

# Martin Profant: Myslet uprostřed dějin

## K pojetí dějin a dějinnosti ve filosofii symbolických forem

Praha, Nakladatelství EPOCH 2011. 205 s.

Ernst Cassirer nepatří k filosofům, jejichž dílo by příliš zdomácnělo v českém prostředí. Symptomatický je podivný nakladatelský počín Oikúmené, které vydalo překlad dvou ze tří dílů *Filosofie symbolických forem* (Praha 1996), Cassirerova chef-d'œuvre, a vynechalo ten třetí, filosoficky nejzajímavější; redakce nakladatelství zřejmě předpokládala, že to, co je na díle zajímavé, jsou ony úvahy o řeči a mýtu, které jsou použitelné v bádání odborných věd a kulturní antropologie, zatímco filosofický rozměr díla představuje jakýsi nadbytečný přívažek. Toto zmrzačené vydání sice i tak přineslo v českém prostředí ojedinělé představení Cassirera v zasvěcené úvodní studii Miloše Havelky, reflektující tehdy probíhající renesanci zájmu o tohoto autora, celkově však svědčilo o tom, že u nás převládá (a dále převládá) obraz Cassirera jako autora, který se „pokouší překonat rozkládající se novokantovství“ (Gadamer).

Českou cassirerovskou monografií by se tedy slušelo přivítat minimálně jako osvětový čin. Recenzovaná práce ovšem přináší přece jen o něco více: Profantova interpretace představuje promyšlené, současným stavem bádání poučené a originální čtení zkoumaného autora. Soustřeďuje se sice – v tom její podtitul nelže – na výklad Cassirerova pojetí dějin a dějinnosti, zároveň ovšem hájí klíčovou tezi, že právě dějinnost tvoří rozhodující motiv, na jehož rozpracování stojí a padá celá filosofie symbolických forem.

Filosofie symbolických forem je filosofií totality lidské kultury. A to, tvrdí autor monografie, přinejmenším v kontextu marburské tradice filosofování znamená, že je filosofií ducha. Cassirer ztotožňoval celek ducha a lidskou kulturu poměrně často, ale nesamozřejmost tohoto spíše hegelíánského než kantianského ztotožnění si dobře uvědomoval; v *Eseji o člověku* určené americkému publiku proto z obou pojmů používal jen onen méně metafyzický a mluvil důsledně o kultuře. Ovšem o tom, že pro něj bylo nepředstavitelné vzdát se pojmu ducha, svědčí jeho poslední veřejná přednáška z roku 1945, ve které nesamozřejmé ztotožnění ducha a kultury explicitně zdůvodňoval (srv. s. 42 n.).<sup>1</sup> Je ale vůbec možné rozvíjet prostřednictvím analýzy příslušných lidských kulturních výkonů zkoumání jednotlivých velkých regionů, symbolických (či méně často synonymně: kulturních) forem, mýtu, řeči, vědy, umění, nacházet jejich svérázné a svébytné funkce, důsledně vycházet ze svéprávnosti každé z nich – a zároveň konstituovat sice rozporný, ale strukturovaný a rozumově pochopitelný celek lidského světa? Profant tvrdí, že Cassirer mohl udělat jedině: rozvinout celek lidské kultury do dějin. Filosofie ducha je tak nejen filosofií kultury, ale vždy se stává rovněž filosofií dějin (srv. s. 10). A úspěch celé koncepce filosofie symbolických forem závisí na tom, zda se rozvinutí celku lidské kultury do dějin zdaří.

Tedy jakási iterace výkonu klasického německého idealismu? V jistém smyslu ano, ovšem s plným vědomím významu slova iterace, tedy opakování ve změněných podmínkách. A aby to bylo složitější, ono „mohl udělat jedině“ neznamená, že to bylo jedině možné řešení problému, který před Cassirerem vyvstal. Bylo to řešení úkolu, který se před ním vynořil v konkrétní historické situaci; úkolu, který nebyl řešitelný v rámci formálního vývoje filosofie a jejích prostředků (řekněme: nebylo ho možné redukovat na to, co tematizují dějiny filosofie v nejužším slova smyslu). Cassirer se ovšem řešení tohoto úkolu vědomě ujal a reflektoval přitom svoji vlastní pozici v rozmanitosti vazeb, které ji ukotvovaly. Profant tuto autorskou sebevědomou závazanosť exponuje na mnoha místech, používá ji v kompozici svého textu jako téma, kterým provazuje celou monografii. Nejvýrazněji ji ovšem nechává zaznívat tam, kde se od konce dvacátých let 20. století přetavuje ve snahu hájit ústavní republiky proti hrozbě fašistických totalitářství filosofickými prostředky: jak v Cassirerově novém čtení osvícenství, oné obhajobě filosofic-

1 Všechny stránkové odkazy v závorkách v textu se vztahují k recenzované publikaci.

ké tradice novověku z roku 1932 (vášnivě až do té míry, jaké byl maximálně mocen německý profesor novokantovského chovu), tak v žárlivém boji o kulturu spojující etické a politické s teoretickým a uměleckým. Druhé jmenované Profant předvádí v detailní prezentaci konfrontačních pozic Cassirer–Heidegger, přičemž právě z této konfrontace si vybírá citát, který svoji vyhraněnost jasně nasvětluje krajní rozměr Cassirerova pojetí dějinnosti: „*Ale pro nás není jen ‚Dasein‘, nýbrž i smysl – idea – původně dějinná.*“ (s. 69)

Pokud bychom zůstali u metafory filosofie symbolických forem jako iterace klasického německého idealismu, pak se ovšem jedná o iteraci, která – ostatně opět v nejlepší souladu s touto tradicí – znamená zrušení [Aufhebung] této dějinněfilosofické linie. Subjekt a objekt, sebevědomí, duch: to vše jsou sice výrazové prostředky filosofie symbolických forem, ale s podmínkou jejich naprosté desubstancionalizace (či odmetafyzičtění, jak sice méně frekventovaně, avšak srozumitelněji tento výraz Cassirer alternativně), s podmínkou, že jsou plně funkcionalizovány a že se stávají momenty totality lidské kultury.

Totéž platí podle recenzované monografie i pro filosofii dějin. Návrat k její hegelovské podobě není možný, neboť ta je sice filosofií, která „chce být filosofií svobody...“, která ale „vykonala tento osvobozující proces jen pro absolutní subjekt, nikoli pro subjekt konečný“, „individua“ v ní „nejsou [nic jiného] než nástroje a prostředky světového ducha“ (srv. s. 10). Totéž se ostatně – a ze stejných důvodů – týká i historického materialismu, který se z pohledu této výhrady liší od hegelianismu jen tím, že na pozici absolutního subjektu dosazuje namísto ducha funkčně totožné materiální vztahy. Filosofie symbolických forem, pokud by měla být uvažována jako filosofie dějin, by musela být zcela formální. Dokonce ani Kant není pro Cassirerovy potřeby v tomto ohledu dost důsledný, tvrdí Profant, neboť v jeho koncepci se objevuje ještě „příliš silné omezení plnosti individuálního života, děl a událostí“. Zde se ovšem musí interpret odvolávat na hodně nepřímé důkazy – nachází je v opakovaném Cassirerově zdůrazňování Herderovy výhrady, že Kant v jistém smyslu obětoval všechna předchozí pokolení lidstva jeho poslední generaci (s. 12). S větší jistotou lze naproti tomu sledovat posun, ke kterému – ve srovnání s Kantem – Cassirer dospěl v pojetí dějinného pokroku. V Profantově interpretaci se ovšem ani Cassirer neobejde bez určité regulativní ideje, i pro něj by vývoj založený pouze ve zkoumání samotné historie vedl jen k dějinnému výhledu na stále ničivější války a další krutosti provozované stále sofistikovanějšími prostředky. Zároveň však Cassirer oslabuje hypotézu vývoje ke světoobčanské společnosti, k dosažitelné emancipaci lidstva (výrazně akcentovanou ještě u Hermanna Cohena) „ve prospěch soustavné otevřenosti každého lidského individua budoucnosti a rozhodnutí se pro svobodu [tj. ...] pro kulturu jako soustavný proces sebeosvobozování lidí“ (s. 12).

V pozdní *Eseji o člověku*, napsané během válečných let, která strávil v emigraci, Cassirer lidskou bytost – s aluzí na slavnou Aristotelovu definici – charakterizuje

jako „animal symbolicus“. Člověk je hustou sítí symbolických aktů a forem vplétán do různých objektivací, utváření světa; táž síť pochopitelně znamená intersubjektivitu. Zaznívá přitom i pesimisticky znějící metafora o síti, ve které je člověk nutně uvězněn a z níž nemůže nikdy vyjít ven. Ve *Filosofii symbolických forem* napsané ve dvacátých letech převládá naopak spíše důraz na otevřenost vůči lidskému světu, který se právě touto symbolickou sítí vytváří a který se jejím prostřednictvím stává srozumitelným. Člověk vztahy s druhými lidmi i objektivace společných světů produkuje a rozvrhuje jako bytost v čase, orientovaná svým jednáním k budoucnosti – a touto orientací a pro tuto budoucnost se zmocňuje i minulosti. Chová se jako dějinná bytost: Člověk jako „animal symbolicus je vždy nutně také animal historicus“ (s. 135).

Profant ovšem neupozorňuje jen na pesimistický charakter klíčové metafory v *Eseji o člověku*. Předvádí i Cassirerovu variaci tragédie kultury – koncem třicátých a začátkem čtyřicátých let, se opakovaně vracel k obdobné Simmelově interpretaci – jako tragédie lidské svobody. Ta, má-li být skutečnou tvořivou svobodou v aktech soustavného „sebeosvobozování se“, vyžaduje soustavnou lidskou činnou odpovědnost, přičemž v sobě zároveň, pokud má být opravdu otevřeností ke svobodě, musí zahrnovat i možnost podlehnout pokušení a rezignovat na tento náročný způsob lidství. Tato rezignace pak vyústí v různé podoby despotickeho panství či jiné formy neodpovědné, a tedy útěšné a svým způsobem pohodlné, byť nesvobodné konformity (srv. s. 77).

K různým fasetám cassirerovské tragédie kultury se autor monografie vrací opakovaně. Interpretuje ji jako varování před nebezpečím, že „důvěra ve schopnost každého [člověka] podílet se na nejrozvinutějším stavu lidské kultury“ bude pervertovat „v alibi pro nevšímavost vůči utrpení a ponížení těch, kdo této participace z jakýchkoli důvodů – založených však vždy v jejich zvláštním způsobu, pobytu – nedosáhnou“ (s. 71). V této explicitní formulaci spatřuji jediný aktualizací motiv, který Profant při interpretaci Cassirerova díla otevřeně přiznává: inspirativnost filosofie symbolických forem jako „humanistické filosofie v globalizovaném světě, ve kterém se jednota lidství vytváří vůči odlišnosti kulturních oblastí, či přesněji vůči odlišnosti a sjednocování těchto oblastí“ (s. 71). Jde ovšem o motiv, který jako ponorný prostupuje celou knihou a který autorovi zjevně tanul na mysli, když svoji monografii nadepsal s burckhardtovským odkazem. Tento motiv charakterizuje univerzalizmus založený cassirerovským čtením dějinnosti člověka: „Člověk, ať už kdekoliv a odkudkoliv, je ve vždy uprostřed dějin a uprostřed světa. A vždy je jeho spolutvůrcem.“ (s. 13)

K vlastní monografii připojil autor ještě exkurz věnovaný disputaci, jež proběhla mezi Cassirerem a Heideggerem v roce 1929 na závěr výročních čtrnáctidenních kurzů pořádaných ve švýcarském Davosu. Titul exkurzu „Davos jako událost“ odkazuje k Bollnowovu vzpomínání na řečenou disputaci a zdůrazňuje určitý paradox. Nejen Bollnow, ale i řada dalších posluchačů davoského semináře – jde o ta-

ková jména jako Lévinas, Ritter, Marcuse, Bollnow či L. Strauss – příležitostně tuto diskusi zmiňuje jako jednu z klíčových událostí v dějinách filosofie dvacátého století. V posledním čtvrtstoletí se taková zmínka stala obecně sdílenou notoriicitou. Avšak, jak zdůrazňuje Profant, samotný protokol disputace přítom čten není, resp. nedaří se jej číst jako text inspirující další vývoj filosofie. Ve snaze tento paradox uchopit rozvíjí myšlenku z Cassirerovy pozdější recenze Heideggerovy knihy o Kantovi (1931). V ní Cassirer konstatuje, že mezi jeho a Heideggerovou filosofii leží propastný rozdíl světónázorů. Světónázor přítom chápe v dnes již nezvyklém novokantovském smyslu jako to, co se obrací k celému člověku a co nemůže být nikdy pouhou záležitostí diskursivního myšlení. Heideggerovo dílo, a to platí jako charakteristika pro každý skutečný filosofický výkon, v sobě neodmyslitelně integruje jeho světónázor, což se projevuje zvláště v jeho vztahu k současné krizi kultury. Při diametrální odlišnosti světónázorů pak chybí společná půda diskuse. Cassirer, protože ani on se nechce a nesmí odtrhnout od svého světónázorového původního nasazení, nemůže číst Heideggerovu „teorii, která vidí ve vrženosti člověka jeho charakteristiku“ jinak než jako rezignaci, která podřívá vlastní úlohu filosofie a kulturního života, totiž úlohu zachovávat onen nutný vzor, bez kterého se filosofie stává jen účinným nástrojem v rukou mocných. Profant rozvíjí naznačené rozlišení a používá ho jako interpretační klíč, s jehož pomocí vykládá i nečasté Cassirerovy poznámky o Heideggerovi po roce 1933, zvláště ostře nevstřícnou pasáž v *The Myth of the State*. Je přesvědčen, že tento přístup umožňuje přemýšlet o Heideggerově tvorbě bez planého moralizování jako „o filosofickém díle, které je jako takové otevřeno k budoucím interpretacím a na jehož rozvrhu bylo možné myslet antitotalitářsky“ (s. 180), aniž bychom pro potřeby samotné filosofické interpretace museli zpochybňovat závažnost a morální odpudivost Heideggerova zapletení se s nacismem.

V roce 1996 vzpomínala Cassirerova dcera, Anne Apelbaumová, na otcovy přednášky takto: „Mluvil silným hlasem a úplně hlasitě, když citoval někoho jiného. V okamžiku, kdy mluvil osobně, téměř šeptal.“<sup>1</sup> Profant občas reaguje na tento rys Cassirerova projevu, jenž se projevuje i v psané formě, s mírnou ironií, např. když o věčně vyhraněném a originálním Cassirerově postoji utrousí, že ho „jako obvykle [vyjádřil] interpretací Kanta...“ (s. 33). Jeho vlastní text ovšem na mnoha místech působí tak, jako by se od Cassirera tímto iritujícím návykem nakazil. Extenzivně působící rekonstrukci Cassirerových otázek a motivů sice prostupují dosti masivní aktualizací linie, jejich okraje jsou však zpravidla rozmazány. V horším případě se jedná o akademický zlořád, který skutečně významné odsouvá do poznámek, v nichž se kupříkladu odbývá větší a kontroverznější část výkladu o Cassirerových limitech při četbě marxismu (viz pozn. na s. 44 a 73-75). V lepším případě se vlastní

1 Die vergessene Tradition. Eine Erinnerung an den Philosophen Ernst Cassirer, Feature von Patrick Conley, 1996. Dostupné z: [http://www.radio-feature.de/cassirer\\_text.html](http://www.radio-feature.de/cassirer_text.html) [cit. 14. 11. 2013].

postoj interpreta upravuje tak, aby mohl být ještě vnímán jako explifikace názoru komentovaného autora. Už zmíněná transpozice otevřenosti každé lidské situace do motivu Cassirerem pochopitelně netematizovaných parciálních kultur a subkultur je i tehdy, když Profant dokonce přiznává silný aktualizační zájem, vyslovována „silným hlasem“ jen tam, kde tento hlas může znít jako Cassirerův – a pointována ovšem opět jen v poznámce (srv. s. 121, pozn. č. 17). Podle mého názoru je to ke škodě věci: i kdyby interpret zcela jasně vyhranil svoje stanovisko, byla by na jeho pozadí inspirativnost Cassirerova pojetí zcela zřejmá.

Ale dost již o tom. Tato výhrada nemá ani tak vytýkat nějaké zásadní pochybení, má spíše jen varovat čtenáře, aby se nenechal odradit stylistickými překážkami, kterými autor zbytečně znesnadnil přístup ke svému textu. Byla by to škoda, protože kniha stojí za čtení: je to inteligentní a zasvěcené uvažování o jednom z nejzajímavějších filosofů dvacátého století.