

Martin Bojda: Filosofie německého osvícenství

Praha, Academia 2024. 521 s.

Martin Bojda obohatil původní českou historicko-filosofickou produkci řadou značně rozsáhlých monografií, které jsou věnovány zejména německy psané filosofii 18. a 19. století. Titul *Filosofie německého osvícenství* určitou část Bojdovy tvorby logicky doplňuje a zastřešuje. Po monografickém zpracování Goetha,¹ Herdera,² Schillera³ a látky spojené titulem *Theodicea přirozenosti* (Lessing – Reimarus – Goeze)⁴ přichází na řadu pokus o celistvý, komplexní pohled na epochu německého osvícenství.⁵ Hned na úvod je nutno říci, že kniha čítající 521 stran je neobvykle výrazným počinem v domácí historicko-filosofické produkci, který nelze snadno odbýt. A to nejen kvůli jeho rozsahu, ale zejména kvůli badatelskému záběru ve smyslu poctivého zpracování množství mnohdy napůl či zcela zapomenutých autorů, včetně široké, ba vyčerpávající škály starší i novější sekundární literatury – autor pracuje s 361 pramennými tituly a dalšími 296 tituly sekundárními. Je nutno ocenit odvahu pustit se do celistvého interpretačního pojednání tohoto obtížně

1 Bojda, M., *Goethova fenomenologie. Studie k osvícenskému myšlení přírodního a kulturního zprostředkování*. Praha, Togga 2020.

2 Bojda, M., *Herderova filosofie kultury. Herder a německé osvícenství*. Praha, Togga 2015.

3 Bojda, M., *Schillerova estetika humanity*. Praha, Academia 2023.

4 Bojda, M., *Theodicea přirozenosti. Lessing – Reimarus – Goeze*. Praha, Togga 2017.

5 Bojda, M., *Filosofie německého osvícenství*. Praha, Academia 2024.

uchopitelného útvaru a spolu s tím nabídnout čtenáři komplexní představení autorů, kteří se do standardních výkladů buď nedostanou, nebo jsou redukováni na pouhé výčtové položky ne zcela významných Kantových předchůdců.

Základní ambicí recenzované publikace je poskytnutí celistvého pohledu na složitý a dynamicky se proměňující úsek německých duchovních dějin, označovaný titulem „osvícenství“ a sahající od Thomasia a Leibnize po Schillera, Jeana Paula či Goetha. Co se týče myšlenkové linky, jde autorovi o vyvrácení poměrně běžných předpokladů týkajících se tzv. osvícenské racionality coby racionality reduktivní, „eficientní“ či instrumentální, která s sebou nese dehumanizační důsledky. Namísto toho je namístě hovořit o racionalitě, pro níž je v té či oné podobě určující prolnutí s křesťanstvím a zároveň se zájmem o lidský úděl v tomto světě. To, co se Bojda snaží akcentovat, je právě univerzalistický a humanistický ráz celé epochy, který představuje stále nenaplněnou výzvu i pro naši současnost. Nikoliv dehumanizace, ale naopak humanizace je jakýmsi dvojčtem osvícenské racionality. Abychom citovali z posledních slov, práce směřuje k „oživení étosu, který progresivní síly osvícenství s jeho specifickou směsí modernizace a univerzalizmu nesl a který byl v epoše určované idealisticko-romantickým myšlením systematicky i společensky vytlačován. Je to étos *humanismu*, univerzálií pravdy, dobra a krásy či svobody, rovnosti a bratrství; étos *racionality* jako *činné lásky*.“⁶ Lze konstatovat, že tento hlavní úkol se autorovi podařilo beze zbytku splnit.

Snaha o celostní pohled na epochu osvícenství se promítá do struktury knihy. Autor se vyhýbá přísné strukturaci pojednávání oblasti do oddělených částí, stejně jako slovníkovému či encyklopedickému přístupu k jejím představitelům. Těžištěm knihy rozčleněné do pěti kapitol jsou tři hlavní tematické oblasti či spíše výkladové perspektivy, které se nutně mnohdy prolínají a překrývají: estetika a populární filosofie, filosofie dějin a dějepisectví, kde hraje zásadní roli plastický výklad Herdera, a do třetice antropologie. Těm jsou předrženy dvě obecnější kapitoly: první nazvaná „Německá mizérie“ a „německá hloubka“ a druhá s titulem „Racionalismus v Německu“. Největší předností textu je maximálně historicky poučený výklad jednotlivých osobností a témat. Ve zpřítomňování takřka či zcela zapomenutých autorů německého duchovního prostoru 18. století spočívá jednoznačná a nepochybnitelná devíza textu. Badatelé z oblasti humanitních věd, kteří budou hledat poučení ohledně méně známých autorů, kteří bývají odbývaní jako pouzí „předchůdci“ slavnějších souputníků, nebudou moci Bojdovu knihu opominout.

Co se týče jazykové stránky, pokud si čtenář zvykne na autorovu učeneckou, mnohdy až opulentně větvenou dikci, nelze jí příliš co vytknout (krom výrazů typu „matematoidní analýza“, „neceseární“, či autorova oblíbená „inkomensurabilita“). Kniha prozrazuje pečlivou jazykovou redakci a vydavatelské zpracování.

6 Tamtéž, s. 482.

Zároveň však jsou zde problematické aspekty, na které bych v následujícím rádu upozornil. První bod se týká autorovy hermeneutiky. Ta je explikována v první kapitole „Německá mizérie a ‚německá hloubka‘“, v níž se autor věnuje otázce celkového pohledu na německé osvícenství v kontextu zaostalého politického vývoje německého prostoru: německé osvícenství se uskutečňuje v „napětí mezi pokrokem a retardací“;⁷ kapitola se tuto konstelaci snaží postihnout v souvislosti s různými výklady německého osvícenství. Velikost epochy či jejích autorů spatřuje Bojda „tam, kde se prolamuje k opravdovému, tj. společensky integrovanému a dějinnému, nikoli estétskému, fideistickému a politicky rezignovanému univerzalizmu“;⁸ oproti tomu, mizérii a tragikou (zde Bojda cituje W. Haricha) „je onen ‚strach ze svobody‘, jenž od Luthera po Hitlera, od počestného reformátora až po bestiálního tyрана, vždycky nechává zvítězit zlo“.⁹ Jinými slovy, zásadním hendikepem nejen osvícenství je podle Bojdy slabá míra aktivní a účinné politické angažovanosti, která by směřovala k humanizaci a všeobecné spravedlnosti. Tak na s. 52: „Tragické přizpůsobení politické vrchnosti, a sice za cenu zásadní konverze konsekvencí vlastního teoretického konceptu, vyznačovalo německé duchy od Leibnize a Wolffa přes Goetha a Schillera až po Hegela, nemluvě o ‚systematicky‘ reakčních, se stávající světskou a duchovní mocí konformních myslitelích od lutherské ortodoxie až po romantiky, historickou právní školu a následně učence 19. století.“ Bojda neskývá své sympatie s marxistickým pohledem na dějiny osvícenství (Harich či Lukács; u pojednáváných autorů vystupuje na povrch např. v souvislosti s Goethem na s. 287 či Schillerem na s. 319 a 363), zároveň ale neváhá upozorňovat na omezenost marxistické optiky spočívající v ateismu a materialismu. S tím souvisí, že prvním citovaným autorem v knize je – poněkud překvapivě – Miloslav Ransdorf.¹⁰

Na této autorově perspektivě, která může vzbuzovat nevoli, nevidím nic nepřipadného. Výklad je příliš poučený na to, aby mohl být v této věci podezříván z dogmatizující zaslepenosti. Ovšem, vzhledem k tomu, že stále žijeme v dozvucích totalitního marxistického dějepisectví, které po desetiletí deformovalo naše školství, kulturu a obecné povědomí o klíčových duchovních fenoménech, bylo by vhodné na její riziko důrazněji upozornit. Jako hlavní problém se mi však jeví to, že autorova zmíněná optika nivelizuje filosofický obsah u pojednáváných autorů, deformuje a přiškrcuje jeho samostatnou filosofickou reflexi, o kteréžto aspekty by mělo jít především, jmenuje-li se již kniha *Filosofie německého osvícenství*. Slovo „filosofie“ je však, bohužel, v titulu nadbytečné. Kdyby zmíněnou úvodní kapitolou kniha zároveň končila, jednalo by se o přesvědčivější počin. Naznačená výkladová

7 Tamtéž, s. 35.

8 Tamtéž, s. 66.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž, s. 10.

linka však prostupuje dalších čtyři sta stran a výklad, který se prezentuje jako „filosofie“, se podobá valící se sněhové kouli, která na sebe s nekonečnou monotónní zdoluhavostí jen nabaluje další a další materiál. Text je frázován pouze prostřednictvím tučně vysázených jmen pojednávaných postav, biografické a myšlenkové medailonky jsou doplňovány mnohdy nesmírně detailními, a nutno říci, místy zajímavými historickými souvislostmi. Jedinou orientací v takto kumulativně spřádaném materiálu je střet několika málo „-ismů“, přičemž čtenář již od „Předmluvy“ ví, který je ten správný a který je nutno zavrhnout, a to z důvodů, které jsou více méně rétorické a potud, obávám se, přece jen ideologizující. Zní až nadbytečně, podotkne-li, že filosofii jde o cosi víc než o společenskou angažovanost a sociální nespravedlnost, že na filosofech sledujeme v první řadě něco jiného než „tragické přizpůsobení politické vrchnosti“.¹¹

Ony -ismy jsou definovány v první řadě trojicí Spinoza, Leibniz, Kant. Je nutno ocenit autorův přesvědčivý výklad nosnosti Leibnizovy i leibnizovské metafyziky v jejích dalších rozvětveních, a to nejen pro německé osvícenství. Zájemci o tuto oblast je nutno doporučit kapitolu II nazvanou „Racionalismus v Německu“. Bohužel, tato kapitola je vzhledem k titulu a tématu knihy oproti zbylým nepřiměřeně krátká.¹² Jako silně problematický se jeví přístup ke Kantovi, který v knize přichází zkrátka, což je u tak rozsáhlého počínu na pováženou. Autor se v „Předmluvě“¹³ snaží nedostatečně pojednání Kanta ospravedlnit tím, že mu již věnoval značný prostor v práci o Schillerovi,¹⁴ dále pak tím, že Kant znamená rozchod s nábožensko-metafyzickouází německého osvícenství a nastartování idealismu. Budiž, autorovo ambivalentní vidění Kanta v rámci osvícenství (završení a zároveň překonání) je namístě, nicméně antipatie vůči Kantovi jsou v knize příliš patrné, a usiluje-li autor o ucelenou interpretaci, nevyznívá jeho odůvodnění vyřazení Kanta, který svůj život prožil v epoše německého osvícenství, přesvědčivě. Cośi podobného ostatně platí i o Goethovi, který se Schillerem představuje „jeden z historických i ideových vrcholů německého osvícenství“.¹⁵ Bojda tak čtenáři vlastně vzkazuje, že chce-li mít ucelený obraz o německém osvícenství, musí si přečíst i jeho ostatní knihy věnované německým autorům, což je zarážející.

Autor v knize opakuje spojení „metafyzika Stvoření“, slovo „stvoření“ píše důsledně s velkým „S“, přičemž čtenáře ujišťuje o tom, že leibnizovská filosofie propojená s metafyzikou Stvoření představuje nejen nosnou páteř osvícenství, ale rovněž o tom, že jde o přesvědčivý filosofický projekt, jehož platnost není omezena na tuto epochu. Nárokuje-li si však filosofické vidění a rozumění, nelze se spokojit s proklamací, ale je nutno sestoupit k netriviálním otázkám: Co má být mí-

11 Tamtéž, s. 52.

12 Tamtéž, s. 67–99.

13 Tamtéž, s. 31–32.

14 Bojda, M., *Schillerova estetika humanity*, c.d.

15 Bojda, M., *Filosofie německého osvícenství*, c.d., s. 481.

něno slovem „Stvoření“? Která z mnoha různých teologických interpretací tohoto motivu by měla být nosná? Jak autor ospravedlní slepování náboženské a teoreticko-filosofické perspektivy? Pokud tuto syntézu odůvodníme, která z historických podob křesťanství je pro ni nejvhodnější? Proč však raději filosofickou racionalitu nezavrhnout ve jménu „pouhé víry“, která ke spáse postačuje a jejíž nepřítel je z pohledu té či oné ortodoxie hříchem? Co si počít se sociálními a politickými implikacemi případné dominantní role té či oné křesťanské církve? Ignorovat tyto otázky a zároveň tvrdit, že předkládám komplexní filosofické pojednání o osvěcenství,¹⁶ nikoliv svazek z žánru dějin idejí, považuji za sporné.

Stejně tak sporná se mi jeví snaha chtít za stejných předpokladů docenit význam těch pojednáváných autorů, kteří zmíněnou syntézu zastávali, a Kanta, který na uvedené otázky nějaké odpovědi nabídl, ignorovat.¹⁷ Obávám se, že autorovým rozhodnutím učinit z něj nepřítele myslící čtenář této knihy více ztrácí, než získává. Nad propojováním Kanta, tohoto apoštola univerzální lidské důstojnosti, s německým národním socialismem pak zůstává rozum stát: „Osudnou se pro filosofické perverze do nacionalistické ideologie stala sebetranscendence subjektu, a k té dal fichtovskému idealismu prostředky už Kant.“¹⁸ Jinde čteme, že Kant svojí *Antropologií* „neblaze předurčil směr idealisticko-romantického přemýšlení o skupinových (národních) charakterech, které v 19. století... perversovalo do stále vulgárnějších etnonacionalistických podob“.¹⁹ Na s. 442 pak čteme o údajně „monizující, omnipotenci“ rozumu, který je sám sobě dárce i příjemcem obsahů i forem“, což je, vzhledem k dvojkmennosti poznání a jeho odkázanosti na smyslový názor, chybné. Mezi drobné zisky lze ve vztahu ke Kantovi počítat alespoň představení dobových kritik, za všechny lze zmínit přesvědčivý výklad Christiana Garveho.²⁰ V tomto duchu se dá zformulovat konečný verdikt nad knihou: silná v celkové apologii a detailech, slabá v hlavních tazích.

Ondřej Síkora

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc

ondrej.sikora@upol.cz

16 Tamtéž, s. 33.

17 Kant rovněž představil určitou podobu kompatibility transcendentální filosofie s široce chápanou myšlenkou stvoření. Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. 2. upravené vydání připravili J. Kuněš a M. Sobotka. Praha, Oikoymenth ve spolupráci s Filosofickým ústavem AV ČR 2022, s. 102–105.

18 Bojda, M., *Filosofie německého osvěcenství*, c.d., s. 428.

19 Tamtéž, s. 413.

20 Tamtéž, s. 262–274.