Polemika

Kdo tu mluvil o metafyzice?

Jaroslav Peregrin
Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
peregrin@flu.cas.cz

Nestává se každý den, aby se filosofická kniha probojovala do finále soutěže *Magnesia Litera.* Pokud mně něco neuniklo, naposledy to byla před mnoha lety kniha Vojtěcha Kolmana *Filosofie čísla*,[1] která byla úctyhodná nejenom svým obsahem, ale i svými rozměry. Knížka Terezy Matějčkové *Kdo tu mluvil o vítězství?*, která se ve finále objevila letos,[2] je naproti tomu relativně útlá a nenápadná; navíc v podtitulu sama sebe označuje jako „cvičení". O to víc je pozoruhodné, že takovýmto způsobem vynikla nad ostatní filosofickou literaturu. (Podobně jako Kolmanova kniha ani ona svou nominaci v titul neproměnila, ale i sama nominace je mimořádná.)

Matyáš Havrda se ve své recenzi knihy Terezy Matějčkové[3] pozastavil nad způsobem, jakým autorka v knize s pojmem rezignace zachází. Rád bych toto téma ještě vyostřil – ne proto, že bych chtěl stupňovat kritiku autorky, ale proto, že bych chtěl naznačit, že její úvahy by mohly nalézt i jiné vyústění, než jaké nacházejí v její knize. Na úvod ale pro pořádek poznamenávám, že kniha Terezy Matějčkové je v mnohém pozoruhodná: s obdivuhodnou brilancí proniká hluboko pod učebnicový povrch filosofů, o kterých pojednává, a říká nám o nich věci, které působí neotřele až originálně. (Někdy i zábavně – koho by třeba nebavilo to, že podle Hegela je pravým „hrdinou naší doby" úředník?) Přesto je ale těžké autorce uvěřit, že právě tyto filosofy

1 Kolman, V., *Filosofie čísla. Základy logiky a aritmetiky v zrcadle analytické filosofie*. Praha, Filosofia 2008.

2 Matějčková, T., *Kdo tu mluvil o vítězství?* (*Osm cvičení ve filosofické rezignaci*). Praha, Karolinum 2022.

3 Havrda, M., Filosofie na hraně. Kdo tu mluvil o vítězství? (Osm cvičení ve filosofické rezignaci). Recenze. *Filosofický časopis*, 71, 2023, č. 3, s. 539–543.

vybrala proto, že je nějak pojí fenomén rezignace, o kterém celá její knížka je. Spíše to působí dojmem – opět brilantní, i když zde poněkud eskamotérsky brilantní – ekvilibristiky s pojmem rezignace, jejímž účelem je to, aby ho u všech jejích filosofických oblíbenců bylo možné diagnostikovat. (Pozoruhodné je, že v četných citátech probíraných autorů se přímo slovo „rezignace" či „rezignovat" vůbec nevyskytuje – s jedinou výjimkou poznámky č. 20 na s. 119.)

Abych předešel nedorozumění: Je mi jasné, že když Matějčková hovoří o uvedených filosofech, neangažuje se v historii v pravém slova smyslu, ale spíše v tom, co Brandom nazývá „bebop history",[4] kde se „známé a směrodatné melodie předvádějí především jako pozadí pro improvizaci na motivy oněch originálů". Nemám tedy žádný problém s tím, když se myšlenky historických postav domýšlejí a uvádějí do nových souvislostí – naopak: připadá mi to v mnohém zajímavější než historie v pravém slova smyslu. Jenom nevidím (a to je možná moje chyba), že by všechny ty, o nichž Matějčková hovoří, skutečně spojovala myšlenka rezignace.

Co tedy autorka o rezignaci říká? Je toho spousta a já se přiznám, že mi to všechno nejde úplně dohromady. Rezignace, nakolik autorce rozumím, je nezbytnou součástí osobní *Bildung* – kdo nerezignuje, není plnohodnotným člověkem (a určitě ne plnohodnotným filosofem). „Je niternou možností pravě i bezprostředního vědomí," píše Matějčková na s. 7, „a daří-li se náš vztah ke světu – vnímáme-li, myslíme-li, mluvíme-li nebo jednáme-li správně –, je to proto, že jsme v určitém smyslu rezignováni." A dále pak: „rezignace nevede ke stísněnému životu; naopak je zdrojem moci, uspokojení, radosti." (s. 249)[5]

Konkrétněji: rezignaci potřebujeme k tomu, abychom získali patřičný *odstup* – sami od sebe, od svého života, od světa. „Rezignace proto vyjadřuje," píše Matějčková, „že jsme bytosti žijící z odstupu, avšak tento odstup nám nebere náboj, ale naopak dává." (s. 248) Ano, my lidé jsme tvorové, kteří mají (nebo mohou mít) odstup od toho, co dělají – odstup, který bývá tradičně spojován s pojmem teorie (*θεωρός* jakožto *divák*). Zatímco jiní tvorové se se světem vypořádávají výlučně prakticky – my dokážeme od své praxe poodstoupit a pustit se i do teoretického vyrovnávání. Jenomže *tento* odstup je *dočasný*, zatímco *rezignace*, jak já ten pojem chápu, je něco definitivnějšího, něco, čím ztrácíme nějakou formu nároku na to, na co rezignujeme.

Další úvahy o rezignaci odvíjí Matějčková od etymologie tohoto slova (s. 26): „V závěru ukážu, že rezignaci chápu jako *re-signatio* – jako ambiva-

4 Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge, MA, Harvard University Press 2002, s. 90.

5 Všechny stránkové odkazy v závorkách v textu se vztahují k publikaci Terezy Matějčkové *Kdo tu mluvil o vítězství?* (*Osm cvičení ve filosofické rezignaci*), c.d.

lentní pohyb, jímž člověk získává distanci od svého života, uvědomí si to, čím je, uvědomí si, že je vůči svému životu svobodný, a v nějakém ohledu se vrací k tomu, na co původně rezignoval." Zdá se mi, že Matějčková se slovem „rezignace" zachází až příliš tvůrčím způsobem (nezdá se mi, že by jeho význam například zahrnoval „návrat k tomu, na co původně rezignoval"). V této souvislosti Matějčková např. píše (s. 249): „Když se podíváme blíže na slovo samé, všimneme si, že etymologický základ ‚rezignace' tkví v rozvázání toho, co bylo původně svázáno. Taková rezignace je re-signací: je tím, k čemu se vracíme, co znovu promýšlíme, otevíráme, třeba i novým způsobem stvrzujeme, je to to, co bylo jednou zpečetěno, ale nyní to znovu otevírám. V re-signaci zaznívá opakování i anulace, jde tedy o rozporné gesto, jímž se v ústupu vytváříme – v ústupu se dokonce stvrzujeme a prohlubujeme naši identitu."

Nemohu říci, že bych tomuto rozuměl. Proč by „rozvázání toho, co bylo původně svázáno" bylo „tím, co otevíráme, třeba i novým způsobem stvrzujeme"? A úplně přesvědčivě mi nezní ani ten důraz na etymologii, či spíše spekulativní etymologii (jakkoli vím, že v určitých filosofických kruzích je tohle tradičně oblíbená kratochvíle). Mohu se samozřejmě snažit něco vytěžit z toho, že „medvěd" by mohl být etymologicky tím, kdo ví, kde je med, ale nejsou lepší cesty, jak se něco o medvědech dozvědět?

Zkrátka a dobře, zdá se mi, že i když jsem srozuměn s tím, že s pojmy, jako je *rezignace*, může filosof zacházet i tvůrčím způsobem, nejsem si jistý, zda tu Matějčková nepřekračuje hranice přijatelného domýšlení tohoto pojmu ve směru jeho svévolného přizpůsobování jejím vlastním zájmům. A ještě jedna věc. Jako příznivec zen buddhismu se nemohu nezeptat: A neměli bychom rezignovat i na rezignaci?

Pak jsou tu ještě obecnější otázky, které mi leží v hlavě a ke kterým tohle zápolení s pojmem *rezignace* vede; třeba otázka, co je to filosofie. To je totiž otázka, kterou si, zdá se mi, my, kdo se zabýváme filosofií, klademe žalostně zřídka, přestože je pro nás zásadně důležitá. A já jsem očekával, že prostřednictvím této knihy bych si snad mohl ujasnit, jak chápe filosofii někdo, kdo o ní přemýšlí jinak než já.

Představte si studenta chemie či historie: jistě nezanedbatelnou část svého studia tráví tím, že se učí ovládat metody, které jsou v rámci jeho oboru standardně používány k řešení problémů, kterými se daný obor zabývá. Jinak je to se studentem filosofie. Sem tam sice absolvuje nějaký předmět, který má takto metodologickou povahu (třeba řečtinu nebo formální logiku), ale k tomu, jaký je vlastně obecný předmět filosofie, tyto disciplíny nijak přímočaře nepoukazují. Neměli bychom studenty naučit, jak dělat filosofii? A nemusíme si předtím sami udělat jasný obrázek, co to filosofie je?

Já sám na to mám svou odpověď, se kterou se snažím vystačit: filosofie je odpovídání na nejobecnější druhy otázek, které dávají smysl, ale které se nevejdou do žádné z věd. Netřeba říkat, že to je vymezení velmi vágní. (Co dává a co nedává smysl je otázka notoricky vágní; a i otázka, co se vejde či nevejde do vědy, může být jistě předmětem sporů.) Filosofii to ale v každém případě charakterizuje jako určitou „zbytkovou" záležitost, což se nezdá být v souladu s úctou, se kterou s ní mnozí mí filosofičtí kolegové zacházejí. Také si nejsem jistý, jestli je to vymezení rozumné; a určitě si nemyslím, že je to vymezení *jediné* rozumné. A to je taky důvod, proč mě zajímá, jak filosofii chápou jiní filosofové.

Hned zpočátku se Matějčková snaží distancovat od psychologie – ač rezignace samozřejmě má co dělat s myšlením/vědomím/já, její knížka nechce být „psychologickou příručkou". To samozřejmě předpokládá, že umíme vést hranici mezi psychologií a filosofií, což není tak úplně jednoduché – ale pro nás všechny, kteří jsme někdy studovali Husserla (i když já už velmi dávno), tu jedna jasně vymezená hranice je: psychologie se zabývá *nahodilými* aspekty lidské *psýché,* zatímco na filosofii zbývá to podstatnější: to, co zde zbyde, když ty nahodilé rysy odhrneme stranou (či uzávorkujeme), a co je u každého já pevné a neměnné. Hranici mezi psychologií a filosofií tak v podstatě tvoří hranice mezi tím, co je nahodilé, a tím, co je nutné. Ne že by autorka přísahala na Husserla – ale jak uvidíme ještě dále, právě toto je pro Matějčkovou skutečně zásadní hranice.

„Moderní filosofie," píše autorka na s. 10, „vyrůstá z odmítnutí tradičního náboženství, metafyziky, theologie." Ano, to je, myslím, pravda; ale Matějčková má pocit, že toto všechno odmítnout tak docela nejde, že jakákoli skutečná filosofie se musí opřít o nějakou formu metafyziky, o hledání něčeho, co přesahuje nahodilost. „Metafyzika," říká, „pro mě není jen disciplínou, ale součástí životanázoru, který vede k předpokladu, že vně času je věčnost, že mnohost spočívá v nějaké podobě jednoty." Proč? „Kniha stojí na hypotéze, že jsme spolu s náboženstvím i metafyzikou pozbyli smysl pro sebevztah, který lze vyjádřit jazykem, jejž skýtají tradiční rámce." (s. 12)

Přiznávám se, že tato hypotéza mi nepřijde plausibilní. Ano, možná jsme přestali být schopni nějakých druhů reflexe, ale proč bychom k nim měli potřebovat jazyk náboženství či metafyziky? Nakolik autorce rozumím, odpověď na tuto otázku se skrývá v následující větě: „Myšlení je výkon, který v každém z možných světů čelí podobným výzvám." Čili: to podstatné, s čím se naše myšlení musí vypořádat, není nahodilé, ale je nutné a věčné, platí napříč možnými světy. Proto potřebujeme jazyk, který není (tak jako náš každodenní jazyk či jazyk vědy) stavěn k reflektování empiricky zjišťovatelných nahodilostí, ale který je vytvořen především k zacházení s nutnostmi.

Čelí myšlení v každém z možných světů podobným výzvám? Já nevidím, a tady jsme u jádra věci, důvod, proč by tomu tak mělo být. Představme si svět (nijak dramaticky odlišný od toho našeho), v němž jsou lidé nesmrtelní – nikoli nějak zázračně nesmrtelní, ale prostě jenom neumírají sami od sebe, stářím (což není pro biologii nijak nepředstavitelná věc), takže s trochou štěstí může člověk žít věčně. Čelí jejich myšlení podobným výzvám jako to naše? Já o tom dost silně pochybuji: zdá se mi, že naše myšlení je tak fatálním způsobem poznamenáno vědomím naší nevyhnutelné konečnosti, že bytosti, které takto konečné nejsou, budou mít jiné starosti než my. Myslím si, že teologie, náboženství i metafyzika skutečně pomalu mizí – spolu se svými jazyky – v propadlišti dějin, minimálně dějin našeho západního, liberálně demokratického světa – ať už je to dobře nebo špatně.[6] Myslím si, že žádné úsilí nás, filosofů už jejich jazyky nespasí. (Možná, že se ukáže, že náš demokratický projekt prosazující individuální svobodu byl jenom historickou anomálií, za kterou se zavře voda; avšak dokud k tomu nedojde, tak navrhuji brát ho jako naši budoucnost.) A myslím si, že výzva, které nyní naše myšlení čelí, je naučit se žít s tímto vědomím.

Richard Rorty o tom píše: „Už od Hegela… historizující myslitelé… popírali, že je tu něco takového jako ‚lidská přirozenost' nebo ‚nejhlubší úroveň já'. Jejich strategií bylo trvat na tom, že socializace, a tudíž historické okolnosti sahají až na dno – že není nic ‚pod' socializací, nic, co by předcházelo historii, která definuje nás lidi. Takoví spisovatelé nám říkají, že otázka ‚Co to znamená být lidskou bytostí?' by měla být nahrazena otázkami jako ‚Co to znamená obývat bohatou demokratickou společnost dvacátého století?' a ‚Jak může být obyvatel takové společnosti něčím více než jenom ztělesněním role v dopředu napsaném scénáři?' Tento historizující program nás pomohl osvobodit, postupně a pomalu, od teologie a metafyziky – od pokusů hledat únik z času a náhody. Pomohl nám dosadit Svobodu za Pravdu jako cíl myšlení a společenského pokroku."[7]

Podle Rortyho je skutečnou výzvou smířit se s tím, že vše je nahodilost, že nenajdeme žádný nenahodilý středobod všeho, kam bychom se my, filosofové mohli uchýlit a nadále tam kultivovat nějaký jazyk metafyziky, který k nám bytostně patří. To ovšem neznamená, že člověk nevzývá hodnoty, které jsou *pro něj a jeho společenství* nenahodilé, které *v jejich očích* přebíjí všechno ostatní a pro které tak, jak Rorty zdůrazňuje, dává smysl třeba i zemřít. Jenom ty hodnoty není možné podepřít ničím zvenčí, žádnou meta-

6 Až komicky extremistické povahy nabývá demise metafyziky v podobě malé karty s písmenem „M", kterou Otto Neurath ukazoval svým kolegům z Vídeňského kruhu jako napomenutí vždy, když zabloudili do zapovězeného území metafyziky (Köhler, E. et al. (Hrsg.), *Wahrheit & Beweisbarkeit*. Vol. 1: Dokumente und historische Analysen. Wien, öbv & hpt 2002, s. 262).

7 Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press 1989, s.viii.

fyzickou nutností – při pohledu zvenčí nejsou ničím více než historickými nahodilostmi.

Kniha Terezy Matějčkové si své čtenáře nepochybně najde; a spousta čtenářů z ní bude, jak naznačil úspěch v *Magnesii Liteře*, jistě upřímně nadšená. Ta kniha je skutečně originální v tom, jak staré a někdy až otravně známé postavy panoptika filosofie předvádí ve zcela novém světle. Já sám bych ale potřeboval, jak jsem naznačoval, spoustu věcí, které se v ní píšou, dovysvětlit – ale netvrdím, že tohle není zpráva spíše o mně než o té knize.