

RECENZE

Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, 380 s.

Dnes již emeritovaný profesor filosofie na Ludwig-Maximilians-Universität v Mnichově Dieter Henrich (nar. 1927) patří k nejdůležitějším znalcům filosofie německého idealismu, Immanuela Kanta, jenské romantiky a obecně německé kultury kolem roku 1800. Jeho početná a rozsáhlá díla jsou uznávána a komentována v mnoha zemích, nejen v USA a v Japonsku, kde také po delší čas působil jako hostující profesor. Předkládá interpretace, které jsou hojně diskutovány nejen v odborném tisku, ale i na speciálních konferencích (jedna z nich se konala v Henrichově rodišti Marburku k jeho životnímu jubileu roku 2002 a sborník z ní, jenž vydali pod názvem *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich* Dietrich Korsch a Jörg Dierken roku 2004 v nakladatelství Mohr Siebeck, Tübingen, by mohl sloužit jako kvalitní učebnice dějin německé filosofie). Mezinárodní uznání, kterého dosáhl, se odráží v několika čestných doktorátech a v řadě cen, jež obdržel především za své kantovské výzkumy.

Práce bývalého žáka Hanse-Georga Gadamera (promoval u něho roku 1950 prací o základech vědosloví Maxe Webera) se vyznačují nesmírnou pečlivostí, důkladností a nesmírným smyslem pro detail při uvádění historických souvislostí. Mezi českými specialisty na filosofii a kulturu v okruhu německého idealismu se využívají Henrichova díla s oblibou; často bývají citovány jeho *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789–1795* (1991) nebo *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (1982), českým hölderlinovcům zase není neznáma skvělá práce *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*, kterou Henrich vydal roku 1992. Všem zájemcům o období velkých filosofických systémů v Německu se pak tají dech při pohledu na monumentální *Grundlegung aus dem Ich*, dvousvazkovou ságu z prehistorie idealistické filosofie v letech 1790–1794 v Tübingen a v Jeně, jejíž rozsah (necelých tisíc osm set stran) stejně jako obsah tvořený podrobně zpracovanou freskou zaplněnou postavami a myšlenkami německé filosofie je nemalou výzvou pro každého čtenáře. Tam také, v samotném závěru, stojí něco jako motto Henrichovy koncepce dějin německé idealistické filosofie: říká zde, že od Kantovy smrti uplynulo dvě stě let, a to je méně než trojnásobek toho věku, jehož se sám Kant dožil. Viděno z tohoto hlediska je Kant naším současníkem; nemyslíme jinak než on, neklademe si nijak zásadně odlišné otázky, chápeme filosofii rámcově stejně. Totéž pak platí o kruhu lidí, kteří na přelomu 18. a 19. století začínali rozvíjet tradici kantovské filosofie mnoha různými směry a kteří stáli na prahu věku, jemuž říkáme evropská moderna. Není žádný podstatný rozdíl, analyzujeme-li jejich nebo své myšlení; stále se pohybujeme v okruzích důvěrně známých jak jim, tak nám.

Nemyslím, že by se jednalo jen o úkaz, který se projevuje snad u každého historika lidského myšlení a který je typický tím, že medievalista začíná myslet myšlením středověkého mnicha, znalec dějin novověké vědy myšlením humanistického vzdělance a specialista na sociální filosofii myšlením revolucionáře 19. století. Propadnout v tomto smyslu svému tématu může každý, zde ale jde mnohem víc o to, že zkoumá-li se vznik, vývoj, podoba a účinky myšlení utvářejícího kulturní prostředí Německa na přelomu k moderně, zkoumá se současně vznik a vývoj našeho vlastního myšlení. Nikoli ahistoricky, ale naopak s velice přesným časovým určením a ve sledu jednotlivých pohybů filosofické myšlenky můžeme sledovat, jak vznikala moderní Evropa v nás

– tím, že sledujeme, jak vznikala ve vzdělanostních kruzích pokantovské éry. Způsob, kterým si dnes rozumíme (mohl by být použit i poněkud nadužívaný a tím rozmělněný pojem „sebeidentita“), nevznikl s námi a nedatuje se ani včerejškem. Má svou tradici, která vede v některých určujících aspektech právě do doby, v níž dostalo naše sebezrozumění základy v pojmech vědomí, sebevědomí, subjektivita, Já, transcendentální apercepce, kritika, jinak řečeno, do doby nejrůznějšími nitkami propojené s německým idealismem.

V tomto smyslu čerpá Henrich ze znalosti dějin německé filosofie také poznatky o současném člověku, o tom, čemu běžně a mnohdy bez rozmyslu říkáme subjekt či subjektivita. Svě úvahy nad těmito tématy shrnul do své prozatím poslední knihy, u níž již její název znamená šifru, která, je-li rozluštěna, stává se svým způsobem návodem ke čtení a rozumění textu. *Denken und Selbstsein* je variace na tradiční *Denken und Sein*, myšlení a bytí, v kterých nemusíme slyšet až Hegela, ale můžeme zaslechnout ozvěny staletí trvajících a do hlubin evropské kultury sahajících sporů. *Selbstsein* ale není pouhé svěbytí, jak by se poněkud prostoduše dalo toto kompozitum přeložit. Je v něm obsaženo něco navíc, něco, co souvisí se vztahovým myšlením moderní filosofie a co odkazuje na ústřední vztah mezi „Já myslím“ (*ego cogito*), jež zakládá celou tradici novověkého racionalismu, a „Já myslím ve svém myšlení své Já myslím“, jež dovedlo původní jistotu sebe sama myslícího subjektu až k vědění o hranicích či mezích této původní sebejistoty, a tím současně k hranicím právě toho subjektu, který opíral svou celou vědomou existenci právě o tuto sebejistotu. Ujišťující vztah k sobě samému jako k subjektu schopnému vést vědomý („reflektovaný“) život v souladu s několika elementárními nezpochybnitelnými zásadami myšlení se stal největší slabinou rodící se moderní filosofie. Největší komplikace od Kanta po hegelovské školy přišly právě z této strany, z problematiky sebevědomí, jež je současně sebe sama myslícím bytím sebezduvodňujícího, sebezajšťujícího, sebezvažujícího a sebetranscendujícího Já, sebereflektujícím bytím subjektivity: zhruba to může být obsahem slova *Selbstsein*, které Henrich uvádí do přímé souvislosti s myšlením, *Denken*.

Knížka, kterou zpracoval Henrich na základě přednášek konaných na pozvání Kolleg Friedrich Nietzsche výmarského Klasik Stiftung, tak pokračuje v tomtéž pohybu, který lze sledovat již v počátcích filosofie německého idealismu a který také spojuje naši současnost s tehdejší dobou: tomuto pohybu jsme zvyklí říkat obrat k subjektu. Současnost je ve filosofii skutečně další érou hluboké subjektivizace a její konec se zdá ležet v nedohlednu. Není divu: bezmoc filosofie v sociálních a politických otázkách, mizení dalších kompetencí v noetice, postmetafyzický příklon k pouhé analytice, kvůli které dnešní filosofie kulhá na jednu nohu, a pytlácké lvy ve vodách kognitivních věd, neurobiologie a dalších výrazně expertních disciplín, to vše se sčítá a vede filosofii jedním jediným směrem, který je a zůstane vždy nepřehrazený její nekompetentností – směrem k subjektu. Henrichova práce není výjimečná touto orientací, ale je pozoruhodná tím, co ještě dokáže na cestě k subjektu objevit a nově popsat.

Autor ji rozčlenil na dva velké oddíly, nazvané „Expozice“ a „Provedení“. Toto poněkud zvláštní označení je převzato z terminologie hudební vědy, přesněji řečeno z analýzy hudební formy. I to je dnes poměrně oblíbený příznak filosofické literatury, která je „komponována“ a navádí svou formální strukturou analogickou ke strukturám hudebního díla k určitému způsobu čtení, interpretace a hermeneutiky. Zhusta se také objevují pokusy vykládat tímto způsobem texty z oblasti dějin filosofie (například Nietzscheho Zarathustra je dešifrován na základě některých Schumannových symfonií), a ať již si o této módní vlně myslíme cokoliv, musíme ji registrovat, jinak ztrácí některé jinak cenné práce na srozumitelnosti. Oddíl Expozice obsahuje dvě kapitoly (Subjektivita a otázka po celku; Osoba a subjekt v životní dynamice), jež obě rozvíjejí základní Henrichovu představu subjektivity, první ve spíše metafyzické poloze, druhá se zaměřením na antropologickou rovinu.

Následující oddíl Provedení se skládá ze tří kapitol, jejichž cílem je tematizace dílčích problémů, zaplňujících úvahové pole subjektivity. První nese název „Rozvoj mravního vědomí“ a jeho těžištěm je otázka základních norem etiky, jejich zdůvodnění a aporií, jež během procesů utváření mravního vědomí vyvstávají. Další je věnována problému intersubjektivit, který rozvíjí pod titulem „Subjektivita ve vzájemnosti“. Její výkladovou osu tvoří spojnice mezi subjektem a intersubjektivitou spolu se všemi napětími, jež se kolem ní projevují: jak zacházet s transcendentalismem ve výrazu „já myslím“, jaký je vztah mezi transcendentální jednotou

apercepce a naturalismem, jaká je úloha těla, řeči a materiální kultury pro vytváření mravního vědomí individua a společnosti, jaký je vztah mezi subjektivitou a společenským řádem, jak na sebe reagují sociální a mravní řád. Poslední pátá kapitola „Jednota, jedinečnost a svoboda“ je pak velkou Henrichovou polemikou s pojmem svobody, vedenou z několika zorných úhlů: nejdůležitější jsou zřetel sebevědomí a svobody, lidská konečnost a svoboda, důvody a smysl svobody, svoboda a shoda subjektu se sebou samým (*Selbstverständigung*).

Pokud někdo nehledá konkrétní materiál k víceméně případovým studiím, jak jsou obsaženy v druhém hlavním oddílu knihy, zaměří se patrně více na první obecnější část. Důvody jsou jednoduché; pro čtenáře, který bude hledat poučení o dějinách filosofie a o kladení problému subjektivity v systémech německého idealismu, poskytuje Expozice mnohem více informací než například závěrečné diskuse ohledně svobody a subjektivity (zde je spíš s podivem, že se tak zkušený autor pustí do debatování o svobodě, když mu musí být předem zřejmé, v který moment narazí na hranice, přes něž se nebude moci přenést jinak, než za cenu až příliš okatého popuštění uzdy básnivé fantazii). A naopak pro čtenáře, kteří se nezajímají prvořadě o historické souvislosti, budou první dvě kapitoly dobře využitelným pramenem inspirace při hledání odpovědi na obecný problém utváření našeho sebevědomí, jehož řešení je nezbytným předpokladem každé řeči o subjektu a jeho identitě.

Při určování sebevědomí jako základu subjektivity vychází Henrich z předpokladu, že každý člověk vede a měl by vést svůj život podle vědění, které má o sobě. Každý čin, každé rozhodnutí a také každé vědění předpokládá nejprve vědění o sobě, vědomí sebe sama. Sebevědomí je elementární fakt, který se již nedá převést na nic ještě základnějšího; problém ale spočívá v tom, jak sebevědomí vzniká, jak se dostaneme k tomu, abychom mohli říci větu „Já myslím“. Už pro Kanta se v tuto chvíli otevíralo široké spektrum otázek, které se rozbíhaly k možnosti a podmínkám různých rozumových výkonů (myšlení Já, transcendentální Já, syntéza, prvotní syntéza, spontaneita rozumového jednání, čistá apercepce, empirická apercepce, subjekt vědomí, ad.), aby se nakonec všechny znovu protnulý v tezi o transcendentální (původní) jednotě apercepce. Henrich postupuje obdobně; také on nechává otázku po subjektivitě variovat do problému pojmu subjektu, utváření sebevědomí a komplikací s tím spojených, obrazů světa vytvářených v našem vědomí jako předpoklady rozumění sobě samým a zejména problému vztahu mezi subjektivitou a celkem, aby poté, co se začnou rýsovat jednotlivá řešení, všechna znovu vzájemně propojil a propletl zpět v problému sebevědomí, tentokrát ale formulovaném na vždy novém, jakoby vyšším stupni, v závislosti na tom, kterou z nanesených otázek již teoreticky zvládl. Četba Henrichovy práce tak vyžaduje, aby čtenář nejprve pochopil a s určitým porozuměním také akceptoval její metodologii, v které je přítomno nemálo z hegelovských argumentačních postupů. Bez toho by si mohl vytvořit o této knize sice rychlý, ale klamný první dojem.

Sympatickým rysem Henrichova uvažování o našem stávání se sebe sama vědomým subjektem je hluboký respekt k filosofii, která se dokáže poměrně jistě pohybovat v končinách zaplněných tak nuancovanými problémy, že většinu smrtelníků za celý život vůbec nenapadne považovat je za problémy, ale současně i dostatečný odstup od přemrštěných očekávání, jež se s filosofií dosud někdy spojují. Chceme vědět, jak to, že máme sebevědomí, které je původním předpokladem jakéhokoli vědomí; ať víme cokoli, vždy je v našem vědění původně spoluobsaženo (třeba nevědomě) vědění o sobě. Na tento jednoduše formulovatelný problém hledá Henrich uspokojivou odpověď a nachází přítom ve filosofii mnoho prázdných míst, která nepomohou v ničem, nejen v poměrně komplikovaných odpovědích právě na něj. Henrich je dost tradicionalista na to, aby věřil ve filosofii, avšak zároveň je natolik obeznámený tradicionalista, aby věděl, že víra ve filosofii nosí zklamání. Asi nejzřetelněji dává najevo své stanovisko v závěrečné kapitole části Expozice, nazvané Filosofie a život. Kdo by čekal řeči o bytování pobytu, bytí k smrti, strastiplném obstarávání na světlinách úvlasti a další podobné duchaplnosti, bude se možná cítit ošizen o „velkou filosofii“, zato si však bude moci přečíst vcelku strízlivá vyjádření, z kterých například může vyplynout, že 1) objevení se vědění o sobě je událost, která nastává z důvodu, jenž je přiměřený pouze vědění o sobě samotnému, jinak je ale zásadně spontánní a plyne z události, které předcházely vzniku vědění o sobě; 2) a že vědění, v kterém ví jednotlivec o sobě, musí korespondovat s jeho tělesnou existencí, v níž jedině může najít svůj konkrétní výraz.

Mezi těmito dvěma implikacemi subjektivity se pak rozprostírá celé pole toho, čemu říkáme osoba a její vědomý život. Ani slovo o duchu či dokonce duši, žádné oživující principy a hybatele, žádné antropologické konstanty, ale místo toho úvaha, jak si osoby vytvářejí svůj obraz o sobě samých, který potom řídí jejich vztah k tomu, co považují za svět a co je také jen jejich obraz světa. Popel k popelu, obraz k obrazu, a někde mezi sváry obrazů rozvinutá zástava s nápisem „Pravda vítězí“. Naštěstí nevlaje a asi ani dlouho nebude vlát nad hlavou žádného filosofa; byla by to ostuda filosofie.

Břetislav Horyna

Gerald Allan Cohen: *Iluze liberální spravedlnosti*, Praha: Filosofia 2006, 182 s. (přel. kolektiv autorů)

Touto útlou publikací se v českém prostředí vůbec poprvé představuje významný alternativní směr anglosaského politologického a filosofického myšlení. Jde o tzv. **analytický marxismus**, resp. **analytický socialismus**. Jeho prvopočátky lze spatřovat už v iniciativách šedesátých let 20. století, kdy kulminuje masivní vlna snah o reinterpretaci filosofického odkazu Karla Marxe. Obnovený zájem byl soudobě posílen vydáním dosud nepublikovaných děl Marxe raného období – největší pozornost (i v našem prostředí) vzbudily tzv. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844* (Praha: SNPL 1961). Iniciativa týkající se znovupromyšlení marxistického duchovního odkazu má ovšem hlubší kořeny, sahající až do dvacátých let a spojené se jmény jako G. Lukács a H. Marcuse. V r. 1930 přebírá vedení *Frankfurtského ústavu pro sociální studia* M. Horkheimer, kolem kterého se formuje celý kruh ke kritickému marxismu více či méně tendujících filosofů, sociologů a ekonomů. Vliv těchto samostatných myslitelů, ať již po druhé světové válce se navrátilých do Německa (T. W. Adorno a M. Horkheimer) či působících v USA (H. Marcuse), postupně vzrůstal. Tyto proudy tzv. *neomarxismu* se zvláště v šedesátých letech diverzifikovaly do řady proudů: největší vliv si mezi nimi podržel antropologicky, subjektivisticky orientovaný směr, představovaný v čisté podobě Herbertem Marcusem jako nejvýznamnější postavou tzv. *Nové levice*. Marcuse se soustředil na vypracování nového pohledu na problém člověka, přičemž kombinoval myšlenky Marxovy, Freudovy a Heideggerovy. Na začátku sedmdesátých let, spolu s opadnutím vlivu koncepcí *Nové levice* i slábnutím emancipačního potenciálu tradičního marxistického myšlení, objevuje se linie razící novou interpretaci stávajících schémat marxistického paradigmatu, tentokrát s využitím postupů analytické filosofie. Mezi předními zakladateli nového směru **analytického marxismu** se nacházel také Gerald Allan Cohen (nar. 1941), vystoupivší s vlastní interpretací Marxe v knize *Karl Marx's Theory of History: Defence* (Oxford: Oxford University Press 1978). Nově vzniklý přístup se opíral o deekonomizaci marxismu a k obhajobě socialistických stanovisek využil nástrojů analytické filosofie – lingvistickou a logickou analýzu, funkcionální vysvětlení, teorii her a některé prostředky kybernetiky. Snažil se tedy znejistit nastupující vlnu (neo)liberálního myšlení na jeho vlastní půdě: analytický marxismus se totiž zaměřuje na odhalení rozporů v samotných výrokových strukturách liberální teorie; zaměřuje se na jejich falzifikaci s pomocí jazykové analýzy. Rozporováním konceptuálních výroků liberálních teorií doufá analytický marxismus současně zpochybnit i normativní závěry z těchto teorií plynoucí. Druhým implicitním důsledkem postupů analytického marxismu je vyzdvížení významu morálního rozměru kmenových sociologických pojmů socialismu (svoboda, rovnost, spravedlnost atd.).

Ve druhé vlně, jejíž trvání můžeme zhruba ohraničit od počátku osmdesátých let až po dnešek, pak analytický marxismus přechází v tzv. **analytický socialismus**. Již svým názvem demonstruje jako samostatný směr politické filosofie nové, podstatné rozvolnění svých vztahů s původním Marxovým učením a dílem, přičemž organicky syntetizuje více různorodých myšlenkových tradic. Jedním z vedoucích představitelů tohoto proudu je i nadále profesor Oxfordské univerzity G. Cohen. Autor sám svůj poměr k marxismu formuluje jako poměr k důležité, nicméně již překonané doktríně, umožnivší založení nového vědního oboru jdoucího již dávno svou vlastní cestou. Vyzdvížení etického rozměru socialismu obhajuje mj. poukazem na to, že i marxismus, pyšníci se svou vědeckostí, byl také „*souborem hodnot a projektů, jak tyto hodnoty uskutečnit*“.