

Merleau-Pontyho „hyperdialektické vnímání“

Teze I: Vnímání předmětu spočívá ve schopnosti vnímaného předmětu vztáhnout se skrze vnímajícího k sobě samému.

Garant: doc. Jakub Čapek

- 1. vysvětlující krok: Vnímaná věc se vyznačuje svébytností (či „transcendencí“, příp. „nekonečností“) spočívající na jí vlastní reflexivitě.** Svébytností věci rozumíme skutečnost, že se vnímaná věc vyznačuje tím, co Merleau-Ponty označuje jako „vzpornost“ a v důsledku čeho není vnímajícímu nikdy zcela dána. Merleau-Ponty se v tomto ohledu rozchází s takovým pojetím vnímání, v kterém má vnímající svůj předmět – jako v případě idealistických koncepcí – plně „ve své moci“. V tomto smyslu se nabízí reformulovat Merleau-Pontyho tvrzení o myšlení – „Myšlenky, které mám ve své moci, nejsou žádnými myšlenkami.“ – a aplikovat je i na vnímání: „Vnímání, které mám plně ve své moci, není žádné vnímání.“

Merleau-Ponty pak představuje takový koncept vnímání, v němž se věc sama v procesu jevení teprve konstituuje. Svět coby předmětný korelát vědomí je tak v Merleau-Pontyho filosofii pojat jako bytostně nehotový a ani vnímající s ním tak nemůže být nikdy hotov. Tato nehotovost (kterou Merleau-Ponty příležitostně nazývá „nekonečností“ či „transcendencí“ věcí či světa) poukazuje k tomu, že samy vnímané věci mají před sebou vývoj spočívající v jim bytostně náležející reflexivitě (viz např. esej *Oko a duch*). Vnímání tak nemůže být pojato jako splynutí či koincidence: dle Merleau-Pontyho je právě naopak založeno na „non-koincidence“, na „odchylce“, „rozdílu“ či „dobrém omylu“.

2. Vysvětlující krok: reflexivita věci ve vnímání

- 2.1. Reflexivita věci:** Merleau-Ponty formuluje v této souvislosti takovou teorii vnímání, v níž se zdá, jako by předmětná stránka vědomí „ožívala“. Neintuitivnost tohoto kroku se zmírní tehdy, vztáhneme-li Merleau-Pontyho tázání k tradičním filosofickým otázkám. Právě tuto cestu navrhuje sám Merleau-Ponty, když ve svém *Viditelném a neviditelném* vyzývá, abychom na pozadí naší zkušenosti vnímání „problematizovali tradiční kategorie, vynalézali nové rody Bytí, nové nebe podstat“ (*Viditelné a neviditelné*, 111–112). Z tohoto odkazu je zjevné, že se Merleau-Ponty hodlá v jakémsi ožítí předmětné stránky vnímání opřít o motivy z dialogu *Sofistés*, v němž jsou rody bytí pojaty v jejich reflexivitě. Díky této reflexivitě jsou rozevřené pro to, aby mohly být myšleny. Je-li pro Merleau-Ponty východiskem vnímání, podle něhož myslíme, pak je důsledné, umístí-li reflexivitu na úroveň vnímání. Podobně jako platí pro Platóna, že by parmenidovské bezrozdílné jedno nemohlo být myšleno, domnívá se i Merleau-Ponty, že o „noci identity“ (*Viditelné a neviditelné*, 59) by „vcelku nebylo co říct“. Má-li být možné předmět vnímat, musí být pojat jako „houština vztahů“.

Nové pojetí objektu ústí v nové pojetí subjektivity: kdyby byl předmět pojat jako „noc identity“, byl by plně v moci subjektivity, která by předmět určovala. Jistě by mohla být i

„houština vztahů“ projekcí subjektivity na předmět (a některé pasáže z *Viditelné a neviditelné* této interpretaci nasvědčují). Budu však tvrdit, že takové pojetí vnímání je v rozporu s fenomenologickou zkušeností tak, jak ji chce vposled Merleau-Ponty formulovat: věcem samým náleží struktura, kterou subjektivitě vzdorují.

2.2. „Porézní bytí“: Ústřední motiv, který Merleau-Ponty rozvádí, spočívá v reflexivitě věci samé: věc sama získává svá určení tím, že se odlišuje od (svého) jiného, čímž se zároveň vztahuje k sobě samé neboli jen skrze vnějšek získává vnitřek (své vlastní určení). Merleau-Ponty hovoří v této souvislosti o „správné dialektice“, tedy o té dialektice, která není završena v syntéze tak, jak je tomu v Hegelově díle. Z hlediska této „hyperdialektiky“ není určená věc bezvztažnou entitou, ale „rozštěpem“ ve „tkanivu významů“: podstata každé vlastnosti spočívá v její schopnosti vymezovat se vůči jiným vlastnostem (tuto schopnost nazývá Merleau-Ponty „chováním“) a v tomto vymezení ustavovat vztah se sebou samou. Z tohoto hlediska je každé vnímané jsoucné „porézním bytím“ (*Viditelném a neviditelném*, 105, 154), které samo sebe „opracovává“. V procesu tohoto vymezování vůči svému prostředí, se věc zároveň otevírá možnosti jevení ve vnímání, anebo můžeme tvrdit, že vnímání spočívá v tom, že se věc ve vnímání vztahuje ke své vlastní jinakosti.

2.3. Reflexivita předmětu ve vědomí: Předmět se může k sobě vztahovat právě jen tehdy, je-li předmětem, tedy je-li pro nějaké vědomí neboli tehdy, je-li vnímán: vnímání předmětu spočívá ve schopnosti vnímaného předmětu vztáhnout se skrze vnímajícího k sobě samému. I naopak platí, že vědomí je samo sebou jediné skrze věc, skrze niž se může k sobě vztahovat. Předmět vyžaduje vědomí coby svou jinakost a naopak vyžaduje vědomí vnější předmět („Nejsem skryt sobě samému, protože mám svět.“). „Do sebe zavíjející se předmět“ a „skrze předmět se nalézající subjekt“ tak vznikají vždy současně a vzájemně na sebe odkazují.

2.4. Kvalita a „dotek bytí“: Důvodem, proč Merleau-Ponty hovoří o zavíjení, reflexivitě a dokonce naznačuje určitou „živoucnost“ předmětné stránky vědomí, je bytostná odkázanost vědomí na předmět jako na svůj nezbytný protějšek. Tento protějšek by neplnil svou funkci tehdy, kdyby nebyl v momentě vnímání již (sám ze sebe) určen, neboli kdyby veškeré určení záviselo na vědomí. Vědomí náleží bytí jen díky setkání s (vnější) určitostí: kvalita je nazvána „prvním dotekem bytí“. Neurčitostí nemůžeme být dotčeni. Navíc tvrdíme, že dotčení můžeme být pouze něčím, co je nám vnější a co se tudíž s námi zčásti vždy mívá. Merleau-Pontyho řeč o reflexivitě věci je tudíž bytostně spjata s tezí, že existuje sféra určitosti, která je nezávislá na určujícím výkonu vědomí, zároveň je to ale vědomí, které poskytuje tomuto jevení prostor.

Bibliografie

Primární literatura

Merleau-Ponty, Maurice *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

Merleau-Ponty, Maurice, *L'oeil et l'esprit*, Paris: Les Éditions Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Viditelné a neviditelné*, Praha: Oikoymenh, 2004.

Merleau-Ponty, Maurice *Primát vnímání*, Praha: Togga, 2011.

Platon, *Sophistes mit einem Kommentar von Ch. Iber*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Sekundární literatura

Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon, 2001.

Barbaras, Renaud, *La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote*, in týž, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998.

Barbaras, Renaud, *Touha a odstup*, Praha: Oikoymenh, 2005.

Čapek, Jakub, *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, Praha: Filosofie, 2012.

Stevens, Annick, *Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote?* In *Les études philosophiques*, no. 62, 2002/3, str. 317-331.

Thein, Karel, „Dvojí (vlastně trojí) směr obratu k tělesnosti“, ročník 59, 2011, str. 9–30.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, 2000.

Welsch, Wolfgang, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Kotta, 1987.

Singerův „selfismus“

Teze II: P. Singer překonává předsudek druhismu tím, že zakládá – svou vlastní etickou teorií nezdůvodnitelný – předsudek „selfismu“. „Selfismus“ se vyznačuje diskriminačním sklonem připisovat morální práva sebevědomým jedincům (primátům, racionálním lidem), a naopak je upírat jedincům disponující pouze vědomím (tedy např. psům, kojencům či mentálně postiženým lidem).

Garant: dr. J. Jirsa

Základní vymezení Singerovy pozice: Tradiční etika je poznamenána druhismem, tedy předsudkem spočívajícím na přesvědčení, že jedinec je již na základě své příslušnosti k lidskému rodu (a s tímto rodem spjaté racionality) nositelem zvláštních morálních práv. Singer namítá: spojuje-li tradiční etika osobu s racionalitou, je zjevné, že ne každý člen lidského rodu je osobou – racionalitu totiž postrádají novorozenci či mentálně postižení lidé. Naopak někteří primáti disponují vyvinutější schopností racionálního uvažování než někteří lidé. Tudíž jsou někteří jedinci, kteří nejsou lidé, osobami, zatímco někteří lidé osobami nejsou. Skutečnost, že lidé dosud nezohledňují zájmy bytostí, které jsou více osobami než někteří lidé, svědčí o široce rozšířeném, ale eticky neospravedlnitelném předsudku, že být člověkem je morálně relevantní.

V prvním kroku budu tvrdit, že kritérium rozlišení na osoby a ne-osoby je v kontextu Singerovy filosofie neudržitelné: Singer tvrdí, že je morální povinností zbavit se fixace na lidský rod a rozšířit tak kruh soucítění s jinými živými tvory (viz kniha *Expanding the Circle*). Vzápětí však zavede kritérium osoby, které je vůči velké většině živočichů podobně diskriminační jako fixace na lidský rod. S pomocí tohoto kritéria se Singerovi sice daří zdůvodnit, proč je morálně přijatelné provádět potraty, případně končit život mentálně postiženým lidem (nejsou osoby), avšak toto kritérium se nehodí k obhajobě vegetariánství, které Singer považuje za morální povinnost: sám Singer řadí bez větších pochybností do kategorie osob pouze primáty, zatímco většina ostatních zvířat – včetně těch chovných – spadá do kategorie vědomých bytostí, tedy do stejné kategorie s těžce postiženými kojenci, jejichž život může být ukončen.

Přijmeme-li, že je na základě Singerova kritéria přípustné ukončit pokročilé těhotenství, případně ukončit život nemocného kojence, není zjevné, proč bychom nemohli se stejným odkazem na absenci sebevědomí argumentovat ve prospěch zabití zvířete, tedy živočicha postrádajícího osobnost. Jakmile však Singer začíná hovořit o zabíjení zvířat, kritérium pro přípustnost zabití proměňuje: morální práva se v případě zvířat neváží na sebevědomí, ale na schopnost vnímat utrpení, která je pro Singera podmínkou pro schopnost mít zájem na vlastním přežití. Napříč svým dílem se Singer odvolává na Benthamův komentář k zacházení se zvířaty: „Otázka nezní: jsou rozumná? ani jsou schopná řeči?, ale jsou schopná utrpení?“ (např. *Practical Ethics*, 49).

Singer je tedy ochoten přizpůsobit „ne-sebevědomým“ zvířatům kritéria k připsání morálních práv tak, aby na morální práva „dosáhla“, stejným způsobem ale není ochoten „upravit“ kritérium pro ty jedince lidského druhu, kteří nemají vyvinuté sebevědomí. To je ale problém tehdy, zakládá-li si Singer na přísné nestrannosti své etiky.

Chtěl-li by být Singer konzistentně nestrannický, jsou mu otevřena dvě „anti-diskriminační“ opatření: buď přizná status osoby i bytostem bez sebevědomí, anebo se vzdá pojmu osoby úplně. Ostatně sám Singer zmiňuje na několika místech svého díla – příznačně v momentech, kdy obhajuje práva zvířecích (a nikoliv lidských) ne-osob – že v některých případech mohou ne-sebevědomá zvířata trpět dokonce více než sebevědomé bytosti. Důvodem je omezená schopnost porozumět situaci, v níž se octli (*Practical Ethics*, 51–52). Proto nemůže být schopnost disponovat sebevědomím určující pro naše zacházení se zvířaty. Potom by ale neměla být určující ani v otázkách týkající se „lidských, ale pouze vědomých zvířat“.

Ať už by se Singer rozhodl pro rozšíření pojmu osoby na všechny živočichy, anebo by se naopak zbavil pojmu osoby vůbec, čelil by stejnému problému: kdyby totiž opustil rozlišení na osoby a ne-osoby, připravil by se o argument pro podporu možnosti interrupce po celou dobu těhotenství, včetně podpory dětské eutanázie: lidský plod sice nedisponuje sebevědomím, a tudíž není z hlediska Singerovy teorie osobou, jedná se však o živou entitu, které ani Singer neupírá schopnost trpět. Z tohoto hlediska neexistuje důvod, proč i lidskému plodu nepřisat právo na ochranu života, a to alespoň ve stejném rozsahu, který Singer přisazuje např. koťatům, jejichž usmrcení z důvodu kontroly početního stavu koček považuje za nepřijatelný.

Ve druhém kroku si položím otázku, zda je dostatečné vykázat, že Singerova vlastní kritéria (důraz na ochranu toho života, který je schopen utrpení a důraz na nestrannost) by mu neměla umožňovat natolik liberální přístup k interrupcím či dětské eutanázii, jaký zastává. Nadále by totiž platilo, že život spjatý převážně s bolestí by nebyl hoděn života, a jeho ukončení by se nadále jevilo jako legitimní krok. Singer v této souvislosti uvažuje o dvou konkrétních případech: dětská eutanázie by se mohla (či dokonce měla) týkat novorozeňat s Downovým syndromem (*Rethinking Life and Death*) a s poruchou srážlivosti krve (*Practical Ethics*).

Budu tvrdit, že argumentace ve prospěch eutanázie dětí s Downovým syndromem je opět v rozporu se Singerovou obhajobou práv na život i pro podstatně méně vyvinuté bytosti, než jsou děti s Downovým syndromem. Singerova podpora eutanázie dětí s poruchou srážlivosti krve pak odhaluje jinou slabinu Singerovy argumentace: při hodnocení kvality života bere Singer v potaz výhradně utilitaristické kritérium přítomnosti či nepřítomnosti bolesti a v této souvislosti zavádí cosi, co bychom mohli označit jako „účetnictví štěstí“: děti s poruchou srážlivosti krve trpí častěji bolestmi než zdravé děti, a navíc jsou omezeny ve svých aktivitách. Jejich „úhrn štěstí“ je tak výrazně nižší než „úhrn štěstí“ zdravého dítěte (*Practical Ethics*, 162).

Singerovo účetnictví nebere v potaz, že pocit štěstí se nezakládá jen na součtu šťastných či nešťastných událostí, ale podstatnou měrou závisí na schopnosti snášet utrpení. Pro tuto interpretaci svědčí (nikterak výjimečný) fenomén jedinců, kteří považují svůj život za šťastný nikoliv navzdory, ale díky (dokonce i závažně) nemoci, která jim umožnila přisvojit si vyvinutější dovednost vypořádávat se s těžkostmi anebo díky které získali vyšší citlivost, a tudíž i schopnost vnímat štěstí. Singer však nepracuje s duchovním rozměrem člověka, a proto není schopen přiřknout bolesti a utrpení jinou než zápornou hodnotu.

Primární literatura

Singer, P., *Expanding the Circle*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

Singer, P., *Practical Ethics*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Singer, P., *Rethinking Life and Death. The Collapse of Traditional Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Singer, P., *The Most Good You Can Do*, New Haven – London: Yale University Press, 2015.

Sekundární literatura

Diamond, C., *Eating Meat and Eating People*, in *Philosophy*, vol. 53, no. 206, 1978, str. 465–479.

Jamieson, D. (vyd.), *Singer and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing, 1999

Fontenay, Elisabeth de, Boris Cyrulnik, Peter Singer, *Les animaux aussi ont des droits*, Paris: Seuil, 2013.

Merkel, R., „Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung“, in G. Damschen et al (ed.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002, str. 36–61.

Schaler, J. A. (vyd.), *Peter Singer under Fire. The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Chicago, La Salle: Open Court, 2009.

Schockenhoff, E., „Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos“, in G. Damschen et al (ed.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002, str. 11–35.

Filosofie a nihilismus

Teze III: Filosofie je myšlením negativity, která zakládá bytí.

Garant: doc. Jindřich Karásek

Jacobiho východisko při formulování nihilismu: Hlavní obrysy nihilismu vypracoval v kontextu německé klasické filosofie F. H. Jacobi, který je přesvědčen, že nihilismus vzniká z úsilí odpovědět na Humův skepticismus. Takovou odpověď nabízí Kant, který pojímá poznání v reakci na skeptickou výzvu jako rekonstrukci vnějšku v nitru. Poznání je následně uchopeno jako re-produkce, která je primárně v moci subjektivity: má-li být subjektivita poznávající, sice musí být ve vztahu k vnějšku, avšak vnějšek získává smysluplnost výhradně ze subjektivity. Je-li těžiště poznání tímto způsobem přeloženo do subjektivity, hrozí, že se skeptická námitka prohloubí do toho, co Jacobi nazývá „nihilismem“: skepticismus sice může být považován za zodpovězený, ale právě tato odpověď vznáší základnější otázku, zda o světě můžeme vůbec cokoliv vypovídat.

Jakkoliv Jacobi vychází z Kantových epistemologických principů, věnuje se v první řadě Fichtově filosofii, která je dle Jacobiho proto nihilistická, že je do důsledku dovedenou Kantovou filosofií. Svět (či vnějšek) je sice ve Fichtově filosofii prostorem, který je pro subjektivitu nezbytný: subjekt se „cvičí“ v uchopování sebe sama v jiném. Tato nezbytnost světa však nemění nic na tom, že se jedná o prostor nejednoty, a tedy o prostor, který je subjektu cizí a který má být subjektivitou v „nekonečném přibližování“ překonáván. Právě toto „ponížení“ světa tváří v tvář absolutnosti subjektivity interpretuje Jacobi jako projev nihilismu: světu jako takovému je upřen veškerý smysl, který by mu náležel ze sebe samého. Jenže připravíme-li svět o jemu vlastní smysluplnost, ztratí se v nicotě (či nesmyslnosti) i sama subjektivita, která je bez světa pouze abstraktní Já, jež je identické s nicotou.

Fichtova reakce: Fichte se zabývá Jacobiho námitkami ve spisu *Die Bestimmung des Menschen*, v němž přiznává, že vznesená kritika není neoprávněná. Jacobi má pravdu, že na úrovni idealisticky pojatého poznání nelze usuzovat na realitu či klást svět, neboť poznávající Já ve svět jen věří. Samo o sobě je poznání pouhým „snem snícím o sobě samém“. Jenže Fichte ihned dodává: takovéto výhradně poznávající Já je pouhou filosofickou abstrakcí. Každé poznání je spjaté s jednáním, které skýtá vysvobození ze zajetí „snového poznání“. Vůle přitakává poznání, a tím rozhoduje o jeho platnosti. Skepticismus i nihilismus je tak vposled překonán v jednání, v němž se Já rozhoduje důvěřovat svému poznání. Právě tím je poznání *učiněno* skutečným. V podobné souvislosti poznamenává Fichte, že veškerá skutečnost vzniká „nefilosofováním“ a zaniká, jakmile se postavíme na stanovisko spekulace, tedy na stanovisko „nejednání“ (PLS 2/1, 60 n.).

Hegelovo pojetí nihilismu: Hegel upírá primátu praktična jakoukoliv relevanci, čímž odmítá Fichtovu odpověď na nihilismus (i na skepticismus). Fichtovy myšlenky vycházejí z mylného pojetí poznání i jednání. Pojímáme-li poznání jako vztah, v němž převádíme objektivitu na momenty subjektivity a v němž tedy tímto způsobem „znicotňujeme“ objektivitu, nemůže nám jednání skýtat žádnou oporu, neboť i o jednání víme jen skrze naše poznání. Hegel však jedním dechem dodává, že je již Fichtovo úsilí o překonání skepticismu pomýlené. Právě takové úsilí totiž ústí ve Fichtův „špatný nihilismus“. „Špatný“ nihilismus je důsledkem snahy o nalezení absolutně jisté půdy, která by skýtala definitivní odpověď na skepticismus: původ smyslu je přenesen do subjektivity, čímž je popřena smysluplnost, která by byla vlastní světu samému (*Glauben und Wissen*).

„Špatný nihilismus“ jako důsledek završeného skepticismu: Takovou absolutně jistou půdou je pro Fichta subjektivita, do níž „naráží“ „cosi cizího“. Tento náraz (*Anstoß*) je přitom pojat jako střet s „naprostou neurčitostí“, z níž postupným určováním vzniká svět. Zprvu se tento přístup jeví jako znamení filosofické poctivosti, neboť se Fichte zastavuje před blíže neanalyzovatelným „bytí, že“, o něž se filosofie nemá co starat: skrze toho „bytí, že“ „padáme do života“. Náraz by pak nebyl bytostně Fichtovým problémem, ale nahodilostí, k níž filosofie nemá, co říct (viz Fichte, *GA II/2*, 307).

Hegel však odmítá pojímat náraz či nahodilost jako neřešitelné mystérium, před nímž se filosofie musí zastavit. Odmítneme-li tematizovat objektivitu, neporozumíme ani subjektivitě. Proto je třeba myslet dle Hegela takovou objektivitu, která je bytostně vtažena k subjektivitě, aniž by byla na subjektivitu redukovatelná. Klíčem k takové neredukovatelné objektivitě je pojem „jevení“ a myšlenka, že negativita není vlastní jen subjektivitě. Protože je svět jevícím se světem, je svět světem subjektivity a jako takový je bytostně prostoupen negativitou.

Podstata jevení a negativity ve *Fenomenologii ducha*: Jevit se znamená zabírat místo ve světě, klást se proti jinému. Má-li být jev jevem, nemůže spočívat v sobě a musí ze sebe vycházet, vydržet jinakost anebo tuto jinakost do sebe v podobě „vnitřního rozdílu“ vtělovat (viz *Fenomenologie ducha*). Potud je každý jev „rozlomený“ (viz *Věda o logice*). Jev je jevem pouze, nakolik je jiným či druhým zpochybňován a nakolik je schopen se v tomto zpochybňování uchovat. I jednotlivé jevící se vlastnosti se tak musí vztahovat k jim vlastní jinakosti, jíž jsou nesený, anebo jíž dokonce v sobě samé uchovávají (viz především úroveň Vědomí ve *Fenomenologii ducha*). Toto základní zpochybnění všech jevů označuje Hegel výrazem „sebenaplnující skepticismus“, který je dynamikou všeho jevení.

Z tohoto důvodu trvá Hegel na tom, aby byl skepticismus přijat do filosofie. Filosofie pak nebude spočívat v hledání jistot a odpovědí, ale ve hledání nejistot či otázek, resp. toho, co jistoty znejšťuje, a proto zakládá. Hegelova *Fenomenologie* je proto naplnujícím se („der sich vollbringende Skeptizismus“), ale nikoliv naplněným skepticismus. Bytí, které je vždy

jevícím se bytím, uskutečňuje svou pravdu a svobodu podstatně v zajetí skeptické otázky, která bezustání vrhá na každé jsoucné stín nicoty – a potud je sebenaplňující skepticismus vždy i tím, co Hegel nazývá „pravým“ nihilismem. Tento pravý nihilismus vposled spadá v jedno s filosofií vůbec, jejíž úlohou je ptát se po nejsoucím. Jsoucí je jsoucí jen natolik, nakolik je schopno zodpovídat se před zpochybněním (případně se udržovat v druhém či v jiném): skeptická otázka, v níž je jsoucnu předestřeno vlastní nebytí, je obrysem či horizontem každého jsoucna.

Primární literatura

Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vyd. E. Fuchs – H. Gliwitzky – R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 nn.

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 nn.

Jacobi, F. H., *Gesamtausgabe*, vyd. K. Hammacher, W. Jaeschke, Hamburg – Stuttgart-Bad Cannstatt 1998nn.

Kant, I., *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, u. a. Berlin 1900.

Jaeschke, W. (ed.), *Philosophische-literarische Streitsachen*, 4 dvojsvazky, Hamburg 1990–1995.

Sekundární literatura

Duque, F., *Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs*, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, H. F. Fulda, R. P. Horstmann (eds.), Stuttgart 1966.

Fink, E., *Hegel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007.

Heidegger, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: *týž, Holzwege, GA 5*, Frankfurt a. M. 1980.

Henrich, D., *Formy negace v Hegelově logice*, in J. Karásek, J. Chotaš (eds.), *Hegelova dialektika*, Praha 2007.

Kouba, P., *Fenomén jako konflikt v bytí*, in: *Fenomén jako filosofický problém. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*, Praha 2000, str. 203–214.

Kouba, P., *Nietzsche*, Praha 1995, str. 143–160.

Konstruktivismus a etika autonomie

Teze IV: Podstatou sebevědomí není čistá spontaneita spočívající v bezprostřední obeznamenosti, ale schopnost odpovídat na receptivitu. Sebevědomí vzniká ze závazku vůči důvodům ve světě.

Garant: doc. Jindřich Karásek

1. Sepětí etiky autonomie s „konstruktivistickým“ světonázorem

Dle Ch. Korsgaardové je etika autonomie jediné pojetí svobody slučitelné s metafyzikou moderního světa (Korsgaard, *Self-constitution. Agency, Identity, Integrity*). Schelling i Hegel si byli tohoto sepětí vědomi. Kritizovali-li proto jedno, poukazovali vždy i k důsledkům pro druhé. Nedílnou součástí jejich praktické filosofie je úsilí obejít pojetí světa a přírody, které je předloženo v Kantově *Kritice čistého rozumu* a dále rozvinuto u Fichta. Hegel i Schelling přitom zdůrazňují dva momenty „kopernikovského“ světonázoru, s kterým nebyli konfrontováni jen v Kantově, ale i ve Fichtově díle: 1. V přírodě poznáváme jen to, co do ní klademe. 2. Příroda je z epistemologického a potažmo i z normativního hlediska „mrtvá“. Jedná se o prázdnou matérii, již spontánní Já vzdoruje. Toto pojetí přírody má bezprostřední důsledky pro pojetí svobody a etiky: nakolik rozum podléhá přírodě, je heteronomní, nakolik jí vzdoruje, je autonomní. Hegel i Schelling považují tuto alternativu heteronomie a autonomie a s ní spjaté pojetí rozumu jako čehosi bytostně spontánního a matérie jako čehosi bytostně pasivního za mylnou.

2. Organismus jako „zvláštní předmět“, který svůj zákon uskutečňuje nezávisle na „předepisující“ subjektivitě

Východiskem tohoto nové pojetí světa a přírody je fenomén „organismu“, kterému je v Hegelově *Encyklopedii* připsán specifický stupeň spontaneity: organismus „nenechává vnější příčinu dojít ke svému účinku“, to znamená, že disponuje spontaneitou vstupující do mechanického působení, které si přivlastňuje a jemuž vtiskává vlastní podobu. Již přírodní organismus tak disponuje vlastní smysluplností, která není do organismu zvenčí kladena, ale která je ve světě jsoucím způsobem (*daseiend*) přítomna.

3. Důvody součástí skutečnosti

Podobně jako je přírodní organismus spjat se svým prostředím, které jej zavazuje k určitému typu chování, ocitá se i sebevědomí vždy již ve světě, jehož jednotlivé okolnosti „hovoří“ ve prospěch určitého jednání. Důvody nespočívají v objektivní skutečnosti samé, ale v našem vztahu či spíše ve vztahu možností našeho jednání k objektivním skutečnostem. Teprve z tohoto vzájemného vztahu subjektivit a objektivit vzniká skutečnost či prostor důvodů, který není redukovatelný ani na subjektivitu, ani na objektivitu.

V takto pojatém světonázoru si sám rozum netvoří žádné důvody pro své jednání. Důvody spočívají ve vztahu, který se ustavuje mezi rozumem a jeho předměty, a tudíž jsou relační povahy, z čehož plyne, že existují samozřejmě jen pro bytosti schopné jim rozumět. Neplyne z toho však, že bychom byli sami původci jejich autority. Důvody je člověk spíše oslovován,

nevytváří je, může je jen odmítnout či uznat. Znamená to, že důvody nejsou našimi projekcemi, ale že vznikají spolu s naším bytím.

Autonomie je z tohoto hlediska mylným pojetím svobody: není to rozum, resp. Já, které samo sebe zavazuje. Aby si rozum mohl udělit principy jednání, musí nahlédnout důvody, které hovoří proto, aby princip přijal: jednající si tyto důvody sám netvoří, jejich platnost uznává. Že však rozum uznává vnější důvody, neznamená, že by uznával cosi cizího, jak implikuje Kantova alternativa heteronomie a autonomie. Důvody jsou totiž vlastním předmětem rozumu, který rozum vyžaduje, aby byl vůbec činný. To, že se řídíme důvody tedy neznamená, že bychom tím pozbývali sebeurčení. Jednáme svobodně, pakliže je naše chování v souladu s našim poznáním relevantních důvodů v dané situaci.

4. Závazek, nikoliv reflexivita či bezprostřední obeznámenost podstatou sebevědomí

Sebevědomí tak není konstituováno intelektuálním názorem či bezprostřední obeznámeností, v níž spadá subjekt a objekt vjedno, ale vyvstává ze závazku, v němž dospíváme k vědomí nás samých. Právě v tomto závazku spočívá možnost naší svobody. Je to tedy objektivní svět a druhý člověk v něm (ale nikoliv výhradně druhý člověk, jak tvrdí např. Habermas), kterým jsme nejprve a původně zavázáni a jehož závazky uznáváme či neuznáváme. Tento stav „závažnosti“ je podmínkou sebevědomí a potažmo i podmínkou svobody.

5. Literatura

Primární literatura

J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Veit, 1845–1846.

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Veit, 1845–1846.

Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Veit, 1845–1846.

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 sv., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Grundlegung der Philosophie des Rechts, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (AA), Berlin 1900n.

Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (AA), Berlin 1900 nn.

F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart 1856 nn.

System des transzendentalen Idealismus, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart 1856 nn.

Další literatura

Ch. Korsgaard, *Self-constitution. Agency, Identity, Integrity*, Oxford 2009.

Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge 1996.

Ch. Larmore, *Vernunft und Subjektivität*, Frankfurt a. Main 2012.

Podoby veřejnosti v Heideggerově filosofii

Teze V: Heideggerovo odmítnutí veřejnosti a jeho hledání „neveřejné veřejnosti“ uprostřed básníků, filosofů a „strážců“ ústí v neschopnost dostat konečnosti pobytu. V důsledku toho je společenství nemnohých pojato jako takřka metafyzický prostor, v němž se vyjevuje bytí samo.

Garant: prof. Pavel Kouba

1. Heideggerovo pojetí autenticity a jejího vztahu k veřejnosti v *Bytí a času* a v textech z třicátých let

V Heideggerově díle splývá veřejnost s úpadkovými podobami pobytu, které nevyhnutelně zplošťují veškeré pokusy o autenticitu. Je-li veřejnost takto vymezena, musí pobyt usilovat o to, aby se z tohoto sevření vymanil. Ve spisech ze třicátých let se negativní hodnocení veřejnosti dále stupňuje: zatímco osamělí básníci, filosofové a „strážci“ odhalují přítomnost bytí, „veřejná komunikace“ vše zatemňuje a znehodnocuje, a filosof (a básník) či obecně ten, kdo usiluje o autenticitu, tak nikdy neodkládá svůj negativní vztah k veřejnosti a prostor pro myšlení a autenticitu spatřuje jedině v samotě.

Avšak již z pojednání o fenoménech upadání v *Bytí a čase* je zjevné, že Heideggerovo pojetí veřejnosti je komplikovanější. Každý pobyt upadá – a právě s odkazem na tento „úpadkový“ aspekt i autentického pobytu odmítá Heidegger novověké pojetí subjektu jako abstraktního jsoučna stojícího proti světu a volícího sebe sama z jakéhosi bodu nula ve smyslu *libertas indifferentiae*. Pobyt je již vždy součástí světa, anebo je ještě spíše sám světem. Potud lze tvrdit, že sama autentičnost vyrůstá z vrženosti či že je dokonce jejím vlastním rozměrem (viz Lévinas, 1932). Úloha pobytu by z tohoto hlediska nespočívala ve vymanění z upadající veřejnosti, ale v jejím přijetí. Možnosti, které by si pobyt volil, by tak byly možnostmi nikoliv vytvořenými, ale možnostmi, které jsou přejaty ve spolubytí.

2. Rozpory v myšlení o autenticitě a veřejnosti

Veřejnost tak není jen tím, co pobyt činí neautentickým, ale přinejmenším v určité její podobě skýtá možnosti pro to, aby se autentickým stal. Již *Bytí a čas* zahrnuje pasáže, v nichž Heidegger usiluje o formulování takové podoby veřejnosti, díky níž by pobyt svou autenticitu nejen neztratil, ale dokonce získal. Heidegger tyto myšlenky formuluje v páté kapitole „Časovost a dějinnost“ *Bytí a času*: autentický pobyt se získává z „hrdinů“, „dědictví“ a „údělu“, resp. z typu vztahování, které je označeno jako „odhodlání“. V odhodlání se pobyt neodevzdává minulosti, ale vědomě z ní získává základ pro budoucí možnosti.

Odhodlání je tedy typem vztahu, který je třeba chápat jako interpretační a zároveň volní výkon, jímž se pobyt situuje uprostřed něčeho, co ve svém výkladu nazvu jako „neveřejnou veřejnost“. Výrazem „neveřejná veřejnost“ míním takovou veřejnost, která by skýtala prostor pro autenticitu, a tudíž by nebyla bytostně upadající. S touto podobou veřejnosti se lze v textech ze třicátých let setkat pod označením „zásvětí“ či „ústraní“ veřejnosti.

Heidegger získává svým „objevem“ neveřejné veřejnosti dvojí: zaprvé, nachází způsob, jak se vyhnout tomu, aby byl původ autenticity kladen do pobytu samého. Heidegger je tak díky této

myšlenice práv svému přesvědčení, že svoboda ani autenticita nenáleží člověku, ale že naopak člověk náleží svobodě a autenticitě (viz Heideggerova přednáška k Schellingovu spisu *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a O humanismu*). Zadržet, objevuje půdu, z níž může pobyt autenticitu získávat: nachází takový typ spolubytí, který neohrožuje pobyt svým upadáním.

3. Nekonečnost „neveřejné veřejnosti“

Heidegger se tím sice vyvaruje dvěma „nebezpečím“, o nichž pojednává ve svém díle: autenticitu nelze hledat v pobytu samém ani ve veřejnosti. Ale svým příklonem k „neveřejné veřejnosti“ se proviní vůči stěžejnímu motivu své filosofie. V *Bytí a času* usiluje o to, aby byla odmítnuta veškerá metafyzická „zásvětí“. Takovým zásvětím, které rovněž nelze považovat za pramen autenticity, je vědění ve smyslu *epistémé*, které je měřítkem všeho světského právě proto, že ke světu přistupuje zvnějšku.

Navzdory odmítnutí tohoto teoretického vědění nachází u básníků, filosofů a strážců určitý typ poznání či spíše určitý typ tázání, který nakonec člověka přece jen „povznese“ nad „veřejnou veřejnost“ a který Heideggerovi umožňuje založit „veřejnost neveřejnou“. „Neveřejnou veřejnost“ pak lze chápat jako prostor, který je protnutím myslitelovy bytostné potřeby samoty i nezbytnosti spolubytí. Pobyt odevzdávající se takovému (spíše básnickému než filosofickému) vědění, jež tuší blízkost bytí, se stává autentickým. Heideggerova řeč o odevzdanosti či oběti by však neměla zastírat skutečnost, že tyto fenomény nestvrzují konečnost bytí, ale jsou spíše znamením absolutnosti, kterou pobyt dosahuje, odevzdá-li se pravdě „nemnohých“.

Toto nerespektování konečnosti vychází z Heideggerova mylného pojetí veřejnosti. Nikoliv sama veřejnost je protivníkem myšlení a autenticity. Nepřítelem myšlení je takové pojetí, v němž je veřejnost definována jako autentická pouze nakolik se zakládá na bytostném protikladu vůči veřejnosti upadající. Veřejnost pak ztrácí svůj „vyvlastňující“, „vrženostní“ či „zkonečňující“ rozměr, který jí je alespoň v *Bytí a čase* vlastní.

4. Roztříštěnost veřejnosti a její vztah k autenticitě

Pobyt není o to autentičtější, oč více se povýší nad veřejnost. Autentický je jen natolik, nakolik přiznává upadání nárok na vlastním bytí. „Přiznáním nároku“ nemíním to, že by se pobyt měl odevzdat „žvanivosti“, která každý pobyt nevyhnutelně doprovází. Nakolik však „rozměňující funkce“ veřejnosti oslabuje nároky na překročení konečnosti, spoluvytváří autenticitu pobytu. Tím, že se Heidegger snaží tuto oslabující moc veřejnosti nad pobyt zlomit, oslabuje sám pobyt, jemuž upírá jeho konečnost, a tudíž i možnost autenticity, která může být jedinečně konečná. Nejednotnost a roztříštěnost, to, co Heidegger nazývá „rozplizlostí a lepkavostí“ veřejnosti, rozbíjí uzavřenost pobytu, poukazuje k bytostné odkázanosti a nehotovosti vlastního myšlení, a tím jej chrání před sklonem k absolutním nárokům, kterými by se pobyt vyvyšoval nad přítomný svět.

5. Literatura

Primární literatura

M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 2002.

Hölderlins Germanien und der Rhein, in: GA 39, Frankfurt am Main 1980.

Der Ursprung des Kunstwerks, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1980.

O humanismu, Praha 2000.

Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938), in GA 94, Frankfurt a.

M. 2014.

Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und [Theätet](#), in: GA 34

Frankfurt a. M. 1997.

Sekundární literatura

E. Lévinas, „Martin Heidegger et l'ontologie“, in *Revue philosophique* 113, č. 5–6, 1932, str. 395–431.

O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983.

D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt am Main 1990.

E. Tugendhat, *Der Begriff der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996.