
Recenze

Stanislav Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení

Praha, Vyšehrad 2014. 176 s.

„Kosmologický“ důkaz Boží existence je úvahou, která si bere za východisko faktickou existencí světa (kosmos) a dospívá odtud k přesvědčení o existenci Boha jakožto kauzálního původce světa. Stanislav Sousedík tento typ argumentace rozpracovává současnými filosofickými prostředky, aniž by si kladl za cíl představit různé historické podoby kosmologického důkazu. To však neznamená, že by autor na myšlenkovou tradici nenavazoval. Zatímco Richard Swinburne, který rovněž při své teistické argumentaci vychází z kosmologických skutečností, uplatňuje princip explanace převzatý z moderní přírodovědecké metodologie,¹ Sousedík svůj postup charakterizuje jako „deduktivní aplikaci kauzálního principu“ (s. 14)² a cítí se být v tomto ohledu dědicem a pokračovatelem starší (v novověku na čas utlučené) metafyzické tradice.

Autor své téma rozvíjí ve dvou rovinách: vztahuje důkaz jednak k určitým základním rysům lidského života a jednak k možnostem našeho teoretického myšlení. Na první z obou těchto rovin prof. Sousedík postupuje tak, že srovnává dětský svět a svět dospělého člověka. (Slovo „svět“ zde neoznačuje celek v prostoru existujících věcí, nýbrž „můj svět“, tj. svět jako soubor skutečností, které mají pro tu kterou osobu význam, tvoří oblast jejího „zájmu“, s. 20-21.) Svět lidského jedince, v době od útlého věku až k nástupu dospělosti, se vyznačuje dvěma typickými rysy: je subjektu *vstřícně nakloněný* a jeví se jakoby *věčný* (dítě vnímá osoby, prostředí a opakující se děje, které tvoří jeho svět, jako cosi neměnně daného). S blížící se dospělostí se svět začíná čím dál méně jevit věčným a přívětivým, až se nakonec „vyjeví bez těchto atributů, ve své kruté realitě“ (s. 25). Dospělosti se tak dosahuje v momentu „zhroutení dětského světa“ (s. 26). Autor nastiňuje dvě typické situace, které mohou zhroutení navodit: 1) fakt neopětované, „nešťastné“ lásky (k lidské bytosti, ale někdy i např. – analogicky – ke společenské skupině, jíž se mladý člověk cítil oddán) a 2) smrt blízké osoby. V důsledku takových zkušeností se celý svět přestává jevit jedinci nakloněným a věčným.

1 Swinburne, R., *Bůh jako vysvětlení*. Z angl. originálu *Is there a God?* (New York, Oxford University Press 1996) přel. K. Šprunk. Praha–Kroměříž, Triton 2011.

2 Všechny stránkové odkazy v závorkách se vztahují k recenzované publikaci.

Sousedík tyto své postřehy prohlubuje dvěma „literárními reminiscencemi“ (s. 31-37). Upozorňuje, že v Máchově básni *Máj* je tragika „zklamané lásky“ kontrastována s „mladistvým snem“, jež básník charakterizuje mj. slovy: „ztracený lidstva ráj, to dětinský můj věk“. Povídku Boženy Němcové *Babička* Sousedík vykládá jako cosi více než idylu: záměrná idealizace je zde toliko prostředkem k věrnému popisu dětského světa, jak si jej zpětně evokuje životem těžce zkoušená spisovatelka... Pokládám za originální a cenné, že se autor recenzované knihy při svých existenciálních analýzách obrací právě ke klasickým českým dílům (kromě Máchy a Němcové nabízí i letmé impulsy čerpané z děl M. Pujmanové a J. Zeyera). Je k tomu třeba poznamenat, že se u našeho autora nejedná o případ člověka, jenž by se při hledání literárních ilustrací prostě jen rozpomněl na povinnou školní četbu. Mohu dosvědčit, že prof. Sousedík, jenž je známý u nás i v cizině jako odborník na starší českou filosofii, je také zcela fenomenálním znalcem české kultury vůbec. Je dále teoretikem hermeneutiky³ a v recenzované knize se při svých interpretačních analýzách opírá o řadu literárních teoretiků (J. Durdík, D. Čyževskij, J. Mukařovský, M. Zdziechowski, F. X. Šalda, z filosofů pak J. Patočka).

Vysledkem zhroucení světa je neintencionální (tedy nepředmětná) úzkost. Sousedík rozlišuje dvojí možný způsob, jak reagovat v situaci úzkosti: zoufalstvím, nebo hledáním. „Zoufalstvím“ nemíní určitý emoční stav, ale rezignaci na naději. Sousedík zmiňuje nepřesvědčivé snahy o překrývání zoufalství: obrat k „zábavám“ nebo (v osvícenském duchu) k pouhým „užitečným činnostem“ (s. 38-40). Bylo by však možné autorovi namítnout, že jsou myslitelná i méně povrchní řešení, která by nicméně nacházela smysl života v rámci světa: např. nalezení (šťastné) lásky nebo osobního poslání (jež je čímsi základnějším než jen dílčí prospěšnou aktivitou). Na význam takových možností upozorňuje zejména „empirický“ popis smysluplnosti, jak jej podává Viktor Frankl.⁴

V pasáži o „přijetí úzkosti a zoufalství“ autor dále líčí „spořádaného zoufalce“, jenž bere za vděk „skromnou a vědomě nedostatečnou útěchu“: příkladem je stoická vyrovnanost s problémem smrti (Sousedík stoický postoj kritizuje poukazem na netotožnost úzkosti a strachu před smrtí, s. 44). Chybí mi autorova odpověď na alternativu nezoufajícího (tj. ne-rezignujícího) přijetí úzkosti, či dokonce absurdity (lze vzpomenout Heideggera, Camuse, Derridu...). Touto připomínkou nicméně nechci – a nemohu – popřít postřeh (vyjádřený rovněž např. Ch. Taylorem), že

3 Sousedík, S., *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha, Triton 2008.

4 Ačkolí je Frankl člověkem hluboce religiózním, jakožto empirik hovoří o „třech hlavních cestách“ nalezení smyslu, které bezprostředně neznamenají vztah k Bohu (otvírají se i nenáboženskému člověku). „Děje se to tedy buď ve službě nějaké věci, nebo v lásce k nějaké osobě, že naplňujeme smysl – a tím uskutečňujeme také sebe sama.“ Třetí „cestou“ je pak statečné vyrovnání se s utrpením či s osobní tragédií (také – či především – takovýmto způsobem podle Frankla dosahujeme „tajemství bezpodmínečné smysluplnosti života“). Frankl, V. E., *Vůle ke smyslu*. Přel. V. Jochman. Brno, Cesta 1994, s. 167.

pokud by se teistické vyrovnávání se s úzkostí ukázalo být reálnou možností, znamenalo by více než všechna „stoicky“ střížená řešení, jakým je např. camusovský „heroický humanismus“ hledící „tvářít v tvář absurdnu“.⁵

Od zoufalství (= rezignace) nyní Sousedík pokračuje k postoji hledání. Dopívá ke třem podmínkám, které by mělo hledané dobro splňovat (autor hovoří o „jsoucnu tří podmínek“, s. 46-48). Musí být s to vrátit smysluplnost světu. Jelikož se „zhroucení“ týká světa, musí být doufající hledání zaměřeno k dobru, které svět v nějakém smyslu přesahuje. A podobně se musí jednat o cosi neempirického, vždyť „naprosto vše, co člověk sám od sebe má a zakouší (...), je do úzkosti vnořené a jí prostoupené“ (s. 47). Namítám, že sám Sousedík od světa jako (objektivního) celku rozlišil „částečný“ (subjektivní) svět osoby (s. 20-21). Zhroucení se bezpochyby týká subjektivního světa. Nezdá se však úplně zřejmé, proč by mělo zasahovat svět jako objektivní celek (což Sousedík patrně předpokládá). A tudíž není patrné, proč by z nějakých oblastí tohoto širšího světa nemohla do zhrouceného subjektivního světa vejít nějaká nitrosvětská a empirická skutečnost (např. lidská bytost, životní úkol...), díky níž by svět znovu nabyl jasu (terapeutický pohled Viktora Frankla jsem již vzpomněl).

Vzhledem k originalitě autorových analýz čtenář ponejprv váhá, zda za nimi stojí přímý vliv Martina Heideggera. Ačkoli se Sousedík (žák Heideggerova žáka Patočky) k této inspiraci nakonec výslovně přihlásí (s. 48-50), lze konstatovat, že na postřehy německého filosofa ve své knize navazuje stylově i obsahově nezávislým (a dokonce „českým“) způsobem. Důraz na odlišnost od Heideggera ovšem podle mne Sousedík doktrínálně přetížil odmítnutím Heideggerova tvrzení, že důsledkem úzkosti je „vymknutí“ či „vratkost“ *jsoucna v celku*. S úzkostí souvisí – podle Sousedíka – toliko zhroucení *světa v celku*. Autor naznačuje, že tímto zhroucením není postiženo *jsoucno*, které je vůči světu transcendentní, totiž Bůh, jehož *jsoucno* mají autorovy další úvahy prokázat. Otazníky se mi zdá vzbuzovat autorův důraz na termín „*jsoucno*“. Stanislav Sousedík – pokud vím – připouští, že Boha lze nazývat „*jsoucnem*“ nanejvýše v analogickém smyslu a že je zde výstižnějším termínem „*bytí*“. Jestliže ovšem Heidegger říká, že úzkostí je *jsoucno v celku* přivedeno k vymknutí a stává se vratkým, netvrdí totéž o *bytí*. Domnívám se proto, že vztah mezi Heideggerovou filosofií a teismem tvoří náročnější problém, než jak by se mohlo zdát ze Sousedíkových vyjádření.⁶

5 Taylor, Ch., *Sekulární věk. Dilemata moderní společnosti*. Vybrané kapitoly. Přel. V. Chudý a O. Štěch. Praha, Filosofia 2013, s. 336, 510, viz též s. 303-308. Na adresu camusovsko-derridovského étosu Charles Taylor říká, že pokud by víra v Boha byla odůvodněná, „pak musíme pohlížet na tuto stoickou odvahu v novém světle. Bude (...) jí dosaženo za cenu svedení sebe sama, a možná i mnohých dalších, z cesty k mnohem mocnějšímu a účinnějšímu uzdravujícímu působení v dějinách.“ Tamtéž, s. 512-513.

6 Sousedík v tomto bodě nechtěně dodává municí nediferencované heideggerovské kritice scholastického teismu, který upíná svou pozornost k Bohu jako *jsoucnu*. Tomistický pojem Boha je však jiný. „Přísň vzato je tedy třeba o Bohu říci: ‚est esse‘, nikoli ‚est ens‘, tj. je bytí, nikoli

Dosud jsem referoval o první z obou složek knihy, o „kosmologickém důkazu v životě“. Následuje „kosmologický důkaz v myšlení“ čili postup k vlastnímu dokazování Boží existence. Zjednodušeně tu lze rozlišit tři hlavní kroky: autor nejprve promýšlí pojem existence, pak dokazuje existenci nutného (nikoli kontingentního) jsooucná a nakonec nutné jsooucnou ztotožňuje s Bohem.

Stanislavu Sousedíkovi se v recenzované knize podle všeho podařilo prokázat, že existence je predikátem prvního řádu: netýká se toliko pojmů (resp. propozičních funkcí, tříd, intenzí, zkrátka logických položek), nýbrž věcí samých. Přisuzuje se objektům (např. osobám). Důkaz této teze vykrystalizoval v Sousedíkově dlouhodobém dialogu s logiky formátu Pavla Materny či Pavla Cmoreje. Původcem myšlenky, kterou Sousedík vyvrací, je ovšem Gottlob Frege, který míní, že se přisuzování existence ve skutečnosti týká pojmů věcí, a nikoli věcí. Např. výrok „Němci existují“ prý říká, že pod pojem „Němec“ spadá nějaké individuum, že se tedy jedná o neprázdný pojem.⁷ Sousedík ale upozorňuje, že „spadat pod“ je binárním vztahem, jehož nutnou podmínkou je tak či onak existence obou jeho členů. Individuum musí především v nějakém smyslu existovat, aby mohlo navíc spadat pod určitý pojem. Existence jako predikát druhého řádu tedy nutně předpokládá existenci prvořádovou (s. 76-77).

Snad by bylo možné prof. Sousedíkovi namítnout, že ona předpokládaná existence individuí není nezbytně tím, o co autorovi vposled jde, totiž reálnou existenci, ale jen výskytem v univerzu úvahy. V odpovědi na takovou námitku lze říci, že nicméně tento „výskyt“ musíme přiznat ne pouhému pojmu, ale individuí (tj. predikovat jej o individuích), a v tomto ohledu že tedy jde o predikát prvního řádu. Pojmy existence prvního řádu jsou jistě různé: ve větě „Němci existují“ jde o reálnou existenci, kdežto např. větou „prvočíslo větší než 10 existuje“ se matematik k žádné teorii ontologického statusu čísel nezavazuje. Sousedík doposud nerozlišil reálnou existenci od jiných typů existence (např. od existence intencionální), ale pouze dokázal, že je existence především predikátem prvního řádu.

A nyní lze přikročit k otázce, zda prvořádovým predikátem existence míníme v některých případech existenci reálnou. Frege, Russell či Quine se domnívali, že univerzum logicky korektní úvahy principiálně nezná žádné neexistující věci, nýbrž je ze své podstaty tvořeno výlučně věcmi existujícími.⁸ Pak ovšem (v rámci takového univerza) nemá žádný smysl o něčem vypovídat existenci. Otázka tedy zní: má-li být připisování reálné existence individuí informativní, od čeho takovouto predi-

(Pokrač. pozn. č. 6) jsooucnou, jak o Bohu říká Heidegger.“ Lotz, J. B., *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*. Přel. K. Floss. Praha, Oikúmené 1998, s. 87.

7 Frege, G., *Dialog s Pünjerem o existenci*. Přel. K. Šprunk. *Studia Neoaristotelica*, 5, 2008, č. 1, s. 59.

8 Tamtéž. Viz též Russell, B., *O označení*. In: Berka, K. – Tondl, L. (ed.), *Logika, jazyk, věda*. Přel. K. Berka a L. Tondl. Praha, Svoboda 1967, s. 24-28; Quine, W. V. O., *On What There Is*. In: týž, *From a Logical Point of View*. New York, Harper & Row 1953, s. 1-19.

kací daná individua odlišujeme? Stanislav Sousedík ukazuje na individua intencionální, pomyslná (jeho promyšlená teorie fiktivních jsoucen by mimochodem mohla zaujmout také ty, kdo filosofují o literární tvorbě...). Predikát reálné existence má smysl, neboť kromě reálně existujících individuí univerzum naší úvahy zahrnuje také individua existující toliko intencionálně.

Lze však z logického hlediska opravdu smysluplně hovořit o nějaké pomyslné jednotlivině? Navzdory zdání se domnívám, že ne. Sousedík si uvědomuje, že fikce je vždy nekompletní (s. 90). Vezmu za příklad Antonína z básně Jiřího Wolkerera *Balada o očích topičových*. Autor básně své postavě přisoudil jen několik málo vlastností: Antonín je muž, jako topič v elektrárně přikládá lopatou do ohně, vinou výkonu svého zaměstnání přichází o zrak a v tuto chvíli je topičem již nejméně dvacet pět roků. Pokládám za nepopiratelné, že by tento svazek vlastností mohl být nesen různými, netotožnými individuí. Odpovídá mu mnoho možných individuí (tzv. possibilití). Wolkerovou fikcí např. není stanoveno, zda je Antonín Čechem nebo třeba Moravanem (příčemž ovšem individuum by nemohlo být týměž jedincem, kdyby bylo přivedeno na svět jinými rodiči). Dojem, že fikce zachycuje jedno determinované individuum, je pouhým (byť někdy působivým) klamem. Domnívám se proto, že přisuzováním reálné existence odlišujeme individua nikoli od fiktivních, nýbrž spíše od pouze možných individuí (od possibilití).⁹

Jelikož existence není totožná s „konkrétním obsahem“ světských jsoucen, jsou tato jsoucná kontingentní, nahodilá (s. 104-127). Kdykoli nitrosvětské jsoucno existuje, platí přitom o něm, že někdy (sukcesivně) může nebýt, ba dokonce že by i v tž daný čas (simultánně) mohlo nebýt (s. 127-134). Jsoucná tvořící svět tudíž *potřebují příčiny*, aby spíše byla než nebyla. Sousedík dále říká, že je-li každé světské jsoucno takto nahodilé, musí být i celek nahodilých jsoucen, totiž svět, nahodilý, takže ke své existenci potřebuje příčinu. Tato příčina ovšem již není nahodilým jsoucnem, neboť je právě příčinou celku veškerých nahodilých jsoucen. Příčina světa je tak jsoucnem nutným (s. 134-138).

Za problematický krok této úvahy pokládám autorovu argumentaci, pomocí které se snaží prokázat svůj předpoklad, že „každý celek, jehož každý prvek je nahodilý, je i sám nahodilý“ (s. 136). Sousedík konstatuje, že jistě neplatí obecnější tvrzení, že „každý celek, jehož každý prvek má vlastnost F, má sám vlastnost F“, vždyť např. „celek všech v plném pytlí obsažených zrn hrachu, z nichž každé je lehčí než 1 kg, není sám lehčí než jeden kilogram“. Autor tuto skutečnost vysvětluje tím, že dané vlastnosti „přispívají k vzniku od nich odlišné vlastnosti souboru“. Jinak je tomu dle autora s vlastnostmi „nepřispívajícími“: např. červeň každého jednotlivého vlákna kusu tkaniny nepřispívá nijak k tomu, aby měl celý kus tkaniny jinou vlastnost než červenost. Celek utkaný výlučně z červených vláken je tudíž nutně červený. A podobně je tomu prý s vlastností, kterou je nahodilost. I nahodilost

9 Viz Peroutka, D., *Existenční predikace. Filosofický časopis*, 57, 2009, č. 3, s. 375-394.

všech jednotlivých světských jsoucen je vlastností nepřispívající. Proto je celek, totiž svět, nahodilý a nikoli nutný (s. 136-137). Na tuto svou úvahu o nahodilosti jakožto nepřispívající vlastnosti se pak Sousedík opakovaně odvolává (s. 143, 146).

Sousedíkova argumentace stojí na významném předpokladu, že (nejen o červeni, nýbrž) o každé nepřispívající vlastnosti je nutné tvrdit: má-li tuto vlastnost každý prvek určitého celku, má ji i daný celek. Pro ilustraci uvedu jeden z mnoha možných protipříkladů: Krychlový či souměrný tvar krystalů minerálů jsou vlastnosti nepřispívající: svou povahou nijak nepřispívají k tomu, aby měl celý minerál odlišnou vlastnost (aby byl nekrychlový či nesouměrný). Přesto je dobře možné, že by všechny jednotlivé krystaly byly krychlové, resp. souměrné, celek však byl nekrychlový, resp. nesouměrný... Není důležité, zda lze odpovědět na tento (či jiný konkrétní) protipříklad. Za nedostatek pokládám, že v autorově textu chybí důkaz, že jeho předpoklad skutečně platí pro oblast všech nepřispívajících vlastností (anebo alespoň důkaz, že onen předpoklad platí pro některou dílčí, dobře vymezenou oblast nepřispívajících vlastností – a že nahodilost právě do této užší oblasti náleží). Ve stávající podobě se mi úvaha o nepřispívajících vlastnostech jeví být nejslabším bodem celé knihy.

Zajímavý je způsob, jak se autor vyrovnává s humovsko-rusellovskou námitkou, že existují-li příčiny jednotlivých kontingentních prvků celku, stačí to k existenci celku a není třeba požadovat navíc další příčinu pro celek. Stanislav Sousedík to připouští pro celky, které jsou množinami. Upozorňuje ovšem, že existují i celky sjednocené reálnými vztahy.¹⁰ Jsoucna tvořící svět jsou spojena kauzalitou v reálný celek, v řetězec příčin a účinků. Na rozdíl od případu množiny je zde namísto otázka po příčině celku (s. 138-146).

Ve zbytku svých úvah o kosmologickém důkazu „v myšlení“ autor ztotožňuje příčinu světa, jež je nutným (nikoli nahodilým) jsoucnem, s Bohem jakožto subsistujícím bytím. Pro řadu čtenářů asi bude tato pasáž příliš metafyzicky zatížená, každopádně však znamená smysluplný myšlenkový postup (s. 147-163).

Velmi zajímavá je poslední část knihy, v níž se autor vrací k otázce, jaké místo má úvaha o Boží existenci v našem životě (s. 167-172). Zapiňuje skutečnost Boží existence, jak k ní dosavadní úvahy dospěly, onu „prázdnotu“ či bezsmyslnost, jež vyvstala vinou „zhroucení“ světa? Navrací smysl našemu světu? „Zde je třeba konstatovat,“ říká Stanislav Sousedík, „že tomu nic příliš nenasvědčuje“ (s. 168). Ani připojený filosofický poznatek o skutečnosti posmrtného života by nám sám o sobě žádnou smysluplnost neukazoval (s. 168-169). Kosmologický důkaz nám však přece prokázal „cennou službu“: našli jsme toho, který našemu světu vrá-

10 Dovolím si ilustrovat jeho myšlenku vlastním příkladem: Symbióza je tvořena reálnými vztahy, takže kauzální vysvětlení, proč existují jednotlivé symbionty, neudává příčiny existence symbiotické asociace jakožto celku.

tit smysl může. Tato možnost se nám zde přinejmenším otevírá, avšak „tváří v tvář této naší naději filosofie zmlká“ (s. 170).

Mé námitky vůči Sousedíkově knize se týkají především dvou bodů: jednak autorovy tendence kontrastovat reálně existující jsoucna s intencionálními individui a jednak jeho teze, že náleží-li nějaká vlastnost všem prvkům celku a je-li přitom vlastností „nepřispívající“, musí být touž vlastností nadán i celek, který z prvků sestává. Nepovažuji ovšem tyto autorovy kroky za filosoficky nezajímavé a jsem také dalek toho, abych své námitky měl za nějaké „vyvrácení“ autorovy argumentace. Prof. Sousedík je nepochybně schopen formulovat odpovědi. Mé kritické úsilí bylo vedeno spíše přesvědčením, že hodnota díla se osvědčí nejvíce tím, že kniha probouzí další otázky, úvahy a diskuze. Jsem přesvědčen, že Sousedíkův promyšlený, originální a filosoficky cenný text bude tuto úlohu plnit.

David Peroutka

k vědomí času. Podle jedné z Husserlových formulací v případě fantazie v tom, co se jeví, „zcela chybí vztah k přítomnému okamžiku“.¹ A Richir na Husserlovy úvahy navazuje, když konstatuje, že to, co se jeví ve fantazii, sice vyvstává a zaniká v retencích a protencích, ale k těmto retencím a protencím dochází uvnitř přítomnosti (présence) jakožto fáze toho, co je současné: není to přítomnost přítomného okamžiku.

K Husserlově koncepci vnitřního času má Richir obecně kritické výhrady: její „próton pseudos“ je podle něho právě „neschopnost pojímat přítomnost bez přesně určitelného přítomného okamžiku“.² Husserlův omyl podle Richira „spočíval v tom, že chtěl časový ‚proud‘ analyzovat podle matematického modelu infinitezimálního počtu“ (PIA, s. 476): čas v jeho smyslu není časem přítomnosti, je časem prézentu (présent) jakožto soustředěného v bodovém okamžiku; může to být prézent minulý ve znovuvzpomínce nebo při anticipaci prézent budoucí, ale není to čas přítomnosti (présence). Tento „kvazifyzický čas, kde je jen prézent a to, co je před a co je po“, představující „samu strukturu stability“, je časem našeho „styku s věcmi“, ale je omylem chápat ho spolu s Husserlem jako jediný možný čas, protože „jeho monotónnost je současně neschopná fundovat naši identitu jinak než formálním způsobem“, a tedy neschopná „vysvětlit naši historii“ (PIA, s. 496).

S kritikou Husserlova vnitřního vědomí času se můžeme setkat i v Richirově studii „Pasivní syntéza a temporalizace/spacializace“, která je jednou ze tří studií tohoto autora, jež jsou dostupné v českém překladu. Richir v ní zdůrazňuje „pojetí smyslového jakožto přítomnosti, která nikdy nemůže být vstřebána do předpokládané aktuality nějakého smyslově pociťovaného a jež je vždy překřídována absencí smyslově nevnímání“.³

Čím je pro Richira fantazie, lze ilustrovat příkladem z jiného textu obsaženého ve 23. svazku *Husserlian*. Jde o příklad herce ztělesňujícího určitou roli: ta se pro Husserla řadí mezi taková ficta, která označuje jako „smíšená“, protože konflikt mezi reálným (postavou herce) a fiktivním (postavou, kterou hraje) zůstává jen v potenciálním stavu a nevyúsťuje jako v případě obrazového objektu v škrtnutí toho, co samo nemá status reality a co odkazuje jen na nepřítomné reálno: jde tu tedy právě o určité smíšení reality a imaginárna. Jestliže při imaginaci je zobrazující objekt nebo vynořující se představa jen nejsoucnem a intencionálně odkazuje k zobrazovanému, jež je kladeno v modu jakoby (vyznačuje se tedy kvazi-pozicionalitou), v případě divadelní iluze to, co herec vytváří svou reálnou aktivitou, svými

1 Husserliana. Bd. 23: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrsg. E. Marbach. Den Haag, Martinus Nijhoff 1980, s. 79.

2 Richir, M., *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble, Éditions Millon 2004, s. 481. V dalším odkazujeme na toto dílo tak, že za citací uvedeme zkratku PIA a číslo strany.

3 Richir, M., Pasivní syntéza a temporalizace/spacializace. Přel. J. Fulka. In: Novotný, K. (ed.), *Co je fenomén. Husserl a fenomenologie ve Francii*. Praha, Nakl. Pavel Mervart–Oikúmené 2010, s. 210.

pohyby, svou mimikou a úpravou svého zjevu, není zobrazujícím objektem, v němž nějaký jiný objekt má svoji obrazovou kopii: „Nikde zde nedochází,“ říká Husserl v jedné z citovaných pasáží, „k zpodobení ve smyslu obrazu-kopie, to znamená k vědomí, v němž perceptivní fictum činí vědomým nějaký jiný objekt.“⁴ V návaznosti na Husserlovy formulace pak Richir prohlašuje, že u herce nejde o „více či méně dokonalou zrcadlovou mimésis jiné osoby, ať už reálné nebo imaginární, nýbrž o mimésis nezrcadlovou, aktivní a zevnitřní“, kterou umožňují právě jen „fantazie a řečové fenomény“ (PIA, s. 501). V jedné z pasáží Husserlova textu nachází sice výraz jeho přesvědčení o harmonické soudržnosti, která charakterizuje zkušenost reálného a i přes veškeré parazitování fiktivna se vždy prosadí, pro Richira však představuje toto přesvědčení právě jeden z nejhrouževnatějších Husserlových předpokladů a citovaný příklad mu slouží jako východisko pro zásadní rozlišení fantazie a imaginace. Jestliže imaginace je kvazikladením zobrazeného předmětu, fantazie je charakterizována nekladoucí neutralitou. Divadelní iluzi, která je zvláštní směsí reálného a fiktivního, Husserl označuje jako „perceptivní fantazii“ – aby však iluze fungovala, říká Richir, realita tu musí být, ale aniž by byla kladena, tak jak tomu ostatně je i při hře dětí (PIA, s. 502).

Pro Richira je fantazie tím, co umožňuje dítěti už v nejranějším stadiu, aby se svým „fantazijním Já“ odpoutávalo od onoho absolutního zde, kterým je charakterizováno vědomí, pro něž by existovalo jen to, co Husserl v *Karteziánských meditacích* označuje jako „primordiální svět“, a přenášelo se tak do onoho „zde“, na něž je vázáno vědomí druhé lidské bytosti (kterou je pro dítě zpravidla matka). Tímto způsobem dochází k ustavení (Stiftung)⁵ interfaktivity (výraz, kterým Richir označuje vztah k druhé lidské bytosti). Fantazie prezentuje nikoli představy toho, co se děje v druhém, ale spíše jen jakési náznaky, které čekají na své potvrzení jeho řečovými projevy. Retence a protence, které se navzájem protkávají uvnitř přítomnostní fáze, jsou tak konstituovány navzájem propletenými komplexy řečových apercepce a apercepce fantazie. Jako řeč (langage) označuje ovšem Richir komunikaci, která nepoužívá prvotně jazykových znaků: „řeč musí být pojmána v širokém smyslu, tak jak k tomu vybízí Husserl,“ říká Richir už v knize *Phénoménologie en esquisses*,⁶ to znamená, že do ní musí být zahrnuti jak „gesta, hry fyziognomie“, tak také „mlčení, důrazy atd.“⁷ V konglomerátu řečových apercepce a apercepce

4 *Husserliana*. Bd. 23: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), c.d., s. 519. Citováno v PIA na s. 504.

5 Výraz Stiftung bývá překládán jako „založení“; připadá nám nicméně, že výraz „ustavení“ lépe vystihuje jistou spontánnost tohoto vývojového kroku.

6 Richir, M., *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble, Éditions Millon 2000, s. 386.

7 Zdá se ovšem, že u Richira tu došlo k určité změně v rozlišování toho, co označuje jako „langage“, a toho, co označuje jako „langage“, když hovoří o „interruption des phénomènes de langage (d'abord avant l'acquisition même de la parole)“. Ještě ve *Phénoménologie en esquisses* (c.d., s. 386) označoval onu komunikaci, která nepoužívá prvotně jazykových znaků, tedy tu,

fantazie je něco, „co svými vzájemnými poukazy v jejich vzájemných posunech vyvolává představu jakési archaické ‚intencionality‘, která není intencionalitou aktu, a která je tudíž vždy nekladoucí, aniž by proto byla imaginativní“, říká Richir. Protože ještě nedošlo k ustavení imaginace, „nekladoucí fantazie“ nemohla být ještě „převedená v kvazikladoucí imaginaci“⁴⁸ (PIA, s. 484).

Vývoj dítěte je takto pro Richira sledem určitých ustavení (Stiftungen). Jestliže už fantazie umožňovala, aby došlo k ustavení intersubjektivní, s imaginací je spojeno ustavení intencionálního prezentu intencionálního aktu imaginace, přičemž se „konkrétní čas řečové přítomnosti“ přeměňuje „v prázdný čas, jehož středem je právě intencionální prezent jakožto maximum intenzity“ obklopené retencemi a protencemi (PIA, s. 490). To, že zobrazující objekt i perceptivní představa jsou ficta, nese pak s sebou možnost určitého rozštěpení (Spaltung), k němuž dochází v případě selhání ustavené interfaktivity, to znamená při přerušení oné citové komunikace, kterou umožňují řečové fenomény ve výše zmíněném smyslu, tedy tak jak existují ještě předtím, než dítě začne mluvit.

Z toho, že ustavení intencionality je zčásti (pokud právě nejde o to, co bylo označeno jako jakási archaická „intencionalita“) spjata právě s ustavením imaginace, plyne také, že „intencionální smysl je původně [...] imaginativní“ a že zprvu vzniká tím způsobem, že řečový smysl je členěn imaginativními významy fantasmatu. Aby ustavení imaginace umožňovalo přístup k realitě, je třeba, aby se ona kvazikladoucí intencionalita vztažená k fantasmatu jako k výtvaru imaginace od něho oddělila a zaměřovala se „právě tak na objekty perceptivní, jako na objekty imaginární“ (PIA, s. 446). Podmínkou toho ovšem je, že afektivita zůstává v určitých mezích, že se z nich nevymyká ani svou přemírou, ani svým nedostatkem. A protože stabilizaci a harmonizaci fantazie a afektivity jsou s to zajišťovat řečové fenomény, je samozřejmě podmínkou zdravého vývoje dítěte řečová komunikace s matkou. Tato komunikace má být podle formulace psychoanalytika D. W. Winnicotta, kterou v této souvislosti Richir připomíná, „dostatečně dobrá“, což znamená, že matčin citový vztah k dítěti se bude držet v určitých mezích, nepřekračovaných ani ve směru nedostatku, ani ve směru přemíry. V Richirových úvahách hraje podstatnou roli i Winnicottův pojem přechodového objektu (transitional object), připomínající tak trochu zmíněnou divadelní iluzi, při níž neexistuje konflikt mezi rolí a reálnou osobou

(Pokrač. pozn. č. 7) která probíhá mezi matkou a dítětem ještě předtím, než se dítě naučí mluvit, výrazem „langue“. Je ovšem pravda, že právě výraz „langage“ je pro tuto řeč vyjadřující se mimikou a gesty vhodnější.

8 Také u výrazu imaginace narážíme na podobné problémy jako u výrazu fantazie: o imaginaci se totiž často mluví v souvislosti s uměleckou tvorbou, zatímco Richirův pojem imaginace to vylučuje (jak ještě uvidíme v závěru této recenze). To vše poukazuje jen na fakt, který má obecnější platnost a kterým je bezprostřední souvislost pojmů užívaných ve filosofickém textu s celkovým pojetím jeho autora. Tomu, kdo bude chtít použít Richirových pojmů fantazie a imaginace, nezbude takto, pokud se bude chtít vyhnout nedorozuměním, nic jiného než mluvit o „fantazii v Richirově pojetí“ a o „imaginaci v Richirově pojetí“.

jejího představitele. Takovým přechodovým objektem je třeba hadřík, který si dítě navyklo žmoulat při usínání a který je a zároveň není mateřským prsem – předpokladem takového jeho fungování je ovšem existence důvěry k matce.

Pokud podmínky harmonizace fantazie a afektivity nejsou splněny, může dojít k „autonomizaci nebo emancipaci imaginace vzhledem ke její fenomenologické bázi“, kterou má právě ve fantazii (PIA, s. 33). V důsledku toho dochází k odštěpení afektivity a citlivosti, které Richir zahrnuje pod společné označení *Leibhaftigkeit* (Richir pak mluví o *Leibhaftigkeit en sécession*). Reprezentace afektivity v imaginární představě může znamenat jen kvazivciťování, které je ve skutečnosti pouze jakousi projekcí a zůstává něčím odlišným od skutečného setkání s druhým, při němž nehraje roli imaginace, nýbrž fantazie jakožto „aktivní a zevnitřní nespekulární mimésis“ – „nespekulární“ proto, že nespátřuje v druhém jakéhosi „dvojníka sebe sama“ (PIA, s. 30). Od onoho fantazijního těla (*Phantasieleib*), které umožňovalo přenášet se fantazií do absolutního zde, s nímž je spjata vědomí druhého, se odštěpuje to, co Richir označuje jako fantómové tělo (*Phantomleib*), kde předměty míněné imaginativními intencionalitami bez intuitivního vyplnění mohou být „skýtány jen příběhy, které jsou vyprávěny nebo které si já sám vyprávím“ (PIA, s. 33-34).

Odštěpení afektů, které byly traumatické svou nadměrnou intenzitou, může vést k paradoxnímu a patologickému ustavení imaginace: řečové fenomény se mění prostřednictvím toho, co psychoanalýza označuje jako primární proces, v „struktury významovosti bez druhého“, to znamená ve *fantasmata*, jejichž imaginativní intence zůstávají nepozicionální (jsou něčím, co není kladen), a nadto se mohou stát nevědomými takovým způsobem, že jejich uvědomění může být jen složitě zprostředkováno, „například metodami psychoterapie“ (PIA, s. 486). Když psychoanalytik svými interpretacemi prezentovanými v rámci přenosového vztahu, který si k němu pacient vytvořil, nachází souvislosti mezi pacientovými sny, jeho volnými nápady a symptomy jeho choroby, jde tedy podle Richira v podstatě o to, že analytikova fantazijní tělesnost se stává ozvěnou pacientova fantómového těla, a dává tím „fantazijnímu tělu pacienta šanci, aby toto své fantómové tělo znovu obsadilo“ (PIA, s. 52). To, co se děje při „reinkarnaci“ rozptýlených prožitků fantómového těla, je „relativně nezávislé na psychologickém pochopení, jaké analytik může mít vzhledem ke svému pacientovi“ (PIA, s. 55). Má-li se takovéto pojetí uplatnit ve své plné radikalitě, je třeba provést „hyperbolickou fenomenologickou epoché veškeré psychologie a jejích problémů“ (PIA, s. 59). Richir zdůrazňuje, že Freudovy teoretické konstrukce v podstatě vyplývají z jakési reifikace života ve fantazii a imaginaci. Podle Richira psychoanalytická praxe předpokládá, že fantazie je „základní součástí každé lidské zkušenosti“ (PIA, s. 58).

Závěrem ještě zmiňme, jak se rozlišení pojmů fantazie a imaginace uplatňuje v Richirově pojetí estetického prožitku. Ten pro Richira plyne právě z toho, že bez spoluúčasti imaginace a jejích *fantasmat* můžeme „uniknout prozaičnosti spjaté se

zkušeností reálna právě v té míře, v jaké je tento prožitek s to probouzet fantazijní apercepce, které vskrytu provázejí naše vnímání reality“, a otevírat tak ono pole, v němž ještě nic není imaginárně zpodobněno. Materiální pozitivita zvuku nebo psaného slova je spontánně vyřazena ve prospěch jakési „nemateriálnosti spojené ještě s afektivitou“ (PIA, s. 524). Při zvucích hudby či při slovech utvářejících umělecké dílo nejde o tyto zvuky či slova „jako zvukové (nebo optické) signály“ situované „v čase přítomných okamžiků podle současnosti a následnosti“, nýbrž o „zaměření na samotný smysl hledající sebe sama“ nebo o jeho restituování (PIA, s. 523). Také zřetězení akcí v románovém příběhu neodpovídá monotónnímu sledu přítomných okamžiků, nýbrž vyplývá z rozvíjení propleteného a mnohvrstevného živoucího smyslu dějové struktury. Ta se ovšem ve výtvarných uměních blíží jakémusi minimálnímu stavu, ale i tam „znovuvyvstává v tanci pohledů [...] uvnitř téže globální přítomnostní fáze“ (PIA, s. 526). A tak nám právě estetický prožitek odhaluje fantazii jako to, co vytváří jakousi auru smyslu, která obestírá vnímané, aniž by toto vnímané bylo fantasmatickou iluzí imitující nepřítomnou skutečnost.

Jiří Pechar