

## Úkol váhání a rozhodování

Autor: Zuzana Svobodová

### Abstract

*The task of hesitating and making decisions.* – The focus on the first part of Ricoeur's analysis of the temporal existence of making decisions – i.e. the essential task of hesitation – shows a relation towards some problematic phenomena of contemporary culture. Besides that, in relation to Ricoeur's referral to the poetic dimension (the "poetics" of being; a "poetics" will be the being) an eventual dialogue with the thinking of Maurice Blanchot on voting and the exhausting privilege/right not to vote is suggested.

**Keywords:** ethics, existence, humanity, education, phenomenology, LOGOS, POLEMOS, HARMONIA, PAIDEIA, poetics of being, voting, making decisions, hesitating, Paul Ricoeur, Maurice Blanchot

**Klíčová slova:** etika, existence, lidství, výchova, fenomenologie, LOGOS, POLEMOS, HARMONIA, PAIDEIA, poetika bytí, volba, rozhodování, váhání, Paul Ricoeur, Maurice Blanchot

Vůle jako možnost autentického jednání autora je v různých myšlenkových směrech pojímána jako jedinečný fenomén. „Autorem“ následně v tomto textu bude zamýšlen člověk, byť jsem si jako autorka tohoto pojednání vědoma, že v myslitelské tradici je rovněž velkým a inspirativním tématem vůle Boží, která tvoří záhorizontí promýšlení volní dimenze člověka; při vědomí penetrace těchto vrstev bude dále uvažováno o podstatě váhání na cestě k volbě „lidské“. Klade-li se kriticky otázka výchovy, je zároveň přítomno tušení důležitosti volní složky, kterou se člověk utváří do svého lidství. I známé výchovné antinomie ukazují utváření výchovy skrze napětí mezi tvůrčí svobodou a záměrnou formací-manipulací. Jak tedy zachytit esenci procesu volby, jak nastává váhání?

Paul Ricoeur promýšlí fenomén vůle ve svém monumentálním díle *Filosofie vůle*. Toto dílo bylo původně rozvrženo do třech svazků, přičemž poslední se měl věnovat poetice vůle. Ricoeur však poetiku vůle již nenapsal. Pokusím se přesto zaměřit na poetiku vůle, přičemž budu vycházet z Ricoeurových poznámek v úvodu a závěru *Fenomenologie svobody* (první díl souboru nazvaného *Filosofie vůle*) a připojím pohled z díla Maurice Blanchota *Literární prostor*.

Ricoeurova snaha o respektující přístup se mi jeví nosným příspěvkem na cestě od respektu k pohostinnosti, objevení jejíhož „řádu“ (překračování řádů) je aktuálně více než dříve zapotřebí euroamerické společnosti, čelící problému či ne-umění žít pospolu s jinakostí druhého.

Paul Ricoeur hledá metodu nereduktivní, respektující, neboť usiluje překonat naturalistickou objektivitu myšlením, které se podílí na existenci. A k tomu vidí jako vhodnou

metodu vypracovanou na základě fenomenologie Edmunda Husserla.<sup>1</sup> Podílání, účast, pozornost (která je vždy vůči někomu či něčemu), to jsou jen některé základní termíny, které naznačují prolamování sterility k inspirovanému pohybu spontaneity.<sup>2</sup> Skrze vědomé přijetí, nikoli odmítnutí aktivního podílu na vtělení, skrze živoucí svazek, který spojuje vůli s tělem, lze usilovat o přejítí od objektivitu k existenci.<sup>3</sup>

Proti objektivitě naturalistické chce Ricoeur dále propracovávat Husserlem objevenou specifickou objektivitu, objektivitu myšlení pojmy, „objektivitu pojmů cogito“. „Zachránit fenomény“ lze ale podle Ricoeura pouze za podmínky, že stále činíme obrat – od myšlení, jež před sebe klade pojmy, k myšlení, jež se podílí na existenci. „Byť myšlení pojmy není nutně naturalistickou redukcí, vždy vychází z jisté ztráty bytí. Přivlastňuji si to, co chápu. Mám to v hrsti.“ (Ricoeur 2001: 26) Na straně toho, kdo „myslí pojmy“, směřuje podle Ricoeura tato aktivita k odtělesnění – realita je pojímána za cenu ztráty přítomnosti. Tělo, kterým jsme a které nás nese, není ani ustavené, ani ustavující – tyto protiklady jej nevstihují.

Intelektuální pozornost zaměřená na struktury by zde nebyla dostatečná. Namísto struktury hledá Ricoeur cestu ke svazku, namísto předmětného či zpředměťujícího zacházení hledá cestu existence. Osvětlit pojmy existenci, to je Ricoeurovi povolání filosofie, k tomu považuje za přiměřenou jakousi hraniční cestu, totiž nikoli jen popis, deskripci, která by byla příliš na straně naturalismu, praxe, ale čistý popis, totiž deskriptivní fenomenologii, která je mu „rozhraním, které odděluje romantický výlev od intelektualismu bez hloubky“. (Ricoeur 2001: 27) To je člověku přiměřená THEORIA, u níž Ricoeur přiznává, že je možné ji za určitých okolností nazývat rozumem, pokud tím nemíníme jen rozčleňující a uchopující chápání. Ricoeurem přiznána je na tomto místě také návaznost na Karla Jasperse, který v knize *Vernunft und Existenz* nazývá rozum jako to, co spojuje – „das Verbindende“ (srov. Ricoeur 2001: 27, pozn. pod čarou 7).

Snaha nevytrhávat se ze svazku ale podílet se na tajemství vtělené existence vede k nahlédnutí života jako dramatu. „Podílet se na tajemství vtělené existence znamená přijmout za svůj vnitřní rytmus *dramatu*.“ (Ricoeur 2001: 27) Zde Ricoeur navazuje na intenci svého učitele Gabriela Marcela a činí tak prohlubováním popisné metody.

Ve zkoumání dynamiky vůle je zřetelné drama – vůle je zároveň nevolí. Aktivita vědomí se děje ve schopnosti odstupu od reality, čisté vědomí je podstatně nevěčné, nepředmětné, ne-objektivní. Ale chápající vědomí chce být objektivní, chce jasné a zřetelné snést na zem, zpředmětnit, zvěčnit – a užívat. Ricoeur se snaží překročit tento dualismus odkrytím zakládající polemčnosti lidství.

---

<sup>1</sup> Cogito je rozlomeno – „touha je něco jiného než rozhodování“. (Ricoeur 2001: 24) Ricoeur nechce pracovat jen s takovou psychologií, která má pouze diagnostický dosah – která základní zkušenosti subjektivitu (intencionalita, pozornost, motivace, ...) snižuje na fyziku ducha – fakta mentální, psychická, vědomí, empirická fakta. Ale: „Lze se tedy nadít, že jistý druh nereduktivního, nýbrž deskriptivního myšlení, ne naturalistického, nýbrž respektujícího to, co se jeví jako cogito, zkrátka ten typ myšlení, který Husserl nazval fenomenologie, může propůjčit svůj jas unikavým náhledům tělesného tajemství.“ (Ricoeur 2001: 25–26)

<sup>2</sup> Ricoeurovými slovy: Cogito je třeba rozšířit o vlastní tělo: „Já se musí co nejradikálněji zříci nároku tajně skrývaného ve veškerém vědomí, musí upustit od své touhy sebe-kladení, aby přijalo živnou a jakoby inspirující spontaneitu, jež prolomí sterilní kruh, který já tvořím se sebou samým.“ (Ricoeur 2001: 24)

<sup>3</sup> Kromě jasnosti usiluje Ricoeur zachovat i hloubku: „...celé toto dílo [je] metodickým cvičením, v němž by se měly bez ustání střetávat dva nároky filosofického myšlení, totiž jasnost a hloubka, smysl pro rozlišování a smysl pro skryté souvislosti.“ (Ricoeur 2001: 25)

Polemičnost lidského bytí odráží existence výchovy, procesu patřícího nikoli do zobjektivizovaného světa přírodních věd, ale do světa přirozeného, lidského: „Vychovávání je proces, který se odehrává v našem světě lidském,“ (Patočka 1996: 420) proto je důležité připomínat vždy, když se hovoří o výchově: „Výchovné zjevy nesmíme uvažovat jen pod základními pojmy úplně objektivními.“ (Patočka 1996: 421)

Lidské sepětí těla a onoho základního principu, díky němuž se člověk sebeuvědomuje, trpí, raduje, volí atd., tedy toho, co tradice nazývá duší, toto sepětí těla a životního principu je polemické (POLEMOS), dramatické, k/con-fликтní<sup>4</sup> a snad někdy – pokud je opravdovým „sepětím“ – také harmonické (HARMONIA jako dcera boha války a bohyně lásky – Hes. Th. 901, 963, HARMONIA jako sepětí protikladů zdůrazněné již Hérakleitem a připomínáno též Aristotelem). (zlom. B 8; C 1,8; Aristot. Nic. Eth. 1155b. 4,5)

Výsostná možnost člověka hovořit, možnost logu, s nímž a skrze nějž podstatně jsme, se projevuje ve své naléhavosti: problém, že lidé nežijí v souladu s logem (zlom. B 1,1), postihuje již Hérakleitos a filosofům (zlom. B 35) – bdícím, žijícím v souladu s logem, klade za úkol probudit ostatní ke skutečnému životu, tedy k životu s logem (srov. B 26; B 63; B 89; A 16/1,129). Aristotelés objasňuje od teze, podle níž příroda nečiní nic zbytečně, přes tezi o člověku jako živočichu nadaném schopností řeči, své zdůvodnění, že má-li člověk možnost projevu skrze LOGOS, pak má tuto možnost ke sdílení a k vytváření společenství, které tak nese možnost být podstatně hlubším sdílením, než společenství stádových živočichů. (*Pol.* 1253a)

Proto i Ricoeur, chce-li postihnout akt já, musí konstatovat takřka spontánně tento akt jako participaci: „Akt cogito není čistým aktem sebe-kladení. Žije z přijímání a z dialogu s podmínkami svého vlastního zakořenění. Akt já je současně participací.“ (Ricoeur 2001: 28)

Reflexe o volním a ne-volním momentu na základě popisu v Husserlově stylu, totiž popisu intencionálních struktur praktického a afektivního cogito, přináší porozumění strukturám subjektu, které se na jedné straně vztahuje k empirickému a vědeckému poznání, na druhé straně fundamentální porozumění těchto struktur odhaluje jednotu člověka pouze ve vztahu k tajemství vtělené existence: „Abych mohl toto tajemství, jímž jsem, pochopit a nalézt, vyžaduje po mně, abych s ním splynul, abych se na něm podílel a nepozoroval je před sebou z odstupu jako předmět. Tato participace stojí v napětí se svrchovanou objektivitou fenomenologie. A konečně, protože toto tajemství je neustále ohroženo zlomem, je nezbytné, abychom bez ustání aktivně znovu dobývali a obnovovali živoucí sepětí, které spojuje. Zejména tajemství tohoto živoucího sepětí [volních a ne-volních aspektů člověka] je třeba znovunalézt někde jinde než v paradoxech, do nichž podle všeho ústí deskriptivní struktury a které zůstávají nalomeným jazykem subjektivity.“ (Ricoeur 2001: 29)

Na rozdíl od formulace v Ricoeurově díle si nemyslím, že by bylo možné jakékoli tajemství pochopit, ale právě jen – snad – vnímat prostor tajemství, v němž jsem a jímž a jemuž jsem vystaven.

<sup>4</sup> „Drama je přítomné již ve zkoumání volního pohybu: úsilí není jen excitací poddajných schopností, ale i bojem proti odporu. A konečně i schopnost rozhodovat se (...) je vždy do jisté míry zamítnutím, odsunutím zamítnutých motivů. Vůle vždy nějakým způsobem říká ne. Vztahy mezi volním a ne-volním momentem se tedy krok za krokem odhalují ve znamení *konfliktu*.“ (Ricoeur 2001: 28)

Co činí vůle? Vůle volí: „Fundamentálně je vůle schopností přijímat a schvalovat hodnoty.“ (Ricoeur 2001: 31) Pokusím se vyhýbat tvrdému termínu „hodnota“, který Ricoeur užívá, neboť tento termín nepovažuji pro lidskou perspektivu za nepřijatelný; tedy náležitější se mi jeví vyjádření: to, co vnímáme jako „hodnotné“, nás motivuje. Vztah k hodnotnému, které legitimuje volbu, je fundamentální; vztah vůle k motivům je prvotní. Motivace není kauzalitou, není příčinou, ale jde o „specifický vztah, který lze nalézt mezi *důvodem pro vůli, který si něco vyžaduje a volním aktem, jenž se na něm zakládá*“.<sup>5</sup>

Motiv není jen nějakou částí, která by se naplňovala v celku, jímž by pak bylo rozhodnutí. Motiv není determinací našich aktů, pak by totiž intencionalita našich aktů byla jen přírodním jevem. Ve vztahu motivů k rozhodování je třeba zachránit originalitu tohoto vztahu, bez ní by jednání nebylo autentické, originální, autorské, ale pouhým důsledkem přírodních sil. Již takzvaná – a v názvu již dobře vymezená – „tvarová psychologie“ hrozí deformovat lidské jednání ve prospěch „procesu kompozice“ či „totalizace psychických sil“, kdy člověk nemůže být tvůrcem, ale jen zhotovitelem či výrobcem, neboť zůstává otrokem přírody. (srov. Ricoeur 2001: 80)

„Radikální kritika psychologického determinismu závisí v rozhodující míře na znovuobjevení intencionality aktů vědomí. Vědomí není přírodním jevem. A proto je jistá mnohost, nikoli stavů, nýbrž aktů vědomí v čase, dokonale slučitelná se vztahem motivu k rozhodování. (...) A navíc, i když jsou motivy identifikovatelné a čtené, nejsou poplatny determinismu, neboť nejsou v přírodě. Vstupují do aktu rozhodování podle vztahů naprosto originálních.“ (Ricoeur 2001: 81)

Tyto naléhavé výzvy po rozlišení člověka od pouze přírodního bytí, souvisí se samotnou záchranou vůle jako podstatného a pro lidství člověka zakládajícího fenoménu. Není-li originality vůle a vědomí, pak ani člověk nestojí před bytostným úkolem učinit sebe lidským, neboť je to jen prací přírodních sil. Takovýto determinismus vede v oblasti výchovy (pokud je zde vůbec ještě toto slovo užíváno, neboť má význam termínu „rozvoj“), jak upozornil Jan Patočka, k pojetí člověka jako věci mezi věcmi, člověk je zde „předmět“ – objekt ve sféře zákonů – akce a reakce, mezi „zákony“ života člověka pak bývají jmenovány například zákon prožívání, zákon socializace, zákon vývoje. (Patočka 1996: 397)

Úkolem vědy, která se zabývá formováním člověka, je pak hledat (nazírat) tyto zákonitosti fyzického „organismu“, zkoumat různé „aspekty organismu“. Výchova je v naturalistickém pojetí jako přírodní proces, jehož cílem je navození žádané soustavy zvyků (reakcí), které někdo (např. společnost) vyžaduje. Pojetím výchovy jako soustavy cvičení, pojetím výchovy jako nácviku se projevuje determinismus totalitního myšlení, jemuž je každé tajemství cizí, neboť usiluje o prosazení záměrné formace. Ať už z defetismu nebo z vůle o prosazení vlastní moci, nakonec zde zůstává člověk osamocen a odtržen od jakékoli možnosti originality či autenticity, odtržen od logu – smyslu, principu jako počátkujícího

---

<sup>5</sup> Ricoeur je nucen se vyjádřit: „Zdá se tedy, že je marné chtít sjednotit jazyk psychologie a jazyk fyziky a integrovat je do jedné obecné kosmologie příčinné povahy. V oblasti empiricky pozorovaných předmětů nemá kauzální vysvětlení vskutku žádných hranic. Determinismus je bez mezery. Buď platí všeobecně, anebo neplatí. (...) Myslet cokoli jako empirický předmět znamená myslet to podle zákona. Je tedy třeba odmítnout snahu umístit fundamentální struktury vůle (rozvrh, sebe-určení, motivaci, pohyb, svolení atd.) do mezer v determinismu, to jest do obecné kosmologie, pro niž by byl prvním základem fenomenální řád fyzikální kauzality.“ (Ricoeur 2001: 79)

počátku, život pak není hlubinou vztahující se k hlubině, ale zploštělým přežíváním, kde se civí na obrazovku s programem o „zákonech prožívání“ s úkolem vyhnout se trestům a získat odměny. (Srov. Platón *Resp.* 516c)

Proto Ricoeur tak vystupuje proti determinismu a za záchranu svobody ve volném rozhodování: „Rozhodnutí, které se začíná rýsovat, je relativní vzhledem k motivům, které se začínají rýsovat. Váhání, jež rozkládá vůli a drží ji v nerozhodnosti, je také motivací, a sice motivací rozdělenou a vyhýbavou.“ (Ricoeur 2001: 81)

Jak tedy počíná motivace? Ricoeur promýšlí dynamiku naklánění vůle: „...motivace ve své podstatě vylučuje kauzalitu a je zároveň otevřena pro nekonečnou rozmanitost zkušenosti. Na to, aby se jistá tendence stala motivem, je třeba a stačí, aby se propůjčila *vzájemnému* vztahu mezi afektivními či racionálními<sup>6</sup> tendencemi, které *si naklání* vůli, a určením sebe sebou samým, které *se* na nich *zakládá*. Kruhový vztah motivů a rozhodnutí je eidetickým měřítkem veškerého empirického pozorování. V tomto smyslu můžeme zopakovat antickou formuli: motiv si nás naklání, aniž by nás nutil.“ (Ricoeur 2001: 82–83)

Rozhodnutí mezi determinismem a svobodou, která by znamenala ne-závislost, tedy svobodou indiference, není nutné činit – alternativa buď svoboda indiference, nebo determinismus neplatí. Na jedné straně totiž determinismus zaměňuje motiv s příčinou a obecněji vědomí s přírodou, na straně druhé svoboda indiference opomíjí fundamentální vztah rozvrhu k motivu. (Srov. Ricoeur 2001: 93) Ostatně tento Ricoeurův přístup typu „ani – ani“, „i – i“ se táhne jeho životním dílem jako červená nit a projevuje se také v promýšlení kontinuity a diskontinuity volní existence: Každé Fiat (rozhodnutí, „staniž se“), byť by bylo jakkoli diskontinuitní, se vždy rodí uvnitř jisté kontinuity volní existence – ani na okamžik nepřestáváme být tělem a vůlí – i když jí nedisponujeme, je váhající, nebo poražená, nebo naopak nařizující (výraz „nemám vůli“ je jako výraz „nemám tělo“ – to nepopírá, že výraz „nemám k tomu vůli“ má smysl – totiž nechci udělat právě toto, ale chci udělat – tedy: mám vůli – udělat něco jiného; tak se znovu ukazuje, že vůle je zároveň nevolí).

Co je tedy skryto v dynamice váhání? Váhání je jistým způsobem bytí něco jiného, než moci volit. Přesto je ve váhání jistý způsob bytí vůle (ale jiný než „moci volit“). Váhání je na jedné straně nedostatek volby, na druhé straně ale také náznak, náčrt volby. Váhání je často bolestné, neboť v ne-rozhodnosti, nedokonalosti vůle vnímám jakoby ztrátu svého „sebe“. „Ve váhání jsem v plurálu“ a „pociťuji úzkost, že když nebudu v singuláru, nebudu už vůbec“. (Ricoeur 2001: 150) Váhání, to je chaos mých intencí, ne-určitost, ne-zformovanost, je to jakýsi infinitiv vůle.

Váhání znamená připustit si a prožít vlastní ne-možnost: „jsem bezmocný“, „v rozpacích“, „pochybují“, „nedostačují“, „ztrácím půdu pod nohama“, „nejsem na výši“. Nejde ovšem o libování si v reflexi bez konce, o stálé zadržování volby. Jde naopak o v jistém smyslu naivní váhání, které směřuje k plodnosti, i když nyní je to nerozhodnutá plodnost, nikoli záměrná sterilita. Odkládání volby pozvednuté na úroveň životního stylu patří ke koloritu každodennosti mnohých současníků. Tato reflexivní žádostivost či korupce reflexe je však popisovaná již v antickém mýtu o Narkisovi (ř. Narkissos, I. Narcis).

<sup>6</sup> „Racionální rozhodování je krajním případem, v němž se dokonce degradují jisté zásadní rysy rozhodování.“ (Ricoeur 2001: 82)

Váhání je jako beztvárá intence, která nejen že nemíří ještě do reality, ale také mé sebe je v něm jakoby odtělesněno, nekoherentní, daleko ode mne, nemohu říci: „Tento čin, to jsem já“, nemohu si přičítat rozvrh bez pochybností: „Nevím, jakým já budu“, nejsem to kategoricky já, mé já není sjednoceno s tímto rozvrhem, s touto verzí „sebe sama“ (ani neexistují dvě verze já – to, které bude jednat, a to, které nyní chce). Pochybnosti o mém rozvrhu jsou i pochybnostmi o mě samém, ale také: ve stvrzení rozvrhu dochází i ke stvrzení mého sebe, ke sjednocení mého já. Vyržet váhání, nebo lépe „nést váhání“, patří k podílu lidství. Přesto tato náročná v žití lidskosti obnovovaná traditio, může být anulována; člověk se jí může vzdát, může rezignovat na své lidství, na svou kultivaci, na dějství PAIDEIA.

„Váhat znamená zkoušet různé verze sebe sama, zkoušet přičítání. (...) [V aktu váhání je podstatný občanský rozměr:] Váhat znamená již postavit se neurčitěmu ‚ono se‘, vytrhnout se z davu.“ (Ricoeur 2001: 153) Ne-dokonalost ne-dokonavosti váhání je otevřeností, která často není vnímána jako snadná ani jako příjemná: „Zmatená izolace, do níž mne váhání soustřeďuje, je už znamením mého volního povolání. Jako král bez království jsem počínavým vědomím, které si ještě vůbec neosvojilo svou sféru odpovědnosti.“ (Ricoeur 2001: 153) Přesto je to vědomí či „nesnesitelná lehkost“ ne-odpovědnosti. Váhat umí jen člověk, protože váhání je spojeno s rozvrhem do budoucnosti takovým způsobem, v němž pocítujeme naléhavost stávající situace: „Váhání (...) staví před rozum neřešitelný úkol myslet vůli, která jest a která ještě není.“ (Ricoeur 2001: 155) „...rodící se a beztvárá existence klade tuhý odpor vůči zřetelnosti.“ Přesto je Ricoeur přesvědčen, že čistá deskripce umožňuje rozpoznat tvar v beztvarosti, neboť „beztvarost je *probouzením* tvaru“, (Ricoeur 2001: 155) neboť „...vědomí se může zrodit jen ze sebe sama“. (Ricoeur 2001: 156)

Volit pak znamená sebe-vědomě jednat, jednat se s-vědomím, s lidskou svobodou, lidsky. I zde se ukazuje, jak ostatně i Ricoeur dozrává, že u původu jeho analýz ve *Fenomenologii svobody* stojí zamyšlení nad dílem Gabriela Marcela. (Marcel promýšlí podstatu lidskosti a lidskou svobodu jak ve svém díle filosofickém, tak tato témata rozvíjí ve svých dramatech.)

Jak Gabriel Marcel, tak Paul Ricoeur přijímají v jistém ohledu závěry druhého svazku Jaspersovy *Filosofie*, nazvaného *Existence*. Jaspersova filosofie svobody však zdůrazňuje volbu, volbu sebe sama v úzkosti, naproti tomu Marcelova svoboda je více než volbou odpovědí. Jaspersovo téma Transcendence, v němž hovoří o „šifrách“, však považuje Marcel za méně šťastné. Snad proto také Ricoeur usiloval ve třetím díle *Filosofie vůle* rozvinout téma Transcendence – naopak v rámci čistého popisu volního a ne-volního momentu je právě transcendence, skrývající v sobě radikální původ subjektivity, a vina, hluboce deformující chápání člověka, dvojicí, kterou Ricoeur před čistým popisem vůle uzávorkovává. Vině (zotročení) se poté věnuje v druhém svazku *Filosofie vůle*. Transcendence (inspiratione) měla být tématem *Poetiky vůle* či *Poetiky svobody*, jíž chtěl navázat na poetiku či pneumatologii vůle, jak ji nacházel u Pascala, Dostojevského, Bergsona či Gabriela Marcela – zde měly vládnout pojmy bytostně jednotící, stojící mimo rozrůzněnost činů, a zejména mimo dualitu poznání a jednání. (Srov. Ricoeur 2001: 41)

*Poetika vůle* měla vysouvat bytost z centra, transcendovat – tj. odvolat ji z postavení svrchované instance, ale uchovat ji. (Srov. Ricoeur 2001: 42, 502) Poetikou měl být tento díl nazván proto, že jedinec, který byl přesažen nějakým „my“ – tedy transcendován, se již podle Ricoeura podílí na entuziasmu, velkodušnosti, která je vzájemným tvořením, tvorbou. Tato

tvorba je možná jen díky tomu, že přijímám dar svobody. Úkolem poetiky mělo být uzavřít pakt s tajemstvím paradoxu svobody a transcendence. Ricoeur zde chtěl navázat na Jaspersovo pochopení vzájemného zahrnování filosofie subjektivní existence a filosofie transcendence – zahrnují se v ustavičném převracení hlediska.

Jestliže Gabriel Marcel po přečtení knihy o Freudovi kriticky Ricoeurovi sdělil, že se mu nepodařilo vyhnout se „duchu abstrakce“, v úvodu do *Fenomenologie svobody* přesto Ricoeur metodu abstrakce považuje pro první díl *Filosofie vůle* za jedinou možnou, kterou však empirika a poetika vyvolaly v život jako svou prolegomenu.

Úkolem vůle je tak otevřít se transcendenci, otevřít se daru bytí, říci „ano“ svému omezenému charakteru, jehož jednostrannost mohu proměňovat přátelstvím. „Říci ‚ano‘ životu, který jsem si nezvolil, nýbrž který je podmínkou jakékoli možné volby.“ (Ricoeur 2001: 511) To jsou závěry prvního dílu *Filosofie vůle*, které již předznamenávají závěry celého díla, které Ricoeur na začátku ohlašoval jako obnovení, nové smíření a utišení ontologie paradoxu v ontologii usmířené. (Srov. Ricoeur 2001: 28)

Na konci *Fenomenologie svobody* Ricoeur cituje z Rilkeho *Sonetů Orfeových*, kdy – a to je podstatné: až po návratu z Pekel Orfeus volá: „Být zde je nádherné.“ Proto „Smí pak žalost jen v mezích chvály lkát.“ (Ricoeur 2001: 520, dle Rilke, R. M., *Sonety Orfeovi*, I, 8) Tato zkušenost je již vnímána starozákonním žalmistou, kdy například ve slovech žalmu (Ž 22,2), která se tradují podle novozákonní tradice též jako Ježíšova slova na kříži (Mt 27,46), se projevuje bolest, ovšem v horizontu naděje, což je mnohými vykladači, kteří zapomínají na závěr zmíněného žalmu, zcela opomíjeno.

Poetika bytí se projevuje také v díle Maurice Blanchota, který se též věnuje promýšlení Orfeova osudu. Maurice Blanchot, spisovatel a literární kritik, přítel Emmanuela Lévinase, sám přiznává čtenáři, že centrum díla *Literární prostor* tvoří kapitola nazvaná Orfeův pohled.

Co učinil Orfeus svým pohledem na Eurydiku? Všechnu slávu, moc i touhu obětoval jedinému: pohleděl v noci na to, co skrývá noc, na *druhou* noc, na skrytost, která se mu zjevila. (Srov. Blanchot 1999: 232–233) Řecký mýtus zde praví: dílo lze vytvořit, jedině je-li nezměrná zkušenost hloubky, ale tato hloubka se nevydává tváří v tvář, ale odhaluje se jen skrývající se v díle. (Srov. Blanchot 1999: 232) Orfeus je Orfeem jedině ve zpěvu, jen v nitru zpěvu může mít nějaký vztah k Eurydice, život i pravdu může mít až po básni a prostřednictvím básně. Eurydika z něj vně zpěvu činí stín – a naopak svobodným, živým a suverénním ho činí jedině v prostoru orfické uměřenosti.

Ale Orfeus není uměřený, je rozptýlený, touží nad uměřené meze, proto ztrácí Eurydiku – avšak pro zpěv je nezbytná tato touha, ztracená Eurydika i rozptýlený Orfeus, stejně jako jsou pro dílo nezbytná muka bezdělnosti. Orfeus je však z hlediska zákona světa vinen netrpělivostí – chtěl vyčerpat nekonečno, ukončit neukončitelné, nevydržel pohyb svého bloudění do konce. Dílo však Orfea nesoudí – Orfeus neuposlechl zákon, ale uposlechl hluboký požadavek díla, inspiraci. „Orfeův pohled je poslední Orfeův dar dílu, dar, jímž ho odmítá, jímž ho obětuje, nechává se nespoutaným pohybem touhy strhnout k původu, pohybem, který ho, aniž o tom ví, stále ještě strhává k dílu, k původu díla.“ (Blanchot 1999: 236) Ukazuje se zde spojitost pojmů dar, oběť a posvěcení.

V souvislosti s Ricoeurovou filosofií vůle zde ocituji pouze z Blanchotovy úvahy o volním a ne-volním momentu umělce: „Právo nevolit je privilegium, avšak vysilující privilegium. Právo nevolit je také odmítnutím volit, povinností s žádnou volbou se nespokojit, nutností vyhnout se té volbě, kterou nám nabízí přirozený řád světa, ve které žijeme (...) Navíc se nejedná o odmítnutí volit skrze nějaký druh morálního rozhodnutí, skrze nějakou obrácenou asketickou disciplínu, ale o dosažení okamžiku, kdy už není možné volit, o dosažení bodu, kdy vyslovit znamená vyslovit všechno a kdy se básník stává tím, kdo se ničemu nemůže vyhnout, od ničeho se neodvrací, je bez úkrytu vydán cizotě a nespoutanosti bytí.“ (Blanchot 1999: 242–243) Je-li však umění původně spjato s bezmocí, s prožitkem či nesením bez-moci, kde pak umění skutečně pramení, odkud přichází a jak se dává člověku? Nikoli výšiny a zářné vysoké jasnosti, ale hlubina je tímto pramenem, jedině hlubina může volat hlubinu (Ž 42,8 – dle LXX 41,8).

### Závěr

Ricoeurovým záměrem je obnovit svazek vědomí, těla a světa, proto ve své analýze volního a ne-volního momentu nejen popisuje, ale snaží se porozumět, tak, aby došlo k obnovení a novému smíření.<sup>7</sup> Ricoeur usiluje utišit ontologii paradoxu v ontologii usmířené.<sup>8</sup> Naléhavost, s jakou se o to pokouší, klade otázku po skutečném prameni, který, jak lze tušit, tkví v osudu tohoto významného myslitele 20. století, jemuž nebyl lhostejný ani osud české filosofie v nepřízni totalitního prostředí. Když se snaží v kruhu českých filosofů svědčit o svobodě nejen myšlení, ale o dalších rozměrech svobody života, zasáhne jej zpráva o volním odchodu ze života jejich syna svobody – zrozeného v prostředí svobody. (Srov. Ricoeur 2000: 122) Potřeba napnout veškeré své možnosti k postižení volního v člověku, potřeba promyslet implikace pro etiku (srov. Ricoeur 2000: 122–123), se pak jeví jako klíčová pro jakoukoli možnost, jak by člověk mohl naplňovat výzvu k EPIMELEIA i k PAIDEIA.

V zaměření na podstatný úkol váhání se ukázala problematika dnešních ne-váhajících, nebo těch, kteří jsou zacykleni v sobě jako Narkissos, která se odráží v současné kultuře hladovějící po sepětí, svazku či vztahovosti jako základu lidství a projevující se nejrůznějšími formami náhražek, které mohou zrcadlit touhu po reálné lidské pohostinnosti, ale mají sílu jen na virtuální poměry, které se jen nazývají „vztahy“ či „přátelstvími“, ze strachu před osaměním síťujícími se do „skupin“ skrze „sdílení“. V souvislosti s Ricoeurovým odkazem k poetické dimenzi (k „poetice“ bytí a „poetice“ vůle k bytí) byl naznačen možný dialog s myšlením Maurice Blanchota o volbě i vysilujícím privilegiu práva nevolit. I když teoretická práce obou myslitelů s intencí „obnovit bytí“ a přesvědčení obou o tom, že zkušenost svobody subjektu není „uchopitelná“ předmětným myšlením, vedou k různým cestám k naznačení východisek, přesto se ukázaly společné inspirace v úkolu přejít od objektivitu k existenci (či marcelovsky od problému k tajemství) a přitom nesklouznout z rozhraní mezi „romantickým výlevem a intelektualismem bez hloubky“. (Ricoeur 2001: 27)

---

<sup>7</sup> „Záměrem této knihy je pak pochopit tajemství jako nové smíření, to jest jako obnovení, i na úrovni nejjasnějšího vědomí, originálního svazku konfúzního vědomí s jeho tělem a se světem. V tomto smyslu teorie volního a ne-volního momentu nejen popisuje, snaží se porozumět, ale také obnovuje.“ (Ricoeur 2001: 28)

<sup>8</sup> „Toto zkoumání volního a ne-volního momentu tvoří tedy omezený příspěvek k rozsáhlejšímu plánu, který by měl být utišením ontologie paradoxu v ontologii usmířené.“ (Ricoeur 2001: 29)



**SEZNAM LITERATURY**

ARISTOTLE. *Ethica Nicomachea*. BYWATER, Ingram (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894. V textu odkazováno na místa dostupná na:

<<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg010.perseus-grc1:1155b.1>>,

<<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg010.perseus-grc1:1155b.5>>.

BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999. ISBN 80-238-4354-0.

HÉRAKLEITOS z Efesu. *Zlomky*. Užito textů dostupných na:

<<http://www.herakleitos.cz/presokratici/22/bcz.htm>>.

HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White*. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914. V textu odkazováno na místa dostupná na:

<<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg001.perseus-grc1:901-937>>,

<<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg001.perseus-grc1:654-686>>.

PATOČKA, Jan. *Filosofie výchovy*. In TÝŽ. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách I. Stati z let 1929–1952*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 363–440. ISBN 80-86005-24-0.

PLATO. *Platonis Opera*. (BURNET, John /ed./). Oxford: Oxford University Press, 1903. V textu odkazováno na část dostupnou na:

<<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:7.516c>>.

RICŔEUR, Paul. *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-033-5.

RICŔEUR, Paul. *Myslet a věřit: kritika a přesvědčení*. Praha: Kalich, 2000. ISBN 80-7017-421-8.

(*PhDr. Bc. Zuzana Svobodová, Ph.D.* vyučuje na Teologické fakultě Jihočeské Univerzity v Českých Budějovicích, na Katedře teologie a filosofie Jaboku – Vyšší odborné školy sociálně pedagogické a teologické, dále učí studenty UK Evangelické teologické fakulty, je lektorkou akreditovaných kurzů dalšího vzdělávání pro pedagogické pracovníky a pracuje jako učitelka náboženství. Zabývá se filosofií výchovy, dějinami vzdělávání a zkoumá vztahy náboženské a kulturní vzdělanosti.)