.: Ještě bych mohl něco dodat k Jaspersovi v jeho basilejském období, pokud jde o jeho vliv na Německo. Je mi důležité, že Jaspers, jakkoli si Basilej užíval a jakkoli se mu tam také vedlo lépe než v poválečném Heidelbergu, se ze Švýcarska vždy orientoval na Německo. I po odchodu do Basileje zůstal věrný nakladatelství Piper, které se po roce 1945 stalo jeho domovským nakladatelstvím. Těsně po válce nebyla liberalizace knižního trhu ještě tak pokročilá, aby mohl Jaspers své německé publikum zásobit ze Švýcarska. Některé spisy musel naopak uveřejňovat ve dvou nakladatelstvích, u Pipera jen pro Německo a v nakladatelství Artemis pro Švýcarsko a všechny ostatní země. A tak si i ve Švýcarsku začal hledat nakladatele, u kterých by se mohl se svými díly uplatnit. Piper měl ovšem k dispozici reklamní mašinérii, která z něj pro někoho, kdo chce veřejně působit, činila jasnou volbu. A Jaspers všechny své další spisy, i když už problém s knižním trhem neexistoval, publikoval u Pipera. Přestože tedy žil ve Švýcarsku, byl v Německu díky těmto Piperovým reklamním akcím stále přítomen.

V Německu tomu pak odpovídaly také prudké reakce, přirozeně vždycky s resentimentem: „Co nás tu bude poučovat někdo z Basileje?“ Řekl bych ale, že když se Jaspers z Basileje ozval, měl také určitou záštitu, a navíc větší volnost: Mohl se ozvat, ale nemusel, opravdu byl totiž někým, kdo stojí mimo. A nakonec, když už měl politiky plné zuby, to také odmítal. Kdyby v Německu zůstal, možná by reakce na jeho vystoupení byly ještě prudší. Ať tak či onak, na těchto reakcích je vidět, jak byl Němcům blízký, i když žil v Basileji.

*Když člověk čte například Jaspersův text Z Heidelbergu do Basileje,<sup>28</sup> působí důvody, proč do Basileje odešel, zcela srozumitelně. Nemohla mít tehdy přesto řada Němců dojem, že si Jaspers odchodem do Švýcarska zajistil větší pohodlí, odkud pak Němcům adresoval svou kritiku?*

---

<sup>27</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit* [1958], München 1962<sup>5</sup>; česky: *Atomová bomba a budoucnost lidstva. Politické vědomí v naší době*, přel. M. Váňa, Praha 2016.

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Von Heidelberg nach Basel* [1967], in: *týž, Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, vyd. H. Saner, München 1967, str. 164–183.

B. W.: Ano, tenhle dojem může člověk mít, důvodem odchodu ale rozhodně nebylo pohodlí. Roli hrála – poté, co se zklamal v nadějích na spoluutváření nového začátku – mnohem spíš potřeba klidu. Když bylo Německo osvobozeno od nacistické diktatury, Jaspers se vášnivě hrnul na veřejnost, chtěl mít vliv. Ale všechno pak neprobíhalo tak, jak si to představoval. K obratu, který očekával a za který se zasazoval ve svých projevech a článcích, nedošlo. Především ale stále znovu žehral na to, že se nemůže dostat ke své vlastní práci, že kvůli všem těm veřejným vystoupením – po roce 1945 to byl díky své bezúhonnosti skutečně žádaný muž – se nikdy nedostal ani k jednomu ze svých velkých projektů, k filosofické logice ani ke světovým dějinám filosofie. Do Švýcarska odešel proto, aby měl zase klid. Pokud jde o politiku, dlouho pak o sobě také nedával vědět. První jeho větší politickou prací byla kniha o atomové bombě. Pak jako rozbuška ve vlastním smyslu slova následovalo interview o svobodě a znovusjednocení,<sup>29</sup> díky němuž se najednou, téměř aniž by věděl, jak se mu to stalo, ocitl uprostřed rozjitřeného politického dění. Když si ale vezmete těch deset let od roku 1948 do roku 1958, nenajde se u Jasperse s výjimkou přednášky o atomové bombě,<sup>30</sup> ze které se pak měla stát zmiňovaná kniha, téměř žádné politické vyjádření. To je skutečně ústup z politiky do klidu duševní práce a ten byl ve Švýcarsku rozhodně snáze možný a také příjemnější než v Německu. V Německu by Jaspers byl neustále o něco žádan a někam zván, kdežto v Basileji žil i geograficky v ústraní. A to je něco jiného, než kdyby v Německu zůstal a rozhodl se už k politice nevyjadřovat.

*Do češtiny byly zatím přeloženy spíše kratší Jaspersovy práce. Známé jsou překlady jeho Úvodu do filosofie, Otázky viny nebo Filosofické víry, přeloženy jsou také Duchovní situace doby, Šifry transcendentce a spis Atomová bomba a budoucnost lidstva. Dále máme k dispozici překlady některých kapitol z jeho Filosofie, z knihy O počátku a cíli dějin, z Velkých filosofů nebo z Malé školy filosofického myšlení a několik kratších statí.<sup>31</sup> Jaké další tituly byste doporučili k překladu pro zájemce,*

---

<sup>29</sup> K. Jaspers, *Freiheit und Wiedervereinigung. Ein Interview von Thilo Koch* [1960], in: týž, *Provokationen. Gespräche und Interviews*, vyd. H. Saner, München 1969, str. 169–176.

<sup>30</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* [1956], in: týž, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik*, München 1965, str. 153–172.

<sup>31</sup> Pro přehled stávajících překladů Jaspersových textů do češtiny a slovenštiny srv. bibliografii v tomto čísle na str. 199–222, zde str. 202–207.

kteří nebudou číst Jasperse v němčině? Bylo by dobrou cestou, jak se s jeho myšlením seznámit, mít po ruce překlad jeho třísvazkové Filosofie? Nebo byste navrhovali spíše jiné texty?

D. F.: Spontánně mě napadá *Filosofická autobiografie*, protože v ní se, zcela v duchu Jaspersova filosofování, objevuje výslovná provázanost s jeho životem. Když k našim svazkům píšeme komentáře a úvody, je to pro nás vždycky standardní zdroj. Jen je asi potřeba ji číst s mírnou opatrností, protože Jaspers ji napsal v roce 1953, kdy mu bylo sedmdesát, a datace uváděné takto zpětně ne vždy odpovídají. Tu a tam také chybí nějaká nuance, která by celému obrazu dodala hlubší existenciální pronikavost. To se ale nejspíš dá vysvětlit tím, že text vznikl na objednávku pro Schilppův sborník,<sup>32</sup> a ne tolik jako bilance na základě vlastního popudu.

Za druhé bych jako vstupní dílo uvedl *Principy filosofování*, „úvod do filosofického života“, jak stojí v podtitulu. To je spis, který byl do roku 2019 neznámý. Vrhá světlo na řadu okolností a pohnutek z období druhé světové války, o kterých jsme až do té doby téměř nic nevěděli. Jak už říkal Bernd Weidmann, jde tady o svého druhu inventuru podle vzoru: „Teď si chci zkrátka vyjasnit, co vlastně je pro moji filosofii to nejdůležitější.“ *Principy* jsou koncipovány podobně jako později rozhlasové přednášky *Úvod do filosofie*,<sup>33</sup> ale je to osobnější text, který Jasperse přibližuje zase jiným způsobem. Člověk se z něj dozví hodně o jeho porozumění Bibli a o jeho filosofování, a to je něco, co se ve *Filosofii* v této podobě nenajde. Proto jsou *Principy* svým způsobem jedinečné.

Za třetí bych doporučil *Malou školu filosofického myšlení* jako celek, nejen ve výňatcích. To by byl víceméně protějšek *Úvodu do filosofie* vzniklý později; ve srovnání s ním je vidět, jakou měrou Jaspers znovu posouvá těžiště a jak se i ve výkladu vydává po nových cestách. Stejně jako v případě *Úvodu do filosofie* jde o rozhlasové přednášky, mimochodem dobře zdokumentované. Existuje rozsáhlá korespondence s Bavorským rozhlasem, z níž je patrné, jak vznikaly a co přitom pro

---

<sup>32</sup> Srv. P. A. Schilpp (vyd.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York 1957; německy: *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957.

<sup>33</sup> K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* [1950], München 1969<sup>12</sup>; česky: *Úvod do filosofie*, přel. A. Havlíček, Praha 1996.

Jasperse bylo podstatné.<sup>34</sup> Jako zvukové soubory jsou k dispozici na webu Jaspersovy nadace.<sup>35</sup>

B. W.: V nedávno vydaném svazku *Spisy k filosofické víře* se najdou i pěkné menší texty – *Mýtus a filosofie*,<sup>36</sup> *Síla naděje*<sup>37</sup> a podobné věci, které jsou vlastně téměř neznámé, a to i v Německu. To by také byl možný přístup. Obecně ale, pokud se chce člověk s Jaspersem seznámit a nechce rovnou číst tlustou knihu, za nejlepší pokládám *Úvod do filosofie*. Samu *Filosofii* jako celek bych, pokud by se naskytla taková možnost, v každém případě přeložil, protože jde jednak o Jaspersovo *opus magnum* a jednak o jeho jediné dokončené dílo. Kdyby se v celku překládaly spisy *O pravdě* nebo *Velcí filosofové*, stále ještě by to nebyla kompletní díla, protože ani jeden z obou rozsáhlých projektů, ze kterých tyto spisy pokaždé představují jenom část, Jaspers nedokončil. *Filosofie* je něco dokončeného a to je bezesporu dobře.

S ohledem na aktuální diskusi o axiální době by také určitě přicházela v úvahu kniha *O původu a cíli dějin*. Indie a Čína dnes mají politicky, ekonomicky a kulturně mnohem větší význam než v době, kdy Jaspers *O původu a cíli dějin* psal. To by knize mohlo dodávat novou aktuálnost. Už jsem koneckonců naznačil, že její potenciál nejspíš ještě není vyčerpán. Jako příspěvek k otázce, jaký má západní svět vztah k těmto mocnostem, by její překlad stál za to.

*Jak už jste zmínili, během 2. světové války Jaspers pracoval mimo jiné na Principech filosofování, obsáhlém „úvodu do filosofického života“, který vyšel teprve nedávno z pozůstalosti. Proč toto dílo Jaspers sám neuveřejnil a později z něj využil jen výňatky? Může to souviset s tím, že se v něm o Bohu vyjadřuje způsobem, který u něj předtím ani poté prakticky nemá obdobu?*

B. W.: Tady bych zmínil několik důvodů. Nejprve jeden docela banální: Jaspers dílo neuveřejnil, protože s prací na něm ještě nebyl úplně hotov. Když pak v roce 1945 nacistická diktatura skončila, uvažoval

<sup>34</sup> Srv. korespondenci K. Jasperse s K. Hoffmanem (Der Bayerische Rundfunk), zejména z let 1963–1964 (DLA, A: Jaspers, 75.10155 a 75.7619).

<sup>35</sup> Dostupné z: <https://jaspers-stiftung.ch/de/karl-jaspers/kleine-schule-des-philosophischen-denkens-1> [navštíveno 1. 12. 2023].

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Mythos und Philosophie* [1964], in: týž, *Schriften zum philosophischen Glauben* (KJG I/12), vyd. B. Weidmann, Basel 2022, str. 239–250.

<sup>37</sup> K. Jaspers, *Die Kraft der Hoffnung* [1963], in: *Schriften zum philosophischen Glauben*, str. 229–237.

o zveřejnění těch částí, které pokládal za hotové, tedy o drobnější publikaci, ale ani k té nedošlo, protože v centru jeho úsilí najednou stály zcela konkrétní úkoly jako znovuočtení university nebo vyrovnání se s tématem viny.

Dalším důvodem bylo hospodaření s časem. Z novin, časopisů a nakladatelství dostával Jaspers tolik žádostí, že naprosto nemohl vyhovět všem. A tak se nabízelo vzít něco, co ještě nebylo publikováno a co se bez dalšího ani publikovat nedalo, a využít to jako svého druhu kame-nolom. Ovšem čím více částí se z *Principů* dostalo na veřejnost, tím obtížnější bylo zůstat u plánu na jejich publikování jako celku.

Za třetí bych uvedl ještě jeden bod. *Principy* byly původně zamýšleny jako *protreptikos*, jako úvod do filosofie v tomtéž stylu a rozsahu jako stejnojmenné rozhlasové přednášky z roku 1949. Postupně se z nich ovšem, jak už tomu u Jaspere bývalo často, stalo objemné dílo učebnicového typu. A rok 1945 nebyl dobou pro učebnice. Části *Principů* Jaspers využil ve své první přednášce na znovuočtené heidelberské universitě, v přednášce „Úvod do filosofie“ v zimním semestru 1945/46. Při přednášení ale zaznamenal, že se to, co vykládá, příliš nepotkává se situací studentů sedících před ním. Jaspers byl komunika-tivní myslitel s citem pro takový nesoulad. Jednomu nakladateli tehdy napsal, že se mu rukopis *Principů* zdá suchopárný a slabý, je to prý práce vzniklá od psacího stolu, ve které chybí podněty naslouchajících mladých lidí.<sup>38</sup>

Od tom, jestli tu, jak jste naznačil, hrála roli i naléhavost – pro Jaspere poněkud netypická –, s jakou se vyjadřoval o Bohu, bych pochyboval. Publikace *Principů* rozhodně neztroskotala na tomto bodě. Odporovalo by tomu i to, že ve svých textech z prvních poválečných let Jaspers u této naléhavosti, s níž se vyjadřoval o Bohu, zůstal. Ne sice v takové koncentraci jako v *Principech*, ale přesto nepřehlédnutelně – ve větách jako „Za to, že a jak za sebe vděčím sobě samému, vděčím Bohu“,<sup>39</sup> „Člověk jako jednotlivec ve své existenci získává svou svobodu ve světě jakožto svou stvořenost Bohem“<sup>40</sup> nebo „Bůh je tím bytím, jemuž se naprosto

<sup>38</sup> Srv. dopis K. Jaspere H. Leinsovi, 10. 12. 1945, in: K. Jaspers, *Ausgewählte Verlags- und Übersetzerkorrespondenzen (KJG III/8.1)*, vyd. D. Fonfara, Basel 2018, str. 514 n., zde str. 515.

<sup>39</sup> K. Jaspers, *Von der biblischen Religion* [1946], in: týž, *Schriften zum philosophischen Glauben*, str. 1–8, zde str. 7.

<sup>40</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* [1948], in: týž, *Schriften zum philosophischen Glauben*, str. 9–107, zde str. 34; česky: *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 28 n. (překlad upraven).

odevzdat představuje vlastní způsob existence“.<sup>41</sup> Je nicméně možné, že k oněm třem důvodům, které jsem zmínil a které pokládám za stěžejní, se přidala také určitá podrážděnost vyvolaná takovýmto vyjadřováním se o Bohu, které bylo pro Jaspersa samého patrně překvapivé – ne jako rozhodující, ale spíše umocňující moment.

*Přes to vše se mi otázka vzniku tohoto spisu zdá být zajímavá. V editor-  
ském úvodu sám píšete, že „do žádného jiného díla nenechal Jaspers tak  
bezprostředně vstoupit své existenciální zkušenosti“.<sup>42</sup> Jak úzce jsou tedy  
Principy svým obsahem spjaty se situací, ve které byly napsány? Mohly  
by vzniknout i v jiné, řekněme klidnější době, nebo ne?*

B. W.: Řekl bych na to: ano i ne. Ano, *Principy* by bylo možné napsat i v jiné době v tom smyslu, že konečnost, ohroženost a vydanost člověka tu určitým způsobem jsou vždy. Člověk si je vědom své situace, i když to v jeho každodenním životě nevychází bezprostředně najevo. Nicméně i v klidnějších časech ho občas dostihne povědomí o tom, jak se to s ním má. Krom toho o své situaci ví i díky druhým, kteří prošli odpovídajícími zkušenostmi a filosoficky je zpracovali. Jaspers četl Augustina, Luthera, Pascala a Kierkegaarda, a to nikoli až na konci 30. a začátkem 40. let, což jistě nemusím zvlášť zdůrazňovat. Už ve *Filosofii* se tak pochopitelně najde řada míst, která formulují vztah člověka k Bohu jako vztah závislosti. „Tváří v tvář transcenci zakouší člověk, který stojí zcela na vlastních nohou, nejrozhodnějším způsobem onu nutnost, která ho zcela odevzdává do rukou jeho Boha“<sup>43</sup> – to by byla například jedna z takových vět. Vyjadřuje závislost, která je ale díky metaforické řeči („být v rukou Božích“) zároveň relativizována a působí téměř jako fráze, jako když se řekne: Víme, že zemřeme.

Pak jsou ovšem situace, kdy se tato konečnost stává palčivou. To, co jinak jen letmo probleskne a zase zmizí, v takové situaci získává trvalost. Nemusí to být přímo diktatura, v níž člověku hrozí deportace. Může to být i vážná nemoc, jež jej vytrhne z všednodennosti, a dobu, kterou ostatní vnímají jako klidnou, promění v tíseň. Pak má člověk

<sup>41</sup> K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, str. 34; česky: *Úvod do filosofie*, str. 58 (překlad upraven).

<sup>42</sup> Srv. B. Weidmann, *Einleitung des Herausgebers*, in: K. Jaspers, *Grundsätze des Philosophierens*, str. xxxi.

<sup>43</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, II, *Existenzerhellung* [1932] (*KJG I/7.2*), vyd. O. Immel, Basel 2022, str. 174.

patrně i zvýšenou ochotu připustit si k sobě zkušenosti a formulovat je ve větách, které by jinak nejspíš nenapsal. Proto bych zároveň řekl ne – v klidnějších časech by *Principy* tak, jak je máme k dispozici, napsány být nemohly.

Jde tady nakonec o rozdíl mezi genezí díla a jeho platností. Máme tu dílo vzniklé za nacismu, které ale není formováno jen nacistickou érou. *Principy* můžete i dnes bez problémů číst jako úvod do filosofie. Werner Schüßler ve své recenzi napsal, že Jaspersova hlavní myšlenka objímajícího je v *Principech* představena mnohem lépe než například ve spisu *O pravdě* či v jiných textech, které jsou buď příliš obsáhlé, nebo příliš rozvláčné.<sup>44</sup> Ale stejně tak dobře můžete *Principy* číst jako svého druhu vyznání, protože formulace pěti vět víry v prvním díle spisu, která je analogií kréda, se objevuje jen tady a v žádném jiném díle. Díky tomu *Principy* představují také určitou momentku.

D. F.: Jen chronologický dodatek: V době, kdy psal Jaspers *Principy*, pracoval především na obou svých hlavních projektech, filosofické logice a světových dějinách filosofie. Kdyby mu šlo jen o to, jak smysluplně využít dobu svého nuceného penzionování (od 1. října 1937), aby tu na konci nestál s prázdnými rukama, *Principy* by psát nemusel. S oběma těmito ohromnými projekty, na kterých intenzivně pracoval od roku 1937, měl práce dost. A navíc ovšem ještě od léta 1941 do léta 1942 přepracovával *Všeobecnou psychopatologii* – psal jí úplně nanovo, takže se rozsahem oproti dřívější podobě zdvojnásobila. Jestliže v této době vedle dalších textů psal ještě i *Principy*, musel to tedy skutečně cítit jako svoji potřebu.

*Dotkli jsme se už tématu víry a Boha v Jaspersově myšlení. Vy jste, pane Weidmanne, krom jiného připravil k vydání dva svazky sebraných spisů, jejichž tématem je Jaspersův pohled na vztah filosofie a víry – Filosofickou víru tváří v tvář zjevení a Spisy k filosofické víře. Jaspers sám trvá na tom, že filosofovi jako takovému může být vlastní jedině filosofická víra, nikoli tedy například víra křesťanská. Přesto i sám sebe Jaspers označoval za křesťana. Jak tedy lze vystihnout jeho vztah ke křesťanství?*

B. W.: To je jedna ze skutečně ústředních otázek, kterou si také stále kladu. Je to ambivalentní vztah. Zhruba se rozlišuje mezi křesťany co do

---

<sup>44</sup> W. Schüßler, recenze: K. Jaspers, *Grundsätze des Philosophierens*, in: *Theologische Zeitschrift*, 77, 2021, č. 1, str. 74–76, zde str. 76.

kultury (*Kulturchristen*) a křesťany co do vyznání (*Glaubenschristen*). Křesťané co do vyznání jsou lidé konfesijně věřící, kteří se účastní života farnosti, navštěvují bohoslužby, pronášejí vyznání víry a chodí k přijímání. Křesťané co do kultury jsou sekulárně žijící lidé, kteří k tomu, aby znali Bibli a žili podle křesťanských hodnot, nepotřebují být členy církve; lidé, kteří vědí, že jako Evropané jsou křesťanstvím ovlivněni a patří ke křesťanskému Západu, i když se neúčastní života nějaké farnosti. Dnes asi toto rozlišování poněkud ztratilo na významu, ale v Jaspersově době bylo ještě platné. A v tomto kontextu byl Jaspers křesťanem co do kultury. Považoval se za obyvatele Západu, ale neúčastnil se života žádné farnosti, ačkoli až do konce – na rozdíl od svého otce – zůstal členem církve.

Představu, že Ježíš je Kristus, tedy že je Božím synem, Jaspers radikálně odmítal. Když se tím člověk podrobněji zabývá, a to i s ohledem na polemiku s Bultmannem,<sup>45</sup> ve které jde právě o tuto otázku, dojde k závěru, že Jaspers nebyl ochotný si s myšlenkou Božího synovství nic začít ani jen hypoteticky. Místo aby se tázal, co by tím mohlo být míněno, a aby sledoval, jak této myšlence rozumí teologie, odmítá ji s takovou nekompromisností, až by si člověk mohl myslet, že si ji mylně vykládá biologicky. Mluvit o Božím synu znamená mluvit myticky, jak říká Bultmann v návaznosti na nábožensko-historickou školu, Jaspers se ovšem zdráhá mít s tímto mýtem cokoli společného.

D. F.: Sám jsem se v tomto kontextu vždycky ptal, kolik toho Jaspers v této otázce má od své manželky Gertrudy. Ta vychází jako židovka ze Starého zákona a Ježíše chápe jako židovského proroka. U Jasperse je tomu stejně. Vždy jsem doufal, že se jednou objeví dopis, ve kterém Jaspers řekne: „Ano, Gertičko, jsem ti pořád ještě vděčný, že jsi mi tehdy otevřela oči, a teprve teď vidím, co všechno z toho se odráží i v mé filosofii.“ Zatím jsme takový dopis nenašli a nejspíš ani existovat nebude, i tak by mě ale zajímalo, jaký vliv Gertrudino židovství na Jasperovo chápání křesťanství vlastně mělo.

B. W.: Řekl bych, že to, co je pro křesťanství specifické, bylo Jasperovi cizí už předtím, než se seznámil s Gertrudou. Ta distance byla přítomna už u něj v rodině. Protože k této otázce máme k dispozici jen Jasperova vlastní vyjádření, se závěry musíme být opatrní. Tak naprosto atheistická, jak to Jaspers líčí, jeho rodina patrně nebyla. Zdá se, že přinejmenším jeho matka měla naivně-přírodní víru v Boha, jak je patrné

<sup>45</sup> Srv. K. Jaspers – R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung* [1954], in: K. Jaspers, *Schriften zum philosophischen Glauben*, str. 121–204.



z jejich dopisů. O specificky křesťanskou víru ovšem nešlo. Křesťanské dějiny spásy znali v rodině jen v objektivujícím zkreslení a odmítali je. Myšlenka Božího příslibu spásy, která byla důležitá už pro starozákonní proroky, neměla pro Jasperse žádný význam. Jeho odmítnutí šlo tak daleko, že Jeremjášovu promluvu k Bárukovi, pro Jasperse tak důležitou, nikdy necitoval v úplnosti, protože obsahovala Boží příslib spásy, který odporoval jeho obrazu Jeremjáše stojícího osamoceně a ztraceně před nicotou.<sup>46</sup> Křesťanští theologové z tohoto Božího příslibu spásy v Jeremjášově knize odvozovali křesťanské zaslíbení spásy. To je jistě možné kritizovat, ale musí se kvůli tomu Boží příslib spásy rovnou vypustit, místo abychom vyjasňovali jeho smysl?

*Ptal bych se ještě takto: Pokud podle Jasperse filosof nemůže být zároveň nábožensky věřícím, což vždy znovu opakuje, jak potom máme chápat filosofy, jako byli Augustin, Anselm nebo Kusánský? Jaspers se přece ve své knize o velkých filosofech, resp. o Kusánském, těmito křesťanskými mysliteli podrobně zabýval.<sup>47</sup> Není tedy napětí mezi filosofií a náboženstvím ve skutečnosti méně absolutní, než jak Jaspers tvrdí?*

D. F.: Ta neslučitelnost, o které se zmiňujete, mi připomíná myslitele 13. století, Alberta Velikého a Tomáše Akvinského nebo v islámském světě také Averroa. Ti tvrdili, že existuje jediná pravda, a člověk pak musí sledovat, co z toho, co si nárokuje pravdivost, se této jediné pravdě blíží. Vposled ale nesmí pravda pravdě protirečit. Tito myslitelé jako Tomáš Akvinský byli ve spisu *Velcí filosofové* zařazeni až do druhého svazku mezi velké systematiky,<sup>48</sup> nikoli ovšem mezi stále plodné zakladatele, ke kterým patří Platón, Augustin a Kant.<sup>49</sup> Ke Kusánskému: Jaspers si ho

<sup>46</sup> Srv. *Jr* 45,4–5: „Toto praví Hospodin: Hle, bořím, co jsem vybudoval, vyvracím, co jsem zasadil, celou tuto zemi! A ty bys chtěl pro sebe usilovat o veliké věci? Neusiluj. Neboť hle, já uvedu zlo na všechno tvorstvo v ní, je výrok Hospodinův, ale tobě dám jako kořist život na všech místech, kamkoli půjdeš.“

<sup>47</sup> Srv. K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I/1 [1957] (*KJG* I/15.1), vyd. D. Fonfara, Basel 2022, str. 270–335 („Augustin“); týž, *Die großen Philosophen*, I/2 [1957] (*KJG* I/15.2), vyd. D. Fonfara, Basel 2022, str. 731–755 („Anselm“); týž, *Nicolaus Cusanus*.

<sup>48</sup> Srv. K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß, I, Darstellungen und Fragmente*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981, str. 529–540 („Thomas“); týž, *Die großen Philosophen. Nachlaß, II, Fragmente – Anmerkungen – Inventar*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981, str. 941–949 („Thomas“).

<sup>49</sup> Srv. K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I/1, str. 195–525 („Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens. Plato – Augustin – Kant“).

cenil jako metafyzika. V rámci *Velkých filosofů* byla původně plánována i kapitola o Kusánském; pak byla vypuštěna, protože při odevzdávání do tisku nebyl Jaspers s její redakcí ještě hotový. Později z ní vznikla kniha o Kusánském, ve které už je Kusánský představen ve všech aspektech. Ale původně Jaspersovi nešlo o Kusánského jako o postavu církevních dějin nebo pozdně středověké filosofie, nýbrž jen o jeho metafyziku. Proto ho ve *Velkých filosofech* nezahrnul ke stále plodným zakladatelům, kteří nám díky své neuzavřenosti mají i dnes stále mnoho co říct a kteří nás vybízejí k přemýšlení, ale zařadil ho mezi metafyziky vedle Anselma. Pak se dá říct: Pro tuto chvíli odhlížím od Kusánského jako církevního představitele, jako politika, jako přítele Pia II., od všeho, co promyslel a udělal pro katolickou církev, a sleduji prostě jeho metafyziku.

B. W.: Tady by se ovšem dalo namítnout, že u něj Jaspers nebere v potaz ani Trojici. Ta se neváže ke Kusánskému jen jako k představiteli církve, ale je i tématem jeho metafyziky. Werner Beierwaltes nebo Jens Halfwassen to ve svých pracích opakovaně zdůrazňovali.<sup>50</sup> Jaspers ji nechává stranou – ne proto, že by metafyziku chápal jinak nebo že by jeho vztah k metafyzice byl nějakým způsobem narušený, ale protože do metafyziky nechtěl zaplétat křesťanské prvky.

D. F.: Christologická témata Jaspers vynechává i u Augustina. Jeho spis *De Trinitate* téměř nebere v úvahu. A na jednom místě v kapitole o Augustinovi dokonce říká, že Augustin je důležitý, ať už s ním myšlenku Krista následujeme, nebo ne – to že vlastně nehraje žádnou roli.<sup>51</sup>

B. W.: Stejně je to u Kierkegaarda. Křesťanský obsah u něj Jaspers vypouští a bere ohled jen na ten existenciální. Když v *Psychologii světo-  
tových názorů* shrnoval Kierkegaardovy úvahy o vyjevování (*Offenbar-  
werden*), pokládal za podstatné „vypustit vše, co se pro přítomný účel

<sup>50</sup> Srv. např. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: *týž, Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 2011<sup>2</sup>, str. 105–143; *týž, Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus)*, tamt., str. 144–175; *týž, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: *týž, Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 2014<sup>3</sup>, str. 130–171; *týž, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: *týž, Fußnoten zu Plato*, Frankfurt am Main 2011, str. 143–179; *týž, Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, tamt., str. 181–229; J. Halfwassen, *Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen*, in: *týž, Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015, str. 315–329.

<sup>51</sup> Srv. K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I/1 (*KJG* I/15.1), str. 335.

zdálo být irelevantní (např. vše „křesťanské“).<sup>52</sup> Přitom právě u tématu vyjevování by toto „křesťanské“ mohlo znamenat významný přínos.

Výrok, který jste zmínil, totiž že člověk může být buď jen filosofem, nebo jen theologem, mi vždycky připadal omezený, protože to je stanovisko, které leccos už předem odmítá brát v potaz. Když se člověk rozhodne pro filosofii, nesmí se u Kusánského zabývat naukou o Trojici, ačkoli ta je filosoficky relevantní. U Augustina nesmí navazovat na jeho pozdní spisy, protože ty se od filosofie čím dál víc vzdalují a učení o milosti formulují téměř protestantsky. To jsou všechno dogmatická rozhodnutí, která se k mysliteli tak vytrvale apelujícímu na šíří a otevřenost příliš nehodí. Neslučuje se to ani s Jaspersovou poctivostí, o které už jsem mluvil. Ovšem v *Principech* stejně jako v dopisech a poznámkách z těžé doby se své rezervovanosti do velké míry zbavuje. Tam onu hranici mezi filosofií a theologií, kterou sám vytyčil, překročil a udělal něco, co filosofovi apelujícímu na šíří a otevřenost sluší mnohem lépe: připustil si své zkušenosti a s pomocí filosoficko-theologické tradice se pokusil je přetlumočit.

*Poslední otázka: Vy jste, pane Weidmanne, o Jaspersovi vedle vydávání jeho spisů publikoval také řadu vlastních textů.*<sup>53</sup> *Jsou otázky, v nichž*

<sup>52</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919] (KJG I/6), vyd. O. Immel, Basel 2019, str. 382.

<sup>53</sup> Srv. mj. B. Weidmann, *Alltag des Denkens. Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*, in: A. Hügli (vyd.), *Jaspers – Stationen seines philosophischen Wegs*, Basel 2021, str. 35–63; týž, *Deutschland im zweiten Anlauf. Jaspers' späte politische Schriften*, tamt., str. 241–272; týž, *Gott als Person – Chiffre der Transzendenz oder mehr?*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 26, 2013, str. 147–165; týž, *Die Ohnmacht in der Freiheit. Spuren Augustins im Denken von Karl Jaspers*, in: N. Baratella – J. Hueck – K. Zeyer (vyd.), *Existenz und Freiheit. Karl Jaspers, Hannah Arendt und Heinrich Barth zur Freiheitslehre Augustins*, Basel 2022, str. 179–212; týž, *Der philosophische Glaube im Dialog der Religionen*, in: *Studi jaspersiani*, 6, 2018, str. 119–149; týž, *Der philosophische Glaube in der postsäkularen Gesellschaft*, in: A. Hügli – D. Kaegi – B. Weidmann (vyd.), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext: Festschrift für Reiner Wiehl*, Heidelberg 2009, str. 239–278; týž, *Philosophischer Glaube nach Karl Jaspers. Plädoyer für ein offenes Konzept*, in: M. Enders (vyd.), *Philosophischer Glaube und christlicher Offenbarungsglaube. Das Konzept des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers und dessen Rezeption und Replik im christlichen Denken insbesondere bei Bernhard Welte*, Nordhausen 2022, str. 15–42; týž, *Philosophischer Glaube und politisches Engagement. Zivreligiöse Motive bei Karl Jaspers*, in: *Studia philosophica*, 67, 2008, str. 179–203; týž, *Vom heroischen Nationalstaat zur postheroischen Weltordnung. Karl Jaspers als politischer Schriftsteller*, in: R. Schulz – G. Bonanni – M. Bormuth

*byste šel jinými cestami než Jaspers nebo ve kterých byste hledal své vlastní, samostatné řešení?*

B. W.: Právě na tom, o čem jsme před chvílí mluvili, můžete sledovat, kde a jak pramení moje kritika. Nenárokoval bych si vydávat se jinými cestami než Jaspers, ale snažím se pokračovat po cestách, po kterých se pouštěl on sám, s Jaspersem dále za Jasperse. To platí pro otázku po víře a s tím spojený vztah filosofie a náboženství, ale v principu i pro všechny ostatní oblasti jeho myšlení. Jak už jsme zmiňovali, jeho myšlení je plné napětí a má značnou dynamiku, která na první pohled není vždy vidět. Na místa, kde se tato napětí zviditelňují, reaguji při své ediční práci. Proto tuto práci chápu jako něco veskrze „samostatného“; přinejmenším to není jen pouhé převypravování.

Nehledě na to bych se jednou rád zabýval zase něčím úplně jiným než Jaspersem. Když pro některý jaspersovský svazek píšu komentář k nějaké osobě nebo problému, často si říkám: Na tom bych rád pracoval i dál, docela nezávisle na Jaspersovi. Ediční plán to bohužel nepřipouští. Vždycky se pak utěšuju myšlenkou: To budeš moct dělat, až budou sebrané spisy hotové a ty půjdeš do důchodu...

D. F.: Takové zkušenosti mám ze psaní komentářů také. U mě to ovšem s důchodem bude trvat ještě o pár roků déle, takže doufám, že po dokončení sebraných spisů budu moct připravit k vydání třeba ještě nějakou další korespondenci.<sup>54</sup>

*Přeložil Václav Dostál*

---

(vyd.), „Wahrheit ist, was uns verbindet“. *Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren*, Göttingen 2009, str. 351–378.

<sup>54</sup> Tento text vznikl v rámci zastřešujícího projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2023 č. 260667, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

## SUPEREROGACE NEOHROŽUJE MORÁLNÍ EVOLUCIONISMUS

Ve vědecké literatuře se objevuje přístup, který můžeme označit jako „morální evolucionismus“. Jde o zkoumání lidské morálky v evolučním kontextu, ze kterého se mohou dovozovat závěry pro její současnou aplikaci. Tento přístup v *Reflexi* zpochybnil Ondřej Beran v článku *A to se vyplatí!*,<sup>1</sup> kde uvádí několik námitek proti široce chápanému morálnímu evolucionismu. Ve své polemice ukazují, že některé Beranovy výtky se nezdají být důvodnými.

V první části statě představím morální evolucionismus a Beranovy námítky. Ve druhé části se zaměřím na obecnou tezi, že jednání je morální, protože je přínosné pro kooperaci, která je dle Berana typická pro předmětný přístup. Ve třetí části se věnuji příkladu lidického kněze Štemberky a jeho supererogačnímu jednání.

Domnívám se, že v rámci morálního evolucionismu lze za morální označit i supererogační jednání, které přímo neprospívá „fitness“ daného společenství a kooperaci.

### A to se vyplatí

Pod hlavičku morálního evolucionismu lze podřadit autory, jako jsou Michael Tomasello, Jonathan Haidt, Richard Joyce, Christopher Boehm nebo Joshua Greene. Ti chápou morálku jako evolučně vzniklý mechanismus, který umožňuje společenství omezovat sobectví a dosahovat spolupráce, což přináší prospěch celku i jednotlivcům. Morální jednání má podle nich směřovat právě k tomuto cíli.

V rámci této tradice je současná morálka pokračováním a transformací svých původních zdrojů. Mezi naším jednáním, morálkou našich lidských předků, a dokonce i prosociálním jednáním našich opičích předchůdců je historické kontinuum. Z prosociálního jednání vznikla

---

<sup>1</sup> O. Beran, *A to se vyplatí! Morálka jako spolupráce?*, in: *Reflexe*, 60, 2021, str. 5–28.

skutečná spolupráce, kultura, sdílení a společná intencionalita.<sup>2</sup> Dávnou historií morálky zkoumají tito autoři zejména srovnáním s primáty (Tomasello) nebo se skupinami lovců a sběračů (Boehm).

Dle Berana je ústřední kategorií tohoto pojetí morálky výhodnost, a to jak pro jednotlivce, tak pro skupinu. Ve svém článku dále představuje tři konkrétní příklady, které morální evolucionismus nemusí uznávat jako morální, přestože morální jsou. Jedná se o kněze Štemberku, o situaci umírajícího člověka a o otázku *animal ethics*. Nejprve se zaměřím na spojení morálky a kooperace a poté na protipříklad s knězem Štemberkou.

### Jednání je morální, protože je přínosné pro kooperaci

Dle Berana charakterizuje morální evolucionismus jednání jako morální, pokud prospívá spolupráci. Autor uvádí, že „to, co činí morální jednání morálním, je skutečně jeho přínos pro „účinnější“ nebo „úspěšnější kooperaci““.<sup>3</sup> Souhlasím s tím, že probíraný přístup lze takto chápat, ale je potřeba dodat několik upřesnění. Za prvé je třeba rozlišit konkrétní jednání a obecné pravidlo. Za druhé je rozdíl mezi původním smyslem jednání a jeho současnou aplikací.

Morální evolucionisté opravdu spojují morálku s kooperací.<sup>4</sup> Přesněji řečeno, má se jednat o řešení problému kooperace.<sup>5</sup> Morálka slouží k potlačení černých pasažérů a posílení spolupráce.<sup>6</sup> I v morálním evolucionismu je chápána jako normativní,<sup>7</sup> i když v evoluci sehrála zásadní roli morální psychologie.<sup>8</sup>

Morální evolucionisté ale netvrdí, že by konkrétní jednání bylo morální jenom a právě tehdy, když je přínosné pro kooperaci. Evoluce není

<sup>2</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge (MA) 2016, str. 3.

<sup>3</sup> O. Beran, *A to se vyplatí! Morálka jako spolupráce?*, str. 8.

<sup>4</sup> Např. M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 2.

<sup>5</sup> J. Greene, *Moral Tribes Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, New York 2013, str. 23.

<sup>6</sup> C. Boehm, *Moral Origins. The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York 2012, str. 67, nebo M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 4.

<sup>7</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 73.

<sup>8</sup> Tamt., str. 135.

schopna vysvětlit každé jednotlivé jednání, ale pouze jeho základ.<sup>9</sup> Jednání je morální, protože je v souladu s morálními pravidly, jež skupina uznává. Tato pravidla mají prospívat kooperaci, a to buď svou vnější silou, nebo tím, že jsou internalizovaná.<sup>10</sup>

Základ morálky je pro nás intuitivní.<sup>11</sup> To však vede k tomu, že je v některých situacích nevhodný či neadekvátní. Vyvinul se v konkrétních podmínkách, které nemusí být v dnešní době splněny, nebo se zde naopak vyskytnou nové relevantní aspekty.<sup>12</sup> Stejně tak sdílená morální pravidla vznikla v konkrétní historické situaci jako rozvinutí a konkretizace evolučně daných morálních základů. Evoluce má tedy vysvětlit východiska morálky, nikoli každé jednotlivé jednání. Beranovo tvrzení je proto třeba upřesnit tak, že jednání je morální, pokud je v souladu s morálními intuicemi nebo pravidly, která mají být obecně přínosná pro kooperaci. Morální evolucionisté chtějí morálku zakotvit ve spolupráci, nikoli ji na ni redukovat.<sup>13</sup>

Je rozdíl mezi původním smyslem jednání a jeho současnou aplikací. V biologickém slova smyslu již zřejmě evoluce morálky skončila<sup>14</sup> (ačkoliv se objevují i opačné názory),<sup>15</sup> nikdo z morálních evolucionistů však nepopírá, že morální pravidla se mohou i dnes měnit. Morální reakce vznikly v konkrétních podmínkách a odpovídaly jim. Je výhodné reagovat správně a rychle, například zachránit člověka padajícího ze skály, nikoli o tom přemýšlet. Proto mají morální intuice své morální spouštěče. Ty původní jsou však nyní doplněny o nové, kterých je více.<sup>16</sup> Tato flexibilita umožňuje přežít.<sup>17</sup> Morální intuice ovšem také můžeme podrobit racionální kontrole<sup>18</sup> nebo je ovlivnit.<sup>19</sup>

Částečně se tu objevuje následující paradox: Na jednu stranu je výhodné být flexibilní a racionální, na druhou stranu je často lepší nepřemýšlet

---

<sup>9</sup> J. Haidt, *Morálka lidské mysli. Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, Praha 2013, str. 173.

<sup>10</sup> C. Boehm, *Moral Origins*, str. 228.

<sup>11</sup> J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, str. 38.

<sup>12</sup> J. Greene, *Moral Tribes*, str. 212.

<sup>13</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 143.

<sup>14</sup> C. Boehm, *Moral Origins*, str. 17.

<sup>15</sup> J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, str. 258.

<sup>16</sup> Tamt., str. 171.

<sup>17</sup> C. Boehm, *Moral Origins*, str. 95.

<sup>18</sup> J. Greene, *Moral Tribes*, str. 120.

<sup>19</sup> J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, str. 99.

a jednat. Lidé jsou schopni obojího, protože lidský mozek je nastaven na oba procesy.<sup>20</sup> Intuitivní reakce jsou ve většině případů správné, stejně jako tradiční pravidla. Příkazy jako „nezabiješ“ a emoční odpor k násilí není třeba zpochybňovat. Některá morální pravidla, jejich internalizace a intuice ale mohou v pozměněných podmínkách působit proti svému původnímu cíli nebo být nedostatečná. Příkladem mohou být tzv. trolley problems, tragédie zdravého rozumu<sup>21</sup> nebo menší ochrana jednotlivců nepatřících do naší skupiny.

Jednání, které původně sloužilo k podpoře kooperace, jí nemusí nutně sloužit i nyní, přestože bude aplikací morálního pravidla, které je součástí sdílené morálky. Jednání, které je s normou v souladu, označíme jako morálně správné, ačkoliv kooperaci v konkrétním případě neprospívá. Tento závěr pozici morálních evolucionistů neoslabeje, naopak to podporuje jejich tezi o vývoji morálky, době jejího ustálení a vázanosti na podmínky vzniku.

Lze tedy shrnout, že dle morálního evolucionismu není nutně každé morální jednání bezprostředně přínosné pro kooperaci. Upřesněně tvrzení o spojení morálky a přínosnosti kooperace je základem pro uchopení supererogačního jednání v rámci morálního evolucionismu.

## Supererogace kněze Štemberky

Josef Štemberka byl za druhé světové války lidickým knězem. Před nacistickým vpádem do Lidic byl v Kladně a měl dostat varování, že se nemá domů vracet. To ale neuposlechl. Po příchodu gestapa poskytoval lidickým mužům duchovní oporu a útěchu. Údajně mu byl Němci nabídnut odchod, který odmítl, načež byl popraven.

Beran uvádí, že ze Štemberkovy oběti nevyplýnul sdílený prospěch; Lidice jako společenství díky ní nadále neprospívalo. Výsledkem nebylo ani zvýšení kompetitivní úspěšnosti. Jednou z implicitních složek evolucionistické teorie ale je, že z morálně hodnotné oběti vzejde pro celek přínos, z kterého bude moci čerpat. Nic z toho zde neplatí a není jasné, jak by morální evolucionismus obhájil morální správnost tohoto jednání.

Otázkou také je, zda a v jakém smyslu mohlo Štemberkovo jednání prospět lidstvu jako celku. Beran se ptá, zda si lze představit pravidlo „měl

---

<sup>20</sup> Tamt., str. 79.

<sup>21</sup> J. Greene, *Moral Tribes*, str. 5.



bys jít na smrt s ostatními, i když to na jejich osudu nic nezmění“ a účel, jehož dosažení by mělo napomáhat. Jsou sice možné argumenty, které takovému jednání připíší symbolickou či inspirativní hodnotu, díky čemuž může nepřímo vést k prospěchu společnosti. Nicméně zdá se, že morální hodnota Štemberkova jednání by neměla záviset primárně na tom, zda se někdo o jeho příběhu dozvěděl. Do evolučních vysvětlení morálky supererogace obecně příliš nezapadá, resp. vyžaduje zvláštní vysvětlení, s nímž se pojí specifické problémy.

Dle Berana je Štemberkovo jednání z pohledu převládajících etických teorií morálně správné a zaslouží chválu. Zároveň se dá pojímat jako supererogace. Beran pak problematizuje vysvětlení Bennové, která se snaží uchopit supererogaci v rámci morálního evolucionismu.<sup>22</sup> Beran napadá její tvrzení, že supererogace není součástí mechanismu vzniku morálky, ale spíše jeho nahodilým vedlejším produktem. Dle jeho názoru činy morálních světců jsou sice méně obvyklé než běžné morální činy, ale označíme-li je za extrémní, byť inspirující formu běžné morálky, unikne nám, že ukazují ideální tvar toho, o co v morálce jde, a nemohou tedy být sekundární.

S Beranem souhlasím v tom, že jednání Štemberky bylo morálně správné a že se jedná o supererogaci. Rozcházejí se s ním až v úvaze o neschopnosti morálního evolucionismu uchopit supererogaci a v konkrétním případě obhájit správnost Štemberkova jednání. Štemberka jednal nad rámec svých povinností a jeho čin nepřispěl kooperaci ve skupině ani jejímu přežití. Přesto se domnívám, že jej lze i prizmatem morálního evolucionismu označit za morálně správný. Celou záležitost můžeme interpretovat jako následování obecného pravidla nad nutnou míru. Obecné pravidlo zní, že člověk nemá opouštět skupinu v nebezpečí, a to ani smrtelném. Typickým příkladem jsou vojáci, kteří nasazují život především pro své druhy.<sup>23</sup> Jsme evolučně nastaveni na spolupráci ve skupině,<sup>24</sup> a není tedy překvapivé, že povinnosti směřující ke skupině v ohrožení budou jedny z nejprosažovanějších a nejceněnějších. Ve většině případů se „slepé“ následování pravidel zdá být evolučně výhodnější než jejich zpochybňování; často je efektivnější následovat pravidlo než

---

<sup>22</sup> C. Benn, *Supererogatory Spandrels*, in: *Ethics & Politics*, 19, 2017, str. 269–290.

<sup>23</sup> J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, str. 272.

<sup>24</sup> J. Greene, *Moral Tribes*, str. 23, nebo C. Boehm, *Moral Origins*, str. 246; stejně J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, str. 237.

o něm přemýšlet. Zároveň psychologicky platí, že připisujeme morálním hodnotám nepopíratelnou autoritu.<sup>25</sup>

Většina lidí by možná na místě Štemberky z různých důvodů utekla a zřejmě by jim to nikdo nevyčítal. On zvolil morálně správnou, nikoli však nutnou cestu. Jednal dle pravidla, o němž pravděpodobně nevěděl, že má původně sloužit přežití a prospěchu společnosti. Každopádně však platí, že následování pravidla, které směřuje ke kooperaci, není v rozporu s morálním evolucionismem, a to ani v případě, kdy výsledek takového jednání kooperaci vylučuje.

Souhlasím s tím, že supererogace není jen vedlejší produkt evoluce: jedná se naopak o důsledné dodržování morálky. Ačkoliv podstoupená oběť nevede k prospěchu společnosti ani ke kooperaci, je možné ji v rámci morálního evolucionismu uchopit bez toho, aby byla označena za sekundární fenomén. Projevená supererogace totiž signalizuje, že je na daného člověka úplně spolehnutí. To mu dává výhodu při výběru partnera na základě reputace,<sup>26</sup> což je důležité, protože reputace a klepy jsou klíčovou součástí předávání morálních norem<sup>27</sup> a potlačení černých pasažérů.<sup>28</sup> Lidí pod tímto tlakem dokonce obecně více zajímá jejich pověst než spravedlnost.<sup>29</sup> Supererogace proto není v rozporu s tvrzeními morálních evolucionistů. Naopak ji lze v rámci jejich teorie vysvětlit bez toho, aniž by byla označena pouze za vedlejší produkt morální evoluce. Představuje jednání, které je v souladu s obecnou, evolučně danou snahou o dobrou pověst. Nic na tom nemění ani skutečnost, že si v konkrétním případě tuto pověst daná osoba (v našem příkladě kněz Štemberka) již neužije.

Domnívám se, že Beranova kritika vychází také ze spojení morálního evolucionismu s utilitarismem. Utilitarismus nejlepší volby, který za morální považuje pouze výběr nejlepší možnosti a nerozlišuje mezi morálně lepšími a horšími činy, může opravdu uchopit supererogaci jen obtížně.<sup>30</sup> Supererogace se rovněž zdá být v rozporu s teorií racionality.<sup>31</sup>

---

25 R. Joyce, *The Evolution of Morality*, London 2006. str. 191.

26 C. Boehm, *Moral Origins*, str. 64.

27 Tamt., str. 34.

28 Tamt., str. 240.

29 J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, str. 107.

30 M. Ferry, *Does Morality Demand Our Very Best? On Moral Prescriptions and the Line of Duty*, in: *Philosophical Studies*, 165, 2013, str. 573–589, zde str. 575.

31 C. Tarsney, *Rejecting Supererogationism*, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 100, 2019, str. 599–623, zde str. 606.

Morální evolucionisté se však ani k jedné z těchto pozic nehlásí. Netvrdí, že by každé jednání muselo být nejlepší či racionální volbou. Naopak často pracují s morální psychologií a emocemi.<sup>32</sup> Jednání Štemberky a supererogace obecně mohou tedy být v rámci morálního evolucionismu označeny za morální a za jednání v souladu s touto teorií, přestože v konkrétním případě nevedou k přežití skupiny ani ke spolupráci.

## Závěr

V tomto textu jsem se věnoval Beranovým námitkám proti morálnímu evolucionismu. Nejprve jsem tento koncept krátce představil a poté se zabýval dvěma konkrétními problematickými okruhy. Za prvé se jednalo o spojení morálky a kooperace a za druhé o supererogaci kněze Štemberky. Jsem přesvědčen, že morální evolucionismus dokáže na Beranovy námitky nabídnout uspokojivé odpovědi. Spojení morálky a spolupráce potřebuje upřesnit a supererogace vyžaduje odkaz na pravidla.

Obecně se domnívám, že morální evolucionismus nám může říci mnoho užitečného o naší morálce. Ačkoliv chápu Beranovu námitku, že vznik instituce často nevypovídá o jejím obsahu, u morálky se tomu zdá být naopak. Současná morální pravidla jsou výsledkem dlouhého vývoje a odrážejí historické okolnosti svého vzniku. To samozřejmě neznamená, že se jich můžeme zbavit či o nich přestat filosoficky uvažovat. Můžeme je však podrobit argumentačně silnější kritice.

*Martin Dominik*

---

<sup>32</sup> Např. C. Boehm, *Moral Origins*, str. 20.



## JAK ANAXIMANDROS POZOROVAL VÁŽKY

Anaximandros z Mílétu (narozen kolem 610 př. n. l.) je známý jako autor údajně nejstaršího filosofického zlomku (*DK 12 B1*) a jeho následovníci a interpreti věnují pozornost především jeho kosmologii. Kromě toho se však věnoval i zoogonii a antropogonii – vzniku zvířat a člověka. Informací o jeho biologickém zkoumání se nám bohužel dochovalo jen málo. Musíme se spokojit s výroky:

„Anaximandros [říká], že první živočichové se zrodili ve vlhku a že je obklopovala ostnatá kůra. V dalších generacích [S přibývajícím věkem – *jejich, nebo světa?*] vystupovali na sušší místa, a když se kůra rozlamovala, po krátký čas přežívali. [*Verze překladu: žili po krátký čas jiným způsobem.*]<sup>1</sup>

„Kromě toho říká, že člověk se původně zrodil z živočichů jiného druhu, protože ostatní živočichové se brzy sami živí, pouze člověk potřebuje být velmi dlouho kojen. Proto by se neudržel při životě, kdyby takový byl už od počátku.“<sup>2</sup>

„Anaximandros z Mílétu si představoval, že z ohřáté vody a země vznikly buď ryby, nebo živočichové velmi podobní rybám. V nich se lidé zformovali a [jejich] zárodky byly zadržovány uvnitř až do puberty. Teprve tehdy praskli a vystoupili z nich muži a ženy, kteří už byli schopni se sami žít.“<sup>3</sup>

„Živé bytosti vznikají [z vlhka] vypařovaného působením Slunce. Člověk pak vznikl původně podobný jinému živočichovi, totiž rybě.“<sup>4</sup>

„[Anaximandros] netvrdí, že lidé a ryby pocházejí ze stejných rodičů, ale že se lidé původně zrodili v rybách a byli a vyrůstali v nich, jako je tomu u žraloků, a teprve když se o sebe dokázali sami postarat,

---

1 Aetios, *Plac.* V,19,4 = *DK 12 A 30*. Citované překlady, včetně překladatelských vsuvek v hranatých závorkách, pocházejí od Zdeňka Kratochvíla ([www.fysis.cz](http://www.fysis.cz), navštíveno 5. 1. 2024). Za doplnění Aristotelových kontextů a mnohé cenné rady děkuje autor Elišce Fulínové.

2 Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 = *DK 12 A 10*.

3 Censorinus, *De die nat.* 4,7 = *DK 12 A 30*.

4 Hippolytos, *Ref.* I,6,6 = *DK 12 A 11*.

tehdy z nich vystoupili a uchytili se na zemi [*doslova*: zmocnili se země]. Proto jako oheň stravuje dřevo, ze kterého se vzňal a které je jeho matkou a otcem, jak řekl ten, kdo vložil Kéykovu svatbu do Hésiodova díla (fr. 158; 177), stejně tak Anaximandros tím, že označil rybu za společného otce a matku lidí, ji zakázal jíst.“<sup>5</sup>

Anaximandrovo myšlení je nezdá se, ale chápáno jako jakési předznamenání pozdější evoluční biologie, což platí i pro myšlení některých dalších před Sokratiků, kteří se vznikem živočichů zabývali.<sup>6</sup> Ač ale Anaximandrový výrok ladí s poznatky současné vědy v tom, že ryby jsou v určitém smyslu předchůdkyněmi lidí a že suchozemské organismy vystoupily z vody, nepracuje Anaximandros – třeba na rozdíl od Empedoklea<sup>7</sup> – s přírodním výběrem.

Kde hledat původ Anaximandrových antropogenických teorií? Klíčem k této otázce může být ona ostnatá kůra, zmíněná v prvním citovaném zlomku. Někteří badatelé se domnívají, že Anaximandros staví na jakési paralele člověka a universa. Kůra totiž figuruje i v Anaximandrových představách o vzniku světa:

„Říká pak, že to, co plodí, se při vzniku tohoto světa odloučilo z věčného tepla a chladu, a z něj vyrostla kolem vzduchu, který je okolo Země, jakási planoucí sféra, jako kůra kolem stromu. Když se tato sféra odlámala a uzavřela do jakýchsi kruhů, ustavilo se Slunce, Měsíc a hvězdy.“<sup>8</sup>

Tento akt „rozlámání“ vnější slupky může být skutečně v Anaximandrově myšlenkovém systému zásadní při vzniku (nebo spíše přerodu) čehokoliv, co za něco stojí. Ony ryby, nebo rybám podobní živočichové, ve kterých se formují první lidé, ostatně také praskají, když přijde čas přivést na svět adolescenty schopné samostatné obživy. Anaximandrovův žák Anaximenes dokonce podobnost mezi světem a člověkem explikuje:

<sup>5</sup> Plútarchos, *Quaest conv.* VIII,730e = DK 12 A 30.

<sup>6</sup> V. Hladký – R. Kočandrlé – Z. Kratochvíl, *Evoluce před Darwinem*, Červený Kostelec 2012.

<sup>7</sup> Aristotelés, *Phys.* II,8,198b29 = DK 31 B 61: „Tam, kde se všechno seběhlo tak, jako by to vznikalo kvůli nějakému účelu, tyto bytosti přežily, protože samovolně vytvořily vhodné soustavy; naproti tomu bytosti, které nevznikly takto, vyhynuly a stále hynou, jak to říká Empedoklés o svém ‚býčím pokolení s lidskou tvář‘.“

<sup>8</sup> Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 = DK 12 A 10.

„Jako naše duše, jak praví, jsou vzduch, nás drží pohromadě, tak také vanutí a vzduch objímá celý svět.“<sup>9</sup>

Nepracuje sice s metaforou kůry, ale můžeme se domnívat, že jeho objímající vanutí nějak souvisí s Anaximandrovou planoucí sférou.

Jak navrhuje filosof a básník Francis M. Cornford, Anaximandros mohl najít inspiraci pro své výroky u ostnokožců, konkrétně u ježovek.<sup>10</sup> Ježovky (*Echinoidea*) jsou v Egejském moři hojné a při odlivu se občas objeví i na souši. Není ale jasné, zda by měli tvorové obalení ostnatou kůrou předcházet veškerým, tedy i mořským živočichům (včetně např. ryb, které jsou podle Anaximandra předchůdkyněmi člověka), nebo pouze živočichům suchozemským.<sup>11</sup> Lze se domnívat, že pokud by byla zoogonie úzce spojena s rozlamováním kůry, byly by ježovkám podobní tvorové původní formou života jako takového. S touto variantou se ale obvykle nepočítá, vzhledem k tomu, že kůra podle Aetia praská při výstupu na sušší místa. Tento přechod pak může být také důvodem, proč první živočichové „přežívali“ po rozlámání kůry pouze krátce, jak může vyplývat z určitého pochopení řeckých slov ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι (což se dá ale rovněž přeložit jako: žili jiným způsobem po krátký čas; přežili v jiné formě po krátkou chvíli; změnili způsob života v krátkém čase). V evolučně-biologickém kontextu Anaximandrových myšlenek je možné vyslovit domněnku, že krátké přežití je důsledkem nedokonalého přizpůsobení k životu na suché zemi.<sup>12</sup>

Jak již ale bylo naznačeno, Anaximandrovo myšlení je v určitých aspektech spíše antidarwinistické, než že by jeden z kořenů současné nauky o všem živém předznamenávalo. Zdá se, že počítá zejména se stabilitou a neměnností jednou vzniklých biologických druhů, a to natolik zarputile, že je nuceno uchýlit se k složitému vysvětlování vzniku prvních lidí, kteří se museli ještě obejít bez rodičovské podpory. V tom se však příliš neliší například od romantických naturfilosofů, jejichž práce těsně předcházejí vzestupu evolučního myšlení.<sup>13</sup> Naivní esencialismus

<sup>9</sup> Aetios, *Plac.* I,3,4 = *DK* 13 B 2.

<sup>10</sup> F. M. Cornford, *Before and After Socrates*, Cambridge 1932.

<sup>11</sup> Podrobněji R. Kočandrlé, *Anaximandros z Miletu*, Červený Kostelec 2010, str. 338.

<sup>12</sup> G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*, Praha 2004, str. 183.

<sup>13</sup> Detailně toto téma pojednávají R. Kočandrlé – K. Kleisner, *Evolution Born of Moisture: Analogies and Parallels between Anaximander's Ideas on Origin of*

se zdá být takřka univerzálním východiskem, které je třeba pracně překonávat kumulativní naukovou tradicí.

Podobně přirozenou součástí vidění světa bylo v Anaximandrově době samoplození. Nedalo se předpokládat, že by živé bytosti vznikly pouze jednou; vždyť se zdá být jasně patrné, že neustále vznikají ve vlhku, v kdejakém úrodném bahně, patrně působením slunečního tepla. To, že (alespoň ti jednodušší) živočichové mohou vznikat samovolně, byl náhled, který přetrvával nejen u odborné veřejnosti až do 19. století. V antickém myšlení o živém ho patrně nejdetailněji rozpracoval Aristotelés.<sup>14</sup> Ten akceptuje samoplození živočichů v případě některých druhů hmyzu, například jepic (častěji se však jedná o hmyz s proměnou dokonalou, o komáry či mouchy), parazitů (tasemnice, vši), zvláštních případů ryb (úhoři) a skořepatých živočichů (ústřice, slávky, přílípky), kteří žijí přisedle na mořském dně a jsou obklopeni tvrdou skořápkou. Právě tento poslední případ samoplození stojí za ocitování, jelikož v některých momentech upomíná na starší koncepci Anaximandrovu:

„Živočichové a rostliny vznikají v zemi a v tekutině, protože v zemi se nachází voda, ve vodě *pneuma* a ve veškerém *pneumatu* je životní teplo, takže určitým způsobem je vše plné duše. Proto se [vznikající živočichové a rostliny] rychle ustavují, jakmile dojde k tomu, že je [*pneuma* a s ním i životní teplo] ze všech stran uzavřeno. Tímto uzavíráním vzniká, jelikož se zahřívají tělesné tekutiny, jakoby bublina v pěně. ... V moři je pak mnoho zemitě [složky], a proto z takovéto skladby vzniká přirozenost, jakou mají skořepatí živočichové: kolem dokola tvrdne a tuhne zemitá [složka]..., zatímco uvnitř je obsaženo žijící tělo.“<sup>15</sup>

Je docela možné, že nějaký podobný vhled (i když jistě méně teoreticky rozpracovaný) mohli mít už myslitelé 6. století př. n. l., ze kterých ostatně Aristotelés čerpal. Také Anaximandros dost pravděpodobně přisuzoval

---

*Life and Man and Later Pre-Darwinian and Darwinian Evolutionary Concepts*, in: *Journal of the History of Biology*, 46, 2013, str. 103–124.

<sup>14</sup> Viz k tomu E. Fulínová a kol., *Aristotelés o plození živočichů*, Červený Kostelec 2022, str. 394 nn.

<sup>15</sup> Aristotelés, *De gen. an.* III,11,762a18–32, překlad E. Fulínová, in: *Aristotelés o plození živočichů*, str. 163.



plodivou schopnost teplému, vlhkému bahnu na základě pozorování písečných červů a dalších bezobratlých, kterými se horký písek na mořském pobřeží hemží. Empirický základ ovšem mohou docela dobře mít i úvahy o přechodu živočichů na souš – v tomto bodě vykračuje Cornford správným směrem, domníváme se ale, že sleduje špatnou stopu.

Namísto ježovek je užitečnější si jako Anaximandrový „modelové organismy“ pro přechod na souš představit vážky (*Odonata*) nebo jepice (*Ephemeroptera*). U nich totiž můžeme v praxi pozorovat téměř přesně to, co podle Aetia Anaximandros popisuje ve své zoogonické nauce. Tento hmyz prochází proměnou nedokonalou, což znamená, že se v jeho individuálním vývoji neuplatňuje stádium kukly. Larvální stádia se nazývají nymfy a žijí ve vodě. Jsou pohyblivé, šestinohé, dravé a chybí jim křídla. Dospělce připomínají vzhledem jen vzdáleně. Jejich těla jsou kryta tvrdou vnější kůrou. Nymfy šídel, která patří mezi vážky, mají často zadeček ozbrojený trny. Lze je skutečně poměrně výstižně popsat jako pokryté „ostnatou“ nebo „bodlinatou“ kůrou (obr. 1). Nymfy žijí ve vodě několik měsíců až let. Při svlékání, které u vážek probíhá deset- až patnáctkrát, odvrhne nymfa celou pokožku včetně dýchacího a trávicího traktu. Před posledním svlékáním vylézá na vzduch, nejčastěji na stonky rostlin, někdy i přímo na břeh. Zde se pevně přichytí, její pokožka na hřbetě praskne a vylíhne se dospělá vážka, případně jepice, která už má svá typická křídla a velké složené oči. V praxi to skutečně vypadá tak, že organismus zrozený ve vlhku obklopený ostnatou kůrou s přibývajícím věkem vystupuje na sušší místo, kde se ona kůra rozlomí (obr. 2) a on žije po krátký čas (dospělá vážka přežívá pouze několik dní, život dospělých jepic se počítá spíše na hodiny) jiným způsobem než dosud.

Je docela dobře možné, že Anaximandros o příslovečné krátkosti jepičího života věděl. Mnohé jepice mají ve zvyku líhnout se naráz ve velkém množství a oddávat se opulentním svatebním rejům, takže v jednu chvíli je jich všude plno, zatímco druhý den o živou jepici nezavadíme. Spíše humornou poznámkou než vážně míněnou hypotézou je pak to, že jepice představují lepšího kandidáta na předobraz prvních lidí, protože se z nymfy nelíhne přímo dospělec (imago), ale okřídlené subimago (jakási jepice v pubertě). Toto stádium trvá pouze několik minut, ale některé druhy jepic se ve stádiu subimaga i páří. Jepice – respektive jejich subimaga – ale často startují z vlastní svlečky na vodní hladině; nepotřebují šplhat po rostlinách, vystupovat na „sušší místa“ jako nymfy vážek.

Podobně lze uvažovat i o chrostících (*Trichoptera*), jak to detailně činí Andrew Gregory.<sup>16</sup> Larvy chrostíků žijí ve vodě, kde si budují schránky z dřívce, kamínků a jiného drobného materiálu. Tyto schránky mohou být onou „bodlinatou kůrou“. Chrostíci ale procházejí proměnou dokonalou, kdy se dospělci líhnou z nepřilíši pohyblivé kukly, která má za úkol pouze doplavit k hladině, kde se líhne dospělec – tedy opět bez „výstupu na sušší místa“. Paralela mezi chrostíky a suchozemci obecně ale nabízí další interpretaci φλοιοίς ... ἀκανθώδεσι. Podle Gregoryho se nemusí jednat o „ostnatou kůru“ ve smyslu kůry s ostny, ale o kůru „ostnovitou“, vlastně „ostnu podobnou“. Podlouhlé schránky chrostíků spleené z dřívce mají okrouhlý průřez a ke konci, na kterém nejsou otevřené, se zužují. S trochou fantazie bychom je skutečně mohli přirovnat k ježčím bodlinám.<sup>17</sup> Ve prospěch vážek tak nejvíce mluví právě onen prominentní „výstup na sušší místa“, po kterém teprve následuje rozlámání obalující kůry. Jistě, i dospělý chrostík opouští na hladině svlečenou kuklu, poslední schránka z větviček či kamínků však zůstává takřka bez výjimky na dně vodního toku.

Všechny naznačené směry – ať už vedou k přesvědčení, že vzorem pro popis anabáze (z řeckého ἀνάβασις, doslova pochod vzhůru [od pobřeží]) suchozemského protoživota je ježovka, chrostík či vážka – sdílejí důležité přesvědčení, že základem Anaximandrový zoogonie není mýtus, ani pustá spekulace, ale empirické pozorování.

Pokud je samoplození podle Anaximandra skutečně možné pouze ve vlhku, ale přesto pozorujeme rozmanité formy živočichů suchozemských, může nám proces, který probíhá u vážek a jepic, poskytnout určitý můstek mezi vodními a suchozemskými organismy. Možná také není nutné příliš rozlišovat mezi tím, zda živočichové vystupují na sušší místa s přibývajícím věkem jedince, nebo světa. Anaximandros mohl snadno pozorovat, jak některé organismy ve „vyšším věku“ vodu opouštějí, což je doprovázeno „rozlámáním kůry“. Podobně si tedy mohl

<sup>16</sup> A. Gregory, *Anaximander's Zoogony*, in: M. Rossetto et al. (vyd.), *Greek Research in Australia: Proceedings of the Biennial International Conference of Greek Studies, Flinders University June 2009*, Adelaide 2011, str. 44–53. V českém kontextu tuto myšlenku představili rovněž V. Hladký – R. Kočandrlé – Z. Kratochvíl, *Evoluce před Darwinem*.

<sup>17</sup> Gregory na tomto základě dokonce navrhuje revidovat překlad klíčové pasáže o prvních živočiších, kteří se podle Anaximandra „zrodili ve vlhku a obklopovala je ostnatá kůra“ (Αναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννησθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα φλοιοίς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι) na variantu: „were generated in moisture and enclosing themselves in spine-like barks“. Tedy nejenže je z ostnaté kůry kůra ostnovitá, ale zdůrazňuje se, že se do ní první živí tvorové uzavírají *sami*.

představovat tvory, kteří na suchou zem vystoupili jako první. To, že se v dalších generacích (možná hned v generaci následující) podařilo některým druhům od života ve vodě odstříhnout, je možné vyvozovat z toho, že dnes pozorujeme živočichy, jejichž mláďata ve vodě nežijí. I takoví tvorové ale stále procházejí počátečním vývojem ve vejci nebo v děloze, v náhradě vodního prostředí. Praskající kůra může být určitým způsobem manifestována jako membrána vaječ a embryí.<sup>18</sup> I lidé museli tedy podle Anaximandra vzniknout ve vodě. Původně vypadali jako ryby (vlastně „žili v rybách“), a když tyto „ryby“ vylezly na suchou zem a praskly, vystoupili z nich už hotoví muži a ženy.

Je pravda, že ani vážky, ani chrostíci či jepice nežijí v moři, které hraje zásadní roli v životech i myšlenkových systémech iónských filosofů. I v Iónii ale nalezneme řeky a tůň s vodou sladkou, u kterých mohl Anaximandros líhnoutí vodního hmyzu přihlížet a ve svých úvahách jej použít jako vzor veškerého přechodu na souš. Dost možná si skutečně představoval, že ke klíčovému „zmocnění se země“ došlo na hranici moře a pevniny, i když to není v dochovaných textech nikde explicitně řečeno. Vždy se v nich mluví pouze o vlhku či o vodě. Vezmeme-li do úvahy pozdější Aristotelův pohled na samovolné vznikání živých organismů, pak k němu může docházet jak ve slané, tak ve sladké vodě, případně ve vlhkém substrátu.

Pokud na Anaximandrovu zoogonii nahlížíme tímto způsobem, zdá se nepravděpodobné, že by „přežívání po krátký čas“ přisuzoval špatnému přizpůsobení životu na souši. Vážka vylézající z prasklé nymfy je nesmírně elegantní, obávaný predátor. Nabízí se zde přirovnání k Pallas Athéně, která vystupuje na svět v plné zbroji dírou v Divově čele. Vážky zkrátka projdou přechodem k „jinému způsobu života“ jen těsně předtím, než nadejde jejich čas.

Anaximandros nepředpokládá společný vznik všeho živého. Jeho představa vzniku prvních lidí rovněž není monofyletická, nesetkáme se zde s žádným „prvním lidským párem“.<sup>19</sup> Byly zkrátka doby, kdy lidé přicházeli na svět podobně jako vážky.

Dochované prameny naznačují, že lidé měli v Anaximandrově nauce jisté výsadní postavení. Ustavení jejich plemene není komplikováno jen tím, že samoplození je možné pouze ve vlhku, ale i nezvykle dlouhou dobou, kdy je jedinec zcela odkázán na rodičovskou péči. Je však možné,

---

<sup>18</sup> R. Kočandrle, *Anaximandros z Miletu*, str. 347.

<sup>19</sup> Z. Kratochvíl, *Mezi mořem a nebem. Odkaz iónské archaické vnímavosti*, Červený Kostelec 2010, str. 277.

že lidé slouží Anaximandroví pouze jako příklad, na kterém vznik suchozemských organismů ilustruje. Žádní savci ani krmiví ptáci by bez rodičovské péče rovněž nepřežili. Nebylo by sice nutné, aby z rybovitých tvorů vystupovali až v pubertě či v dospělosti, ale v podobě, jakou mají těsně po narození, by neměli o nic větší šanci přežít a „zmocnit se země“ než novorozené děti. Zdá se nepravděpodobné, že by si nebyl Anaximandros této skutečnosti vědom. Skutečnost, že se dochovaly zkazky právě o vzniku lidského pokolení, může být způsobena i tím, že je otázka původu prvních lidí palčivější než otázka vzniku suchozemského života. Aetiovo svědectví naznačuje, že podobnou minulost jako lidé mají i ostatní druhy organismů, které opustily vodní prostředí.

Jak do tohoto schématu zapadá příklad s živorodými žraloky, který nalezneme u Plútarcha? Zdá se, že v tomto pojetí nevystoupili lidé na souš z prasklých rybích slupek, ale rodili se mnohem konvenčnějším způsobem. Vzhledem k tomu, že lidé ze žraloků „vystoupili“, není vyloučeno, že se stále jedná o totožnou představu, podepřenou navíc tím, že „jak je vidno“ někteří vodní obratlovci disponují schopností zadržet vejce a následně vyživovat vylíhlý zárodek uvnitř těla tak dlouho, jak je potřeba. Skutečnost, že to některé druhy žraloků dovedou, byla ve starověkém Řecku známa (specifické rozmnožování vejcoživorodých paryb popsal opět Aristotelés, který je na tomto základě vyčlenil jako samostatnou klasifikační skupinu) a Plútarchos se o tom na jiném místě svého díla rozepisuje. Tento příklad, který celou problematiku částečně zamlžuje, však dost možná od Anaximandra vůbec nepochází a lze ho připsat pozdější tradici.<sup>20</sup>

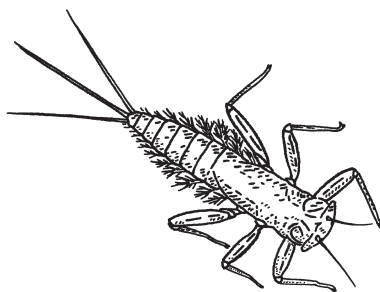
Čistě spekulativní povahy je myšlenka, podle níž Anaximandros předpokládal, že výstup z vody na souš je stále ještě možný, a že tedy za určitých podmínek vznikají z ryb (nebo něčeho na ten způsob) noví lidé. Tato myšlenka by do jisté míry vrhala světlo na potravinové tabu, o kterém Plútarchos rovněž píše. Takový výklad by byl v souladu s myšlenkou postupného vznikání jedněch životních forem (suchozemských) z jiných (vodních) podle přesně daného scénáře, ale ne v jedné konkrétní historické události. Pokud mohou živočichové vznikat neustále samoplozením, vedou zkrátka ty jejich linie, které vznikly později, k suchozemským formám „podle řádu času“. Anaximandroví myšlenky by pak mohly sloužit jako jeden z prvních příkladů teorie ortogeneze (vývoje organismů v předurčeném směru).

---

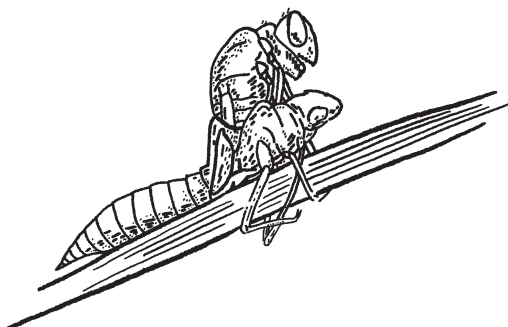
<sup>20</sup> Podrobně problém rozebírá R. Kočandle, *Anaximandros z Miletu*, str. 343.

Jak Anaximandrova nauka ohledně vzniku živočichů skutečně vypadala, se patrně nikdy nedozvíme. Dochovaných pramenů je příliš málo. Můžeme se pouze dohadovat, zda ho k určitým zoogonickým myšlenkám inspirovaly ježovky, krabi nebo hmyz s vodními larvami. Představa věhlasného íónského přírodovědce, jak za svítání leží na břiše u tůně a pozoruje líhnoucí se vážku, je ale příjemně letní a měla by najít mezi současnými interpretacemi Anaximandrových textů své místo.

*Petr Tureček*



*Obr. 1: Nymfa jepice (Ephemeroptera)*



*Obr. 2: „S přibývajícím věkem vystupovali na sušší místa, a když se kůra rozlamovala, po krátký čas přežívali...“  
Líhnoucí se vážka*



## BIBLIOGRAFIE KE KARLU JASPERSOVI<sup>1</sup>

Následující soupis literatury má tři části: a) nejprve podává přehled Jaspersových děl uveřejňovaných postupně v rámci jeho sebraných spisů, b) dále přináší seznam dosavadních českých a slovenských překladů jeho textů a konečně c) uvádí soupis sekundární literatury k Jasperovu myšlení, která je v češtině a slovenštině zatím k dispozici.

### a) Sebrané spisy Karla Jasperse

Sebrané spisy Karla Jasperse (Karl-Jaspers-Gesamtausgabe) vycházejí od r. 2016 ve spolupráci basilejské Nadace Karla Jasperse (Karl-Jaspers-Stiftung), Heidelberské akademie věd (Heidelberger Akademie der Wissenschaften) a Göttingenské akademie věd (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Ediční práce začaly v r. 2012, do konce r. 2023 bylo dosud vydáno dvacet z plánovaných padesáti svazků.<sup>2</sup> Zpravidla po čtyřech letech od knižního vydání bývají příslušné svazky uveřejněny také elektronicky v režimu open access.<sup>3</sup>

Spisy jsou rozvrženy do tří oddílů: první (I. Werke) obsahuje nová vydání děl, která Jaspers během života sám uveřejnil, druhý (II. Nachlass) texty vydané z pozůstalosti a třetí (III. Briefe) výběr z Jaspersovy korespondence. Všechny svazky jsou opatřeny úvodem editora a edičním komentářem. Ty v hojně míře čerpají materiál z Jaspersovy písemné pozůstalosti uložené v Německém literárním archivu (Deutsches Literaturarchiv) v Marbachu nad Neckarem, od r. 2020 definitivně utříděné a badatelsky zpřístupněné.<sup>4</sup> Další významný zdroj poznatků pro editory

<sup>1</sup> Bibliografii sestavil Václav Dostál.

<sup>2</sup> Srv. <https://jaspers-stiftung.ch/de/gesamtwerk> (navštíveno 15. 12. 2023). Přehled jednotlivých svazků viz níže.

<sup>3</sup> Viz stránky Heidelberské akademie věd, odkud jsou jednotlivé svazky v digitální podobě dostupné: <https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/karl-jaspers-gesamtausgabe-kjg/publikationen> (navštíveno 15. 12. 2023). Srv. také <https://digi.hadw-bw.de/view/kjg> (navštíveno 15. 12. 2023).

<sup>4</sup> Srv. B. Weidmann, *Editorische Notiz*, in: K. Jaspers, *Schriften zum philosophischen Glauben (Karl-Jaspers-Gesamtausgabe [=KJG] I/12)*, vyd. B. Weidmann,

představuje Jaspersova osobní knihovna, dnes umístěná v jeho rodném Oldenburgu, v níž se nachází cca 12 000 titulů, často opatřených jeho poznámkami či komentáři.<sup>5</sup>

Následující přehled sebraných spisů vychází z edičního plánu uveřejněného na webových stránkách Nadace Karla Jaspere,<sup>6</sup> z internetových stránek příslušného oddělení Heidelberské akademie věd<sup>7</sup> a nakladatelství Schwabe, v němž sebrané spisy vycházejí.<sup>8</sup> Hvězdičkou jsou označeny svazky, které již vyšly.

#### Abteilung I: Werke

I/1: *Allgemeine Psychopathologie* (1913)

I/2: *Allgemeine Psychopathologie* (1946)

\* I/3: *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, vyd. Ch. Marazia, Basel 2019.

\* I/4: *Pathographische Analysen und Schriften zur Medizin*, vyd. D. Kaegi, Basel 2023.

I/5: *Rezensionen zur Psychologie und Psychiatrie*

\* I/6: *Psychologie der Weltanschauungen*, vyd. O. Immel, Basel 2019.

\* I/7.1: *Philosophie, I, Philosophische Weltorientierung*, vyd. O. Immel, Basel 2022.

\* I/7.2: *Philosophie, II, Existenzerschließung*, vyd. O. Immel, Basel 2022.

\* I/7.3: *Philosophie, III, Metaphysik*, vyd. O. Immel, Basel 2022.

---

Basel 2022, str. cxix–cxxiv, zde str. cxxi. V elektronickém katalogu Německého literárního archivu je soupis pozůstalosti dostupný na adrese: <https://www.dla-marbach.de/find/opac/id/BF00012266> (navštíveno 15. 12. 2023). Srv. také G. Hartmann, *Die Nachlassarbeit im DLA Marbach* (<https://jaspers-stiftung.ch/de/die-karl-jaspers-stiftung-1/nachlassarbeit-im-dla-marbach> [navštíveno 15. 12. 2023]). K významu Jaspersovy pozůstalosti pro edici jeho sebraných spisů srv. dále rozhovor s B. Weidmannem a D. Fonfarou *Aby se dal Jaspers číst nově* (str. 159–180 v tomto čísle časopisu *Reflexe*, zejm. str. 163 n.).

<sup>5</sup> K Jaspersově knihovně (včetně odkazu na elektronický katalog se záznamy jednotlivých svazků) srv. webovou stránku <https://uol.de/bis/archive-und-sammlung-gen/karl-jaspers-bibliothek> (navštíveno 15. 12. 2023). O knihovně srv. podrobněji H.-J. Wätjen, „*Er hat mit dem Bleistift gelesen...*“. *Die Bibliothek von Karl Jaspers als Quelle für die Forschung*, in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, 1, 2014, str. 59–71.

<sup>6</sup> Viz <https://jaspers-stiftung.ch/de/gesamtwerk> (navštíveno 15. 12. 2023).

<sup>7</sup> Viz <https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/karl-jaspers-gesamtausgabe-kjg/publikationen> (navštíveno 15. 12. 2023).

<sup>8</sup> Viz <https://schwabe.ch/produkttypen/editionen/karl-jaspers-gesamtausgabe> (navštíveno 15. 12. 2023).



- \* I/8: *Schriften zur Existenzphilosophie*, vyd. D. Kaegi, Basel 2018.
- I/9: *Von der Wahrheit (Philosophische Logik I)*
- \* I/10: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, vyd. K. Salamun, Basel 2017.
- I/11: *Einführung in die Philosophie. Kleine Schule des philosophischen Denkens*, vyd. D. Fonfara, Basel 2024.
- \* I/12: *Schriften zum philosophischen Glauben*, vyd. B. Weidmann, Basel 2022.
- \* I/13: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, vyd. B. Weidmann, Basel 2016.
- I/14: *Texte zur systematischen Philosophie*
- \* I/15.1: *Die großen Philosophen, I/1*, vyd. D. Fonfara, Basel 2022.
- \* I/15.2: *Die großen Philosophen, I/2*, vyd. D. Fonfara, Basel 2022.
- \* I/16: *Nicolaus Cusanus*, vyd. T. Ratzsch, Basel 2022.
- I/17: *Schelling*
- \* I/18: *Nietzsche*, vyd. D. Kaegi – A. U. Sommer, Basel 2020.
- I/19–20: *Schriften zur Geschichte der Philosophie*
- \* I/21: *Schriften zur Universitätsidee*, vyd. O. Immel, Basel 2015.
- I/22: *Die geistige Situation der Zeit. Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, vyd. B. Weidmann, Basel 2024.
- \* I/23: *Die Schuldfrage*, vyd. D. Kaegi, Basel 2021.
- I/24: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*
- I/25: *Wohin treibt die Bundesrepublik?*
- I/26: *Schriften zu Politik und Zeitgeschichte*
- I/27: *Autobiographische Schriften*

#### Abteilung II: Nachlass

- \* II/1: *Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben*, vyd. B. Weidmann, Basel 2019.
- II/2: *Notizen zu Martin Heidegger*
- II/3: *Texte und postume Veröffentlichungen zur systematischen Philosophie*
- II/4: *Weltgeschichte der Philosophie*
- II/5: *Texte und postume Veröffentlichungen zur Geschichte der Philosophie*
- \* II/6: *Vom unabhängigen Denken: Hannah Arendt und ihre Kritiker. Nachgelassene Fragmente*, vyd. G. Hartmann, Basel 2023.
- II/7: *Texte und postume Veröffentlichungen zu Politik und Zeitgeschichte*
- II/8: *Berichte, Tagebücher, Dokumente*

Abteilung III: Briefe<sup>9</sup>

III/1: *Briefwechsel mit Hannah Arendt*

III/2: *Briefwechsel mit Martin Heidegger*

III/3: *Briefwechsel mit Ernst Mayer*

III/4: *Briefwechsel mit dem Max-Weber-Kreis*

III/5: *Korrespondenzen zu Psychopathologie und Medizin*

III/6: *Korrespondenzen zur Philosophie*

III/7: *Korrespondenzen zu Politik und Zeitgeschichte*

\* III/8.1: *Ausgewählte Verlags- und Übersetzerkorrespondenzen*, vyd. D. Fonfara, Basel 2018.

\* III/8.2: *Ausgewählte Korrespondenzen mit dem Piper Verlag und Klaus Piper 1942–1968*, vyd. D. Fonfara, Basel 2020.

III/9.1: *Familienbriefe 1 (1909–1924)*

III/9.2: *Familienbriefe 2 (1925–1942)*

III/10: *Briefwechsel mit Gertrud Jaspers*

## b) České a slovenské překlady z děl Karla Jaspersa

Překlady v tomto oddíle jsou seřazeny podle chronologického klíče, a to následujícím způsobem: nejprve je vždy uveden dotyčný Jaspersův text, k němuž existuje český či slovenský překlad, a to s bibliografickými údaji týkajícími se původního vydání německého originálu. Níže následuje odkaz na příslušný překlad či překlady; pokud existuje překladů daného textu (nebo výňatků z něj) více, jsou poté i ony seřazeny chronologicky. V případě, že příslušný český či slovenský překlad není překladem celé knihy či celého textu, je v závorce uvedeno, o jakou jeho část v překladu jde (včetně paginace dané části v původním německém originále). Všechny odkazy vznikly s přihlédnutím ke standardní bibliografii Jaspersových děl, kterou pořídil Christian Rabanus.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Mimo sebrané spisy vyšel obsáhlý třísvazkový výbor z Jaspersovy korespondence: K. Jaspers, *Korrespondenzen. Philosophie*, vyd. D. Kaegi – R. Wiehl, Göttingen 2016; též, *Korrespondenzen. Politik, Universität*, vyd. C. Dutt – E. Wolgast, Göttingen 2016; též, *Korrespondenzen. Psychiatrie, Medizin, Naturwissenschaften*, vyd. M. Bormuth – D. von Engelhardt, Göttingen 2016.

<sup>10</sup> Ch. Rabanus, *Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'*, Tübingen – Basel 2000. Srv. též aktualizovanou verzi bibliografie dostupnou online: Ch. Rabanus, *Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'*, Wiesbaden – Basel 2014<sup>2</sup> (<https://jaspers-stiftung.ch/de/die-karl-jaspers-stiftung-1/die-primarbibliographie> [navštíveno 15. 12. 2023]).

*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.

— *Obrazy světa*, přel. J. Soukup, in: L. Borovička (vyd.), „Světový názor“ od Humboldta k Eagletonovi. Komentovaná antologie textů k dějinám pojmu, Praha 2017, str. 51–62 („Weltbilder“, str. 122–132).

*Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, Bern 1922.

— *Strindberg a van Gogh (Pokus o pathografickou analýzu se srovnávacím žřetelem k Swedenborgovi a Hölderlinovi)*, přel. M. Vajchr, in: *Revolver revue*, 2002, č. 50, str. 155–173 (výběr).

*Die geistige Situation der Zeit*, Berlin – Leipzig 1931.

— *Štát*, přel. J. Ch. – E. O., in: *Prúdy*, 16, 1932, č. 8, str. 455–465 (1. kapitola 3. části „Der Staat“, str. 73–86).

— *Duchovní situace doby*, přel. A. Jaurisová, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 43–80 („Einleitung“, str. 5–24; 1. část „Massenordnung in Daseinsfürsorge“, str. 25–38; 6. část „Was aus dem Menschen werden kann“, str. 149–191).

— *Duchovní situace doby*, přel. M. Váňa, Praha 2008.

*Philosophie, I, Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932.

— *Filosofie a umění*, přel. M. Míčko – J. Chalupecký, in: *Život. Studie o výtvarné práci a umělecké kultuře*, 18, 1942–1943, č. 3, str. 141–150 (7. kapitola „Philosophie im Sichunterscheiden“ – úvod a část „Philosophie und Kunst“, str. 292–294 a 330–340).

— *Filozofia. Úvod do filozofie*, přel. E. Bodnářová, in: J. Bodnár – M. Krajčovič – J. Patočka – E. Várossová (vyd.), *Antológia z diel filozofov*, VIII, *Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*, Bratislava 1969, str. 173–222 („Einleitung in die Philosophie“, str. 1–58).

*Philosophie, II, Existenzerhellung*, Berlin 1932.

— *Mezní situace*, přel. V. Němec, Praha 2016 (7. kapitola „Grenzsituationen“, str. 201–254).

*Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, gehalten vom 25. bis 29. März 1935*, Groningen 1935.

— *Rozum a existencia. Päť prednášok*, přel. P. Elexová, Bratislava 2003.

*Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. / September 1937*, Berlin – Leipzig 1938.

- *Skutečnost*, přel. J. Navrátil – J. Chalupecký, in: *Listy. Čtvrtletník pro umění a filosofii*, 1, 1946–1947, č. 3, str. 387–401 (3. přednáška „Wirklichkeit“, str. 55–85).
- *Filosofie existence*, přel. F. Onderka – J. Bednář, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 81–91, 103–131 (bez doslovu ke 2. vydání).
- Erneuerung der Universität. Eine Rede*, in: *Die Wandlung. Eine Monatsschrift*, 1, 1945–1946, č. 1, str. 66–74.
- *Obnova univerzity*, přel. R. Starý, in: *Prostor*, 4, 1990, č. 13, str. 95–98 (výběr).
- *Obnova univerzity*, přel. J. Fiala, in: J. Fiala (vyd.), *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*, Praha 1993, str. 31–38 (překlad z francouzštiny).
- Die Idee der Universität*, Berlin 1946.
- *Úlohy university*, přel. T. Matějčková, in: J. Jirsa (vyd.), *Idea university*, Praha 2015, str. 52–70 [4. kapitola „Forschung – Erziehung (Bildung) – Unterricht“, str. 38–58].
- Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1946.
- *Nietzsche a křesťanstvo*, přel. P. Elexová, Bratislava 2020.
- Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946.
- *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, in: *Dějiny a současnost*, 11, 1969, č. 2, str. 1–4 (ukázka).
- *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, in: *Věda a život*, 1969, č. 2, str. 74–76; č. 3, str. 155–158 (ukázka).
- *Otázka viny (Příspěvek k německé otázce)*, přel. J. Navrátil, Praha 1969, 1991<sup>2</sup>, 2006<sup>3</sup>, 2019<sup>4</sup>.
- *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, in: R. Harwood, *Na miskách vah*, přel. J. Neumann, Praha 1998, str. 47–53 (ukázka).
- Volk und Universität*, in: *Die Wandlung. Eine Monatsschrift*, 2, 1947, č. 1, str. 54–64.
- *Národ a univerzita*, přel. J. Kuneš – V. Němec, in: J. Chotaš – A. Prázný – T. Hejduk et al., *Moderní univerzita. Ideál a realita*, Praha 2015, str. 365–375.
- Der philosophische Glaube*, Zürich 1948.
- *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994.

*Vom Studium der Philosophie*, in: *Zentralblatt der Zofinger-Vereins*, 89, 1949, str. 231–235.

– *Studium filosofie*, přel. J. Fiala, in: J. Fiala (vyd.), *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*, Praha 1993, str. 39–42 (překlad z francouzštiny).

*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.

– *O smyslu dějin*, přel. J. Loužil, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 13–42 (3. část „Vom Sinn der Geschichte“, str. 293–346).

– *Cílem je svoboda*, in: *Nová doba. Zahraničněpolitický týdeník*, 1990, č. 5, str. 34–37 (výňatky z 2. části, kapitola „Das Ziel: Die Freiheit“, str. 201–217; překladatel neuveden).

*Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, Zürich 1950.

– *Výbor z díla Úvod do filosofie*, přel. J. Šindelář, in: M. Heidegger – K. Jaspers, *Antologie existencialismu*, I, přel. S. Vitek – J. Šindelář, Praha 1967, str. 161–230 (výběr).

– *Co je to filosofie?*, přel. V. Faktor, in: *Lázeňský host*, 1979, č. 1, str. [36]–[39] (samizdat; 1. kapitola „Was ist die Philosophie?“).

– *Zdroje filosofie*, přel. V. Faktor, in: *Kašpar*, 1980, č. 1, str. 45–48 (samizdat; 2. kapitola „Ursprünge der Philosophie“).

– *Úvod do filosofie*, přel. J. Fiala, Praha 1991.

– *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*, přel. A. Havlíček, Praha 1996.

– *Pôvodné zdroje filozofie*, přel. L. Kiczko, in: L. Kiczko – D. Ondrejovič – S. Šoka – M. Zigo, *Malá antológia z diel filozofov*, II, Bratislava 1998, str. 136–140 (2. kapitola „Ursprünge der Philosophie“).

*Kierkegaard. Vortrag in Baseler Pen-Club, Februar 1951*, in: *Baseler Nachrichten. Sonntagsblatt*, 45, 1951, č. 11, str. 41–44.

– *Kierkegaard*, přel. T. Růžička, in: *Reflexe*, 2, 1989, str. 6.1–13 (samizdat).

– další vydání: *Kierkegaard*, přel. T. Růžička, in: *Reflexe*, 2, 1990, str. 6.1–14.

*Über meine Philosophie*, in: K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1951, str. 333–365.

– *O mé filosofii*, přel. V. Dostál, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 91–116.

*Die großen Philosophen*, I, München 1957.

- *Sokrates*, přel. R. Vyhlídal, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 132–146 („Sokrates“, str. 105–127).
- *Nágárdžuna*, přel. J. Holba, in: *Reflexe*, 25, 2004, str. 101–122 („Nagarjuna“, str. 934–956).
- další vydání: *Nágárdžuna*, přel. J. Holba, in: J. Holba (vyd.), *Nágárdžuna. Filosofie střední cesty*, Praha 2012, str. 363–385.
- *Plótinus*, přel. J. Frei – V. Němec, Praha 2020 („Plotin“, str. 656–723).
- *Svetodejinné osobnosti. Sokrates, Buddha, Konfucius, Ježíš*, přel. P. Elexová, Bratislava 2023 („Die maßgebenden Menschen. Sokrates – Buddha – Konfuzius – Jesus“, str. 103–228).

*Kants „Zum ewigen Frieden“*, in: K. Ziegler (vyd.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, str. 131–152.

- *Kantův spis „K věčnému míru“*, přel. J. Šindelář, in: *Reflexe*, 20, 1999, str. 5.1–23.

*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München 1958.

- *Atomová bomba a budoucnost lidstva. Politické vědomí v naší době*, přel. M. Váňa, Praha 2016.

*Wahrheit, Freiheit und Friede*, in: *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, 14, 1958, č. 79 (3. 10.), str. 1318–1322.

- *Pravda, svoboda a mír*, přel. J. Dresler, in: *Archa*, 1 (33), 1958, č. 7, str. 177–180 (výběr).

*Das Doppelgesicht der Universitätsreform*, in: *Die deutsche Universitätszeitung*, 15, 1960, č. 3, str. 3–8.

- *Dva aspekty univerzitní reformy*, přel. J. Fiala, in: J. Fiala (vyd.), *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*, Praha 1993, str. 43–56 (překlad z francouzštiny).

*Wahrheit und Wissenschaft*, in: *National-Zeitung. Schweizerische Tageszeitung*, 1960, č. 302, Sonntagsbeilage (3. 7.).

- *Pravda a věda (Přednáška přednesená 30. června 1960 při oslavě 500. výročí basilejské university)*, přel. J. Bednář, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 92–102.

*Werden wir richtig informiert? Über die Problematik der Publizistik*, in: *Gehört gelesen. Die interessantesten Sendungen des Bayerischen Rundfunks*, 9, 1962, č. 6, str. 609–619.

— *Jsmě správně informováni?*, přel. P. Janský, in: *Sešity pro literaturu a diskusi*, 4, 1969, č. 34, str. 10–12.

*Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965.

— *Malá škola filosofického myšlení*, přel. J. Bělohoubek, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 174–193 (3. přednáška „Das Grundwissen“, str. 35–47; 4. přednáška „Der Mensch“, str. 48–59; 12. přednáška „Tod“, str. 150–162; 13. přednáška „Die Philosophie in der Welt“, str. 163–175).

— *Kdo je člověk?*, přel. A. Rausch – J. Němec, in: *Křesťanská revue*, 35, 1968, č. 7, str. 154–157 (4. přednáška „Der Mensch“, str. 48–59).

— *Čo je človek?*, přel. A. Münzová, in: *Tvorba T*, 3 (12), 1993, č. 10, str. 3–5 (4. přednáška „Der Mensch“, str. 48–59).

— *Filosofie ve světě*, přel. J. Černý, in: *Orientace*, 4, 1969, č. 3, str. 21–25 (13. přednáška „Die Philosophie in der Welt“, str. 163–175).

— *Malá škola filozofického myslenia*, přel. P. Elexová, Bratislava 2002.

Jaspers, K. – Augstein, R., „Für Völkermord gibt es keine Verjährung.“ *Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Professor Karl Jaspers*, in: *Der Spiegel. Das deutsche Nachrichtenmagazin*, 19, 1965, č. 11 (10. 3.), str. 49–71.

— Jaspers, K. – Augstein, R., *Nelze promlčet. Rudolf Augstein hovoří s Karlem Jaspersem*, in: *100+1 zahraniční zajímavost*, 2, 1965, č. 9, str. 20–24 (překladatel neuveden).

*Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966.

— *Kam spěje spolková republika?*, in: *100+1 zahraniční zajímavost*, 3, 1966, č. 15, str. 14–17 (výňatky; překladatel neuveden).

*Chiffren der Transzendenz*, vyd. H. Saner, München 1970.

— *Šifry transcendence*, přel. V. Zátka, Praha 2000.

— *Šifry transcendencie*, přel. P. Elexová, Bratislava 2004.

### Překlady z korespondence

- Arendtová, H. – Jaspers, K., *Briefwechsel 1926–1969*, vyd. L. Köhler – H. Saner, München – Zürich 1985.
- Arendtová, H. – Jaspers, K., *Z korespondence* [1959–1960], přel. V. Dudková, in: *Revolver revue*, 1998, č. 37, str. 251–294 (dopisy č. 235–275).
- Heidegger, M. – Jaspers, K., *Briefwechsel 1920–1963*, vyd. W. Biemel – H. Saner, Frankfurt a. M. – München – Zürich 1990.
- Jaspers, K., *Dopis Karla Jasperse Martinu Heideggerovi* [23. 8. 1933], přel. I. Šnebergová, in: *Filosofický časopis*, 44, 1996, č. 1, str. 53–58.

### c) Sekundární literatura ke Karlu Jaspersovi v češtině a slovenštině

Do následujícího soupisu byly zařazeny ucelenější texty zabývající se Jaspersovým myšlením či životem, které bylo možné v české a slovenské knižní či časopisecké produkci dohledat (včetně textů uveřejněných samizdatově). Nejsou zde zahrnuty kratší texty heslového charakteru otištěné ve slovnících, příručkách nebo čítankách a recenze kolektivních prací, u nichž byl Jaspers pouze jedním ze zúčastněných autorů. (Přehled vychází ze stavu ke konci roku 2023.)

#### Samostatné publikace

- Adamec, J., *Existenciální psychologie Karla Jasperse*, Brno 2008.
- Bojda, M., *Politické myšlení Karla Jasperse*, Praha 2020.
- Kowalski, P. M., *Eschatologické motivy ve filosofii K. Jasperse*, Ostrava 2017.

#### Nesamostatné publikace

##### Úvody, přehledy

- Blecha, I., *Karl Jaspers (1883–1969)*, in: týž, *Fenomenologie a existencialismus*, Olomouc 1994, str. 83–89.
- Blažková, M., *Karl Jaspers (1883–1969)*, in: týž, *Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata*, Praha 2022, str. 74–87.
- Bodnár, J., *Existencializmus K. Jaspera*, in: týž, *Od realizmu k iracionalizmu. Zo súčasnej západnej filozofie*, Bratislava 1966, str. 191–201.



- Bogomolov, A. S., „*Filozofická viera*“ a náboženstvo. *Karl Jaspers*, in: týž, *Súčasná buržoázna filozofia a náboženstvo*, prel. O. Filo, Bratislava 1980, str. 168–182.
- Gajděnko, P. P., *Filozofie Karla Jasperse*, in: A. S. Bogomolov – J. K. Melvil – I. S. Narskij (vyd.), *Současná buržoazní filozofie*, prel. M. Manová, Praha – Moskva 1978, str. 484–502.
- Havelka, M., *Karl Jaspers: život a dílo*, in: K. Jaspers, *Šifry transcendence*, prel. V. Zátka, Praha 2000, str. 9–37.
- Hübscher, A., *Jaspers*, prel. O. Soldanová, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 147–154.
- Janke, W., *Existence a zkušenost hranic (Jaspers)*, in: týž, *Filosofie existence*, prel. J. Loužil, Praha 1994, str. 164–178.
- Kryveljov, J. A., *Perly bohoslovecké kasuistiky*, prel. L. Holub, in: týž, *Současná teologie a věda*, prel. J. Vančura – L. Holub, Praha 1962, str. 105–146 (o Jaspersovi str. 109–119).
- Lochman, J. M., *Karl Jaspers*, in: týž, *Theologie a filosofie (Několik kapitol z dějin problému)*, Praha 1958, str. 157–189.
- Marek, J., *Existence a světový názor (Jaspers)*, in: L. Benyovszky et al., *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň 2007, str. 402–408.
- Matějka, M., *Karl Jaspers*, in: týž, *K filosofii existence*, Praha 1995, str. 41–49.
- Morpurgo-Tagliabue, G., *Karl Jaspers (1883–1969). Úsilí o transcendenci a mytická funkce umění*, in: týž, *Současná estetika*, prel. M. Jůzl – Z. Plošková, Praha 1985, str. 423–429.
- Schwann, A., *Filosofie existence a existencialismus*, prel. M. Petříček, in: K. Ballestrem – H. Ottmann (vyd.), *Politická filosofie 20. století*, Praha 1993, str. 199–229 (o Jaspersovi zejména str. 212–216, 225–226).
- Schwarz, T., „*Filosofie existence*“ Karla Jasperse, prel. Š. Lorándová, in: *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 4, str. 530–548.
- Soukup, J., *Karl Jaspers. Světový názor a psychologie*, in: L. Borovička (vyd.), „*Světový názor*“ od Humboldta k Eagletonovi. *Komentovaná antologie textů k dějinám pojmu*, Praha 2017, str. 45–50.
- Thurnher, R., *Karl Jaspers*, in: R. Thurnher – W. Röd – H. Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století*, III, *Filosofie života a filosofie existence*, prel. M. Petříček, Praha 2009, str. 224–262.
- Wahl, J., *Existenciální myšlení a Karl Jaspers*, prel. I. Sviták, in: M. Tlustá – I. Sviták (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie*, IV, Praha 1968, str. 5–12 (výťah z textu).

- Weischedel, W., *Jaspers neboli plodné ztroskotání*, in: týž, *Zadní schodiště filosofie*, přel. J. Horák, Olomouc 1993, str. 220–226.
- další vydání: Weischedel, W., *Jaspers neboli plodné ztroskotání*, in: týž, *Zadní schodiště filosofie*, přel. J. Horák, Olomouc 1995<sup>2</sup>, str. 228–235.

#### Studie a stati

- Armbruster, L., *Jaspers a křesťanství*, in: *Studie*, 1958, č. 2, str. 39–46.
- další vydání: Armbruster, L., *Filosof na cestách víry. Jaspers a křesťanství*, in: *Teologické texty. Časopis pro teologii a službu církve*, 17, 2006, č. 3, str. 156–159.
- Bláha, P., *Konec dějin nebo nový počátek? (Lessing a Jaspers)*, in: týž, *Proměny filosofického uvažování nad dějinami*, Ústí nad Labem 2003, str. 254–273.
- Bláha, P., *Rozměry utopična v uvažování Karla Jaspere*, in: *Ergo*, 4, 2002, č. 2, str. 77–87.
- další vydání: Bláha, P., *Rozměry utopična v uvažování Karla Jaspere*, in: týž, *Filosofické eseje*, Mělník 2018, str. 7–15.
- Bodnár, J., *Nemecká filozofia života a Jaspersov existencializmus*, in: *Otázky marxistickej filozofie*, 16, 1961, č. 6, str. 431–435.
- Bodnárová, E., *Antinómie existenciálnej teórie bytia (Projekt Jaspersovej ontológie)*, in: *Filozofia*, 24, 1969, č. 6, str. 575–586.
- Bodnárová-Ferencová, E., *Jaspersova filozofia „možnej existencie“*, in: *Filozofia*, 21, 1966, č. 4, str. 382–394.
- další vydání: Ferencová-Bodnárová, E., *Jaspersova filozofia „možnej existencie“*, in: J. Bodnár (vyd.), *Existencializmus a fenomenológia*, Bratislava 1967, str. 105–138.
- Bojda, M., *Existenciální racionalismus Karla Jaspere*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 75–98.
- Bojda, M., *Filosofie komunikace a komunikace filosofie podle Karla Jaspere*, in: B. Pecková – L. Rajlová – J. Pešek (vyd.), *Historie zrozená z rozhovoru. Interview ve výzkumu soudobých dějin*, Praha 2018, str. 192–217.
- Bojda, M., *Idea univerzity Karla Jaspere*, in: *Lidé města*, 18, 2016, č. 3, str. 325–353.
- Cardal, R., *Jaspersova existencialistická sonda do dějin filosofie*, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení*, 6, 2003, č. 4, str. 73–90.
- Černý, J., *Schelling a některé problémy dnešní západoněmecké filosofie (Kritické poznámky ke genealogii křesťanského existencialismu)*, in: *Filosofický časopis*, 12, 1964, č. 6, str. 809–833.

- Daněk, B., *Odsun jako morální problém*, in: R. Rybář – M. Valach (vyd.), *Totalitarismus ve 20. století. Československé zkušenosti*, Brno 2001, str. 75–84.
- Dostál, V., *K Jaspersovu textu „O mé filosofii“*, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 117–129.
- Dostál, V., *Šifry a nepředemětné myšlení u Ladislava Hejdánka a Karla Jasperse*, in: *Filosofický časopis*, 70, 2022, č. 3, str. 537–558.
- Dostál, V., *Víra podle Karla Jasperse a Ladislava Hejdánka*, in: *Reflexe*, 52, 2017, str. 21–46.
- Dubská-Novozámská, J., *Existoval existencialismus? Příspěvek ke kritice pojmu existencialismus*, in: *Filosofický časopis*, 18, 1970, č. 4, str. 584–597.
- Dubský, I., *O ideji univerzity*, in: *Paraf*, 1988, č. 9, str. 36–45 (samizdat).  
— další vydání: Dubský, I., *O ideji univerzity*, in: J. Fiala (vyd.), *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*, Praha 1993, str. 71–80.
- Filipec, J., *Existencialismus – filosofie smrti*, in: týž, *Filosofie atomové smrti. Malá kniha úvah o myšlenkových proudech v západním Německu*, Praha 1960, str. 109–127.
- Filipová, L., *Nacistická vina a (ne)možnost jejího odčinění. Srovnání pohledu Karla Jasperse a Vladimira Jankélévitche*, in: B. Skálová et al., *Vybrané metodologické problémy mezinárodních teritoriálních studií*, Praha 2011, str. 19–29.
- Fuchs, J., *Jaspers a dokazování Boha*, in: týž, *Filosofie*, IV, *Bůh filosofů*, Praha 1997, str. 37–41.  
— další vydání: Fuchs, J., *Jaspers a dokazování Boha*, in: týž, *Filosofie*, IV, *Bůh filosofů*, Praha 2004<sup>2</sup>, str. 35–39.
- Gabytova, R. M. – Dogov, K. M. – Michalenko, J. P., *Kritika súčasnej buržoáznej interpretácie antickej dialektiky*, in: *Dejiny antickej dialektiky*, přel. M. Řehák, Bratislava 1974, str. 257–295 (o Jaspersovi zejména str. 259–271, „Existencialistická interpretácia“).
- Gajděnko, P. P., *Kantovo učení a jeho existencialistická interpretace*, in: T. I. Ojzerman (vyd.), *Kantova filozofie a současnost*, přel. J. Pešek – J. Pešková, Praha 1981, str. 415–459 (o Jaspersovi zejm. str. 442–459).
- Hajko, D., *Karl Jaspers a pojem tragična*, in: *Filozofia*, 45, 1990, č. 2, str. 148–161.  
— další vydání: Hajko, D., *Karl Jaspers a pojem tragickosti*, in: *Slovenské pohľady*, 111, 1995, č. 1, str. 30–42.

- Hála, V., *Princip kolektivní viny jako filosofický problém*, in: R. Rybář – M. Valach (vyd.), *Totalitarismus ve 20. století. Československé zkušenosti*, Brno 2001, str. 85–92.
- Hejdánek, L., *Člověk a jeho „dluhy“*, in: K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 2006<sup>3</sup>, str. 7–18.
- další vydání: Hejdánek, L., *Člověk a jeho „dluhy“*, in: týž, *Setkání a odstup*, Praha 2010, str. 320–327.
- další vydání: Hejdánek, L., *Člověk a jeho „dluhy“*, in: K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 2019<sup>4</sup>, str. 9–20.
- Hejdánek, L., *Jaspersovo pojetí jednoty dějin*, in: *Dějiny a současnost*, 10, 1968, č. 9, str. 28–31.
- Hejdánek, L., *Jaspersovo pojetí víry*, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 131–138.
- Hejdánek, L., *Přednáška z r. 1967*, in: *Svazky pro dialog*, 1983, č. 18 (*Karl Jaspers 1883–1969*), str. 3–28 (samizdat).
- další vydání: Hejdánek, L., *Jaspers jako filosof*, in: týž, *Setkání a odstup*, Praha 2010, str. 145–163.
- Hřeško, J., *Metafyzická vina u Jaspersa a nekonečná zodpovědnost u Levinasa*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 35–51.
- Karl Jaspers jako ideolog atomové války*, in: G. Heyden – M. Klein – A. Kosing (vyd.), *Filosofie zločinu. Proti ideologii německého militarismu*, přel. J. Pechar – Č. Komárek – K. Hanuš – M. Hutar, Praha 1961, str. 158–177 (autor neuveden).
- Kirilov, I., *Hartmannovo, Jaspersovo a Heideggerovo učení oporou „marxológa“ Bocheňského*, in: týž, *Podstata filozofie*, přel. J. Stajková, Bratislava 1982, str. 262–290.
- Klofáč, J. – Svoboda, M. – Tlustý, V., *Je cílem dějin kapitalismus?*, in: týž, *Problémy determinismu a pokroku. Studie z historického materialismu*, Praha 1963, str. 199–229.
- Kon, I. S., *Existencialismus a „historičnost“*, in: týž, *Kritický nástin filosofie dějin 20. století*, přel. J. Pešek – J. Pešková, Praha 1963, str. 204–214.
- Kossak, J., *Kierkegaardovi křesťanští a ateističtí pokračovatelé*, in: týž, *Existencialismus ve filozofii a literatuře*, přel. R. Vyhlídal, Praha 1978, str. 79–88 (o Jaspersovi zejména str. 83–88).
- Kučerová, E., *Jaspersův koncept mezních situací a Franklův smysl v utrpení – pozitivní pohledy na náročnou životní událost*, in: *Psychotherapie. Praxe – inspirace – konfrontace*, 9, 2015, č. 1, str. 21–29.
- Lukeš, J., *Rudolf Bultmann v diskusi s Karlem Jaspersem – o liberalismu, demytologizaci a existenci*, in: J. Vogel – Z. Kučera – D. Vik

- (vyd.), *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi. Mezi modernou a postmodernou*, Chomutov 2012, str. 133–163.
- Marek, J., *Mezi abstrakcí a teologií. Dědictví Kierkegaardova projektu subjektivního myslitele u Karla Jaspersa a Martina Heideggera*, in: A. Novák (vyd.), *Heidegger v dialogu. Nové perspektivy interpretace myšlení Martina Heideggera*, Praha 2014, str. 153–165.
- Marek, J., *Mezní zkušenosti. Jaspersův koncept mezní situace a jeho hegelovská inspirace*, in: J. Kuneš – M. Vrabec (vyd.), *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení. K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Praha 2007, str. 299–312.
- Marek, J., *Stesk po domově a mezní situace. K Jaspersově rané recepci díla S. Kierkegarda*, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 5–23.
- Marek, J., *Svět jako klíč k existenci (S. Kierkegaard a K. Jaspers)*, in: J. Kuneš – M. Vrabec et al., *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, Praha 2009, str. 147–170.
- Materialist (pseud.), *Filosofie odsouzených k smrti (O nejnovějším zjevení Karla Jaspersa)*, přel. S. Markusová, in: *Sovětská věda – filosofie*, 4, 1954, č. 1, str. 66–78.
- Navrátil, V., *Poznání a existence*, in: *Listy. Čtvrtletník pro umění a filosofii*, 1, 1946–1947, č. 3, str. 337–359.
- další vydání: Navrátil, V., *Poznání a existence*, in: *týž, O smutku, lásce a jiných věcech*, Praha 2003, str. 406–452.
- Němec, V., *Existence a intersubjektivita u Karla Jaspersa*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 5–23.
- Němec, V., *Jaspersova Otázka viny ve světle Ricæurovy kritiky*, in: *Reflexe*, 54, 2018, str. 127–139.
- Odujev, S. F., *Vstříc Nietzschemu. K. Jaspers*, in: *týž, Stezkami Zarathuštry (Vliv nietzscheovství na německou buržoazní filozofii)*, přel. M. Manová, Praha 1976, str. 296–331.
- Ojzerman, T. I., *Reakčná podstata nemeckého existencializmu*, in: *Súčasný subjektívny idealizmus. Kritické štúdie*, přel. S. Čechová – O. Mošner, Bratislava 1960, str. 370–411.
- Patočka, J., *Co je existence?*, in: *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 5–6, str. 682–702.
- další vydání: Patočka, J., *Co je existence?*, in: *týž, Fenomenologické spisy, II, Co je existence. Publikované texty z let 1965–1977 (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 7)*, vyd. P. Kouba – O. Švec, Praha 2009, str. 335–366.
- Pechar, J., *Psychoanalýza a filozofie existence*, in: *týž, Prostor imaginace*, Praha 1992, str. 76–81.

- Petrusek, M., *Existencialismus a sociologie: velké mýnění a pozdní setkávání*, in: *Lidé města*, 13, 2011, č. 3, str. 339–372.
- Prázný, A., *Duch, věda a vzdělání v Jaspersových úvahách o univerzitě*, in: *Výtvarná výchova. Časopis pro výtvarnou a obecně estetickou výchovu školní a mimoškolní*, 57, 2017, č. 3–4, str. 6–20.
- Prázný, A., *Univerzita jako republika učenců. Idea univerzity u Karla Jasperse*, in: J. Chotaš – A. Prázný – T. Hejduk et al., *Moderní univerzita. Ideál a realita*, Praha 2015, str. 197–243.
- Pulcová, T., *Josef Čapek a Karl Jaspers: diagnostici doby*, in: *Zpravodaj Společnosti bratří Čapků*, 2017, č. 55, str. 5–17.
- Ricœur, P., *Německá vina*, přel. V. Němec, in: *Reflexe*, 54, 2018, str. 141–148 (zkráceno).
- Rieger, L., *O významu filosofie existenciální*, in: *Listy. Čtvrtletník pro umění a filosofii*, 1, 1946–1947, č. 3, str. 327–336.
- Rieger, L., *Příspěvek k problematice ontologie (Čas – okamžik – věčnost jako struktury bytí)*, in: *Česká mysl*, 37, 1943, č. 1–2, str. 1–19.
- Rokyta, J., *Karl Jaspers a atomová bomba*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 99–115.
- Sikora, O., *Odevzdání bez přijetí? K motivu existence mezi Jaspersem a Patočkou*, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 25–48.
- Sikora, O., *Rozumová víra mezi Jaspersem a Kantem*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 53–73.
- upravené vydání: Sikora, O., *Existovat z objímajícího. Jaspers*, in: *týž, Autonomie v dialogu. Kant a druzí*, Červený Kostelec 2021, str. 233–264.
- Slavík, V., *K otázce viny*, in: *Filosofický časopis*, 49, 2001, č. 1, str. 5–26.
- Šajda, P., *K situaci doby: Kierkegaardova veřejnost a Jaspersova masa*, in: *Filozofia*, 70, 2015, č. 9, str. 726–735.
- Šindelář, J., *Žaloby na nekompetenčnost racionality přírodních věd a techniky*, in: *týž, Technika a humanismus v západoněmeckém myšlení. O německé kritice techniky se zvláštním zřetelem k romantizujícím proudům*, Praha 1967, str. 150–168 (o Jaspersovi zejm. str. 151–159, 164–168).
- Šoltés, R., *Transcendencia ako „šifra“ u Karla Jasperse*, in: *Testimonia theologica*, 7, 2013, č. 1, str. 60–68.
- Šulcová, I., *Návraty Schellingovy svobody u Jasperse*, in: *Filozofia*, 76, 2021, č. 9, str. 704–714.
- Tomášová, P., *Tragično a transcendence: „Všechno zlé není tragické“*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 25–34.

- Veverka, J. L., *Analýza obsahu pojmov viera, pravda a transcendencia u Karla Jaspersa*, in: *Filologická revue*, 3, 2000, č. 2, str. 5–13.
- Voříšek, R., *Tragika osamocení a heroismus ztroskotání ve filosofii M. Heideggera a K. Jasperse*, in: *Řád. Revue pro kulturu a život*, 2, 1934–1935, č. 8, str. 436–451.
- Wust, P., *Lidská nejistota a odhodlání k racionálnímu rozhodnutí*, in: *týž, Nejistota a odhodlání*, přel. F. Marek, Praha 1970, str. 138–146.
- Zaborowski, H., *O podmínkách a možnostech humanismu – dnes*, přel. A. Novák, in: A. Novák (vyd.), *Heidegger v dialogu. Nové perspektivy interpretace myšlení Martina Heideggera*, Praha 2014, str. 167–184.
- Zátka, V., *Víra, transcendence a svoboda (K Jaspersově existenciální filosofii svobody)*, in: *Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy – Husitské teologické fakulty*, 91, 2020, č. 3, str. 307–328.

#### *Medailonky, vzpomínky, rozhovory*

- Bodnářová, E., *K úmrtíu K. Jaspersa*, in: *Filozofia*, 24, 1969, č. 4, str. 460–461.
- Buber, M., *Reportáž o dvou rozhovorech*, in: *týž, Temnota Boží*, přel. T. Jeníček, Praha 2002, str. 7–15.
- další vydání: Buber, M., *Reportáž o dvou rozhovorech*, přel. T. Jeníček, in: *Křesťanská revue*, 81, 2014, č. 1, str. 4–7.
- Dostál, V. – Weidmann, B. a Fonfara, D., *Aby se dal Jaspers číst nově*, přel. V. Dostál, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 159–180 (rozhovor).
- Dresler, J., *Na návštěvě u Karl Jasperse*, in: *Archa*, 2 (34), 1959, č. 9, str. 190–196 (rozhovor s komentáři).
- Dubský, I., *K úmrtí Karla Jasperse (1883–1969)*, in: *Filosofický časopis*, 18, 1970, č. 1, str. 134–138.
- Ellinger, J., *Pracuji, jinak nedělám nic. Příběh Karla Jasperse, německého filozofa, který si ve svém životě nadevše cenil kontinuity*, in: *Lidové noviny*, 14, 2001, č. 112 (15. 5.), str. 28.
- Ettingerová, E., *Heidegger a Jaspers – zvláštní přátelství*, in: *táž, Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, přel. E. Červinková, Praha 2004, str. 77–83.
- slovenský překlad: Ettingerová, E., *Hannah Arendtová – Martin Heidegger*, přel. J. Juráňová, Bratislava 2002, str. 71–86 (9. kapitola, bez nadpisu).
- Hejdánek, L., *Karl Jaspers 23. 2. 1883*, in: K. Jaspers, *Otázka viny (Příspěvek k německé otázce)*, přel. J. Navrátil, Praha 1969, str. 89–90.

- další vydání: Hejdánek, L., *Karl Jaspers (1883–1969)*, in: K. Jaspers, *Otázka viny (Příspěvek k německé otázce)*, přel. J. Navrátil, Praha 1991<sup>2</sup>, str. 91–92.
- další vydání: Hejdánek, L., *Karl Jaspers 23. 2. 1883 – 26. 2. 1969*, in: K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 2006<sup>3</sup>, str. 141–143.
- další vydání: Hejdánek, L., *Karl Jaspers 23. 2. 1883 – 26. 2. 1969*, in: K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 2019<sup>4</sup>, str. 155–157.
- Lilla, M., *Rizika přátelství. Korespondence Jaspers – Arendtová – Heidegger*, přel. D. Mikšík, in: *Proglas. Revue pro politiku a kulturu*, 11, 2000, č. 2, str. 30–35.
- Lohner, A., *Človek nie jednoducho je... Pred tridsiatimi rokmi zomrel Karl Jaspers*, přel. ars, in: *Kultúra. Dvojtyždenník závislý od etiky*, 2, 1999, č. 16 (21. 4.), str. 6.
- Mann, G., *Karl Jaspers*, in: týž, *Vzpomínky a myšlenky. Mládí v Německu*, přel. O. Sekal, Praha 2012, str. 254–288.
- Patočka, J., *Karel Jaspers*, in: *Česká mysl*, 33, 1937, č. 1–2, str. 119–124.
- další vydání: Patočka, J., *Karl Jaspers*, in: týž, *Fenomenologické spisy, I, Přirozený svět. Texty z let 1931–1949 (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6)*, vyd. I. Chvatík – J. Frei, Praha 2008, str. 299–307.
- Patočka, J., † *Karl Jaspers. 23. II. 1883 – 26. II. 1969*, in: *Listy. Týdeník Svazu čs. spisovatelů*, 2, 1969, č. 11, str. 12.
- Saner, H., *Umět zemřít*, přel. V. Jedličková-Fischerová, in: *Revolver revue*, 2000, č. 42, str. 127–133.
- Tomášová, P., *Jsem zodpovědný za veškeré zlo*, in: *Lidové noviny*, 32, 2019, č. 46 (23. 2.), str. 13–14 (příloha Česká pozice).
- Wodziński, C., *Nezaznamenaný „dialóg“ epochy. Nad korešpondenciou M. Heideggera a K. Jaspersa*, in: *Výber z domácej a zahraničnej tlače*, 26, 1993, č. 43, str. 13–14; č. 44, str. 13–14.

#### Komentáře, glosy

- Blažek, B. – Olmrová, J., *Mezní situace*, in: tíž, *Krásy a bolesti. Úloha tvořivosti, umění a hry v životě trpících a postižených*, Praha 1985, str. 109–113.
- Drápal, M., *Jaspers v nemilosti*, in: *Plamen*, 2, 1960, č. 11, str. 148.
- Filipec, J., *Filosofie zhrzeného profesora Jasperse*, in: *Mezinárodní politika*, 5, 1961, č. 2, str. 115–118.
- Kořakowski, L., *Jaspers (2)*, in: týž, *Metafyzický horor*, přel. J. Mlejnek – A. Plzák, Praha 1999, str. 85–87.



- Kořakowski, L., *Touha filozofie po sobě samé. Jaspers (I)*, in: týž, *Metafyzický horor*, přel. J. Mlejnek – A. Plzák, Praha 1999, str. 16–18.
- Němec, V., *Několik poznámek k pojmu kolektivní viny*, in: *Literární noviny*, 14, 2003, č. 36, str. 1 a 5.
- upravené vydání: Němec, V., *Kolektivní vina? Odsun sudetských Němců ve světle Jaspersovy Otázky viny*, in: týž, *Apoštol svobody a dotěrná monstra. Filosofické glosy k české politice*, Praha 2007, str. 64–69.
- Němec, V., *Politická odpovědnost a kolektivní vina*, in: *Literární noviny*, 14, 2003, č. 41, str. 1 a 4.
- upravené vydání: Němec, V., *Politická odpovědnost a kolektivní vina. Odsun ve světle Jaspersovy Otázky viny podruhé*, in: týž, *Apoštol svobody a dotěrná monstra. Filosofické glosy k české politice*, Praha 2007, str. 70–78.
- Pinc, Z., *Čí je to vina? (K aktuálnosti filozofie K. Jaspersa)*, in: *Přítomnost*, 1, 1990, č. 1, str. 32.
- další vydání: Pinc, Z., *Čí je to vina? (K aktuálnosti filozofie K. Jaspersa)*, in: týž, *Počítat do 5ti*, Praha 1998, str. 31–34.
- Pokorný, J., *Otázka viny. Stejně jako v Německu po válce*, in: *Respekt*, 2, 1991, č. 35 (2. 9.), str. 7.
- Prázný, A., *Filosof a veřejná sféra – Karl Jaspers*, in: týž, *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*, Pardubice 2014, str. 171–174.
- Smutný, M., *Šílenství jednoho filosofa*, in: *Kultura. Týdeník pro kulturu a umění*, 3, 1959, č. 50 (17. 12.), str. 1.
- Tabery, E., *Konec války a otázka viny*, in: *Respekt*, 31, 2020, č. 19 (4. 5.), str. 3.
- Vajchr, M., *Karl Jaspers – Strindberg, Swedenborg, Hölderlin a van Gogh*, in: *Revolver revue*, 2002, č. 50, str. 174–177.
- Weischedel, W., *„Bytí sebou“ a transcendence: Jaspers*, in: týž, *Skeptická etika*, přel. J. Karásek, Praha 1999, str. 56–59.

#### Recenze a anotace

- Bárány, E., recenze: K. Jaspers, *Otázka viny* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1991<sup>2</sup>], in: *Právny obzor*, 75, 1992, č. 3, str. 292–294.
- Bojda, M., recenze: K. Jaspers, *Korrespondenzen* [ad: K. Jaspers, *Korrespondenzen. Philosophie*, vyd. D. Kaegi – R. Wiehl, Göttingen 2016; týž, *Korrespondenzen. Politik*, Universität, vyd. C. Dutt – E. Wolgast, Göttingen 2016; týž, *Korrespondenzen. Psychiatrie, Medizin, Natur-*

- wissenschaften, vyd. M. Bormuth – D. von Engelhardt, Göttingen 2016], in: *Český časopis historický*, 115, 2017, č. 2, str. 563–566.
- Černý, J., *Kam spěje NSR?* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Literární noviny*, 15, 1966, č. 21 (21. 5.), str. 8.
- Drastich, M., *Nietzscheho tajuplný kruh* [ad: K. Jaspers, *Rozum a existencia. Päť prednášok*, přel. P. Elexová, Bratislava 2003], in: *Literárny týždenník. Časopis Spolku slovenských spisovateľov*, 16, 2003, č. 40, str. 10.
- další vydání: Drastich, M., *Nietzscheho tajuplný kruh* [ad: K. Jaspers, *Rozum a existencia. Päť prednášok*, přel. P. Elexová, Bratislava 2003], in: *Literárny týždenník. Časopis Spolku slovenských spisovateľov*, 17, 2004, č. 6–7, str. 12.
- Farkašová, E., *Ďalšie stretnutie s Jaspersom* [ad: K. Jaspers, *Rozum a existencia. Päť prednášok*, přel. P. Elexová, Bratislava 2003], in: *Literárny týždenník. Časopis Spolku slovenských spisovateľov*, 16, 2003, č. 45, str. 10.
- Farkašová, E., recenze: K. Jaspers, *Rozum a existencia* [ad: K. Jaspers, *Rozum a existencia. Päť prednášok*, přel. P. Elexová, Bratislava 2003], in: *Knižná revue. Dvojtyždenník o nových knihách*, 13, 2003, č. 14–15, str. 19.
- Filipec, J., *Filosof atomové bomby* [ad: K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München 1958], in: *Tvorba. Týdeník pro politiku, kulturu a ekonomiku*, 24, 1959, č. 25, str. 593–594.
- Filo, E., *Filozofia atómovej smrti* [ad: K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München 1958], in: *Duchovný pastier. Mesačník katolíckeho duchovenstva*, 35, 1960, č. 10, str. 197.
- Gabriel, J., recenze: H. Lutzenberger, *Das Glaubensproblem in der Religionsphilosophie der Gegenwart in der Sicht von Karl Jaspers und Peter Wust* [ad: H. Lutzenberger, *Das Glaubensproblem in der Religionsphilosophie der Gegenwart in der Sicht von Karl Jaspers und Peter Wust*, München 1962], in: *Sborník prací Filosofické fakulty brněnské university. Řada filosofická (B)*, 12, 1963, č. B10, str. 113.
- Gardavský, V., *Malá recenze o vysoké škole* [ad: K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1958<sup>2</sup>], in: *Sborník Vojenské akademie Antonína Zápotockého. Řada C (společenskovědná)*, 1968, č. 1, str. 101–104.

- Gašparec, I., *Európa a nemecká otázka* [ad: K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich 1946], in: *Verbum. Časopis pre kresťanskú kultúru*, 2, 1947–1948, č. 4–5, str. 268–273 (o Jaspersovi zejména str. 271–273).
- Götz, F., *Pronikavá diagnosa duchovní bída dnešního člověka* [ad: K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin – Leipzig 1931], in: *Národní osvobození*, 8, 1931, č. 320 (22. 11.), str. 4.
- Gus, M., *Militarista v toze filosofa* [ad: K. Jaspers, *The Political Vacuum in Germany*, in: *Foreign Affairs. An American Quarterly Review*, 32, 1953–1954, č. 4, str. 595–607], in: *Nová doba*, 1954, č. 37 (11. 9.), str. 29–31 (překladatel neuveden).
- Hajko, D., *Otázka viny* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1969], in: *Slovenské pohľady*, 85, 1969, č. 11, str. 143–144.
- Chuchma, J., *Duchovní situace (i naší) doby* [ad: K. Jaspers, *Duchovní situace doby*, přel. M. Váňa, Praha 2008], in: *Mladá fronta Dnes*, 20, 2009, č. 74 (28. 3.), str. D6.
- Janata, M., *Procitnutí z vázanosti na životní potřeby podle Jasperse* [ad: K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, přel. A. Havlíček, Praha 1996], in: *Český týdeník*, 2, 1996, č. 163 (26. 7.), str. 8.
- Janata, M., recenze: K. Jaspers, *Duchovní situace doby* [ad: K. Jaspers, *Duchovní situace doby*, přel. M. Váňa, Praha 2008], in: *A2. Kulturní čtrnáctideník*, 5, 2009, č. 6, str. 29.
- Jurániová, E., *Filozofická viera Karla Jaspersa* [ad: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963<sup>2</sup>], in: *Otázky marxistickej filozofie*, 19, 1964, č. 5, str. 493–496.
- Kałużyński, Z., *Jaspersův „Smysl dějin“* [ad: K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949], in: týž, *Za třemi hranicemi. Črty o kulturním životě Západu (1952–1956)*, přel. J. Stechar, Praha 1956, str. 16–20.
- Klaučo, J., *O vine s Karlo Jaspersom* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1991<sup>2</sup>], in: *Literárny týždenník. Časopis Spolku slovenských spisovateľov*, 4, 1991, č. 51–52, str. 4–5.
- Koutek, J., *Kam spěje Spolková republika?* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Mezinárodní politika*, 10, 1966, č. 9, str. 426–427.
- Kratochvíl, A., *Jaspers a náboženství* [ad: H. Obermüller, *Karl Jaspers und die Religion*, München 1983], in: *Národní politika. List československých krajanů v zahraničí*, 15, 1983, č. 3 (165), str. [8] (příloha Zvon).

- Kratochvíl, A., *Sté narodeniny K. Jasperse* [ad: H. Obermüller, *Karl Jaspers und die Religion*, München 1983], in: *České slovo. Noviny československého exilu*, 29, 1983, č. 5, str. 7.
- Kusin, V., *Karl Jaspers o nemeckej vine* [K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1969], in: *Filozofia*, 25, 1970, č. 3, str. 287–290.
- Loewenstein, B., *Starosti filozofy* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 5, str. 691–700 (s překladem výňatků z recenzované knihy).
- Maco, R., *Jaspersova škola filozofického myslenia* [ad: K. Jaspers, *Malá škola filozofického myslenia*, přel. P. Elexová, Bratislava 2002], in: *OS – Fórum občianskej spoločnosti*, 6, 2002, č. 3, str. 69–71.
- Mandler, E., *Viníci tohoto světa* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1969], in: *Tvář*, 1969, č. 5, str. 9–14.
- další vydání: *Viníci tohoto světa*, in: *Střední Evropa. Revue pro středoevropskou kulturu a politiku*, 8, 1993, č. 28, str. 121–128.
- Matejovič, P., *Jaspers a my* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1991<sup>2</sup>], in: *Fragment. Revue pre literatúru, výtvarné umenie, históriu a kritiku*, 6, 1992, č. 1, str. 107.
- Menzel, L., *Jaspersova výzva k legální revoluci* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Plamen*, 8, 1966, č. 11, str. 166–168.
- Michajlov, V., *Kam je zavlékána NSR?* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Nová doba. Zahraničněpolitický týdeník*, 24, 1966, č. 30, str. 31–32 (překladatel neuveden).
- Nakonečný, M., recenze: K. Jaspers, *Duchovní situace doby* [ad: K. Jaspers, *Duchovní situace doby*, přel. M. Váňa, Praha 2008], in: *Nový polygon. Český zahraniční časopis*, 2009, č. 3, str. 58.
- Novosád, F., *Polemika s Jaspersom* [ad: H.-M. Gerlach, *Existenzphilosophie und Politik. Kritische Auseinandersetzung mit Karl Jaspers*, vyd. D. Bergner – R. Mocek, Berlin 1974], in: *Filozofia*, 32, 1977, č. 1, str. 115–117.
- Osud a vůle (nová kniha Karla Jasperse)* [ad: K. Jaspers, *Schicksal und Wille*, München 1967], in: *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 29, 1967, č. 12, str. 9 (autor neuveden).
- Pavel (pseud.), *Filozofova úvaha o vině jako výzva k duchovní obnově* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1969], in: *Ψ [Psí]*, 1986, č. 2, str. 22–23 (samizdat).

- další vydání: Pavel (pseud.), *Filozofova úvaha o vině jako výzva k duchovní obnově*, in: *Sklepník*, 2, 1989, č. 7, str. [123]–[125] (samizdat).
- Pavlacová, P. S., *Jaspersov návrh na filozofovanie* [ad: K. Jaspers, *Malá škola filozofického myslenia*, přel. P. Elexová, Bratislava 2002], in: *Knižná revue. Dvojtyždenník o nových knihách*, 12, 2002, č. 10, str. 3.
- Pavlinec, M., recenze: K. Jaspers, *Die Schuldfrage* [ad: K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946], in: *Křesťanská revue*, 14, 1947, č. 6, str. 187–189.
- Petraško, L., *Za hranicami poznania* [ad: K. Jaspers, *Šifry transcencie*, přel. P. Elexová, Bratislava 2004], in: *RAK. Revue aktuálnej kultúry*, 10, 2005, č. 11, str. 35–37.
- Pinc, Z., *Spor o smysl lidství* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1969], in: *Orientace*, 4, 1969, č. 4, str. 57–61.
- Pražák, A., *K rozpravám o dnešním poslání universit* [ad: K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin 1923], in: *Nová svoboda. Pokrokový týdeník*, 1, 1924, č. 7, str. 122–123.
- Procházka, J., *Úvod do studia filozofie* [ad: K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, přel. J. Fiala, Praha 1991], in: *Vesmír*, 73, 1994, č. 4, str. 219.
- Říčan, P., *Co s psychotherapií* [ad: K. Jaspers, *Wesen und Kritik der Psychotherapie*, München 1955], in: *Křesťanská revue*, 24, 1957, č. 9, str. 287–288.
- Skutečnost nebo fikce* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 28, 1966, č. 9, str. 5 (autor neuveden).
- Schneider, B., *Právo na domov neexistuje* [ad: K. Jaspers, *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift: Wohin treibt die Bundesrepublik?*, München 1967], in: *Rudé právo*, 48, 1968, č. 158 (9. 6.), str. 10.
- Solař, J., *Politická filosofie Karla Jasperse* [ad: K. Jaspers, *Lebensfragen der deutschen Politik*, München 1963], in: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. Řada filozofická (B)*, 14, 1965, č. B12, str. 88–92.
- Švarc, B., „Odpověď“ a nové otázky [ad: K. Jaspers, *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift: Wohin treibt die Bundesrepublik?*, München 1967], in: *Mezinárodní politika*, 11, 1967, č. 9, str. 431.
- Teplan, D., *Prednášky o (ne)rozume* [ad: K. Jaspers, *Rozum a existencia. Päť prednášok*, přel. P. Elexová, Bratislava 2003], in: *OS – Fórum občianskej spoločnosti*, 7, 2003, č. 12, str. 55–57.
- Tomášová, P., *Jak ovládnout atomovou bombu rozumem – Jaspersova filozofická výzva* [ad: K. Jaspers, *Atomová bomba a budoucnost lid-*

- stva. *Politické vědomí v naší době*, přel. M. Váňa, Praha 2016], in: *Filosofický časopis*, 66, 2018, č. 4, str. 623–628.
- Tvrdý, L. (= Hejdánek, L.), *Nedokončený Jaspersův projekt* [ad: K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß*, I–II, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981; týž, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1982], in: *Reflexe*, 2, 1989, str. 7.32–34 (samizdat).
- další vydání: Tvrdý, L. (= Hejdánek, L.), *Nedokončený Jaspersův projekt* [ad: K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß*, I–II, vyd. H. Saner, München – Zürich 1981; týž, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, vyd. H. Saner, München – Zürich 1982], in: *Reflexe*, 2, 1990, str. 7.26–27.
- Václavík, O., *Kritika politiky Bonnu* [ad: K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966], in: *Rudé právo*, 46, 1966, č. 110 (22. 4.), str. 5.
- Večerka, K., *Jaspersova Otázka viny* [ad: K. Jaspers, *Otázka viny*, přel. J. Navrátil, Praha 1969], in: *Lidová demokracie*, 25, 1969, č. 144 (21. 6.), str. 13 (příloha „Neděle s LD“, č. 19).
- Vinař, J., *K filosofii a víře* [ad: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962], in: *Novinářský sborník*, 8, 1963, č. 2–3, str. 236–237.
- Višňovan (= Marsina, A.), *Problémy dneška* [ad: K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin – Leipzig 1931], in: *Slovák*, 14, 1932, č. 1, str. 4.
- Voříšek, R., *Vláda prostřednosti* [ad: K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin – Leipzig 1931], in: *Řád. Revue pro kulturu a život*, 1, 1933, č. 4–5, str. 277–278.
- Vymětal, J., recenze: K. Jaspers, *Der Arzt im technischen Zeitalter* [ad: K. Jaspers, *Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin – Arzt und Patient – Kritik der Psychotherapie*, München – Zürich 1986], in: *Časopis lékařů českých*, 129, 1990, č. 16, str. 509.

## Aristotelés

### ETIKA EUDÉMOVA

Praha (Dybbuk), přel. Viktor Zavřel – Jan Brázdil, 2020, 168 str.

Kdo se při studiu antické filosofie či jen v rámci všeobecného humanitního vzdělání dostal do styku s Aristotelovou etickou teorií, bude povětšinou obeznámen se základními tezemi *Etiky Nikomachovy* (dále *EN*). Neunikne mu nejspíše ani to, že nejde o jediný Aristotelův spis věnovaný etice, neboť se nám dochovala také *Etika Eudéмова* (dále *EE*). Ta však v aristotelském korpusu zastává nesnadnou pozici. Byť se nejedná o spis neautentický, jako je tomu u *Magna moralia*, často je na ni nahlíženo jako na pouhého „sekundanta“ *EN*. Oba spisy se ve svém tematickém zacílení z velké části překrývají, ale *EE* se oproti *EN* zdá být v některých ohledech pojmově méně vyjasněná a téměř až naivně polemická. To je pak jedním z důvodů, proč je chápána jako raný spis, v němž Aristotelés pokládá hrubé základy své etiky, které pak později domýšlí a přepracovává. Pozici *EE* v neposlední řadě komplikuje také to, že v ní absentuje ekvivalent

závěrů a myšlenek desáté knihy *EN*. Notoricky známé pasáže kontrastující kontemplativní a prakticko-politický život v *EE* chybí, a není proto jasné, jakým způsobem máme tento spis usouvztažnit se zbytkem Aristotelova korpusu, především pak s *Politikou*.

Tyto a mnohé další důvody vedly k dlouhodobému upozadění *EE*. Tento stav se začal proměňovat až v několika posledních desetiletích, kdy vznikly studie rozporující chronologicky dřívější status tohoto spisu, které kladly důraz na myšlenkovou bohatost *EE*.<sup>1</sup> V českém kontextu byla rehabilitace *EE* doposud znesnadněna absencí její přeložené verze, přičemž tuto situaci mění až nový překlad z pera dvou autorů, Viktora Zavřela a Jana Brázdila. Ti sice explicitně na nápravu reputace *EE* nepoukazují,<sup>2</sup> dílu však přisuzují velkou důležitost a snaží se ho představit jako text, který není nutné číst pouze v kontextu jiných Aristotelových spisů. Tak také na přebalu knihy uvádějí, že je *EE* neprávem vnímána jako „spis pouze přípravný“, přičemž filosofický rozměr spisu pokládají za natolik zásadní, že Aristotelova řešení etických otázek v *EE* považují ve srovnání se současnou kulturou a výchovou za „netriviální a nepovrchní“ (9).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Především A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1978 či G. Di Basilio (vyd.), *Investigating the Relationship Between Aristotle's Eudemean and Nicomachean Ethics*, New York 2022. Viz také nové kritické vydání řeckého textu *EE* (Ch. Rowe [vyd.], *Aristotelis, Ethica Eudemia*, Oxford 2023) doplněné průvodní studií vydavatele.

<sup>2</sup> Dle vlastních slov se otázkám vztahu *EE* a *EN* chtějí vyhnout (11).

<sup>3</sup> V případě samotného Aristotelova textu odkazují čísla v závorkách k Bekkerově paginaci, jinak odkazují ke stránkám z českého vydání (úvod, pojmový aparát atd.).

Můžeme být samozřejmě skeptičtí, zda je možné jednoduše porovnávat Aristotelovu etickou teorii s něčím, jako je „současná kultura a výchova“, přesto se však domníváme, že si snaha autorů, totiž vytvořit pro *EE* svébytné místo na poli českých překladů antických filosofických textů, zaslouží uznání. *EE* by měla být čtena nejen kvůli jejímu významu pro zbytek Aristotelova etického zkoumání, ale i jako spis hodnotný sám o sobě.

Kniha Viktora Zavřela a Jana Brázdila začíná krátkým úvodem, který stručně osvětluje překladatelskou strategii cílící na srozumitelnost a filosofickou přesnost. Následuje samotný překlad kanonických knih *EE* (I, II, III, VII, VIII) doprovázený občasnými poznámkami pod čarou a dále pojmový slovník, jehož úkolem je objasnit vybrané termíny Aristotelovy etiky a jejich zvolené české ekvivalenty. Publikaci uzavírá shrnutí obsahu jednotlivých kapitol, seznam zkratk a také dobře sestavený jmenný a pojmový rejstřík.

Čtenáře možná zklame, že v takto koncipované knize absentuje seznam doporučené literatury. Stručný odkaz k překladům do anglického jazyka je tak jediným vodítkem k dalšímu studiu *EE*. Netvrdíme, že součástí překladu musí být poskytnutí obsáhlého seznamu

literatury; ten, kdo by však při snaze porozumět tomuto složitému textu toužil po pomoci, by jistě několik odkazů na zásadní odborné studie využil.<sup>4</sup>

V překladu také chybí knihy IV, V a VI. Jak autoři sami v úvodu zmiňují, jedná se o tzv. knihy společné, které má *EE* identické s *EN*. Jejich vynechání z překladu *EE* může být legitimním krokem, byť v tomto případě bohužel autoři neobjasňují, co je k tomuto rozhodnutí vedlo.<sup>5</sup> Vodítkem může být jejich odkaz na překlad *EN* z pera Antonína Kříže, který českou verzi společných knih obsahuje. I přesto se však domníváme, že absence společných knih nenapomáhá k naplnění podvojného cíle autorů, tedy poskytnout filosoficky přesný a jazykově přístupný překlad tohoto díla. Čtenář je totiž postaven před nesnadnou volbu. Může společné knihy převzít z Křížova překladu, ten je však odlišného charakteru a jako doplněk nového překladu může být matoucí. Možnost druhá, tedy prosté vynechání společných knih bez využití jiného českého překladu, ponechá zájemce o Aristotelovu etiku bez porozumění klíčovým pojmům, které společné knihy podrobně rozebírají a které hrají důležitou roli v ostatních knihách *EE* (např. spravedlnost, rozumové ctnosti či ἀκρασία).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Především by stálo za to zmínit relativně nové anglické překlady obsahující dobré úvodní studie. Např. Aristotle, *The Eudemian Ethics*, přel. A. Kenny, Oxford 2011 či Aristotle, *Eudemian Ethics*, přel. a vyd. B. Inwood – R. Woolf, Cambridge 2013.

<sup>5</sup> Společné knihy jsou vynechány například v následujících překladech: *Aristoteles Werke*, 7, *Eudemische Ethik*, přel. F. Dirlmeier, Berlin 2021 či Aristotle, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, přel. H. Rackham, Harvard 1935.

<sup>6</sup> Byť je otázkou, v jaké podobě byly společné knihy v *EE* obsaženy. K tomu viz např. úvodní studie výše zmíněných anglických překladů Kennyho či Inwooda a Woolfa.



Tyto připomínky k samotnému obsahu knihy jsou však spíše okrajového významu a sami autoři obě tyto absence reflektují. Co se formálnějších záležitostí týče, je také třeba ocenit zpracování knihy. Sazba, obal i grafická podoba jsou opravdu hezké a na velmi vysoké úrovni. Oceňujeme také to, že je překlad doprovázen podrobnou a typograficky zdařile provedenou Bekkerovou paginací, která usnadňuje čtení české verze za doprovodu původního řeckého textu.

Přistupme nyní k překladu a uvedme nejprve několik obecnějších poznámek k jeho charakteru. Autoři zvolili současnější podobu českého jazyka, jež má dle jejich slov dosáhnout toho, aby „knihy byla srozumitelná ... téměř komukoli, kdo bude mít chuť ji číst“ (12). Zvolená jazyková forma však zároveň nemá zmenšit filosofickou věrnost původnímu znění. Překladatelé se tak snaží vyhnout typickým úskalím převodu řečtiny do českého jazyka, totiž úzkoprsé jazykové přesnosti za cenu srozumitelnosti a čtivosti překladu na straně jedné, příliš svobodnému zacházení s původním textem za cenu filosofické a jazykové exaktnosti na straně druhé. Jejich snaha se v některých případech setkává s úspěchem, například při užití strategií, které překlad zpřístupňují (viz např. absence přechodníků či archaické syntaxe, volba některých pojmů atd.).

Přes uvedenou snahu a drobná pozitiva však není překlad ani myšlenkově, ani jazykově věrný původnímu textu. Odsklon od řeckého originálu není

bohužel vykoupen ani srozumitelností překladu. Míst trpících těmito nedostatky je více, v této recenzi se však omezíme na několik úryvků, které zmíněnou absenci filosofické přesnosti a myšlenkové průzračnosti dobře ilustrují. K analýze jsme vybrali tři pasáže, z nichž minimálně dvě jsou pro Aristotelovu etiku téměř axiomatické, a je proto obzvláště žádoucí, aby jejich překlad byl správný. Na rozdíl od jiných těžko přeložitelných míst *Etiky Eudémovy* se navíc domníváme, že v těchto případech je možné poskytnout uspokojivější českou verzi.

První pasáž, které se budeme věnovat, se nachází na samém konci první knihy, kde Aristotelés zavrhuje svoji kritiku platónské ideje dobra a předkládá své vlastní, teleologicky specifické pojetí dobra. Uchopuje zde dobro jakožto „nejvyšší účel“ a první příčinu „všeho, co je jí podřazeno“ (1218b7–16). Po tomto programatickém vymezení uvádí příklad, který má tuto teleologickou roli dobra přiblížit. Autoři pasáž překládají následovně:

„Už na počátku vzdělání je všem zřejmé, že účel je příčinou toho, co je mu podřazeno. Když se ovšem vymezuje účel, ukazuje se jako každé jednotlivé dobro; totiž jako za jakým účelem se něco koná. Tak je zdravý životní styl nutně tím, co se koná pro zdraví. Zdravý životní styl je pak hybnou příčinou zdraví, avšak nikoli už toho, že je zdravý dobrem“ (1218b17–22).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τοῖς ὑφ' αὐτό, δηλοῖ ἡ διδασκαλία. ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τὰλλα δεικνύουσιν, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν· αἴτιον γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα. οἷον ἐπειδὴ τὸ ὑγιαίνειν τοδί, ἀνάγκη τότε εἶναι τὸ συμφέρον πρὸς

Upozorněme na několik dílčích problémů tohoto překladu. V první řadě je nejasné, proč se autoři uchylují k frázi „na počátku vzdělání“. V původním textu nacházíme sice slovo *διδασκαλία* (výuka), v žádném z dochovaných manuskriptů však není ani zmínka o jeho počátku. Řecké slovo, jež by pojmu „počátek“ odpovídalo, nenacházíme ani v přímém okolí, a musí se tak jednat o překladatelské doplnění, na něž však čtenář není upozorněn a není jasné, proč se k němu překladatelé uchýlili. Jak navíc uvidíme později, fráze „na počátku vzdělání“ samotný význam textu zatemňuje, a není tak ani jasné, k čemu by doplnění mělo sloužit.

Ve větě, která navazuje, nacházíme další dílčí problém, totiž překlad řecké spojky *γὰρ* českým „ovšem“, jež běžně indikuje vztah odporovací. Spojka *γὰρ* však nese především význam zdůvodňovací (např. „nebot“). Toto řešení bychom měli upřednostnit, jak to dokládá hlavní myšlenka pasáže, která se z citovaného překladu téměř vytrácí. Aristotelés zde nevyčleňuje specifický moment výuky, tedy její „počátek“, ale používá tento proces jako ilustraci všeobecných rysů teleologicky uspořádaných kauzálních struktur.<sup>8</sup> Cíl výuky představuje účelovou příčinu, kterou se řídí věci jí „podřazené“, totiž prostředky, jež onen cíl

uskutečňují. Vedlejší věta uvedená spojkou *γὰρ* pak tuto myšlenku obohacuje o rozměr dobra.

Překladateli zvolené řešení „Když se ovšem vymezuje účel, ukazuje se jako každé jednotlivé dobro; totiž jako za jakým účelem se něco koná“ se tak míjí s hlavní myšlenkou pasáže. Čtenář neznalý řečtiny nejenže nechápe, jak se toto vztahuje k předchozímu „počátku vzdělání“, ale nepomáhá mu ani enigmatické a v původním textu absentující vyjádření, že se účel má ukazovat jako „každé jednotlivé dobro“. Takto zformulovaná věta navíc vytváří dojem, že dříve uvedený kontrast mezi účelem a věcmi podřazenými je spojkou „ovšem“ ponechán stranou a plnou pozornost si uzurpuje účel jako „každé jednotlivé dobro“. Z pasáže tak není bohužel jasné, že se celá týká vztahu dvou základních členů teleologických kauzálních struktur.

Věta přitom ilustruje proces, kdy se nejprve vymezuje cíl (*ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος*), protože ten je jakožto účel, za kterým konáme, specifickým typem příčiny (*αἴτιον γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα*). Představuje příčinou účelovou, která ostatní věci (*τὰλλα*) činí dobrými (*ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν*). To, jak tento klíčový odkaz na ony ostatní věci vyjádřit v češtině, může být předmětem diskuse, domníváme se však, že nás teleologický kontext pasáže

---

*αὐτήν· τὸ δ' ὑγειῶν τῆς ὑγείας αἴτιον ὡς κινήσαν, καὶ τότε τοῦ εἶναι ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν.* Při uvádění řeckého textu odkazujeme k edici z řady *Oxford Classical Texts*, R. R. Walzer – J. M. Mingay (vyd.), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford 1991.

<sup>8</sup> V širší rovině pasáž ilustruje Aristotelovo přesvědčení, že teleologickou strukturu nacházíme nejen ve věcech teoretických (výuka), ale také ve věcech poetických (zdraví): „Tak jako v teoretických vědách jsou počátkem zkoumání předpoklady, je i v poetických vědách počátkem a předpokladem účel“ (1227b29–30).

vede k tomu, chápat slovo τάλλα jako odkazující na věci cíli „podřazené“. Druhá věta vybrané pasáže tak upřesňuje větu první a nadále ji rozvíjí tím, že každou z těchto ostatních dobrých věcí vykresluje jako dobrou jen díky tomu, že je již vymezen cíl, který je účelovou příčinou jejího dobra.

V následující větě autoři také nespřímně překládají substantivizované větné členy, které teleologickou strukturu ilustrují na příkladu zdraví. Nejen že pochybujeme, zda je adekvátní τὸ ὑγιαίνειν a τὸ ὑγιεινόν překládat moderním výrazem „zdravý životní styl“, ale především považujeme za důležité obě slovní spojení pečlivě rozlišovat, a zachovat tak nuance řeckého jazyka. V případě první jmenovaného výrazu se jedná o substantivizovaný infinitiv, který vyjadřuje trvalou dispozici zdravého člověka projevující se jistou aktivitou („být zdravý“), ve druhém případě jde o substantivizované adjektivum, které označuje zdravou věc („to zdravé“), jež ke zdravému stavu člověka přispívá.

Pokud bychom měli vyjít od překladu autorů a napravit jeho výše zmíněné nedostatky, zvolili bychom například tuto cestu:

„Že je účel příčinou toho, co je mu podřazené, je zjevné na výuce. Poté, co je totiž vymezen účel, ukazuje se u ostatních věcí, že je každá z nich dobrá: neboť za *jakým účelem se koná* je příčinou [toho, že je každá z nich dobrá]. Pokud je tedy být zdravým (τὸ ὑγιαίνειν) touto konkrétní věcí, bude tato jiná

věc nutně tomu prospěšná. Zdravá věc (τὸ δ' ὑγιεινόν) je sice hybnou příčinou zdraví (τῆς ὑγείας) a důvodem jeho bytí, ale ne důvodem toho, že je zdraví (τὴν ὑγίαιαν) dobré.“

Netroufáme si tvrdit, že jde o bezchybnou a nejlepší možnou verzi překladu, ale domníváme se, že již tyto zbežné úpravy by pasáž učinily původnímu textu věrnější, filosoficky přesnější a pro nezasvěceného čtenáře lépe srozumitelnou. Český překlad by se tak konzistentně držel základní myšlenky dvojčlenné teleologické kauzální struktury a jasně by dobro vykresloval jako účelovou příčinu ostatních dobrých věcí. Tak by i věrně prezentoval klíčovou součást Aristotelovy kritiky platónského pojetí dobra.

Druhá pasáž, která dle našeho názoru výstižně ilustruje nespolehlivost a nesrozumitelnost překladu, se nachází v druhé knize *EE*. Aristotelés zde rozlišuje dva druhy ctností a objasňuje, čím se liší. Autoři řecký text převádějí do češtiny následovně:

„Ctnost je dvojího druhu, jednak mravní a jednak rozumová. ... Pokud se rozumové ctnosti *řídí* rozumem, neboť jsou v něm obsaženy, potud je v duši *řídícím* principem *úsudek*. Mravní ctnosti pak náležejí složce neususovací, která však od přirozenosti následuje ususovací, neříkáme také, že nějaké mravy jsou moudré nebo mocné, ale že jsou mírné či drsné“ (1220a6–13).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> ἀρετῆς δ' εἶδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητικὴ. ... ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγου ἔχοντος, ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον

Začneme u překladu slova λόγος, které autoři překládají nejprve jako „rozum“, v druhé části pasáže pak „úsudek“. Jedná se nepochybně o výraz, jehož překlad není snadný, a ne vždy se nabízí jednoznačné řešení. Volbu českého „úsudku“ však považujeme za překlad zavádějící a věcně nepřesný. Slovo λόγος zde konzistentně odkazuje k rozumové části duše, odlišené od nerozumové části duše (ἄλογος). Naproti tomu úsudek představuje pouze jeden z výkonů a aktivit rozumové části duše, pro který navíc Aristotelés konzistentně užívá slovo λογισμός (1224b23–24, 1225a27, 1247b19 či 1247b35). Autoři však evidentně výraz λόγος interpretují jako λογισμός.<sup>10</sup>

Jinými slovy, v překladu dochází k redukci rozumové části na její usuzovací aktivitu. Tento významový posun překladatelé velice stručně ospravedlňují ve svém pojmovém slovníku na konci knihy. Dle jejich názoru Aristotelés někdy slovo λόγος „užívá v hlubším filosofickém smyslu“

a pak je třeba tento pojem přeložit jako „úsudek“ či „usuzování“. V následující větě autoři dodávají: „Úsudek je svrchovaným projevem lidské duše, z čehož plyne jeho zásadní role pro etiku a lidský život jako celek. V rámci morálky se úsudek týká toho, co je dobré, správné či krásné obecně, ale i v konkrétní situaci“ (155).

Domníváme se, že toto není dostatečně odůvodnění takto výrazného významového posunu. Bylo by třeba nejprve vyjasnit, jak naložit s vnitřní mnohostí lidského rozumu, která je Aristotelově etické teorii vlastní. Rod rozumových úkonů a činností totiž nelze redukovat na úsudek a činnost usuzovací.<sup>11</sup> Jako příklad uveďme Aristotelovo rozlišení mezi slovy λογισμός a δόξα (1226b24–25), ale především to, že mluví o usuzování (λογίζεσθαι) jako o rozumové činnosti, která se zabývá pouze věcmi, jež jsou předmětem lidského konání (1226a22–30).<sup>12</sup> Pak jsou tu věci neměnné, nebo spíš věci týkající se toho, co není konatelné, a ty

---

ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικαὶ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγῳ ἔχοντι· οὐ γὰρ λέγομεν ποῖός τις τὸ ἦθος, ὅτι σοφὸς ἢ δεινός, ἀλλ' ὅτι πρῶτος ἢ θρασύς.

<sup>10</sup> Viz i jiná místa (1227b15 či 1247a14). Překladatelé v tom ale nejsou zcela konzistentní, někde je λόγος přeložen jako „rozum“ (1224b30 či 1248a28).

<sup>11</sup> Motivací použít slovo „úsudek“ pro překlad slova λόγος může být také snaha přeložit frázi ὁρθὸς λόγος do češtiny jako „správný úsudek“ (1222a9). To samo o sobě nemusí být špatné, ale je důležité rozlišovat užití slova λόγος v tomto kontextu, kde jím může být vyjádřeno správné určení středu ve věcech týkajících se jednání (1220a9), a v jiných souvislostech, kdy jde o rozlišení jednotlivých mohutností lidské duše.

<sup>12</sup> Termín βουλευέσθαι považuje Aristotelés v praktické oblasti za analogický výrazu λογίζεσθαι (1139a10–12). Oba termíny mají Aristotelových etikách úzké konotace a týkají se věcí praktických (1226a36, 1246b15). Je téměř jisté, že v sobě například nezahrnují kontemplativní rozumové aktivity (θεωρεῖν; 1249b20). Srv. také další pasáže k odlišnosti předmětů a jejich věd, např. 1216b11–17, 1221b6–7 či 1246b36.

jsou předmětem jiných rozumových úkonů. Proto také Aristotelés rozlišuje vědění a úsudek (1248a3). Kdyby překlad zahrnoval společně knihy *EE* a *EN*, bylo by také zajímavé vidět, jak by se autoři vypořádali s rozdělením rozumové části duše na další dvě části: jednu, která se zabývá teoretickým věděním, a druhou, která se věnuje praktickému usuzování (1139a12–13).

Nechme tuto připomínku k pojmu λόγος stranou a zaměřme se na následující část pasáže: „Pokud se rozumové ctnosti řídí rozumem, neboť jsou v něm obsaženy, potud je v duši řídícím principem úsudek.“ Nejenže se jedná o formulaci těžko srozumitelnou, ale řečtina samotná navíc neimplikuje, že by něco bylo obsaženo v něčem jiném. Sousloví λόγον ἔχοντος znamená prostě „mající rozum“ a jemu předcházející genitivní vazbu lze chápat jako připisující rozumové ctnosti něčemu, co má rozum a co je následně upřesněno jako ta část duše, kterou můžeme nazývat ὁ ἐπιτακτικόν.

V neposlední řadě překlad způsobuje zmatek v tom, co je podmínkou a co předpokladem. Věcně nepřesná vedlejší věta „neboť jsou v něm obsaženy“ totiž nemá být odůvodněním toho, proč se rozumové ctnosti řídí rozumem, ale pouhým upřesněním dříve řečeného. Tuto klíčovou část pasáže bychom tak mohli přeložit následovně: „Jelikož jsou rozumové ctnosti určovány rozumem, náleží té části duše, která má rozum a která je

řídícím principem duše natolik, nako-lik má [duše] rozum.“ I zde se uchylujeme k překladatelské volnosti, například při překladu fráze μετὰ λόγου. Přesto se domníváme, že je text takto filosoficky přesnější a pro čtenáře srozumitelnější.

Kromě interpretačního posunu a věcné nesprávnosti je pasáž nekonzistentní se zbytkem překladu. V pozdější rekapitulaci dříve učiněných závěrů totiž autoři napraví nejen neobratný překlad fráze λόγον ἔχοντος, ale upustí také od překládání slova λόγος jako usuzovací části duše:

„Poté, co jsme ujasnili tyto věci, musíme nyní říci, že pokud duše sama má dvě složky, jsou podle nich rozděleny i ctnosti. První, které náleží složce mající rozum (τοῦ λόγον ἔχοντος), jsou rozumové, jejich dílem je pravda, ať už se [jejich činnost] týká toho, jak věci jsou, nebo toho, jak vznikají. Druhé [tedy mravní] náleží nerozumové složce (τοῦ ἀλόγου), která však obsahuje žádost...“ (1221b27–32).

Je možné, že autoři mezi oběma pasážemi vidí rozdíly, které by odlišnost překladů odůvodnily. O této textově nijak nepodložené volbě však nemluví, a staví tak čtenáře před věcně nesprávný, špatně srozumitelný a nekonzistentní překlad.<sup>13</sup>

Třetí vybraná pasáž ilustrující nedostatky překladu se týká Aristotelova vymezení vztahu primárního pojmu

<sup>13</sup> Nekonzistence zde však není jen mezi páry „usuzovací / neusuzovací“ a „rozumová / nerozumová“ část duše. Jinde totiž autoři použijí z každého páru jeden pojem. Mrav je tak „výsledkem rozumového uspořádání ... neusuzovací části (ἀλόγου), která je schopna rozum (τῷ λόγῳ) následovat“ (1220b6 n.).

přátelství (φιλία) k jeho odvozeným formám:

„Zbývá tedy to, že existuje na jedné straně jediné primární přátelství, na straně druhé pak všechna ostatní [přátelství], která nemají stejný význam a vztahují se k sobě jen nahodile. Tato pak nevycházejí z jednoho společného druhu, spíše k němu odkazují“ (1236b24–27).<sup>14</sup>

Pro potřeby stručnosti pomejme drobné nepřesnosti a soustředíme se na to, že překlad může svou nejednoznačností vést čtenáře k dojmu, že si zde Aristotelés protirečí. Na jedné straně totiž tvrdí, že se ostatní formy přátelství „vztahují k sobě jen nahodile“, ale zároveň „odkazují k jednomu druhu“. Z překladu totiž bohužel není zjevné, že je nahodilost v původním řeckém textu odvozeným formám přátelství odpírána, ať už jako součást zamítnutí homonymie, nebo sama o sobě. Větná konstrukce totiž může ve čtenáři vzbuzovat dojem, že zde máme co do činění se dvěma nezávislými specifiky ostatních forem přátelství (tj. „nemají stejný význam“ a „vztahují se k sobě jen nahodile“).

Ještě větší nepřesností překladu se zdá být to, že autoři překládají a chápou odpírání homonymie, o kterém zde Aristotelés mluví, jako „významovou nestejnost“. Není nám jasné, jak k tomuto výsledku došli. Pokud totiž Aristotelés dvěma věcem připsuje vztah homonymie, znamená to,

že jsou totožné ve jméně, ale liší se ve své definici. Zjednodušeně řečeno, nazývají se stejně, ale jejich „význam“ není stejný.<sup>15</sup> Pokud tedy ve výše uvedené pasáži Aristotelés různým druhům přátelství homonymii upírá (οὔτε ὡς ὁμώνυμοι), říká tím, že zde o tuto kombinaci nestejnosti ve „významu“ a stejnosti ve jméně nejde. Což je téměř přesný opak toho, co stojí v překladu.

Nejedná se o pouhý překlep, jak je zjevné z věty, která výše uvedené pasáži předchází a kde se tvrdí, že o třech druzích přátelství „nelze hovořit ve stejném významu“ (1236a17). I zde však Aristotelés homonymii zamítá (μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμώνυμος). Je tak pravděpodobné, že autoři tyto Aristotelovy formulace chápou jako prosté vyjádření nestejnosti ve „významu“. To ale text ani na jednom z obou míst říci nechce. Aristotelés odpírá třem druhům přátelství pouze specifický typ nestejnosti definice, totiž ten striktně homonymní. Jak je zjevné z výše uvedeného, je ochoten jim přisoudit nestejnost definice natolik, nakolik se nejedná o věci náležící jednomu rodu (εἶδος), které ale i přesto k primární definici přátelství váže nenahodilý vztah πρὸς ἕν (1236b24–27). Překlad však toto důležité rozlišení originálního textu zakrývá.

Mimo textové problémy konkrétních pasáží je nakonec třeba upozornit na rušivě působící překlad některých zásadních pojmů. Za všechny zmiňme pár příkladů. Aristotelovo πάθος je překladatelským oříškem, ale volba

<sup>14</sup> λέιπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη ἡ πρώτη φιλία, ἔστι δὲ ὡς πάσαι, οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὔτε καθ' ἕν εἶδος, ἀλλὰ μάλλον πρὸς ἕν.

<sup>15</sup> Srv. Aristotelés, *Cat.* 1a1–4.

českého „emoce“ se nám nezdá nejlepší řešením. Jde totiž o komplexní stav duše a těla, který se týká mimo jiné zakoušení slasti a bolesti vůbec. V etickém kontextu toto zakoušení navíc úzce souvisí s konkrétními ctnostmi a špatnostmi, přičemž implikuje určité formy jednání. Aristotelés by například řekl, že opaky štědrosti, tedy „lakotu“ a „rozdavačnost“, doprovází jistý πάθος. Domníváme se však, že člověk lakomý a člověk rozdavačný nemusí v tomto slova smyslu nutně prožívat nějaké emoce, spíše zakouší slast či bolest při zacházení s penězi, což spoluurčuje to, za jakým účelem jedná v situacích týkajících se peněz.<sup>16</sup>

Závažnější je však jistě to, když se opakem „sebeovládání“ (ἐγκράτεια) stane v češtině silně negativně zabarvená „nezřízenost“ (ἀκρασία). Pro mnohé z nás bude toto slovo vyjadřovat protiklad ctnosti, tedy jistou špatnost. Podle Aristotela se však jedná o charakterovou vadu, totiž absenci sebeovládání, kterou je zapotřebí od špatnosti odlišovat. Nadto se v češtině ztrácí jazyková propojenost mezi původními řeckými pojmy. Možnou alternativou by bylo tyto pojmy překládat jako „zdrženlivost“ a „nezdrženlivost“.<sup>17</sup>

Nedostatky a nejasnostmi je protkán i samotný pojmový slovník. Za

potenciálně matoucí můžeme považovat například výměr toho, co je „v dosahu lidského jednání“, které autoři vymezují jako „množinu cílů, kterých člověk může dosáhnout“ (πρακτόν; 156). To je formulace přinejmenším zavádějící, neboť jak Aristotelés sám říká, do množiny těchto věcí spadá dvojí: jsou to jednak cíle jednání, ale také jednání, která k nim vedou (1217a31–40). Výměr „přátelství“ je také neuspokojivý, neboť v něm autoři tvrdí, že termín φιλία „zahrnuje jakýkoliv vztah náklonnosti“ (151). Pokud ovšem mluvíme o přátelství jako o primárním a nejdůležitějším významu slova φιλία, tak toto neobstojí tváří v tvář Aristotelově definici, která jasně tvrdí, že jde pouze o náklonnost vzájemnou, která se realizuje na základě záměrné volby (1236b1–3) a je oběma přátelům „patrná“ (1236a15).

Asi nejvíce do očí bijící je však následující jednovětý výměr pojmu „duše“: „Vnitřní stavy člověka (event. zvířete či rostliny)“ (147). *EE* nejspíše není nejdůležitějším spisem Aristotelovy psychologie, ale duši zde přece nelze redukovat na jakési blíže neurčené „vnitřní stavy“. Autorům by bylo třeba položit mnoho doplňujících otázek. Například: je duše jako forma a oživující, hybný princip „stavem“?<sup>18</sup> Anebo: stavy vnitřní čemu?

<sup>16</sup> Podobně podivně působí slovo „emoce“ v kontextu jiných středností, například „vtipnosti“.

<sup>17</sup> Ne úplně nepodobným problémem trpí také překlad opaku uměřenosti: „lačnost“ (ἀκολασία). Proč nezvolit „neuměřenost“? Lačnost navíc neimplikuje špatnost. Lačným může být i někdo, kdo není neuměřený, jako například ten, kdo je žíznivý či hladový, a žene ho tak přirozená a nutná touha po jídle či pití.

<sup>18</sup> V Aristotelově hylémorfickém rozvrhu je duše typem formy, a tak je také ve spisu *O duši* představena jako první ἐντελέχεια těla, kterému potenciálně náleží život. Srv. Aristotelés, *De an.* 412a27 a 414a4–28.

Či nakonec: jsou všechny „vnitřní stavy člověka“ skutečně duší?

S ohledem na vše výše řečené je snad zjevné, že překlad trpí zásadními nedostatky. Je jistě zapotřebí ocenit množství práce, které na knize muselo být odvedeno, a také to, že se překladatelé do tohoto obtížného a potřebného úkolu pustili. Avšak takto nepřesný, místy obtížně srozumitelný a často nekonzistentní překlad nelze bohužel českému čtenáři doporučit. Zvláště

pokud vezmeme v potaz jiné vysoce kvalitní, byť cizojazyčné překlady.<sup>19</sup> Stejně jako autoři sice doufáme, že si *Etika Eudémova* v českém filosofickém prostředí najde své čtenáře, avšak nejsme si jisti, zda by to měl být zrovna tento překlad, který jim zjedná spolehlivý a autoritativní přístup k této upozaděné části Aristotelova korpusu. Nezbývá než upřímně doufat, že se v tomto úsudku mýlíme.

*František Špínka*

---

<sup>19</sup> Viz výše zmíněný překlad Inwooda a Woolfa, nebo také Kennyho.



Raimond Gaita

## SDÍLENÉ LIDSTVÍ

Přemýšlení o lásce, pravdě  
a spravedlnosti

Červený Kostelec (Pavel Mervart),  
přel. Jan Petříček, 2022, 248 str.

Raimond Gaita nepatří k nejznámějším autorům současné etiky a je dobře, že se jeho text dostal i k českému čtenáři. Kniha *Sdílené lidství* (*Common Humanity*) vyšla původně v roce 1999 pro australské čtenáře a o rok později pro mezinárodní publikum v nakladatelství Routledge. Toto mezinárodní vydání bylo nyní publikováno v češtině péčí pardubického *Centra pro etiku* ve skvělém překladu Jana Petříčka.

Stejně jako u své předešlé knihy *Good and Evil: An Absolute Conception* (1991) představuje Gaita koncepci filosofie a etiky, která je těžko zařaditelná do škatulek, pomocí nichž se mapují současné etické pozice. Gaitova koncepce je bytostně realistická: naše morální ohledy se nedají vysvětlit našimi touhami, ale hodnotou věcí samých (39).<sup>1</sup> Zároveň lze jeho pozici označit za opak redukcionismu a naturalismu: morálku nelze vysvětlit (pokud ji vůbec lze vysvětlit) jinými než morálními skutečnostmi (56). Plyne z této taxonomie nějaký smysluplný závěr? Do stejných kategorií

patří například dílo Dereka Parfita (*On What Matters*, 2011–2017), a přitom bychom stěží hledali autory, jejichž filosofická tvorba (ale ne nutně motivace) se od sebe tak radikálně liší. Gaitovými vzory jsou Platón a Simone Weilová, sám sebe považuje za platonika, jeho styl je založen na příkladech a svědectvích a jeho závěry nejsou výsledkem argumentace, ale síly přesvědčení.<sup>2</sup>

Koncept sdíleného lidství, podle kterého se kniha jmenuje, je odpovědí na problém odlidštění. Odlidštění je podle Gaity silně přítomné v současných ozbrojených konfliktech a obecně vztazích v globalizovaném světě. Co toto odlidštění znamená? Jednoduše řečeno slepotu vůči druhé lidské bytosti jako lidské bytosti. Jak tedy přemýšlet o lidskosti v situaci, kdy jen díky náhodě žijí někteří v blahobytu, zatímco jiní – opět díky náhodě – žijí v nedostatku a utrpení? Jak reagovat – eticky i politicky – na situaci lidí, kteří žijí v nelidských podmínkách?

Podle Gaity nejde jen o uprchlíky či původní obyvatele kolonizované a vyhlazované Evropany, ale třeba i o bojovníky islámského státu – vždyť ti všichni jsou lidmi, a pokud tvrdíme, že se k nim nemusíme chovat jako k lidem, přivádí nás slepota vůči jejich lidství na jejich úroveň. V koncepci sdíleného lidství je silně přítomná myšlenka, že hodnota lidské bytosti je univerzální a absolutní. Sdílené lidství

1 Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

2 Viz K. Pacovská, *Platónská tradice v současné anglosaské etice*, in: J. Jirsa, *Přístupy k etice*, III, Praha 2016, str. 219–252, kde je podrobně popsán kontext Gaitovy filosofické tvorby i hlavní rysy jeho etiky.

však není tezí o příslušnosti k biologickému druhu. Ano, někteří pachatelé zla jsou zrůdy – ale důležité a děsivé je, že tím nepřestávají být lidmi a nepřestávají být vzácní. Sókratova teze, že „život bez zkoušení není člověku hoden žití“ (*Apol.* 38a), je tezí hodnotovou, nikoli tezí o biologickém druhu člověk. Lidská přirozenost je biologickou záležitostí. Lidskost či to, co je lidské, je v našich úvahách výsledkem přemýšlení (což je pojem obsažený v podtitulu Gaitovy knihy) o smyslu, který přikládáme závažným okolnostem svého života. Antické či středověké biologické texty jsou nyní nanejvýš předmětem historického zkoumání, pro Gaitu jsou však (velmi vybrané) historické texty (pro ty pravé čtenáře) zdrojem poznání o „lidských věcech“.

Lidskost není něco, čeho někdo dosáhne rychleji, protože je chytřejší, sečtější, nebo dokonce sociálněji než někdo jiný. Není to něco, co je potřeba objevit, vynalézt. Lidskost se manifestuje v příkladech dobra a její absence pak bohužel v případech zla. Lidské bytosti jsou podle Gaity vzácné (*precious*) způsobem, který přesahuje rozum (36). Jak se tento Gaitův praktický skepticismus vůči rozumu pojí s náklonností k Platónovi a s motivační silou *poznání* dobrého a zlého, kterou předpokládá pro uvědomění si vzácnosti každé lidské bytosti? Toto uvědomění nemůže být podle Gaity záležitostí rozumu, nýbrž toho, čemu říká „láska“: „jestliže v nás však jazyk lásky vyhasne, jestliže nemáme žádné příklady, které by ho vyživovaly, budou nám slova o nezczitelných přirozených právech nebo bezpodmínečném respektu, kterými jsme povinováni racionálním bytostem, připadat

nepřesvědčivá a nepravděpodobná“ (19).

Gaitova terminologie zasluhuje drobné zastavení. Lidské bytosti jsou vzácné (*precious*), a nikoli posvátné (*sacred*). Zároveň Gaitovi nestačí Kantův termín „úcty“ či „respektu“ k druhým bytostem, ale užívá pojem „láska“ – aniž by ji však výslovně vztahoval ke křesťanským textům. Jeho pojem lásky jednoznačně překračuje např. Humův pojem *sympatie* (spolu-cítění s druhými) a domnívám se, že Gaita bojuje s tím, jak do tohoto konceptu začlenit alespoň některé momenty z pojmu *filia*, tak jak je najdeme v dialogu *Symposion* či *Ústava*. Tato platonizující tendence a snaha psát sekulární filosofický text podle mne vede k tomu, že Gaitův jazyk (a filosofická pozice) nabízí sekulární alternativu náboženským úvahám o hodnotě a posvátnosti lidského jedinice.

Politické konotace slepoty k lidství druhých se podle Gaity ukazují na genocidě. Co je genocida? „Touha nesdílet zemi s nějakým národem, protože podle našeho mínění není hoden ji obývat, touha zbavit zemi tohoto národa, protože jej vnímáme jako jejího znečišťovatele“ (139). Prvním příkladem je vztah kolonizační správy k Aborigincům v Austrálii, druhým pak holocaust. Aboriginci a bílí Australané podle Gaity postrádali a mnohdy ještě postrádají předpoklady pro komunikaci, sdílení společného světa porozumění, nesdílení negativní pojmy utrpení a genocidy ani pozitivní pojmy lásky či mateřství (Gaita odkazuje na dobové teze, podle nichž domorodé matky necítily při odebírání dětí nijak zvlášť hluboký žal). Sdílení lidství je také sdílením možnosti věrohodné komunikace.

Co znamená, že láska nemůže existovat bez jazyka lásky? Například rasismus se projevuje také jako neschopnost vést vážnou debatu s někým z etnika, které pokládáme za méně než lidské – rasisté pokládají za „nesrozumitelné“, že druzí jsou také lidé a že trpí a cítí stejně jako „nadřazená“ rasa (73, 86).

Sympatie či empatie s obětmi předpokládá sdílení lidství, stejně tak jako koncept potrestání viníka či odpuštění. Oběť nějakého utrpení tak trpí ještě více, když je jí odepřena možnost být obětí (jelikož obětí může být pouze lidská bytost, jejíž status je jí odepřen). Pojmy jako nezczizitelná důstojnost či nezczizitelná práva jsou problematické, jelikož historie lidského rodu ukazuje, jak je lze úspěšně czizit (viz již Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu*, kap. „Rozpad národního státu a konec práv člověka“).<sup>3</sup> Sdílení lidství je pro Gaitu zároveň základem pro jakékoliv uznání lidských práv.

Pojem práva je však odvozený od lásky k druhým a Gaita těmto „tenkým“ konceptům nedůvěřuje: „kladení důrazu (jak to činím já) spíše na naše lidství a lásku než třeba na povinné uznání práv je realističtější než touha zajistit rozumu něco, co rozum zajistit nedokáže – a přitom se tvářit, že je všechno v pořádku“ (17).

Podle Gaity není v silách rozumu vysvětlit, proč by ti, kteří páchají nelidské zločiny, neměli být „zastřeleni jako psi“ – a to nikoli kvůli důsledkům, např. pro právní pořádek, ale právě kvůli nim samým jako lidským bytostem. Přitom věrohodně tvrdit, že i tyto lidské zrůdy mají například právo na spravedlivý soud, mohou jen ti,

kteří jsou v pokušení odsoudit dotyčné jako psy, chamrad' a škůdce.

Způsob, jak nyní mluvíme o právech a o etice, nám zakrývá právě ty důvody a skutečnosti, které naši civilizaci k myšlence všeobecných lidských práv původně přivedly. Lidská práva měla zamezit zlu, ale je pojem „práv“ adekvátní reakcí na zlo? Gaita opět cituje Simone Weilovou: „Když se někdo pokouší přinutit farmáře, aby mu prodal vajíčka za nízkou cenu, může farmář říct: ‚Mám právo si vajíčka nechat, když za ně nedostanu dobře zaplacené.‘ Ale když někdo bude nutit mladou dívku, aby pracovala v nevěstinci, nebude tato dívka mluvit o svých právech. V takové situaci by toto slovo znělo směšně a nepřiměřeně“ (88). Gaita by byl očividně nespokojen s možnou reakcí typu: „Nikdo nemá právo po mně cokoli takového chtít.“ Proč? Protože je přesvědčen, že pojem práva je zcela neadekvátní zlu, které dotyčná dívka prožívá (český překlad skrývá, že dotyčná je k prostituci skutečně donucena). Nejde „jen“ o to, že jsou poškozena její práva – jí bylo ublíženo.

Podle Gaity je třeba se vrátit k bohatšímu jazyku etiky, který názorně ukáže, co znamená překročení lidských práv. Pokud zůstaneme u jazyka práva, nikdy se nedostaneme k etice, nanejvýš k její poněkud slabší kopii – akademické etice. Kritické zkoumání potřebné pro etiku vyžaduje podle Gaity citlivost pro nepřiměřenost a nepravdu. Důraz na pravdu je dalším klíčovým momentem jeho etiky. Má smysl něco takového zdůrazňovat? Ano, pokud je pravda tak specifickým momentem Gaitových

<sup>3</sup> H. Arendt, *Původ totalitarismu*, Praha 2013, str. 380–425.

úvah. Teze Simone Weilové, podle níž je „potřeba pravdy posvátnější než jakákoli jiná potřeba“ (168), se stává ústřední pro závěrečné pasáže knihy, ve kterých Gaita reflektuje etiku jako obor vyučovaný na školách. Skutečné uvažování o etice vyžaduje citlivost vůči lidské podobě života (zde Gaita navazuje na Ludwiga Wittgensteina). Akademická etika se provinuje tím, že od této podoby života abstrahuje, a tím pádem jí k úvaze zůstávají problémy typu „tramvajové dilema“ (trolley problem) či úvahy o unesených nešťastnících, k jejichž ledvinám jsou připojeni významní houslisté.

„Pojetí ctnosti a neřesti, spravedlnosti a nespravedlnosti nebo přísné povinnosti a morální nutnosti jsou přeměněny vědomím nezczitelné vzácnosti každého jedince. Tato přeměna nám dává specifické a podle mého názoru nejhlubší chápání dobra a zla“ (60). Otázku „jak to mohl udělat?“, kterou si klademe o člověku, jenž se dopustil něčeho zlého, lze zodpovědět pomocí mnoha teorií motivace, jako je neuznání práva či ztráta respektu – to vše je ale neadekvátní zlu popírajícímu lidskost druhého. Výčitka svědomí („co jsem to udělal?“) tak prolamuje cestu k pochopení zla. Každá etická teorie však zlo nutně učiní něčím „vnějším“, zahaleným do porušení pravidel či povinností. To je podle Gaity zcela nemístný přístup.<sup>4</sup> Zlo je zlem a někteří pachatelé jsou zrůdy (69).

Co je podle Gaity příčinou úpadku současné morální filosofie (možná

dokonce filosofie obecně)? Odpověď je jasná každému, kdo knihu otevřel: příčinami současné mizérie jsou Descartes (např. 153, 156) a konsekvenencialismus. Gaitův výklad je založen na svědectví a příkladech, příklady mohou probudit zájem a lásku, která se nemůže ukázat jinak než svědectvím (46). Takový přístup se vzpírá jakékoli abstrakci rozumu a kalkulu (či porovnávání) důsledků našeho jednání. Problémy a nedostatky konsekvenencialismu jsou dnes dobře známé a i již zmiňovaný Derek Parfit uznává, že konsekvenencialismus je třeba doplnit prvky z dalších normativních etických teorií.<sup>5</sup>

Na Descartovi vadí Gaitovi abstrahování rozumu od formy života (končné rozumové bytosti). Způsob, jakým se Gaita s Descartem vypořádá, je bohužel dost zbrklý, jako kdyby od Descarta nečetl nic jiného než První a Druhou meditaci. Gaita má (spolu s Cavellem) pravdu, že oddělení rozumu od formy života je problematické a asi také vede k dehumanizaci filosofie, ale proč něco takového přisuzuje autorovi, který své dílo chápe primárně jako doklad existence Boha a duše? A proč z této abstrakce rozumu od životní formy tak razantně obviňuje autora, jenž píše krátké *meditace*, jednu na každý den, přičemž tato cvičení jasně a ohraničeně zařazuje do běhu svého života?

Výčet autorů, kteří podle Gaity selhávají, protože jsou příliš „techničtí“ či nevidí nutnou potřebu lásky, je široký: Avishai Margalit, John Gray,

<sup>4</sup> Zde srv. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London – New York 2006.

<sup>5</sup> D. Parfit, *On What Matters*, 1, Oxford 2011, str. xxxiii–xliv, 404–419.

Joseph Raz, Michael Oakeshott, Richard Rorty a samozřejmě Aristotelés či Descartes. Odmítnuti jsou víceméně všichni až na Platóna, Martina Bubera, Simone Weilovou a Iris Murdochovou. Pokud již chceme autory takto radikálně odsoudit, bylo by dobré věnovat péči tomu, co říkají. Gaita totiž, jak se zdá, předpokládá, že Aristotelés nezná pojem svědomí, které podle Gaity prolamuje cestu k nahlédnutí zla.<sup>6</sup> Ale pokud Gaita rovnou tvrdí, že Aristotelés nedokáže odsoudit vraždu žebračka, na kterém nikomu nezáleží, mohl by si vzpomenout na pasáže, ve kterých Aristotelés své posluchače jasně upozorňuje, že některá jednání – třeba právě vražda – jsou vždy špatná a nelze v nich hledat nic, ale opravdu nic přínosného pro dobrý život (např. *Eth. Nic.* II,6).

Gaita vznáší velmi silné nároky na učitele – úkolem je nebýt inspirativní, ale „reflektovat společně se svými studenty hodnotu života ducha“ (179). Jak by ovšem taková výuka měla vypadat? Příklady nás podle Gaity mohou přivést k náhledu dobra a zla. Ale úvahy o učení a učitelích, které na ně evidentně kladou vysoké nároky, nenabízejí cestu, jak je převést do učitelské praxe. To kontrastuje třeba s Gaitovým odsouzením konverzace, jak ji popisuje Michael Oakeshott (181 n.). Pokud učitel nemá být inspirativní a nemá konverzovat, co má vlastně podle Gaity dělat? Co znamená ono reflektování hodnoty života ducha, nemá-li se toto tvrzení stát prázdnou frází? „Je to tedy jenom rétorika, když se mluví, jak často mluvíím já, o lásce

k pravdě? Domnívám se, že tuto otázku nelze zodpovědět bez reflexe příkladů, jež mohou odhalit, proč bychom tímto způsobem mohli chtít mluvit a co to může znamenat. Abstraktní zkoumání pojmů lásky a pravdy nemůže ukázat, proč někdo ve vši vážnosti mluví o lásce k pravdě spíše než o vášni nebo nadšení pro studium něčeho nebo bádání o něčem“ (187).

Gaitova pozice je nekompromisní. S obdivem cituje následující pasáž ze Simone Weilové: „Jestliže vesnický idiot v doslovném smyslu toho slova skutečně miluje pravdu, je ve svém myšlení nekonečně nadřazený Aristotelovi, i když ze sebe nikdy nevydá nic než neartikulované mumlání. Má k Platónovi nekonečně blíže, než kdy měl Aristotelés. Je obdařen géniem, kdežto na Aristotela se hodí jenom slovo nadání“ (193). Otázkou je, zda by byl více zděšen Aristotelés, nebo Platón. Nicméně dvoustránková obhajoba citátu Weilové (o kterém ať si každý myslí, co chce) ostře kontrastuje s odsouzením citátu George Steinera, který problematizuje vztah vysoké kultury a monstrozitu holokaustu. Jádro citátu tkví v závěrečných citovaných větách: „A bylo by příliš pohodlné tvrdit: ‚Muž, který spáchal tyhle věci v koncentračním táboře, jenom tvrdil, že četl Rilka. Nečetl ho správně.‘ Bojím se, že to je jenom úhybný manévr. Třeba ho četl naprosto správně“ (195). O Steinerovi Gaita z nadhledu soudí, že „postupuje trochu ukvapeně a jeho tón je lehce zastrášující“. Weilové citát nám může připadat absurdní, ale podle Gaity tomu tak není, to naopak Steiner

<sup>6</sup> K svědomí v antice viz třeba R. Sorabji, *Moral Conscience through the Ages. Fifth Century BCE to the Present*, Oxford 2014.

je ukvapený. Nechávám na čtenáři, jak posoudí Gaitův přístup k těmto dvěma citátům, které v textu dělí jedna stránka.

Proč bychom toto vše měli přimnout a Gaitovi věřit? Nemyslím si, že by nám předkládal jakýkoli komplexní důvod, argument, který by čtenář sledoval od začátku do konce knihy. Jak Gaita píše s odkazem na Matoušovo evangelium: „Nejhlubším hodnotám života ducha nelze naučit; lze je jenom ukázat, ovšem pouze těm, kdo mají oči k vidění“ (199). A právě toto může být další problém knihy. Ten, kdo má oči k vidění, při četbě asi podle Gaity pochopí, co chce autor říci. Ten, kdo „oči k vidění“ nemá, nepochopí. Pokud ale platí, že i vesnický idiot „se vztahem k pravdě“ má blíže k Platónovi než Aristotelés, jak Gaita obdivně cituje Simone Weilovou, proč by ten, kdo má oči k vidění, měl ještě tuto knihu číst? A pro koho jiného by mohla být?

Od jistého okamžiku (kapitola „Formy nemyslitelného“ a dále) se mi vrací otázka, zda Gaita neopakuje to, co bylo obsahem úvodních kapitol. Kapitoly v druhé polovině knihy chápu jako prohloubení úvah, které

čtenáře přivádějí ke dvěma prostředním kapitolám o genocidě (případ aboriginské „ukradené generace“ a holokaustu). Nemohu se však zbavit dojmu, že ve snaze sepsat knihu, která by byla přístupnější než *Good and Evil* (kterou pokládám za systematictější a v argumentaci zajímavější než *Sdílené lidství*), se Gaitovi místy nepodařilo udržet leckdy tenkou dělicí linii mezi přístupností a proklamací vlastní pozice bez argumentace. Je tomu tak, že v knize *Good and Evil* musel autor víc dbát na dialog s jinými etickými koncepcemi a argumenty své doby (zejm. s Thomasem Nagelem a Bernardem Williamsem), protože šlo o jeho první samostatnou knihu? Anebo je *Sdílené lidství* až příliš ovlivněno resentimentem plynoucím z nepřijetí a nepochopení hlavním proudem současné etiky (o kterém si zároveň myslím, že Gaitovu kritiku potřebuje)? Rozřešení této otázky opět ponechávám na čtenářích obou knih. *Sdílené lidství* je navzdory všemu, co jsem výše napsal, zajímavou a důležitou knihou, která je podle mne skutečně přínosem pro české filosofické prostředí.

Jakub Jirsa

## OHLÉDNUTÍ ZA KONFERENCÍ BLAISE PASCALA 400: Pochybovat, tvrdit, odevzdat se

Ve dnech 26.–27. 9. 2023 se v Praze na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy konala konference u příležitosti 400. výročí narození matematika, fyzika, vědce, skeptika, filosofa a v neposlední řadě odevzdaného křesťanského myslitele Blaise Pascala. Celkem vystoupilo 13 řečníků z Česka a Slovenska. Pořadatel konference, Aleš Novák, konferenci věnoval nejen významnému francouzskému mysliteli, ale také prof. Petru Horákovi, který českému čtenáři zpřístupnil Pascalovo dílo doposud jedinou autorskou monografií o životě a díle Blaise Pascala (*Svět Blaise Pascala*, Vyšehrad, Praha 1985) a spoluzakladateli FHS UK, Janu Sokolovi, který se netajil spřízněností s Pascalovým dílem.

Program prvního dne spojoval záměr představit vybraná stěžejní Pascalova témata v kontextu jeho díla. Nejprve Kateřina Sváčková (FHS UK) promluvila o klíčovém vztahu Pascala a René Descarta. Na to navázali Alexandra Brocková (FHS UK) a Josef Moural (FF UJEP Ústí n. L.), kteří z různých perspektiv pojednali zásadní pojmové rozlišení mezi duchem geometrickým a duchem jemným. Jan Štěpánek (FF MUNI) prezentoval naprosto přístupným a snadno sledovatelným způsobem základní rysy Pascalovy filosofie matematiky. Milan Petkanič (FF TU Trnava) a Peter Šajda (SAV Bratislava) diskutovali theologické a etické aspekty Pascalovy filosofie a vztáhli je k podobným motivům v díle dánské pascalovce Søreny Kierkegaarda. Na etickou problematiku duchaplně navázal s využitím příkladu slavných Pascalových témat rozptýlení, zábavy a nudy Jakub Marek (FHS UK), který tyto pascalovské fenomény pozoruhodným způsobem aplikoval na současný fenomén tzv. scrollování.

Druhý den dostali slovo účastníci reflektující vliv Pascalova díla u jiných myslitelů a příspěvky zaměřené na podoby a možný vliv Pascalových myšlenek či dokonce obav v pozdější tradici až do současnosti. Bernard Soška (FHS UK) vztáhl Pascala k Nietzschevě myšlence svobodného ducha a představil Pascala právě jakožto reprezentanta této Nietzscheovy myšlenky ze středního období jeho tvorby. Milan Hanyš (FHS UK) připomenul Masarykův způsob nakládání s Pascalovým dílem a odkazem v rámci jeho kritiky kultury. Marek Lentvorský (FHS UK) vystoupil s objevným příspěvkem týkajícím se interpretace Pascala v díle zapomenutého představitele filosofické antropologie Paula Ludwiga Landsberga. Jan Adamec (FHS UK) zase představil pascalovskou inspiraci v díle kulturního antropologa a sociologa Pierra Bourdieua. Na závěr konference v neplánovaném, ale o to pozoruhodnějším souzvuku ukázali Richard Zika a Ondřej Váša (oba z FHS UK), jak odlišným způsobem se nejprve v literatuře konce

19. století a následně ve zcela recentní diskusi nihilistické větve spekulativního realismu nakládá s Pascalovým slavným zlomkem 72 týkajícím se tzv. kosmické hrůzy.

Navzdory šíři záběru příspěvků se nelze domnívat, že by konference zcela vyčerpala Pascalův odkaz. Naopak ukázala, že i po 400 letech má dál co říci a být inspirací.

*Felix Geisler*

*Alexandra Brocková*

*Aleš Novák*



# KONFERENCE FACES OF NATURE IN CONTEMPORARY PHENOMENOLOGY

## Challenges of Ecological Ethics and Philosophy of Nature

V krásném prostředí pražské vily Lanna se ve dnech 5.–6. října 2023 konala mezinárodní konference *Faces of Nature in Contemporary Phenomenology* v rámci projektu „Tvář přírody v současné francouzské fenomenologii“.<sup>1</sup> Organizaci konference zajistili Karel Novotný, Petr Prášek a Cristina Vendra z Filosofického ústavu AV ČR. Letošní událost navazuje na předchozí konference z let 2021 a 2022, které také vytvořily prostor pro dialog mezi ekofenomenologií a současnou francouzskou fenomenologií. Jejich cílem bylo rovněž diskutovat o tom, jak může ekofenomenologie přispět k řešení ekologické krize.

Podtitul *Challenges of Ecological Ethics and Philosophy of Nature (Výzvy ekologické etiky a filosofie přírody)* věrně vystihuje zaměření jednotlivých příspěvků. Jejich smyslem bylo (nejen) ve světle současné francouzské fenomenologie ukázat, jak člověk chápe a prožívá přírodu, jaké jsou příčiny jeho odcizení se přírodě a možné cesty proměny jeho přístupu k ní. Mezi nastolené otázky patřily mimo jiné antropocentrické kořeny ekologické krize, vnímání vnitřní hodnoty přírody a její respektování, vzájemné přizpůsobování lidské a zvířecí perspektivy v nás, různé fenomenologické přístupy k tváři přírody nebo možnosti a nástroje propojení fenomenologie a přírodních věd včetně role ekofenomenologie jako aplikované vědy pro spolupráci s ekologií, biologií apod.

Na konferenci představili své příspěvky Étienne Bimbenet a Bruce Bégout z Université Bordeaux Montaigne (Francie), Annabelle Dufourcq z Radboud Universiteit (Nizozemí), Jan Halák z Univerzity Palackého v Olomouci, Mira Reyes z Univerzity Pardubice a Petr Prášek a Cristina Vendra z Filosofického ústavu AV ČR. Dále v rámci konference vystoupili James Dodd z New School for Social Research (USA), David Johnson z Boston College (USA), Eliška Fulínová z Centra pro teoretická studia, Damien Delorme a Gérald Hess z Université de Lausanne (Švýcarsko) a Graham Parkes z Universität Wien (Rakousko). Prezentovaná témata vyvolala živou diskusi, kterou by organizátoři rádi prodloužili i prostřednictvím publikace kolektivní monografie, jejíž vydání plánují na rok 2025.

Jana Jobbiková

---

<sup>1</sup> Projekt GAP 21 22224S podpořený Grantovou agenturou ČR.



## CENTRUM PRO ENVIRONMENTÁLNÍ A TECHNOLOGICKOU ETIKU - PRAHA

Česká filosofie nabízí špičkovou úroveň výzkumu evropského myšlení, od antických autorů až po současnost. Slepé místo nicméně ještě donedávna představovala aplikovaná etika, zejména otázky spojené s životním prostředím, klimatickou krizí či novými technologiemi. Pro tato klíčová témata chyběla expertiza, a právě proto v lednu loňského roku při Filosofickém ústavu Akademie věd ČR vzniklo nové Centrum pro environmentální a technologickou etiku - Praha (CETE-P).

Centrum svým zaměřením překonává předsudek rozšířený v českém veřejném prostoru, podle nějž tematika technologií a životního prostředí náleží výlučně „tvrdým“ vědám. Naším přesvědčením naopak je, že obě oblasti spojují etické výzvy, jejichž zkoumání je stěžejní pro budoucí směřování společnosti. Vidíme, že nové technologie hrají v našich životech čím dál podstatnější roli – ať už je řeč o umělé inteligenci, internetu či robotice. Nastavení pravidel pro jejich využívání, zkoumání rizik, či naopak příležitostí, které nové technologie představují – to jsou jen některá z důležitých témat technologické etiky, kterou se zabývají expertky a experti našeho nově vzniklého centra.

Neméně urgentní etické výzvy se pojí s ekologickými problémy, především se změnou klimatu. Současná situace je z pohledu přírodních věd dobře popsána: planeta Země se vlivem lidské činnosti otepluje a akcelerující změny mají devastující dopady na světovou populaci i přírodní ekosystémy. Dosud však není vyřešeno jak proměnit společnost, aby její fungování bylo v souladu s planetárními mezemi, kdo má nést náklady této proměny, jak se vypořádat s nerovnostmi, které klimatická změna prohlubuje, anebo jak určovat hodnotu samotné přírody. To vše jsou otázky náležející do oblasti environmentální etiky, která je druhou výzkumnou složkou projektu CETE-P.

Cílem centra není jen provádět nezávisle na sobě výzkum v těchto dvou oblastech, ale především hledat mezi nimi styčné body, například prostřednictvím tematiky udržitelnosti technologií, geoinženýrství či zapojení umělé inteligence do řešení klimatické změny. Ambice propojit environmentální a technologickou etiku je unikátní dokonce i v měřítku světového výzkumu, jelikož souvislosti mezi oběma oblastmi jsou zatím nedostatečně probádány; zároveň mohou být zásadní nejen pro porozumění, ale i řešení současných problémů a krizí.

Centrum za krátkou dobu své existence zorganizovalo několik akcí s důrazem právě na propojení environmentální a technologické etiky. Zářijový workshop, na kterém přednášela desítkou předních světových expertek a expertů, hledal

odpovědi na otázky, zda a jak mohou technologie „zachránit planetu“. Na podobné motivy jsme uspořádali další čtyři veřejné přednášky významných zahraničních badatelů, jako je Graham Parkes, Patrick Lin či Kenneth Maly, které se dočkaly zájmu publika z řad akademické obce i veřejnosti. V roce 2024 plánujeme další veřejné přednášky a workshopy, mimo to se podílíme na pořádání prvního ročníku Letní školy environmentální filosofie (Hejnice, 2.–8. června 2024) pro doktorandy ve spolupráci s konsorciem několika domácích a zahraničních universit. Daří se nám tak realizovat jeden z cílů našeho centra, tedy rozvíjet různé formy spolupráce s podobně zaměřenými institucemi v zahraničí, ale i vysokými školami a výzkumnými pracovišti Akademie věd ČR.

Stejně podstatné jako samotný výzkum je pro nás veřejné působení. Vnášíme zkoumaná témata do české veřejné debaty díky podcastům, rozhovorům a článkům, které publikujeme v českých médiích. Kromě toho se orientujeme na odborné poradenství pro orgány české státní správy, rozvoj veřejných politik nebo usilujeme o spolupráci s neziskovým i soukromým sektorem. Na prohloubení této spolupráce bylo zaměřeno první CETE-P Forum, jenž proběhlo v prosinci a zúčastnily se jej pozvané osobnosti z akademické obce, nevládních organizací a státního sektoru. Forum se stane pravidelnou každoroční akcí, která poskytne jedinečnou platformu pro propojování expertek a expertů z různých oborů se zájmem o etické otázky ve vztahu k životnímu prostředí a novým technologiím.

Klíčovou osobou, která rozvoj centra zaštiťuje, je vídeňský profesor filosofie Mark Coeckelbergh. Coeckelbergh je předním světovým expertem v oblastech environmentální i technologické etiky, tudíž dokáže pomoci s výběrem vhodných badatelek a badatelů do mezinárodního výzkumného týmu CETE-P či s identifikací výzkumných témat. Protože sám stál u zrodu řady mezinárodních projektů, jeho zkušenosti jsou cenné pro samotné řízení centra a institucionální rozvoj Filosofického ústavu. I díky Coeckelberghovi náš projekt uspěl ve velké mezinárodní konkurenci a získal prestižní evropský grant z programu Horizon Europe (ERA Chairs), který umožňuje dále rozvíjet naše snahy v letech 2023–2027.

Centrum bylo založeno v úzké spolupráci s týmem Oddělení pro aplikovanou filosofii a etiku Filosofického ústavu AV ČR a na jeho fungování se podílí několik vědeckých pracovníků tohoto ústavu, mimo jiné Tomáš Hříbek, Juraj Hvorecký, Martin Ritter, Julie Černá či Petr Urban. V současnosti probíhá mezinárodní výběrové řízení na obsazení pozic ve výzkumném týmu CETE-P. Centrum rovněž nabízí možnost vedení doktorských prací i badatelského uplatnění pro doktorandy filosofie z českých universit. Naší snahou je zajistit udržitelnost centra a etablovat jej jako mezinárodně respektované pracoviště s jedinečnou expertizou a veřejným dosahem v českém prostředí. Pro přehled o našich aktivitách doporučujeme sledovat web [cetep.eu](http://cetep.eu) nebo naše stránky na sociálních sítích. Velmi vítáme spolupráci s akademickými, neziskovými i státními institucemi a budeme rádi za případný kontakt na [cetep@flu.cas.cz](mailto:cetep@flu.cas.cz).

## AUTOŘI ČÍSLA

Alexandra Brocková, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova,  
Praha, abrockova@gmail.com

Jan Buráň, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci,  
jan.buran@upol.cz

Jakub Čapek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
jakub.capek@ff.cuni.cz

Martin Dominik, Filozofická fakulta, Masarykova Univerzita, Brno,  
martin.dominik@mail.muni.cz

Václav Dostál, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
vaclav.dostal@ff.cuni.cz

Dirk Fonfara, Karl-Jaspers-Gesamtausgabe, Heidelberger Akademie  
der Wissenschaften, Heidelberg, dirk.fonfara@hadw-bw.de

Felix Geisler, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,  
felix.geisler@email.cz

Jana Jobbiková, Výzkumný ústav Silva Taroucy pro krajinu a okrasné  
zahradnictví, v.v.i., Průhonice, jobbikova@vukoz.cz

Jakub Jirsa, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
jakub.jirsa@ff.cuni.cz

Jindřich Karásek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
jindrich.karasek@ff.cuni.cz

Lenka Karfíková, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova,  
Praha, karfikova@etf.cuni.cz

Filip Karfík, Université de Fribourg,  
filip.karfik@unifr.ch

Marguerite Léna, Communauté Saint-François Xavier, Neuilly sur Seine, margueritelena@yahoo.fr

Jakub Marek, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha, jakub.marek@fhs.cuni.cz

Aleš Novák, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha, ales.novak@fhs.cuni.cz

Ondřej Sikora, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice, ondrej.sikora@upce.cz

Vojtěch Svěrák, Centrum pro environmentální a technologickou etiku - Praha při Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky, vojtech.sverak@flu.cas.cz

František Špinka, MUSAΦ, Ludwig-Maximilians-Universität München, f.spinka@campus.lmu.de

Petr Tureček, Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy a Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště Univerzity Karlovy a Akademie věd ČR, petr.turecek@natur.cuni.cz

Bernd Weidmann, Karl-Jaspers-Gesamtausgabe, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, bernd.weidmann@hadw-bw.de