

NEKONEČNOST KONEČNOSTI

Disputace o tezích Ivana Chvatíka k tématům lidské konečnosti a jejího překonání

THE INFINITE NATURE OF FINITENESS. A DISPUTATION ON IVAN CHVATÍK'S THESES ON HUMAN FINITENESS AND OVERCOMING IT

Selected documents from the disputation organised by the Department of Philosophy of the Protestant Theological Faculty of Charles University on 28 June 2005. The full version of all documents from the disputation is available on the Philosophy Department's home page at <www.etf.cuni.cz>.

Teze Ivana Chvatíka

1. Člověk je konečná bytost, která rozumí své konečnosti, což jí umožňuje tuto konečnost překračovat, aniž by ji mohla zrušit.
2. Rozuměje své konečnosti, ví člověk, že je smrtelný, ale rozumí též nekonečnosti a nesmrtelnosti. Lidský život má tak rysy „božského“. Je paradoxně konečným způsobem nekonečný a nesmrtelný. Proto je schopen náboženství.
3. Jakožto konečná bytost není člověk do sebe uzavřený subjekt, nýbrž do prostoru a času rozepjatá scéna světa nesená vlastním individuálním tělem a materiálními věcmi a držena v otevřenosti druhými lidmi a řečí, kterou s nimi vede. Lidské „nitro“ je celé „venku“, aniž by přestávalo být „nitrem“.
4. K sobě se člověk dostává jedině oklikou přes druhé lidi, s nimiž mluví a jedná, oklikou přes věci, s kterými zachází a které pozoruje, a v neposlední řadě přes své tělo, kterým *cítí, že* jest, a bez kterého by se ani se sebou ani s ničím jiným nemohl setkat.
5. Když se člověk se sebou setká v očích druhého, říká „já“, „ty“. Nejlépe se se sebou setká v očích milovaných, když jsou zároveň milující, ale spokojí se i s nižšími stupni zrazení.
6. Právě v očích druhého a ve věcech, včetně věčnosti svého těla, v bolesti a slasti, *tímtéž* tahem, kterým se setkává se sebou, setkává se člověk

* Výběr dokumentů z disputace pořádané katedrou filosofie UK ETF dne 28. června 2005. Celý text dokumentů z disputace je přístupný na internetových stránkách katedry filosofie UK ETF www.etf.cuni.cz.

zároveň s *ne*-konečnou hloubkou a *ne*-prostupností individuí, setkává se s jejich „nitrem“, setkává se s *NE*. Setkání s *NE* člověku otevírá *ne*-konečnost času a prostoru a zároveň vlastní lidskou konečnost, včetně smrtelnosti. *NE* však nemůže mít přednost před *ANO* těla, druhých a věcí. Obojí je stejně původní. V tom je opět propastná nekonečnost konečného člověka a světa.

7. Setkání s *NE* v druhých (lidech a věcech) a ve vlastním těle je setkáním s *ANO* svého vlastního „já mohu“. Minulost, která člověka obklopuje, v něm narůstá a tvoří jeho scénu, otevírá před jeho očima budoucnost, jako prostor možností, které ho vábí, které mu hrozí a které vedou k činům.
8. Člověk se může samozřejmě otočit a vrátit, ale jen v prostoru. Místo, na které se vrátí, bude totéž, ale jindy. Čin, kterým se pokusí napravit svoje selhání, se bude týkat téhož, ale bude nový. Minulosti nelze předpisovat, ale lze ji do budoucna odmítnout.
9. Možnost *vrátit se* k témuž, je základní charakteristikou prostoru. *Novost* tohoto návratu je základní charakteristikou času. Čas není myslitelný bez prostoru, prostor není myslitelný bez času. Jedno na druhé nelze redukovat. Obojí stejně původně a jedině spolu charakterizuje způsob bytí lidí na světě.
10. Bez prostoru a času však nelze myslet a mluvit. Časo-prostorová možnost návratu k sobě v očích milované bytosti (návrat Odyssea k Penelopě) předurčuje principy myšlení: totožnost je myslitelná jedině jako návrat k témuž v různém čase. Různost je myslitelná jedině jako v témže čase (současně, zároveň) nazíraná rozprostraněnost. Čas a prostor mají charakter „apriorní formy názoru“.
11. Význačným způsobem setkání se sebou je poznání. I v něm je oklika, i k němu je člověk přiváděn (epagogé) řečí druhých, ať už živých, nebo mrtvých. Setkat se sebou v poznatku se ovšem musí každý sám. Vzhledem k nezbytné oklice, kterou návrat k sobě je, má každé poznání charakter prostoro-časového nahlížení. Tam, kde se nám návrat k sobě beze zbytku daří, mohli bychom mluvit o poznání a priori. Vyloučena se zdá být možnost poznání „analytického“. I takzvané „analytické“ poznání je „syntetické“. Samozřejmě je tedy potřeba souhlasit s Kantem, že syntetické je apriorní poznání v matematice.
12. Tam, kde se nám návrat k sobě beze zbytku nedaří, má oklika navracení charakter hermeneutického kroužení. Okruh tímto kroužením

vykružovaný je ona scéna, již spolu s druhými a s věcmi jsme a na níž se nám druzí, věci a my sami na distanc ukazují.

13. Nejvyšší lidskou schopností, tou pravou lidskou nekonečností, je ovšem nikoli poznání, nýbrž důvtip, soudnost, která umožňuje člověku volit, mít míru a vkus, umět se rozhodnout, kdy hermeneutické kroužení přetnout činem, a jakým. Je to tato schopnost, již jsme sebou, již se k sobě navracíme a při svém navracení se překračujeme, a jsme tudíž schopni mravnosti a filosofie.

Ve Zbečně dne 13. dubna 2005

Totožnost a různost ve světle lidské konečnosti

(výňatek z příspěvku Štěpána Špinky)

Teze Ivana Chvatíka se soustřeďují především na to, čím člověk je. Zřejmé z nich je také, že člověk je do značné míry svými možnostmi a schopnostmi – a že se svých možností může zhostit různými (a různě dokonalými) způsoby. To však otevírá důležité otázky, na které podle mého názoru předložené teze nedávají přesvědčivé odpovědi.

1. Člověk je podle Ivana Chvatíka ve své konečnosti nekonečný. Na závěr jeho tezí se však ukazuje, že je zapotřebí mluvit o „pravé nekonečnosti“ (teze 13). Existuje tedy také „nepravá nekonečnost“? A v čem spočívá?
2. Člověk se také může se sebou setkat různým způsobem: setkávání v očích milovaných je „nejlepší“, „uspokojivé“ jsou však i „jiné způsoby zrazení“ (viz teze 5). Nabízejí nám však teze porozumění pro to, s čím bychom možná mnozí souhlasili, jiní možná nikoli, totiž proč je setkání v očích milovaných „nejlepší“?
3. Lidský život má rysy božského (teze 2). Znamená to, že každý lidský život je stejnou měrou „božský“? A pokud nikoli, co tyto různé „božské“ životy odlišuje?
4. Člověk má různé schopnosti, „nejvyšší schopností“ je pak v poslední, třinácté tezi nazván důvtip a soudnost. Na jejím základě je člověk také schopen mravnosti a filosofie. Znamená to, že každý člověk tyto své schopnosti uskutečňuje stejnou měrou? A pokud nikoli, co je kritériem této míry? Proč je právě tato schopnost nejvyšší? A jak se má tato schopnost k oné schopnosti, o níž se mluvilo na začátku tezí, totiž ke schopnosti náboženství?

5. Člověk je podle třinácté teze schopen se rozhodnout a „přetnout hermeneutické kroužení činem“. Zřejmě však není rozhodnutí jako rozhodnutí a čin jako čin. Jsou totiž i činy, jimiž se pokoušíme napravit svá „selhání“ (teze 8). O jaká selhání se jedná a co vlastně v celé této koncepci božského lidského života, který je konečný i nekonečný naráz a v němž lidské „nitro“ je celé „venku“, aniž by přestávalo být „nitrem“, selhání vůbec může znamenat? Je například selháním to, že nejsme schopni uskutečnit onu „okliku“ přes druhé lidi, věci a své tělo a rozetnout hermeneutické kroužení rázným a náležitým činem? Je tedy nakonec kritériem našeho selhání neuskutečnění této vlastní totožnosti, která je zároveň sebezpřekročením, prostřednictvím jiného a jiných (tj. prostřednictvím „citu“ jímž pociťujeme propastnou neuchopitelnost jsoucího spolu s jeho odmítavostí, prostřednictvím „forem názoru“ a nakonec prostřednictvím poznání, hermeneutického kroužení a činu)?

Nevím, má duše v těchto končinách poněkud bezradně krouží. Zároveň však touží (v očích některých zřejmě dosti naivně) po náboženství, v němž by božský nebyl na prvním místě náš vlastní život, po životě, v němž by vše nebylo nakonec pouze součástí okliky, kterou dospíváme k sobě samým, a po filosofii, v níž by nejvyšší lidskou schopností nebyl pouze důvtip.

Návrat k sobě

(příspěvek Lenky Karlíkové)

Východiskem mého příspěvku jsou teze Ivana Chvatíka č. 11 až 13. Doviďáme se zde o dvojí zásadně odlišné podobě „návratu k sobě“, totiž o návratu, který se „beze zbytku daří“, a návratu, který se „beze zbytku nedaří“. Tento rozdíl se na první pohled nejeví jasný a rovněž není zcela zřejmé, jak obojí návrat vlastně zapadá do celku Chvatíkova rozvrhu.

Člověk je pro Ivana Chvatíka především bytost konečná, která rozumí své konečnosti a tím ji může překročit, aniž by ji mohla zrušit (teze 1). Toto rozumění vlastní konečnosti, o něž v Chvatíkových tezích jde, je forma vztahu k sobě, a celé teze lze proto chápat jako výklad o sebevztahu neboli „návratu k sobě“.

V tezích se vícekrát zdůrazňuje, že návrat k sobě je vždy prostředkováný. Člověk se k sobě vztahuje („dostává“) vždy „oklikou přes druhé lidi, ... věci, ... své tělo“ (teze 4). Není totiž „do sebe uzavřený subjekt, nýbrž do prostoru a času rozpjatá scéna světa nesená vlastním individuál-

ním tělem a materiálními věcmi a držena v otevřenosti druhými lidmi a řečí, kterou s nimi vede“ (teze 3). Proto se může sám se sebou setkat právě a jen v setkání s druhými a s věcmi, které si podržují nezrušitelnou svébytnost, nepřístupnost vlastního „nitra“ (teze 6). Tento návrat se nezbytně odehrává v čase a prostoru, jež jsou „apriorními formami“ každého „náзору“ (teze 10).

Zdařilý návrat v poznání

Zdařilý návrat k sobě představený v tezi 11 je nazván také „poznání a priori“. Toto apriorní poznání je podle Ivana Chvatíka vždy „syntetické“ (analytické poznání se zdá vyloučené). Patrně je tomu tak právě proto, že „každé poznání má charakter časoprostorového nahlížení“, že je k němu vždy zapotřebí prostoru a času, pomoci druhých („ať živých, nebo mrtvých“).

Toto apriorní syntetické poznání (kupř. matematické) je podle Ivana Chvatíka zároveň (zdařilým) návratem k sobě, který musí provést „každý sám“. Konstrukce geometrických obrazců a prohledávání číselných posloupností je nutnou „oklikou“, po níž se vracím k sobě, a to mimořádně šťastně. Patrně totiž v pochopení Pythagorovy věty vím, že ji chápu, a tedy vím, že jsem to já, kdo ji chápe, a že jsem to též já, který jsem ji pochopil již před dvaceti lety. Toto vědomí, že jsem to já kdo..., patrně nikdy nebude tak zdařilé jako v případě apriorního poznání – snad pro stálost jeho předmětů. Kdo jsem však „já“, k němuž se v pochopení Pythagorovy věty vracím? Patrně jsem to já jako subjekt myšlení, já jako ten, kdo prochází geometrické obrazce a číselné posloupnosti. Jen návrat tohoto já k sobě se může podle Ivana Chvatíka „beze zbytku“ zdařit.

Přesto jde o „návrat“ (nikoli o trvalou sebetotožnost), proto musím patrně existovat já, který někam odcházím (na průzkum číselné posloupnosti), a já, který čekám, až budu po této expedici opět šťastně nalezen. Nebo jsem to já, který se na chvíli ponořím do číselné posloupnosti, abych se v ní zapomněl, a pak se opět šťastně vynořil k vědomí, že jsem to já, kdo pochopil její zákonitost? V okamžicích, kdy se sám sobě ztrácím, se tak patrně stávám číselnou posloupností nebo čtvercem nad přeponou, aniž bych si ovšem sám sebe s nimi spletl.

„Návrat“, který se daří, tak prozrazuje svůj paradoxní charakter. Já, který se ztrácím ve čtvercích, přece jen vždy vím, kam se mám vrátit, nebo se přinejmenším nezmylím v tom, že jsem se vrátil a neocítl se jinak. A přece se ze svých výprav vracím jako někdo jiný, kdo právě pochopil, co dříve nechápal o čtvercích nad oběma odvěsnami. Návrat, který se daří, tak vyjadřuje identitu, která není statická, nýbrž je jakousi kontinu-

itou v diskontinuitě. Jsem to já, kdo prochází číselné posloupnosti, a jsem to já právě a jen tak, že procházím číselné posloupnosti (nebo čtverce) a v tomto procházení se proměňuji, ačkoli zároveň zůstávám sebou. Jinak než v procházení číselných posloupností sebou zůstat nemohu, neboť mi patrně není přána dokonalá sebetotožnost, nýbrž jen navrácení k sobě skrze jiné.

Nerozumím proto přesně, jak se může návrat k sobě zdařit „beze zbytku“? Vracím se přece právě k sobě, který jsem se mezitím změnil (i kdyby Pythagorova věta zůstala stejná). Právě proto, že se veškeré poznání děje v čase a v prostoru, že se k sobě vracím skrze jiné, není možné, abych se k sobě v poznání vrátil „beze zbytku“.

Nedařící se návrat a sebepřekročení v soudnosti

Druhá, méně úspěšná varianta návratu k sobě, jak ji Ivan Chvatík popisuje v tezi 12, je charakterizována jako „hermeneutické kroužení“. Tato metafora patrně vyjadřuje, že se k sobě nevracím, nýbrž kolem sebe kroužím – „hermeneuticky“, tj. snad jakýmsi pokusem o rozumění – a nemohu se strefit? Toto kroužení má ovšem i svůj šťastný důsledek, totiž že jím „vykružuji“ jakousi „scénu“, „jíž spolu s druhými a s věcmi jsme a na níž se nám druzí, věci a my sami na distanc ukazují“. Tímto hledáním rozumění tedy držím otevřený prostor, v němž se mi mohou ukázat i jiné věci než číselné posloupnosti, odvěsny a čtverce, v němž já sám jsem ještě něčím jiným než subjektem myšlení.

Tato scéna, již jsem a již držím otevřenou pro druhé (teze 3), tedy vzniká jako šťastný produkt mé indispozice vrátit se k sobě přímo. Pohybem kroužení, jímž držím scénu otevřenou, se k sobě ovšem nevrátím nikdy, a přece ji držím otevřenou patrně právě tím, že se o to snažím.

Návrat k sobě na takto vykroužené scéně je podle teze 13 nicméně možný, nikoli však hermeneutickým kroužením samým, nýbrž „soudností“, která nám vnuká, kdy a jak toto kroužení „přetnout činem“. Tato sečná schopnost a vědění kdy ji jak užít přítom není jen nouzovou náhradou za „návrat, který se beze zbytku daří“ v apriorním poznání číselné posloupnosti, nýbrž nabízí dokonce cosi více: nejen se k sobě vrátit, ale navíc se „při svém navrácení překročit“ (teze 13).

V tomto návratu a v tomto sebepřekročení, jehož je schopen subjekt soudnosti a jednání, tak nacházíme podobný paradox, jaký jsme shledali již u subjektu myšlení. Vrátit se k sobě znamená v obou případech se překročit, protože se v obou případech vracím k sobě, který se – právě tímto návratem samým – stávám zároveň jiným. Subjekt myšlení i subjekt soudnosti tak vykazují jakousi společnou strukturu, pro niž je typické nejen,

že se k sobě vracím vždy skrze jiné, nýbrž také, že se tímto návratem samým zároveň proměňuji.

Čas, prostor a Odysseus

Návrat k sobě, který se tímto návratem zároveň měním, je sama struktura časovosti. Bez vědomí kontinuity rozpoznané ve změně by nešlo v pravém smyslu o čas. Tuto kontinuitu však negarantuje prostor, jak by mohla napovídat Chvatíkova teze 9: „Možnost *vrátit se* k těmům je základní charakteristikou prostoru.“ Možnost vrátit se k těmům je základní charakteristikou mne samého, protože jsem to já, který si pamatuji a který totožnost konstatuji. Zároveň konstatuji totožnost něčeho, co se proměnilo. Bez toho bych totožnost v proměně konstatovat nemohl, a bez toho by tedy neexistovala ani časovost.

Odysseus, který se vrací na Ithaku, myslím, nijak nedemonstruje, že „totožnost je myslitelná jedině jako návrat k těmům v různém čase“ a že „různost je myslitelná jedině jako v témže čase (současně, zároveň) nazíraná rozprostraněnost“ (teze 10). Nejde totiž jen o touž Ithaku v různém čase ani o různost Ithaky a Tróje v témže čase, ale především o Odyssea, který se jako týž i proměněný vrací na Ithaku, která je táž i proměněná. Právě tento charakter „týž i proměněný“, který náleží jak Odysseovi, tak Ithace, je časovost.

Chvatíkova formulace však může mít svou oprávněnost, pokud je v ní položen důraz na myslitelnost: „totožnost je *myslitelná* jedině jako návrat k těmům v různém čase“ a „různost je *myslitelná* jedině jako v témže čase (současně, zároveň) nazíraná rozprostraněnost“.

Totožnost v proměně lze skutečně jen velmi těžko myslet jinak, než že ji rozložíme do totožnosti a různosti, které budeme chápat v jejich vzájemnosti vyjádřené (podle zásad Chvatíkovy teze 11) jakožto časoprostorové. Totožnost v proměně nicméně není návrat k těmům v různém čase, nýbrž je to návrat ke mně, který se tímto návratem stávám jiný a tím konstituuji čas. A různost zde není rozprostraněnost nazíraná v témže čase, nýbrž různé, které konstatuji jako různé, a tím, že se skrze ně vztahuji k sobě, rozklenu prostor.

Ivan Chvatík má proto patrně pravdu v tom, že „čas není myslitelný bez prostoru“, že „jedno na druhé nelze redukovat“ (teze 9). Odysseus je totiž sám sebou právě tím, že odchází do Tróje a vrací se odtud, je sám sebou právě tím, že obrací pozornost k něčemu jinému, než je sám (i kdyby to nebyla země Fajáků, ale číselná posloupnost). Nakolik platí, že také syntetické poznání a priori se děje nejen v čase, ale také v prostoru, natožlik též platí, že čas není myslitelný bez prostoru.

Odysseus a Penelopé

V Chvatíkově poetickém příkladu je však ještě jedna okolnost navíc. Odysseus se vrací k sobě „v očích milované bytosti“ (teze 10). Míni se tím pouze, že v setkání s Penelopou po letech vystupuje identita jeho, který je zároveň proměněný? Na to by ovšem stačil návrat na Ithaku. Co vlastně znamená „setkání se sebou v očích druhého“, které zakládá „já“ a „ty“ (teze 5)?

Patrně to znamená uvědomit si, jak mě vidí druhý. To je (za příznivých okolností) podle Ivana Chvatíka „nejlepší“ setkání se sebou, nejvyšší „forma zrazení“ (teze 5). Zde se vracím skrze jiné sám k sobě, který se tím zároveň měním, nejen tak, že se v časoprostorových setkáních se čtverci a s Kyklopy měním já sám, protože si skrze ně rozumím již jinak než před tím, ale měním se tak, že se utkám s pohledem, který ke mně obrací druhý, s pohledem, který se dovolává mé totožnosti v čase i mé schopnosti proměny. Je to patrně tento nárok druhého, který nechává nejlépe vystoupit strukturu sebevztahu: Jsem to já, kdo musí reagovat (nebo se rozhodne nereagovat), a jsem sebou právě tak, že přijímám (a odmítám) nároky druhých.

Umění přijímat a odmítat nároky druhých je patrně umění soudnosti, v němž se podle Ivana Chvatíka člověk navrácí k sobě a zároveň se překračuje. Nejsem si jista, zda tím člověk nabývá „pravé nekonečnosti“, jak Ivan Chvatík naznačuje (teze 13, patrně i teze 1–2). Je to však jistě způsob, jak jsem, coby konečná bytost, která se navrácí sama k sobě právě tím, že se vztahuje k jinému a tak se zároveň proměňuje.