

Posudek diplomové práce Justiny Trlifajové *Zápas o věčné a nekonečné (S. Kierkegaard a J. Patočka)*, ÚFaR FF UK Praha 2013, 62 s.

Justina Trlifajová tematizuje ve své práci „zápas o věčné a nekonečné“, přičemž věčným a nekonečným míní „transcendentní skutečnost, která stojí v protikladu k časnému a konečnému“ (s. 7, pozn. 2). Oporou pro tuto tematizaci jsou jí dva filosofové, Kierkegaard a Patočka; většina její práce je věnována výkladu těchto autorů ve snaze „zachytit klíčové momenty zápasu člověka o ‚věčné a nekonečné‘“. Srovnání zmíněných autorů je podle autorky zajímavé ze tří důvodů, ovšem třetímu z nich, tj. možnosti „sledovat ozvuky a proměny platonismu v novodobých dějinách filosofie“ (s. 8), nevěnuje fakticky žádný prostor, a ani první důvod, tj. možnost sledovat „historickou proměnu a posun v chápání lidské existence v dějinách filosofie“, nehraje v jejím výkladu významnější roli. Osou výkladu se tak stává důvod druhý: možnost srovnání zápasu o věčné a nekonečné, pokud je veden v náboženském rámci (Kierkegaard), nebo mimo něj (Patočka).

K obecné charakterizaci „díla“ (část 2) Kierkegaarda a Patočky nemám žádné námitky a v případě Patočky oceňuji, že autorka se výslovně opřela o sekundární literaturu při „periodizaci Patočkova díla“; naopak v dalším výkladu odkazy na sekundární literaturu prakticky chybí, což považuji za podstatnou slabinu celé práce. Obecné charakterizace Kierkegaardova a Patočkova díla v každém případě přesvědčivě dokládají, že lidská existence a její vztah k transcenci je ústředním tématem u obou autorů.¹

Domnívám se, že výklad Kierkegaardova pojetí existence (3.2.) by měl být proveden jasněji a strukturovaněji, k čemuž by jistě napomohlo využití sekundární literatury. V předložené podobě jde v podstatě o převyprávění Kierkegaardova výkladu v *Pojmu úzkosti* a v *Nemoci k smrti*, které se příliš pevně drží narativní linie textu, aniž by vyložilo nejasné momenty Kierkegaardova pojetí. Domnívám se, že by bylo vhodné tento výklad strukturovat tak, aby jej bylo možné později využít k dalším systematictějších úvahám. V případě výkladu Patočky by pak bylo dobré zdůvodnit, z jakých důvodů se autorka při výkladu Patočkova pojetí existence omezuje pouze na jeho pozdní koncepci existence jako pohybu (s důrazem na třetí pohyb a se zohledněním pouze některých relevantních textů).² Kladla-li autorka v obecné charakterizaci důraz na to, že jde o Patočkovu ústřední téma, měla by říci, proč se předchozím Patočkovým koncepcím nevěnuje (a prospěšné by jistě bylo zamyšlení nad tím, k jakým posunům u Patočky samého dochází, což by svým způsobem odpovídalo výše zmíněnému

1 Problematické je však zdůvodnění toho, proč při zkoumání vztahu existence a transcendence musíme začít vymezením lidské existence. Autorka z nevyjasněných důvodů cituje Heideggerovu formulaci o tom, že při zkoumání bytí musíme vyjít z analýzy jsoucnosti, jemuž jde o bytí, a zdůrazňuje také to, že lidská existence „je založená podstatně odlišným způsobem než transcendence“. Znamená to, že Heideggerovo „bytí“ je totéž co transcendence? A chce ve svém výkladu popisovat také způsob založení transcendence, tj. „věčného a nekonečného“?

2 Ostatně později sama využívá *Negativní platonismus*, aniž by se zamyslela nad otázkou, zda se pozdní koncepce pohybu existence podstatným způsobem neliší od konceptu negativního platonismu.

třetímu důvodu pro srovnání Kierkegaarda a Patočky, tzn. sledování historických proměn chápání lidské existence). Podobně jako v případě Kierkegaarda i zde postrádám využití sekundární literatury.

V kapitole 4, popisující „existenci ve vztahu k transcenci“, opět nacházíme převyprávění Kierkegaardova, resp. Patočkova textu, přičemž v Patočkově případě Justina Trlifajová překvapivě sahá k *Negativnímu platonismu* z počátku 50. let a „staví[] do analogie“ (s. 31) „nekonečnou rezignaci“ a „víru“ v Kierkegaardově pojetí s „odpředměťující“ a „všezakládající“ silou Ideje. Není přitom jasné, jaké důvody ji vedou právě k této analogii; nasnadě je zejména otázka, zda u rezignace a víry nejde o subjektivní akty, zatímco v případě síly Ideje o aktivitu „objektivní“, resp. a subjektivní. Snad také obtíže spojené se snahou myslet zmíněnou analogii posléze vedou Justinu Trlifajovou k formulování doplňujících otázek, v jejichž rámci se soustředí – se zřetelem k transcenci – na rozlišení a popis „momentu negativity“, „momentu obratu“ a „momentu positivity“.

V případě „momentu negativity“ autorka klade především otázku, „z čeho vzniká“, avšak formuluje v této souvislosti krajně zjednodušující tezi, že negativita není u Kierkegaarda ani u Patočky „počátečním stavem lidské existence ve světě“ (s. 39). Domnívám se, že tato teze vyžaduje vyjasnění alespoň vzhledem k otázce, zda „úzkost“ není podle Kierkegaarda v člověku *vždy* (sama autorka píše na s. 41, že „úzkost je přítomná v člověku již od počátku), a zda u Patočky není moment překročení danosti, a tedy její negace, *definičním rysem* „existence“ jako takové. Stojí za připomenutí, že podle *Negativního platonismu* člověk žije z Ideje – resp. ze svobody – i tehdy, kdy se k ní „staví zády“. Tvrzení, že v Patočkově *Negativním platonismu* „z původní pozitivní a pasivní zkušenosti vzniká negativita jako neuspokojenost“, považuji za nesprávné.

V další části („moment obratu“) Justina Trlifajová rozlišuje „dva základní druhy transcendence“, přičemž první druh je podle její interpretace úzce vztažen k člověku (u Kierkegaarda jde o „určení ducha“, u Patočky o „svobodu“), zatímco druhý druh označuje to, co člověka a „jeho“ transcenci ještě transcenduje (u Kierkegaarda Bůh, absurdnost či absolutno, u Patočky Idea či bytí). Za krajně problematický však považuji předpoklad (který je možná dán pouze jazykovou víceznačností slova „transcendence“), že druhá transcendence je „vyšší“ (s. 43), resp. že má vůbec smysl hovořit zde o dvou různých „úrovních“ (s. 43).

Autorka musí předpokládat, že tyto transcendence lze srovnávat, resp. že je lze pojmově uchopovat jako srovnatelné „entity“, protože jinak by nemohla smysluplně tematizovat a srovnávat obrat k první transcenci s obratem k druhé transcenci. Takové srovnání je sice proveditelné, avšak podle mého mínění se míjí jak s Kierkegaardovou, tak s Patočkovou koncepcí. V případě Kierkegaarda totiž autorka interpretuje „moment obratu“ jako obrat k „určení ducha“, konkrétně k možnosti, věčnosti, svobodě a nekonečnosti (s. 44). Tato interpretace je však zavádějící: Justina Trlifajová z nepochopitelných důvodů pouští ze zřetele, že člověk je duchem *jakožto syntéza*, nikoli tím, že akcentuje např. pouze možnost nebo pouze nekonečnost. V Patočkově případě lze říci (mimo jiné), že obrat k tzv. první transcenci rozhodně není možný bez toho, aby se zpřítomňovala tzv. druhá transcendence, tzn. bez působení Ideje. Domnívám se, že jasnější artikulace těchto souvislostí by autorce

umožnilo odstranit např. také nejasnost, zda u Patočky „první transcendenci zpřítomňuje samotná existence“ (s. 48). Zajímavou a neřešenou otázkou je také to, zda a jakým způsobem lze koncept (negativní) ideje skloubit se třetím pohybem existence.

Domnívám se, že především *problematické* rozlišení dvou transcendencí a také podstatné *konceptuální rozdíly* v pojetích Kierkegaarda a Patočky, které nejsou dostatečným způsobem reflektovány (vedle odlišného pojetí existence – jednou jako „syntézy“, podruhé jako „svobody“, resp. „pohybu“ – lze podstatný rozdíl spatřovat v tom, že u Kierkegaarda je tzv. druhou transcendencí *osobní* „Bůh“, zatímco u Patočky je jí *neosobní* „Idea“ či „bytí“), vedou k nejasnostem a otázkám, s nimiž se Justina Trlifajová potýká na zbývajících stránkách a jež podle mého mínění uspokojujícím způsobem neřeší. Těmto nejasnostem by podle mého názoru bylo možné zamezit, kdyby autorka již ve *výchozích rozborech* jasněji identifikovala rozdíly obou koncepcí a *posléze sledovala*, jaké důsledky toto rozdílné „nastavení“ přináší. Pak by bylo možné položit např. otázku, *z jakého důvodu* Patočka potřebuje předpokládat Ideu, aniž by se Ideou mínila transcendence ve smyslu „Boha“, a bylo by možné vyhnout se takovým formulacím, jako je tvrzení, že „u Patočky je sice Idea také skutečností klíčovou, ale velmi upozaděnou v lidském životě“ (s. 55). A v neposlední řadě by snad bylo možné artikulovanějším způsobem řešit otázku, v jakém smyslu je v „zápase o věčné a nekonečné“ důležité to, co naopak sama Justina Trlifajová ve svých rozborech upozaduje (aby se jí tato dimenze v závěru vrátila takřikajíc zadními dveřmi), tzn. „obrat ke konečné skutečnosti“.

Výše uvedené výhrady nic nemění na tom, že diplomová práce Justiny Trlifajové je úctyhodným svědectvím vážného úsilí o filosofické projasnění důležitého a velmi obtížného existenciálního tématu. Podle mého názoru však její interpretace Kierkegaarda i Patočky trpí poměrně závažnými nedostatky (ať už jde o zjednodušující výklady, o nedostatečné promyšlení celku určité koncepce, nebo o přehlížení možných rozdílů mezi různými myšlenkovými „fázemi“ daného autora), což místy vede ke snaze srovnávat nesrovnatelné, aniž by byl tento problém dostatečným způsobem reflektován. Z uvedených důvodů hodnotím její práci jako *velmi dobrou*.

Martin Ritter, Ph.D.