

---

## Recenze

---

### Filosofie na hraně

**Tereza Matějčková: Kdo tu mluvil o vítězství?**

***Osm cvičení ve filosofické rezignaci***

Praha, Karolinum 2022. 280 s.

Kniha Terezy Matějčkové není inzerována jako příspěvek k bádání o nějaké otázce ani jako obhajoba nějaké teze, nýbrž jako soubor „cvičení“. To je na první pohled překvapivé: kdo a v čem se má cvičit? Z úvodní kapitoly vysvítá, že jde o cvičení samotné autorky. Jsou však veřejná a přístupná každému, koho zaujmou. Čeho se týkají, se píše v podtitulu: osm cvičení ve filosofické rezignaci. Středobodem knihy je tak pojem rezignace, přičemž patrně nejde o to sledovat dějiny pojmu nebo s ním pracovat jako s interpretačním klíčem, nýbrž jde právě o cvičení ve věci, kterou slovo „rezignace“ označuje. Co je to za věc? Autorka se k ní dostává oklikou. Nejprve odliší významy a asociace, které na myslí nemá, ačkoli jsou snad nasnadě, protože rezonují s kritikou současné kultury a společnosti (kult výkonu, ideologie růstu, sociální determinismus – to vše vedoucí k vyčerpání a beznaději). Východiskem k pojmu rezignace je totiž něco jiného. Autorka je nachází v tradicích, vůči nimž se moderní filosofie vymezila, protože zdánlivě stojí v cestě individuální svobodě: v tradičním náboženství, metafyzice a teologii. Odmítnutím těchto tradic, z něhož prý moderní filosofie vyrůstá, jsme cosi důležitého ztratili: schopnost negace sebe sama, která není sebezničením, nýbrž odstupem od sebe, který se může stát základem nového vztahu k sobě. Právě tuto sebezpřekračující negaci má autorka na mysli slovem „rezignace“, které se v relevantní souvislosti objevuje u Tomáše Kempenského (s. 21),<sup>1</sup> ale třeba i u Kierkegaarda (s. 119, pozn. č. 20).

Je zjevné, proč předmoderní tradice nabízejí vhodné východisko k přiblížení věci, o kterou jde. Mají totiž k dispozici náboženský jazyk a jednání, v nichž je něco jako rezignace neproblematicky obsaženo jako součást každodenního života: nárok oběti, vzdání se, které není pádem do nicoty, protože má od počátku již předpokládaný božský protipól. Rezignace je zároveň podvolení, následování, víra, v křesťanské terminologii třeba přitakání boží vůli, která je vůlí proměňující, vychovávající. Asi každá náboženská tradice má pojmy, které něco takového vyjadřují, ač tyto pojmy zajisté mají různé konotace a praktické důsledky (jiné má třeba pojem víry v křesťanství, jiné „islám“ v islámu). Není snad pravdou, že moderní filo-

---

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

sofie jako celek tento náboženský jazyk (a s ním spojené jednání) *odmítla*, ale coby disciplína podléhající nároku univerzální vykazatelnosti jej nemůže přijmout, aniž by nejprve ukázala, na jaké evidenci se zakládá. To je Achillova pata každé náboženské tradice: ani argument z účelného uspořádání, který smířoval vědu s náboženstvím v antice, před požadavkem evidence neobstojí, nemluvě o jiných, méně zdařilých pokusech dokazovat náboženská přesvědčení. V této sázce na evidenci se však skrývá určitá past i pro samu filosofii, které hrozí, že přestane rozumět podstatným aspektům lidského života – a v lepším případě je vytlačí mimo svůj horizont (jako něco, co je třeba žít, ale o čem nelze mluvit), v horším případě je nějak pohodlně zredukuje. Jedním z těchto aspektů je právě ochota k rezignaci v naznačeném smyslu.

V čem tedy ona cvičení v rezignaci spočívají? Většina kapitol předvádí určitý literární příklad rezignace a nad ním hutně a poutavě rozjímá. To, že jsou tyto příklady vybírané z moderní filosofické prózy, pomáhá zkoumání možností specificky filosofického jazyka. Má-li jít o rezignaci *filosofickou*, je to nejspíš právě poukaz k jazyku, kterým se popisuje a jehož prostřednictvím se děje. O náboženské rezignaci víme mnoho a její jazyk je všeobecně znám, ač na něj zdaleka není každý zvědavý. Existuje i jazyk rezignace psychologické, jako vývojové proměny, kterou se ve své teorii individuace pokusil popsat C. G. Jung. Filosofická rezignace si však svůj jazyk musí vždy znovu teprve hledat – a kde jinde s tím začít než u filosofických textů.

Pojetí filosofie, které v pozadí tohoto podniku stojí, však není samozřejmé. Obracet se k filosofickým textům jako ke cvičebnímu materiálu může asi jen ten, kdo chápe samu filosofii jako druh cvičení. Není však toto spíš doména tzv. spirituální literatury, žánru s bohatými dějinami sahajícími až do prvních křesťanských staletí, k němuž patří třeba biblické exegze, výroky pouštních otců, duchovní autobiografie či alegorická vyprávění? Nemá být filosofie v přísňém smyslu teoretická disciplína, jejímž úkolem je formulovat a řešit problémy, ať už se týkají přírody, jazyka nebo lidského jednání, a to podle transparentních pravidel a způsobem, který lze podle týchž pravidel korigovat? I v takto pojaté filosofii, která se provozovala třeba už v Aristotelově Lykeiu, je prostor pro jakási cvičení, kde se zkoušejí argumenty ve prospěch vzájemně neslučitelných tezí nebo se hledají všechny legitimní způsoby, jak určitou pozici vyvrátit. Ale například studium filosofických textů zde nemá charakter cvičení, nýbrž je součástí toho, čemu se říká „hledání pravdy“. Přesto však přístup k filosofii jako ke cvičení svého druhu má také své staré kořeny, dokonce starší než vědecký přístup Aristotelův. Podle některých interpretů šlo dokonce v dějinách antické filosofie (až do středověké obnovy aristotelismu) o pojetí převládající.<sup>2</sup> Spiritualitě křesťanského typu předcházely filosofické techniky „péče

2 Srov. Hadot, P., *Co je antická filosofie?* Přel. M. Křížová. Praha, Vyšehrad 2017. Vlivnou Hadotovou tezí, která má však i své kritiky, se u nás zabýval Vojtěch Hladký: *Změnit sám sebe. Duchovní*

o sebe“, odstupu od toho, co je partikulární a konečné, a obrat k tomu, co trvá. Tyto techniky nejsou nikdy odděleny od racionální argumentace a pracují výhradně s nahlédnutelnými (byť často spornými) předpoklady. Jejich cílem však není ani tak poznání, jako spíš svoboda a dobrý život.<sup>3</sup> A právě na tuto filosofickou tradici kniha Terezy Matějčkové navazuje.

Pokud jde o jednotlivá cvičení, některá z nich jsou k pochopení věci podstatněji než jiná. Týká se to zvláště kapitoly o Kierkegaardovi. V této „filosofii na hraně“ (s. 11) se totiž pojem rezignace objevuje nejbliž svému původnímu náboženskému kontextu, z něhož se však zároveň vyděluje, a lze tedy dobře sledovat zápletku jeho „sekulární“ reinterpretace. Autorka navíc výslovně upozorňuje, že Kierkegaardovo pojetí rezignace je klíčem k pochopení pojmu v celé knize (s. 112). Kapitola má ještě jinou zvláštnost: většina cvičení má charakter jakýchsi poznámek k četbě, kde, jak se zdá, jde především o to myslet s druhými. V kapitole o Kierkegaardovi však autorka navíc zkoumá, jak daleko v tom může zajít. Na otázku, zda k lásce k bližnímu potřebujeme předpokládat existenci Boha, odpovídá: „Já sama k tomu nic jednoznačného říct neumím, v každém případě však toto přesvědčení o nevyhnutelnosti Boha nejprve ‚pozastavím‘. Nehledě na víru jsou jednotlivost, výjimečnost a jedinečnost svědectvím schopnosti *nebýt* určen společností a druhým. Takto je jednotlivost spjata s tím, co Kierkegaard označuje pojmem ‚Bůh‘.“ Na tomto místě se v rámci cvičení testují i hranice vlastních předpokladů: filosof-interpret se vyklání ze sebe, ale zároveň si připomíná, kdo sám je a oč mu běží.

Podoby Kierkegaardovy rezignace jsou didakticky názorné: rezignujeme na neaplněnou touhu, ale ne tak, že bychom se jí zbavili, nýbrž idealizací jejího předmětu. Nakolik tím, čím jsme, jsme ve vztahu k tomu, po čem toužíme, idealizace nás jaksi zdvojuje, dává nám možnost od sebe odstoupit, a z tohoto odstupu, který lze provádět donekonečna, se vztahovat ke své partikularitě. Jinou podobou rezignace je ochota přijmout závazek, jímž ručíme za sebe do budoucna. Takovým závazkem je manželství, ale nakolik máme svědomí, zdá se, že za sebe ručíme i ve vztahu k něčemu v nás samých, co opět překračuje naši partikularitu, prostor a čas našeho života, a v tomto smyslu je věčné. Třetím typem rezignace je víra, která překračuje i morální nároky a je jakýmsi čekáním na milost, která se možná dostaví, a možná ne. Zde se opět vkrádá náboženský jazyk: jedním z modelových příkladů je příběh o Jóbovi. Podle autorky jde ale vlastně o něco jiného: Jóbův příběh je použit jako analogie k zoufalství mladíka, který morálně selhal, když zrušil zasnuby, a přesto trvá na tom, že jednal správně. Jeho vykoupení přichází, když si v novinách přečte,

---

*cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2010.*

3 V našem prostředí se těmito tradicemi soustavně zabývá Vladislav Suvák. Kromě řady specializovaných studií věnovaných Sókratovi, sokratismu a kynismu srov. také jeho sbírku filosofických esejů *Ars vivendi alebo Umenie žiť medzi Sókratom a Foucaultom*. Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2020.

že se jeho dívka zasnoubila znovu. Překlad této situace do biblické řeči (jakkoli komicky neadekvátní) jí dává smysl, který by bez ní neměla. Není přitom důležité, že roli Boha zde hraje náhoda, protože to mladíkovi i navzdory morálnímu selhání umožňuje návrat k sobě. Tento postřeh týkající se náboženské řeči by bylo možné zobecnit jako jednu z premis, na níž, jak se zdá, spočívá celá filosofie rezignace: Nemusíme stát v náboženské tradici, abychom mohli smysluplně používat náboženský jazyk, ale musíme stát dostatečně blízko, možná na samé hraně, abychom viděli jeho možnosti.

K tomu, abychom věděli, *jak* tento jazyk používat, aniž bychom sklouzli do sebestředného patosu nebo abstraktního kýče, však potřebujeme právě filosofii. V tom, že zkoumá tuto cestu, je největší hodnota recenzované knihy. Je proto důležité, že začíná kapitolou o Hegelovi, k jehož pochopení si s volnými asociacemi nevystačíme. Hegel je obtížně schůdnou, ale dost možná jedinou cestou k filosofii *ve výše uvedeném smyslu*, má-li to být filosofie *současná*. Je završením této tradice (včetně jejích křesťanských podob) a vztažným bodem velké části toho, co následuje po něm. Z tohoto hlediska se kniha jeví jako prohledávání možností, jak dělat filosofii po Hegelovi.

Možná je však k tomu nejprve třeba na Hegela rezignovat. Takovým pokusem je zjevně druhé cvičení o Schopenhauerovi, které je nejen negací Hegela, ale krokem přímo do nicoty. Nietzsche pak předvádí próteovskou plejádu pokusů, jak z nicoty vybědnout. Teprve u Kierkegaarda se však ocitáme „na pevné půdě“ (s. 109), která není pevná jen proto, že se u něj konečně objevuje pojem „rezignace“, ale i proto, že je v jistém smyslu návratem k Hegelovi. Je zde však klíčový rozdíl v motivu opakování, jímž se zakládá a obnovuje sebevztah. V rezignaci náboženského typu, ať je protipólem víry Bůh nebo nahodilost, se k sobě obracíme z perspektivy, která není perspektivou obecniny ani norem, ale ani perspektivou společnosti, jak je tomu pry u Hegela (s. 51). Tato perspektiva zakládá možnost být jako jednotlivina, která se svobodně rozvrhuje, aniž by se tím proviňovala vůči celku, jehož je součástí. Neznamená to, že tento celek není důležitý, stejně jako to, že se rozvrhujeme do budoucna, neznamená, že není důležitá minulost. Jak jsme viděli na příkladu náboženského jazyka, minulost (fakticky stále zpřítomňovaná v náboženství, umění i filosofii) je naopak tím, co nám tuto svobodu umožňuje. Z této svobody je pak také možné obracet se zpátky ke společnosti ve filosoficky založené kritice. Tomuto pohybu je věnována zejména kapitola o Agambenovi.

Zdá se, že výběr dalších myslitelů, s nimiž se o rezignaci uvažuje, je více méně nahodilý. Je při tom otázkou, zda všichni píší o téže věci (o Nietzschevi a Camusovi se výslovně řekne, že nikoli). Mnohem důležitější však je, co sama autorka z těchto textů vytěžila pro své téma. Tím, jak vícekrát zdůrazňuje, není jen rezignace (nebo něco, co se jí podobá), ale především náhled, že rezignace zakládá nový vztah k sobě, a to z perspektivy věčnosti. To je vzrušující teze, která je nadhozena již v úvodu a se zvláštní naléhavostí se vrací v závěru. Kupodivu to však není teze,

kteřá by regulovala výběr textů a meditace nad nimi. Ty jsou, jak jsem zmínil, spíše poznámkami k četbě než pokusem o filosofickou – tj. určitou filosofii založenou – reflexi. Spíše než zastávám na cestě se tak podobají příležitostným výletům. Dalo by se namítnout, že hledání cesty je úkolem až pro čtenáře. Mně se však zdá, že na toto promyšlení jednoduše nezbylo dost času nebo odvahy. Kniha tak svou tezí i avizovaným žánrem slibuje více, než nabízí. Slibuje však opravdu mnoho a nenabízí právě málo.

**Matyáš Havrda**

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha  
havrda@flu.cas.cz

**Jaroslav Peregrin: Člověk v zrcadle teorie her**  
***Jak nám matematika a filozofie pomáhají zjišťovat, co jsme zač***  
Praha, Dokořán 2021. 119 s.

Člověk je tvor hravý, jak ve své knize *Homo ludens*<sup>1</sup> konstatoval už v roce 1938 nizozemský antropolog Johan Huizinga. Hry by neměly být podceňovány – nejsou pouhou volnočasovou zábavou, ale i důležitým nástrojem socializace a enkulturatione. Podle pozdního Wittgensteina je na modelu hry založena veškerá lidská komunikace, protože jazyk je složen z obrovského množství jazykových her. Hrajeme je neustále a podle předem určených pravidel, kýženou výhrou je pak vzájemné porozumění – nebo jiný komunikační cíl. Teprve ekonomie dala hrám pevnější vědecký základ, když v roce 1944 John von Neuman a Oskar Morgenstern publikovali knihu *Theory of Games and Economic Behavior*,<sup>2</sup> v níž položili základy moderní teorie her. Ta nahlíží na sociální interakce jako na hry s explicitně či implicitně stanovenými pravidly, v nichž aktéři rozhodují na základě svých preferencí, s cílem maximalizace vlastního užitku. Teorie her od svého počátku používá pro zachycení možných tahů a nalezení vhodných strategií matematický aparát, a proto ji bylo

1 Huizinga, J., *Homo ludens*. Přel. J Vácha. Praha, Dauphin 2000.

2 Neuman, J. von – Morgenstern, O., *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1944.