

Jakub Čapek
Eliška Fulínová
(ed.)

MYŠLENÍ KONEČNOSTI

Pavlu Koubovi k 70. narozeninám



Myšlení konečnosti

Pavlu Koubovi k 70. narozeninám

Jakub Čapek, Eliška Fulínová
(ed.)

Recenzovali: prof. Martin Cajthaml, dr. phil.
Ing. arch. Mgr. Marie Pětová, Ph.D.
Ludger Hagedorn, Ph.D.



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU



**Národní
plán
obnovy**



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže
a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu
Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2023
Redakce Adéla Petruželková
Grafická úprava Jaroslav Vlček
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

© Univerzita Karlova, 2023
Editors © Jakub Čapek, Eliška Fulínová, 2023
Illustrations © Urs Heftrich, Věra Koubová, Jakub Pleskot,
Petr Pokorný, Martina Špinková

ISBN 978-80-246-3172-1
ISBN 978-80-246-5569-7 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Předmluva

Jakub Čapek a Eliška Fulínová / 7

Úvod

Filosof Pavel Kouba

Od Věry / 13

Günter Figal: Svět konečného smyslu. Filosofování Pavla Kouby s Nietzsche a po něm / 14

Tomáš Hermann: Pavel Kouba a jeho *Nietzsche*. Geneze v souvislostech pražské neoficiální filosofie / 24

I.

V dialogu s Pavlem Koubou

Eliška Fulínová: Myslet (sebe) ze soubytí s druhými / 35

Tomáš Koblížek: Hate speech z hlediska fenomenologické teorie významu / 47

Alexander Matoušek: Ještě jednou k vítězí pravdě / 55

Martin Nitsche: Transzitivita prostoru a času jako určení fenomenálního prostředí / 60

Alice Koubová: Nemorální ontologie, bytostně rozporované pojmy a zažklité problémy / 64

II.

Myšlení času a konečnosti

Lenka Karfíková: Křesťanský čas jako krátká lhůta / 75

Stanislav Sousedík: K otázce příčiny lidské konečnosti a s ní spojené bolesti / 83

Václav Němec: Unde novum? Budoucnost, tvořivost a vznik nového / 90

Hans Rainer Sepp: Fotografie jako svědectví konečnosti / 102

Jakub Čapek: Perspektiva a konečnost / 112

III.

Dialog s tradicí fenomenologie a hermeneutiky

- Daniele De Santis: Regiony, nejvyšší rody a idea fenomenologické geografie / 125
Josef Moural: Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla / 135
Karel Novotný: Tvář přírody na periférii prostoru. K fenomenologii Jana Patočky / 143
Renaud Barbaras: Cítění / 154
Jean Grondin: Plní hermeneutika fakticity své sliby? Ke stému výročí přednášek, které se staly legendou / 165
Josef Fulka: Tělo a význam. K otázce interpretace v psychoanalýze / 181
Miroslav Petříček: Jiná hermeneutika. Konečné myšlení Jeana-Luca Nancyho / 188
-

IV.

Myslet umění(m)

- Cathrin Nielsen: Rytmus u Kleea a Nietzscheho / 203
Michal Ajvaz: Pojetí kauzality v pozdní pozůstalosti Friedricha Nietzscheho / 217
Ivan Chvatík: Překlad Hölderlinovy básně Rýn / 225
Bettina Kaibach: Vznik básně z konečnosti / 231
Urs Heftrich: Básně a fotografie / 235
Martin Pokorný: Nalézání hudby z ducha praxe / 241
-

V.

Pozdravy časnou clonou

- Antonín Petruželka: Vzpomínky na příhody s Pavlem (střípky ze sedmdesátých a osmdesátých let) / 249
Josef Pleskot: Přítel / 253
Vratislav Färber: Časnou clonou / 256
-

VI.

Myšlení v dialogu

- Robert Roreitner a Štěpán Špinka: Samopohyb, nebo entelecheia těla?
Duše mezi Platónem a Aristotelem / 263

Seznam autorů / 289

Seznam vyobrazení / 291

Summary / 292

Předmluva

JAKUB ČAPEK A ELIŠKA FULÍNOVÁ

Konečnost patří mezi hlavní motivy spojující úvahy Pavla Kouby od jeho první knihy, věnované Friedrichu Nietzscheovi,¹ až po pozdější soubory textů.² Naše kniha přináší soubor příspěvků sepsaných u příležitosti životního jubilea Pavla Kouby. Při jejím sestavování jsme se obrátili na blízké spolupracovníky oslavence z okruhu hlavních dvou působišť Pavla Kouby, jimiž jsou Ústav filosofie a religionistiky FF UK a Centrum pro teoretická studia AV ČR/UK, a v součinnosti s nimi jsme okruh oslovovaných dále rozšiřovali.

Kniha je sice věnovaná Pavlu Koubovi, ale neměla být o něm. Jak jej známe, nepřál by si to. Tento záměr nám zkrřížil Günter Figal, dlouholetý kolega a přítel Pavla Kouby, který se pokusil o celkovou charakteristiku jeho filosofické pozice. Figalovo filosofické pojednání jsme umístili do úvodního oddílu knihy a doplnili je o studii Tomáše Hermanna, která sleduje genezi filosofických prací Pavla Kouby v širších souvislostech české filosofie, jak fungovala v podzemí v 70. a 80. letech.³

První oddíl přináší texty, které se přímo a nejednou i polemicky vztahují k vybraným tezím Koubových studií. Eliška Fulínová ve svém textu pokračuje v diskusi s Pavlem Koubou o tom, jak uvažovat o lidském subjektu důsledně jako o vsazeném do světa, a o důsledcích, které má takováto perspektiva pro otázku reflexivního

1 Pavel Kouba: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 1995.

2 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, Praha 2001; P. Kouba: *Život rozumění*, Praha 2014; P. Kouba: *Řeč a zjevnost*, Praha 2017.

3 Jde o upravené vydání již publikovaného textu. Kromě příspěvku Tomáše Hermanna, závěrečného dialogu, některých básní a fotografií (Urs Heftrich) vznikly všechny příspěvky pro tento sborník a vycházejí zde poprvé. Některé příspěvky vycházejí v cizojazyčných verzích souběžně v nejnovějším čísle ročenky *International Yearbook for Hermeneutics* věnovaném P. Koubovi.

vztahu subjektu k sobě samému. Tomáš Koblížek využívá Koubovo rozlišení mezi míněným a konstatovaným významem pro analýzu „hate speech“. Alexander Matoušek se s odstupem vrací ke Koubově úvaze, podle níž je v případě sporu o pravdu „důležité výhradně *zúčastnit se*“, nikoli *zvítězit*.⁴ Martin Nitsche se vztahuje k úvahám o provázanosti času a prostoru, které prostupují řadu Koubových textů, a Alice Koubová rozvíjí pro Koubu důležitý motiv nemorální ontologie.

Druhý oddíl se zaměřuje na centrální téma konečnosti. Konečnost tvoří opakuji se téma filosofických reflexí především jakožto zásadní rys lidského bytí v čase, který nejen přináší nové (text Václava Němce), ale také ukončuje jsoucí. Na tento význam navazuje reflexe Lenky Karfíkové, která v důrazu na konstitutivní význam dočasnosti („krátké lhůty“) pro individuální život spatřuje specifický přínos křesťanského myšlení, stejně jako úvahy Stanislava Sousedíka, který se od lidské časnosti a s ní spojené bolesti odráží k úvahám teologického rázu. Zbývající dva texty tematizují konečnost v jiném než časovém smyslu, a sice v souvislosti s fotografií (Hans Rainer Sepp) a perspektivním charakterem poznání (Jakub Čapek).

Příspěvky shromážděné ve třetím oddílu se vztahují k filosofické tradici fenomenologie a hermeneutiky. Jak vysvítá z prací Pavla Kouby, tyto dva směry pro něj definují současnou filosofickou situaci, z níž a vůči níž formuluje své vlastní návrhy. Daniele De Santis, Josef Moural a Karel Novotný se vyjadřují k nosným tématům husserlovské fenomenologie (De Santis, Moural), případně k fenomenologii Jana Patočky (Novotný), která se postupně přiklání k tezi, že lidský subjekt je třeba myslet jako pohyb. Příspěvek Renauda Barbarase tvůrčím způsobem rozvíjí právě tezi o subjektu jakožto pohybu. Jean Grondin se ve svém textu vrací k zárodečnému impulsu filosofické hermeneutiky, jímž byly Heideggerovy přednášky o „hermeneutice fakticity“, a pokládá si otázku, co tato hermeneutika slibovala a do jaké míry své sliby splnila. Kritický osten vůči této myšlenkové tradici vystupuje ještě více do popředí, když se tématem stane tělo a psychoanalytický přístup k interpretaci. Jak ukazuje Josef Fulka, tělesný pohyb lze chápat jako gesto, které je významově předeterminované, je „uzlovým bodem“ komunikace, při jehož interpretaci tradiční hermeneutika naráží na své meze. Stejně tak může pro filosofickou hermeneutiku představovat zásadní mez myšlení naprosto jiného. Tuto možnost promýšlí na příkladu Jeana-Luca Nancyho (ale i Lévinase a Derridy) Miroslav Petříček, který ve svém příspěvku formuluje nástin „jiné hermeneutiky“.

Ve čtvrtém oddílu se setkávají umělecké příspěvky – básně a fotografie (Urs Heftrich), překlad klasické básně (Ivan Chvatík) a báseň v próze (Bettina Kaibach) – s filosofickými reflexemi o umění. Pro Pavla Koubu je příznačné, že do této knihy chtěli přispět jeho dlouholetí přátelé, kteří působí na hranici zmíněných oblastí. A je neméně příznačné, že zde přítomná filosofická pojednání o umění – ať už o Nietzschevi (Cathrin Nielsen, Michal Ajvaz), či o hudbě (Martin Pokorný) – přisuzují zkušenosti umění význačné postavení. Umělecké dílo může přetvořit filosofické

4 P. Kouba: *Není důležité zvítězit...*, in: *Smysl konečnosti*, s. 148.

uvažování o tématech, jako je příčinnost, substancialita, subjekt (jak čteme u Ajvaže) či jednání (jak naznačuje Pokorný).

Také pátý oddíl, do něhož přispěli tři přátelé z jubilantova mládí, se podobně jako úvod vymkl záměru sestavit knihu pro Pavla Koubu, která nebude o něm. Petruželkovy vzpomínky završené píseckými závody oslavence s časem, Pleskoto-vo ohlédnutí, a zejména Färberův básnický soubor Časnou clonou jsou svědectvím o konečnosti a zároveň reflexí konečnosti novými prostředky.

Knihu uzavírá dialog mezi peripatetickým (aristotelským) a akademickým (platonským) filosofem, kteří spolu probírají otázku po povaze duše. Živý rozhovor, který byl prvotním předobrazem literárního dialogu, se odehrál ve formě disputace mezi jeho autory, Štěpánem Špinkou a Robertem Roreitnerem, v roce 2018. Pozorný posluchač této diskuse a zaujatý polemik Pavel Kouba měl vliv na jeho pozdější verze, díky čemuž autoři do dialogu posléze zapracovali postavu anonymního hermeneutika a rozhodli se dialog vydat právě v této knize.

Sborník provázejí fotografie Petra Pokorného, Urse Heftricha, Věry Koubové, Jakuba Pleskota a v závěrečné, dialogické části i perokresby Martiny Špinkové. Fotografický cyklus Petra Pokorného, který tvoří fotografie na předělových stranách knihy, vznikl pro oslavence v roce 2022.

Všem přispěvatelům děkujeme za trpělivou spolupráci. Děkujeme též překladatelům cizojazyčných příspěvků, kteří náročné texty přeložili ve velmi omezeném čase. Překladateli jsou Jan Frei (G. Figal), Vít Hrouda (H. R. Sepp), Martin Pokorný (J. Grondin), Jacques Joseph (R. Barbaras), Věra Koubová (B. Kaibach a U. Heftrich) a Robert Roreitner (C. Nielsen). Chceme též poděkovat za finanční podporu, bez níž by kniha nemohla vyjít. Jedná se jednak o výzkumnou podporu Donatio Universitatis Carolinae, jejímž příjemcem byl na FF UK Miroslav Petříček, a dále o podporu z prostředků Centra pro teoretická studia.

Úvod

Filosof Pavel Kouba

Od Věry



Což takhle, kocoure,
spolu si zafilosofovat?
Vousy nám budou trčet,
uši stříhat,
hlasivky chrčet.
Zběláme, jak se patří,
a třeba v tom psím žití
najdem jádro
– Pudla?
Ne: bytí!

Věra Koubová

Svět konečného smyslu. Filosofování Pavla Kouby s Nietzschem a po něm

GÜNTER FIGAL

Kdo při studiu filosofie v určitém okamžiku přestal k filosofickým textům přistupovat jen filologicky nebo historicky a začal jim klást věčné otázky, kdo tedy začal filosofovat, brzy narazil na otázku, *jak* má filosofovat. Filosofie jako taková není *normal science*.¹ Neexistuje žádný předem daný systém axiomů, pojmů a pravidel jejich spojování, podle kterého bychom museli tu kterou věc uchopit a popsat. Kdo začíná filosofovat, je svobodný, i tehdy, když tuto svobodu výslovně nevnímá. Filosofujeme pokaždé od začátku.

Protože však nikdo není první, kdo to činí, protože tedy nikdo filosofování nevynechá nově, jsme odkázáni na tradici – ne ve smyslu chronologického sledu filosofií, nýbrž tak, že všechny filosofie představují rovnocenné možnosti, na které lze navázat. Jak se těchto možností chopíme, zůstává otevřeno. Navíc se nemusíme rozhodovat pro jednu filosofii proti všem ostatním. Je možné je kombinovat, a je to dokonce žádoucí, má-li být nová koncepce diferencovaná. A pokud si rozhodnutí své priority stanoví s důkladnou znalostí možných alternativ a otevře se možnostem vlastního kritického přezkoumání, bude o to reflektovanější a závažnější.

Rozhodnutí je sice svobodné, ale proto ještě nemusí být libovolné. Kdo by nedokázal uvést žádné důvody pro to, jak chce filosofovat a jak filosofuje, a kdo by nesvedl ukázat, jaké věčné problémy jím rozvíjená filosofie objasňuje, měl by jen malý nárok na to, abychom ho jako filosofa brali vážně. Rozhovor s dalšími filosofujícími by nebyl možný, a to by bylo nefilosofické, je-li filosofie podle své zakládací listiny – Platónových dialogů – podstatně rozhovor. Filosofický rozhovor by pak měl být vstřícný. Vůbec nejlepší je, je-li přátelský, jako v tomto případě. Avšak v každém

1 Thomas S. Kuhn: *Struktura vědeckých revolucí*, přel. T. Janíček, Praha 1997.

případě žije ze své věčnosti. Jistěže rozhodnutí, jak budeme filosofovat, je individuální: musíme je učinit sami, a proto také nebude shodné s žádným rozhodnutím, které učinili jiní, jakkoli jim může být v tom či onom ohledu podobné. Ale každé rozhodnutí tohoto typu musí být vystaveno možnosti diskuse z věcných hledisek. Filosofie jako takové nejsou básně, u kterých jde jen o estetickou kvalitu. Básně sice podněcují myšlení, ale samy o sobě neříkají o světě nic, co by se dalo věcně ověřit. Mohou zintenzivnit zkušenost světa, ale jen proto, že odhlížíjí od světa, jaký je – tak jako může malba zintenzivnit vidění barev jen proto, že nezobrazuje každodenní zkušenost barvy. Proto sice mohou být básně dobré nebo špatné, ne však pravdivé nebo nepravdivé. Filosofové naproti tomu jsou, jak čteme v Platónově *Ústavě*, „přátelé pravdy“.² Filosofie bez pravdivostního nároku je nemyslitelná. Kdyby se jej vzdala – a kdybychom tedy s touto filosofií nerozuměli světu lépe než bez ní –, zrušila by se jakožto filosofie.

Rozhodnutí, jak máme filosofovat, mohou být více nebo méně jednoznačná. Rozhodnutí Pavla Kouby je obzvlášť jednoznačné, jak je vidět z názvů jeho knih. Německý titul knihy o Nietzschevi zní *Die Welt nach Nietzsche*.³ To není neutrální historické určení; je to program a návod. Máme nejen pochopit, že Nietzschevo nedocentitelné dějinné působení změnilo svět, například v tom, že umění dvacátého století by nebylo myslitelné bez impulsů a podnětů, které přijalo od Nietzscheho. Koubův titul spíš znamená, že svět sám se „po Nietzsche“ dá pochopit jinak, „podle Nietzscheho“, a že bychom jej měli chápat tak, jak to Nietzsche umožnil. Jinými slovy, na Nietzschevu filosofii máme pohlížet jako na základ pro přiměřené filosofické porozumění světu, takže po Nietzschevi je třeba filosofovat také s ním.

Jak tomu máme rozumět, to Kouba nedvojznačně vyjasňuje. Jde mu o Nietzschevy věcné náhledy, jež jsou relevantní pro porozumění světu, přesněji o to, co naznačuje další knižní titul, totiž o *smysl konečnosti*.⁴ Tento název bychom měli chápat ze dvou hledisek. Nietzsche, jak jej Kouba čte, nově a věcně přiměřeně pochopil význam toho, čemu říkáme „konečnost“: uvedl konečnost do hry jako svébytnou kategorii pro porozumění světu, ne v kontrastu k nekonečnosti, k věčnosti nebo absolutnu, které by se odhalovalo jen v transcendování konečného. A ukázal, že smysl – to, že věc „zapadá“, že pro nás má význam a že si s ní v jejím významu něco dokážeme počít – je bytostně konečný. Neexistuje tedy žádný absolutní smysl, žádný smysl světa vcelku. Každý smysl je jeden mezi jinými, je to *možný* smysl, který ovšem může být vzat vážně jako možnost, již v ten který okamžik žijeme.

Touto myšlenkou, jak Kouba zdůrazňuje, se Nietzschevo filosofování liší od fikcionalismu nebo konstruktivismu té filosofie, která dlouhou dobu platila za „postmoderní“ a která se tak dodnes označuje. Nietzsche tedy nechce říci, že „dekonstrukcí“ absolutního smyslu je každý smysl odhalen jako fikce. Když popírá

2 Platón: *Ústava* 475e.

3 P. Kouba: *Nietzsche. Filosofická interpretace*; něm. *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001.

4 P. Kouba: *Smysl konečnosti*; něm. *Sinn der Endlichkeit*, Würzburg 2005.

možnost absolutní pravdy, vůbec tím nevylučuje, že pravda může existovat. Pravda může být spíše tvůrčím způsobem nalézána – „pro naši situaci a tento okamžik“.⁵

Že pravda musí být nalézána, znamená také, že není dána v evidenci „subjektu“, který by se sice rozmanitými způsoby – někdy i nezdařenými – vztahoval k věcem, který by však každé takové vztahování mohl vázat k sobě, k vlastnímu „bytí“. Potud Kouba odporuje Heideggerovu výkladu Nietzscheho, v němž je Nietzscheova myšlenka „vůle k moci“ chápána „jako nepodmíněný metafyzický princip“, přesněji „jako sebezajištění subjektu uchováváním a stupňováním“.⁶ Podle Kouby spíše sám autor *Bytí a času* zůstává v zajetí domněnky, že subjektivita je „v opozici vůči ostatnímu jsoucnu jako svého druhu ‚podmínka možnosti‘“.⁷ Nietzsche není metafyzický myslitel, který by do hry vnášel domněle absolutní pravdu jménem „vůle k moci“. Nemyslí však ani „antimetafyzicky“, v tom smyslu, že by se vyčerpával kritikou tradiční filosofie. Jak Kouba zdůrazňuje, „kritické odmítnutí poslední metafyzické pravdy [...] není hlavním výkonem ani cílem Nietzscheova myšlení, pouze prvním předpokladem“.⁸ Nietzscheovi, jak se můžeme od Kouby naučit, nejde o překonávání, nýbrž o filosofické objevy. Gesto „po-metafyzické“ filosofie, která obsahy metafyziky jen historicky registruje nebo si s nimi ironicky pohrává, když „poslední pravda“ zmizela, je mu stejně cizí jako hledání čehosi zcela jiného, co už se nemá označovat jako „filosofie“, nýbrž jen jako „myšlení“.⁹

Jaké ale jsou Nietzscheovy filosofické objevy? Jako ten nejdůležitější uvádí Kouba to, co bychom mohli nazvat oslabením subjektu. Musíme „přestat základní rozdíl situovat mezi člověka a ‚zbytek světa‘“,¹⁰ místo toho musíme uznat, že i jako chápající a rozumějící jsme „obsaženi“ ve světě.¹¹ Tato obsaženost není míněna jako pouhé vyskytování se ve světě, nýbrž ve smyslu vztahovosti, podstatné pro vše jsoucí. Vše, co jest, je určeno tím, že je „zároveň v sobě i v jiném“, zároveň „uvnitř“ i „venku“.¹² To znamená, že nic není už samo v sobě tím, čím jest; tím je vždy jen ve vztahu k jinému, jímž není. Jednotlivé věci nebo živé bytosti nelze bez vztahovosti ani myslet. Něco se může samo ukazovat jen „ve vztahu k jinému a k jeho stavu“.¹³ Tento poměr, který je při bližším přihlédnutí evidentní, který však přesto potřebuje vyjasnění, je podle Kouby Nietzschem určen především jako poměr možnosti a skutečnosti. „Vnější“ má „vnitřní význam“, právě tak jako to „vnitřní“ má „vnější význam“, což může být zjevně vysvětleno jako „skutečný význam možného“ a „možný význam skutečného“.¹⁴ Tomu pak lze rozumět dvojím způsobem. Ve svém „vnitřku“ by něco

⁵ P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 43.

⁶ P. Kouba: *Nietzsche*, s. 243.

⁷ P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 9.

⁸ *Ibid.*, s. 42.

⁹ Martin Heidegger: *Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, Praha 1993.

¹⁰ P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 9.

¹¹ *Ibid.*, s. 36.

¹² *Ibid.*, s. 9.

¹³ P. Kouba: *Der Sinn der Endlichkeit*, s. 38 [české vydání tuto pasáž neobsahuje].

¹⁴ P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 9n.

mohlo být uchopeno jako možnost a každé uskutečnění možnosti by mělo „skutečný význam“ v tom, že nějakým (jakýmkoli) způsobem mění skutečné. Takovou změnu však může skutečné připustit jen proto, že v sobě skrývá možnost být měněno, že je tedy ve svém vnitřku – stejně jako ono měnící – charakterizováno možností. Tím, že je měněno, však zároveň působí: když něco v něčem jiném uskutečňuje nějakou možnost, pak nejen působí změnu, nýbrž je také měněno. Změna a s ní měněné na ně zpětně působí: určují skutečnost měnícího a tím i jeho možnostní charakter. Jaké možnosti určitá věc má, závisí přinejmenším zčásti na tom, jak na ni zpětně působí to, nač působí ona.

Toto vysvětlení je formální, a zůstává tedy nejasné, jak se načrtnuté určení vztahu vnitřního a vnějšího, možnosti a skutečnosti, může osvědčit deskriptivně, tedy v konkrétním případě. Avšak než se nad tím zamyslíme, měli bychom podržet v paměti, že pointou tohoto určení je jeho přísná reciprocita. Vně a uvnitř, možnost a skutečnost se v každém konkrétním případě vypovídají o obou stranách vztahu, neboť jinak by toto určení nebylo alternativou k asymetrickému pojetí poměru mezi „člověkem a zbytkem světa“. Ve své symetritě může navíc toto určení být tím, co o něm Kouba říká, totiž objasňující interpretací Nietzscheho filosofického objevu, který Nietzsche sám zřejmě pokládal za nejvýznamnější: objevu, že svět „viděný zvnitřku“ a tak „určený a označený ve svém ‚inteligibilním charakteru‘“ není ničím jiným než „vůlí k moci“.¹⁵

Jestliže s Koubou vysvětlujeme vůli k moci jako vztahovost jsoucího určenou vnitřkem a vnějškem, možností a skutečností, má to oproti Nietzscheovým vlastním úvahám jednu zřetelnou výhodu. Vyhneme se tomu, abychom všemu jsoucímu, tedy i věcem, připisovali vůli a tak je „antropomorfizovali“.¹⁶ Když se například pokoušíme zvednout něco, co je velmi těžké, a nedokážeme to, už nemusíme říkat, že těžký předmět „vzdoruje“ pokusu o zvednutí. Místo toho můžeme tíhu předmětu chápat v jejím působení na naše vlastní možnosti, přesněji na sílu, kterou uplatňujeme, když se něco snažíme zvednout, a tím i na nás samotné. Pokud myšlenku vůle k moci pojmem jako vzájemnou nebo symetrickou vztahovost, můžeme ji prověřovat. Pak bychom viděli, zda je vhodná k určení jsoucna, a zda je tak něčím víc než dohadem o „inteligibilním charakteru“, tedy o určení nepřístupném ve zjevu věci.¹⁷

Uvedený příklad nám ovšem klamně zastírá komplexitu toho, co se obecným uznáním vůle k moci či vzájemné vztahovosti míní. Neuznává se tu jen prostý vztah k něčemu, jakým je pokus zvednout těžký předmět. Vždyť takový vztah se neděje izolovaně: odehrává se uprostřed jsoucna, takže tímto konkrétním vztahem nejsme určeni jen my sami a zvedaný předmět. Rozličnými způsoby na sebe navzájem

15 Friedrich Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1998, s. 42.

16 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 9.

17 Immanuel Kant: *Kritika čistého rozumu* B 593–594. Srv. Günter Figal: *Philosophical Truth. Considerations with Regard to Nietzsche*, in: *Tidvatten. Festschrift till Hans Ruin*, ed. Marcia Sá Cavalcante Schuback – Staffan Ericson, Stockholm 2021, s. 71–80.

působí nekonečné množství věcí, a svět je tedy hustá síť dynamických vztahů nebo, jak čteme v *Radostné vědě*, „na věky věků chaos“.¹⁸

To má důsledky pro to, jak můžeme svět zakoušet, chápat jej a rozumět mu. Pro každou formu poznání je významné, že poznávající nemají svět proti sobě, nýbrž že sami k chaotickému světu patří a nemohou jej vcelku přehlédnout, natož kontrolovat. V poznání se nenabízí nic jiného než vždy právě přítomná, rozmanitými vztahy určená interpretace, tzn. jistá zvláštní možnost „schematizování a zpracovávání“ toho, co na poznávající působí.¹⁹ Každé poznání nebo pochopení je tedy, jak Kouba tuto myšlenku shrnuje, situativní²⁰ a stejný je i způsob, jak něco vystupuje jako poznané nebo pochopené. Nabízí se to ve své právě přítomné schematizaci a zpracování, a tím více nebo méně zřetelně „zapadá“. Jinak řečeno, má smysl, a to na základě vázanosti k situaci, v níž určitý konečný smysl poznáváme nebo chápeme.

Avšak koncepce smyslu důsledně orientovaná podle Nietzscheho, jak ji Kouba zastává, jde ještě o jeden rozhodující krok dále. Přísně vzato bychom vůbec neměli mluvit o „něčem“, co se v interpretaci nabízí. Kouba s Nietzschem odmítá tezi „nezávislé reality“ a spolu s ní škrtá i „věc, o níž v rozumění jde“. A jestliže neexistuje žádný poznávající nebo rozumějící „subjekt“, jestliže to, co se tak označuje, pokaždé vyvstává v různých, vždy situačně vázaných interpretacích, pak nezbývá nic než interpretace sama. Nietzsche to v jednom záznamu z pozůstalosti, který Kouba cituje, formuloval dostatečně jasně. Nesmíme se ptát, „kdo tedy interpretuje?“, neboť jen „interpretování samému, jako formě vůle k moci, náleží bytí,“ avšak nikoli „jako ‚bytí‘, nýbrž jako *proces*, jako *dění*“.²¹

Jak ale lze takovou rezignaci na vnější skutečnost a na věc, již je třeba porozumět, smířit s nárokem poznání nebo rozumění na pravdivost? Pravdu, jak jsme již citovali, je nutno nalézat a existuje jen „pro naši situaci, pro tento okamžik“. A spočívá v tom, že v poznávání nebo rozumění se „situace, v níž společně jsme, nově otevírá“.²² Pravda existuje jen jako interpretace.

Co se tím míní, se vyjasňuje tam, kde se Kouba obrací k interpretaci uměleckých děl a chápe ji jako paradigma interpretace vůbec – totiž v tom, že v interpretaci uměleckého díla rozumíme nejen situovanosti rozumění, ale i situovanosti jako takové. Interpretace, čteme, musí „v naslouchání tomu, co nám dílo říká, nalézat způsob, jak to říká, a v jeho výstavbě objevovat další podstatné významy toho, co říká“. V takovéto pozornosti k dílu těžíme „z kontextu jeho rytmů a barev, z jeho stylu, nové významy“ a zároveň vytváříme „nový kontext a styl“. Co taková interpretace artikuluje, to dílo nemůže „sdělit přímo“; každý „aspekt“, který se má v interpretaci uplatnit, musí být „tvořivě vynalezen“ – aniž kvůli tomu musí být pro interpretaci nějaké „kritérium mimo ni samu“. Přitom opět záleží na tom, abychom „dosavadní

18 F. Nietzsche: *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 1992, s. 112.

19 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 40.

20 Ibid., s. 49.

21 F. Nietzsche: *Pozdní pozůstalost*, I. 1885–1887, přel. V. Koubová, Praha 2020, s. 123.

22 P. Kouba: *Der Sinn der Endlichkeit*, s. 71 [české vydání tuto pasáž neobsahuje].

kontext“ – míněn je zřejmě kontext pro zkušenost díla – „přetvářeli tím, čemu jsme porozuměli“.²³

Máme-li ještě v paměti Koubovy úvahy o vnější realitě a věci interpretace, budeme se ptát, jak je s nimi slučitelná teze, že interpretace mají co do činění s díly, jejichž obsahu musejí „naslouchat“. Přinejmenším některé interpretace se zjevně vztahují k nějaké „věci“ a nechce-li Kouba s Gadamerem pokládat porozumění uměleckým dílům za porozumění světu, jež je díly pouze zprostředkováno,²⁴ musel by říci i to, že tato věc se v díle stala reálnou a předmětnou.

To by opět mělo důsledek pro chápání interpretace samé. Může interpretace, která má „naslouchat“ obsahu díla, různé aspekty díla „tvořivě vynalézat“, může přitom vytvářet „nový kontext a styl“? Není tomu spíše tak, že kontextem pro interpretaci díla je a zůstává dílo samo, takže všechny jeho interpretace do tohoto kontextu náležejí a v něm jsou navzájem spojeny? Pak by interpretace nebyla k dílu vztažena tak, že by vytvářela „nové významy“ – a že by je musela vytvářet, protože žádné dílo nemůže svůj obsah sdělit „přímo“.²⁵ Místo toho by „obsah“ díla pokaždé zvláštním způsobem *představovala*. Nebyla by prostým zobrazením tohoto obsahu, a tedy nadbytečným zdvojením díla. V interpretaci by se spíše interpretované dílo stávalo ve zvláštním ohledu explicitním; uplatňovalo by se v ní to, co je v díle uloženo jako možnost, co je sice s dílem zakoušeno, co však není poznáno (nebo přinejmenším ne jasně), dokud jsme pro tuto možnost nenašli slova a tímto způsobem ji neinterpretovali. Takovou interpretaci by druzí, kteří jsou s interpretovaným dílem více nebo méně obeznámeni, mohli nahlédnout jako správnou, a to jako celek, nebo v určitých ohledech. Mohla by být i kritizována, například proto, že podle někoho nedostatečně reprezentuje určité aspekty díla, zanedbává je nebo představuje nepřiměřeně. V každém případě by se jako každá jiná interpretace téhož díla vřazovala do jeho kontextu. Jistěže bychom v ní mohli, ba měli rozpoznat samostatný výkon. Ale při vši diferencovanosti, subtilitě a jazykové přesnosti by byla interpretovanému dílu podřazena – leda by sama byla uměleckým dílem.

Takto pochopené interpretace artikuluje „konečný smysl“. Žádná interpretace není jednou provždy, neboť žádná nedokáže představit dílo tak, že by díky ní byly všechny předchozí interpretace překonané a všechny pozdější nadbytečné. Avšak v tomto případě by smysl byl konečný ne pro svou situovanost, tedy ne proto, že by platil jen za pokaždé zvláštních podmínek, které by navíc nebylo možno přehlédnout, a tedy ani interpretovat. Při interpretaci uměleckého díla je souvislost, do níž interpretace podstatně náleží, jasná: je jí samo umělecké dílo, které lze identifikovat jakožto literární text, hudební skladbu, obraz, sochu nebo stavbu. Přesto však nelze dílo interpretovat vyčerpávajícím způsobem. Je mnohoznačné – jako krajina, kterou můžeme různými způsoby procestovat a přitom prozkoumat, ale

23 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 79.

24 Hans-Georg Gadamer: *Pravda a metoda*, I. *Nárys filosofické hermeneutiky*, přel. D. Mik, Praha 2009, s. 110–119.

25 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 79.

nikdy uchopit v každém možném ohledu, protože ji z každého zorného úhlu vidíme nově a nedokážeme všechny zorné úhly sjednotit do jednoho celkového pohledu. Dílo je jako krajina. Je ohraničené, avšak uvnitř svých hranic otevřené. Je to herní pole nebo volný prostor pro zkoumání, kde mohou být stále znovu objevovány nové cesty. Jeho volné prostory připouštějí stále nové interpretace. Ty ale dílo nově nevynalézají, pouze je nacházejí. Sice je nacházejí jinak, než jak bylo nalezeno v jiných interpretacích, ale tak, že každé nové nalezení vstupuje do souvislosti již nalezeného.

Pro otázku, zda lze interpretování dostatečně pochopit na základě Nietzscheovy koncepce vůle k moci, je interpretace uměleckých děl významná ještě v dalším ohledu. Zkušenost a interpretace uměleckého díla je totiž asymetrická, a tím se odlišuje od struktury vůle k moci, kterou charakterizuje vzájemnost. Kdo interpretuje umělecká díla, vztahuje se k nim, aniž se ona vztahují ke svému pozorovateli. Tato asymetrie je ještě zřetelnější, když poměr mezi pohlížením či interpretací a uměleckým dílem charakterizujeme fenomenologicky. Je podstatně určen zjevováním, a tak je intenzivním výrazem korelace mezi tím, co se zjevuje, a zkušeností zjevování. A pro tuto korelaci je charakteristická dvojitá, avšak asymetrická podmíněnost: zkušenost zjevování závisí jak na tom, že se něco ukazuje – jinak by to nebyla zkušenost, nýbrž představa nebo fantazie –, tak na tom, že každé sebeukazování potřebuje nějakou instanci, která je zakouší. Zjevování je jako takové zjevováním něčeho pro někoho nebo něco, čímž míníme živou bytost schopnou vnímat. Něco však může existovat, aniž je to zakoušeno. Jen zjevovat se to bez zkušenosti tohoto zjevování nemůže.

Je-li tomu tak, pak se klasické rozlišování „subjektu“ a „objektu“ prokazuje jako nepostradatelné. Nelze je rozpustit do bezsubjektového dění interpretace. Jistěže má Kouba pravdu, když Nietzscheovu koncepci interpretování situuje „mimo klasickou, transcendentální koncepci fenomenologie“.²⁶ Avšak být „klasická“ a „transcendentální“ není pro fenomenologickou filosofii jediná možnost. To, k čemu odkazuje výraz „transcendentální“, totiž představa čistého Já, které může reflektovat akty vědomí, aniž je vevázáno do světa, se přece už záhy stalo předmětem kritiky zaměřené proti Husserlově „klasické“ fenomenologii. Se zvláště účinnou verzí této kritiky vystoupil Merleau-Ponty.²⁷ Ale i když tuto kritiku přijmeme a pochopíme „subjekt“ fenomenální zkušenosti jako tělesně existující živou bytost, zpravidla jako „někoho jako my“, tedy jako člověka, zůstane asymetrie zkušenosti zjevování a toho, co se zjevuje, zachována.

To však není nevýhoda: nebrání nám to vidět s Koubou neúplnost každého jevu, tedy to, že každý jev náleží do „horizontu“ toho, co se zjevuje spolu s ním, i toho, co se nezjevuje.²⁸ I fenomenologie, aniž to jejímu zakladateli mohlo být jasné, náleží zjev-

26 P. Kouba: *Der Sinn der Endlichkeit*, s. 37 (české vydání tuto pasáž neobsahuje).

27 Maurice Merleau-Ponty: *Le philosophe et son ombre*, in též: Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 259–295.

28 P. Kouba: *Der Sinn der Endlichkeit*, s. 38 (české vydání tuto pasáž neobsahuje).

ně do „světa podle Nietzscheho“. Nietzschovy úvahy o zjevování v jeho situovanosti a perspektivitě pak můžeme chápat jako raný příspěvek k fenomenologii, která již není transcendentální filosofií.

Toto poslední určení však sotva podepíše někdo, pro koho fenomenologie vyžaduje založení v Nietzschově koncepci vůle k moci, tedy v agonální hře různých sil. Právě v tomto smyslu Kouba naznačuje, jak máme s Nietzschem myslet možnost interpretace: interpretování pochopené „v ontologickém smyslu, tedy jako proces“ se nachází uprostřed mezi aktivitou a pouhým přijímáním; to, co se zjevuje, při interpretování ani nevytváříme, ani nebereme prostě na vědomí; interpretování je hra dvou sil, které v těchto alternativách působí, „aktivního formulování i přijímající otevřenosti“. Zjevovat se něco může jen tehdy, „když se jedna síla dokáže prosadit v oblasti působení té druhé“.²⁹ Tak by byla interpretace možná jen jako schematizující a formující aktivita³⁰ v otevřenosti a jako otevřenost v „oblasti působení“ této aktivity. Dvě vzájemně se vylučující síly by byly navzájem zkříženy a jejich protikladnost a souhra by společně vytvářely dynamiku interpretace.

Této souhře, jak Kouba dodává, odpovídají „dvě podoby pravdy“ a k nim náležejí „dva typy fenomenality“, které charakterizuje jako „fenomenalitu uchopitelného“ a „fenomenalitu neuchopitelného“. Zatímco v uchopitelném je „pravdivé“ to, co je ohraničené, odlišené, více či méně jasně artikulované, v neuchopitelném panuje „neformulovatelná pravda dění“, tedy zřejmě krajně komplexní hra sil sama. Adekvátně ke dvěma pravdám existují také dvě podoby „iluze čili nepravdy“.³¹ Držíme-li se ohraničeného, odhlížíme od dění různých vůlí k moci. Tezi, že toto dění existuje, pak musíme pokládat za iluzi. Obrátíme-li se naopak k dění vůle k moci, změní se jev ohraničeného v pouhé zdání a my musíme pokládat za iluzorní jej. Jak zdůrazňuje Kouba, mezi těmito dvěma pravdami, resp. nepravdami nelze volit. Musíme na obojí pohlížet jako na oprávněné a musíme unést protiklad mezi obojím.

Snad se ten, kdo tuto koncepci dvou pravd zpochybní, vystavuje podezření, že protikladu mezi nimi nedorostl. To by nám však nemělo bránit, abychom se zeptali, zda je uznání dvou pravd přesvědčivé. Je možné, aby se jedna strana života stala iluzorní, nebo dokonce zmizela, zatímco protikladná by dominovala? Nemusejí spíš být obě strany zakusitelné současně, sice v různých stupních, takže jednou převazuje ta a podruhé ona, ale tak, že jsou vždy prožívány obě pospolu?

Něco takového by bylo zcela v duchu Nietzscheho, který stále znovu argumentoval proti myšlení ve strnulých protikladech, například v druhém oddílu spisu *Lidské, příliš lidské II*, kde mluví o „návyku protikladů“. „Všeobecné nepřesné pozorování vidí všude v přírodě protiklady (jako např. teplo a chlad), ačkoli to nejsou žádné protiklady, nýbrž jen rozdíly ve stupni.“³² V knize *Mimo dobro a zlo* se Nietzsche k této myšlence vrací: zpochybňuje „zásadní protiklad mezi ‚pravdivým‘

29 Ibid.

30 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 40.

31 P. Kouba: *Der Sinn der Endlichkeit*, s. 39 (české vydání tuto pasáž neobsahuje).

32 F. Nietzsche: *Lidské, příliš lidské*, přel. V. Koubová, Praha 2018, s. 442.

a „nepravdivým“ a ptá se, zda by nestačilo „přijmout stupně zdánlivosti a jakoby světlejší a temnější odstíny a tóny zdání“. ³³ Neměli bychom se nechat zmást tím, že zde Nietzsche vykládá zdání jako „fikci“ a na „zdánlivý svět“ pohlíží jako na svět mylnosti. ³⁴ Tím se zřejmě obrací jen proti uznávání ryzí, nezpochybnitelné pravdy. Různé „stupně zdánlivosti“ jsou pak více či méně jasné stupně zjevování, „za“ nimiž není nic, co by bylo možno uchopit a podržet mimo zjevování. Tím se jevy jako takové nestávají zdáním. Nesmíme hledat „za“ nimi, protože – řečeno s Goethem – „ony samy jsou ta nauka“. ³⁵ I když neexistuje žádné „něco“ za jevem, každý jev je zjevením něčeho.

Avšak všechny jevy nejsou stejné, a v tomto smyslu bychom mohli rozumět hře uchopitelného a neuchopitelného. Něco by pak mohlo být více nebo méně uchopitelné, více nebo méně neuchopitelné, a nejsilnějším stupněm uchopitelnosti by byla jasnost a zřetelnost, dobrá identifikovatelnost, například u pečlivě nakresleného trojúhelníku, zatímco stupeň nejslabší, stupeň neuchopitelnosti, by mělo to, co lze ještě tak tušit, například linie horizontu v oparu. A mezi tím by bylo to, co je uchopitelné, ale těžko určitelné, jako složitý tvar nebo měňavá, a přitom ještě určitelná barva, a neuchopitelné, jako například propletenec odlišných, ale navzájem už ne jasné ohraničitelných tvarů nebo hra barev s nekonečným množstvím přechodů, které už nelze umístit na žádné škále. Mezi uchopitelným a neuchopitelným by se přitom nedalo rozlišovat tak, že by každému byla vyhrazena vlastní oblast. Vše, co lze zakusit ve světě, by bylo smíšené, takže všechno uchopitelné by mělo neuchopitelné stránky a vše neuchopitelné by přinejmenším nabízelo opěrné body, díky nimž by se něco na něm dalo uchopit. Každý uchopitelný smysl by byl konečný, protože by náležel do nekonečna neuchopitelného, právě tak jako by se toto neuchopitelné neukazovalo čistě, nýbrž vždy jen v kontextu uchopitelného. Nebo řečeno fenomenologicky: spolu s každým uchopitelným by se jevilo neuchopitelné, a uchopitelné by se ukazovalo jen v kontextu neuchopitelného.

Vidíme-li uchopitelné a neuchopitelné v takovém vzájemném zkřížení a uznáváme-li přitom na Nietzscheův popud různé „stupně zdánlivosti“, klade se nově otázka, zda k tomu, abychom zkušenost zdání – nebo jevů – pochopili v její možnosti, potřebujeme myšlenku hry odlišných sil, aktivity a otevřenosti. Nestačí říci, že musíme být otevření pro jevy, abychom je zakusili, a že úplnou uzavřenost před jevy si nelze představit? Otevřenost je vždy, nelze vystoupit mimo ni, jako nelze vystoupit mimo samotný vnímající život, který bez otevřenosti nemůže být. Otevřenost nepotřebuje nic než sebe samu, i když se děje v souvislosti s interpretující aktivitou. Taková aktivita náleží do otevřenosti vůči tomu, co se jeví, i když sama určuje, jak se otevřenost uplatní – zda aktivita ustoupí otevřenosti, nebo zda ji ovládne.

³³ F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, s. 38.

³⁴ *Ibid.*, s. 38 a 37.

³⁵ Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* (1829), in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, 17, ed. Gonthier-Louis Fink – Gerhart Baumann – Johannes John, München 1991, s. 239–714, s. 533.

Kdyby byl svět jevů něčím, z čeho nelze vystoupit, byl by v sobě uzavřen a nepotřeboval by žádné zdůvodňující založení. Jak bychom ostatně měli zdůvodňovat primární fakt, že se někomu něco ukazuje? Pak by i pokus o zdůvodňující založení mohl mít jen tu hodnotu, kterou mu Nietzsche skutečně dává. Mohl by to být jen pokus pojmenovat „inteligibilní charakter“ světa. Ale neznamenalo by to svět jevů přece jen znovu myslet jako zjevování „něčeho“, co je mimo jevy, jako zjevování dynamizované věci o sobě nazývané „vůle k moci“? Kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to, že se Nietzsche navzdory všem snahám pojímat jevy nebo zdáje jako cosi posledního ještě neosvobodil od transcendentálně-filosofických svodů kantovského ražení. I když klade „inteligibilní charakter“ do uvozovek, je to, co motivem vůle k moci uvádí do hry, nadále inteligibilní charakter.

Bereme-li svět jevů vážně, můžeme na takové transcendentálně-filosofické figury rezignovat. To může být snazší, všimneme-li si, že se kvůli tomu nemusíme vzdávat myšlenky vůle k moci. Stačí omezit její platnost a zkoumat, jak ji lze deskriptivně použít. Možná není vůle k moci nic víc – ale také nic méně – než určitý základní rys života nebo jeho možný výraz; a jako taková je možná zvláštním, od ostatních odlišitelným charakteristickým rysem interpretace. Co by to mohlo znamenat, tím se Pavel Kouba podrobně zabýval – především s ohledem na politickou filosofii – v páté kapitole knihy o Nietzschevi, která je vůli k moci věnována. Zde ukázal, že tato myšlenka představuje skutečný filosofický objev. K tomu, abychom v Nietzschevi viděli „stále ještě budoucího myslitele“, ³⁶ to stačí. I když filosofujeme „ve světě myšleném po Nietzschem a podle něj“, jak říká německý název Koubovy knihy (*Die Welt nach Nietzsche*), neznamená to, že filosofie musí být bezesbýtku určena Nietzschem.

Přeložil Jan Frei

36 P. Kouba: *Smysl konečnosti*, s. 47.

Pavel Kouba a jeho *Nietzsche*. Geneze v souvislostech pražské neoficiální filosofie*

TOMÁŠ HERMANN

V roce 1995, po dlouhém očekávání, vyšla monografická práce Pavla Kouby s minimalistickým, lapidárním titulem *Nietzsche. Filosofická interpretace*.¹ Vícekrát bylo konstatováno, že je to jedna z nejoriginálnějších prací vzešlých z prostředí nezávislého českého myšlení, dohotovených pak a vydaných krátce po převratu. Výstižně to shrnuje Jiří Cieslar: „Pavel Kouba je vzácně neefektní. Neznám v české filosofické literatuře posledních let knihu tak zřetelné a v nejlepší slova smyslu elegantní myšlenkové síly a důslednosti.“² Její výstavba je vnitřně sevřená a autor se soustřeďuje výhradně na svůj filosofický záměr: jedná se o závažný filosofický spis v rámci akademické podoby filosofie. Avšak její vznik je neodmyslitelný od specifického prostředí neoficiálního pražského filosofického života po tzv. normalizaci a konsolidaci, neboť Pavel Kouba patřil tehdy k jeho nejmladší generaci, nejprve tedy

* Tento příspěvek představuje zkrácenou a mírně opravenou část dříve publikované rozsáhlé studie: Tomáš Hermann: *Disent a filosofie. Podmínky a podoby svobodné tvorby po konsolidaci*, in: Jiří Suk et al.: *Šest kapitol o disentu*, Praha 2017, s. 159–222 (oddíl Pavel Kouba a Nietzsche, s. 182–193). Tehdy při jejím vzniku náleželo mé poděkování Pavlu Koubovi za vstřícnost, podporu a cenné podněty, nyní v této formě tak následuje jako gratulace k životnímu jubileu.

1 P. Kouba: *Nietzsche. Filosofická interpretace*.

2 Viz Jiří Cieslar: *Nietzschův návrat a nálady konce století*, in: týž: *Hlas deníku*, Praha 2002, s. 40–56, cit. s. 47. Z mnoha tehdejších i pozdějších recenzí výběrově: Jiří Pechar (rec.): *Nietzsche. Filosofická interpretace* (Pavel Kouba), *Filosofický časopis* 45, č. 2 (1997), s. 332–335; týž: *Nietzschův „perspektivismus“ a dnešek*, *Literární noviny* 7, č. 30 (1996), s. 5–6; Michal Janata: *Rozvíjet nalézané rozpory*, *Reflexe* 15 (1996), s. 10–14; Jan Sokol: *Nietzsche jako slovo do této doby*, *Literární noviny* 7, č. 18 (1996), s. 9; Jiří Příbáň: *Věčné návraty Friedricha Nietzscheho*, *Tvar* 7, č. 11 (1996), s. 22–23; Lenka Karfíková (rec.): *Nietzsche. Filosofická interpretace* (Pavel Kouba), *Teologický sborník* 2, č. 3 (1996), s. 98–101; Jakub Čapek (rec.): *Smysl konečnosti* (Pavel Kouba), *Reflexe* 23 (2002), s. 121–126.6.

hlavně jako recipient, velmi záhy ovšem též jako jeho nezanedbatelný spolutvůrce. Z vnějšího hlediska není nijak překvapivé, nýbrž spíše typické a dobře srozumitelné, že právě Nietzsche – vzor neškolského filosofa par excellence a ikona každého undergroundu – si v tomto prostředí nalezl „svého“ autora, který mu nově věnuje pozornost soustavnou a systematickou.

Z jiné stránky a na více osobní rovině se tohoto vzniku dotýká další z našich filosofů, Stanislav Sousedík, když srovnává svou vlastní motivaci a tehdejší podmínky:

Důkladné proniknutí do jedné velké soustavy je důležitější než povšechná orientace ve všem možném, k níž nás právě naopak vede dnešní doba. [...] My jsme byli v jiné situaci, ne pouze já, ale my všichni. Například můj mladší souputník, kolega Pavel Kouba, který se v dobách totality po mnohá léta tolik věnoval Nietzsche. Nietzsche je zajímavý myslitel, ale pochybuji, že by kolega byl býval věnoval takové soustředěné a letité úsilí jednomu autorovi, kdyby býval pracoval v jiných, tj. standardních akademických podmínkách. Jakási omezenost v přísunu informací měla za nutnost soustředit se na určité náměty, ale člověk musel zároveň mít to štěstí, aby si připadl na to právě.³

Podstatou tohoto sdělení je, že akademická podoba Koubova *Nietzscheho* má nejen hlubokou rovinu existenciální, ale je vystavěna na letitém zájmu a specificky koncentrované práci, kterou tehdejší podmínky umožňovaly.

Sám Pavel Kouba k tomu dodává a ze svého pohledu upřesňuje:

Charakter tehdejší filosofie jistě souvisí s tím, že se během normalizace lidé věnovali filosofii jenom z vnitřní potřeby. Bylo předem jasné, že to doopravdy k ničemu nebude a že díky tomu mají naprostou volnost co do zaměření, ale i co do času. [...] To bezčasí, které tehdy vládlo [...], bylo na jednu stranu velkou výhodou, po které se leckomu zasteskne. Ale na druhou stranu to bylo často fatální v tom, že absence jakéhokoliv tlaku a vnějších nároků vedla k tomu, že se lidé věnovali určitým problémům nebo autorům velmi dlouho a usilovně, ale nemělo to žádný „hmatatelný výsledek“.⁴

Přes zjevné nedostatky ale Kouba vyzdvihuje i podstatný moment, jenž se přímo týká zkušenosti postupného vzniku jeho díla:

Za sebe mám pocit, že kdo dělá filosofii, potřebuje hlavně dlouhý čas, kdy může zrát. Jistě ho nepotřebují všichni stejně, ale řekl bych, že pro obor jako takový je

3 Tomáš Hermann – Stanislav Sousedík: Cesty krajinou české filosofie, in: *Homines scientiarum. Třicet příběhů české vědy a filosofie*, I, ed. Dominika Grygarová et al., Praha – Červený Kostelec 2015, s. 28.

4 Markéta Bendová – Johana Borovanská – Daniela Vejvodová (ed.): *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí. Podoby filosofie v období normalizace a po sametové revoluci*, Praha 2013, s. 41–42.

to typičtější než pro jiné. Je třeba, aby uzrály problémy, které člověk identifikuje jako vlastní, a potřebné zkoumání. Když je někdo přinucen psát o věcech, které nemá domyšlené, může se tím o ně totiž v jistém smyslu připravit. Není možné se k již zformulovanému problému jen tak vrátit.⁵

Vnitřní motivace a dlouhý čas zrání vyžadují také disciplínu a vzdělání. Koubova cesta je tu specifická v tom, že jako představitel nejmladší generace celou formací prochází již jen za tzv. normalizace.⁶ Jako student na gymnáziu v rodném Písku (narodil se roku 1953), zaskočen četbou Husserlových *Karteziánských meditací*, obrátil se z vlastní iniciativy na Jana Patočku a vyměnil si s ním několik dopisů: rozhodl se pro studium filosofie, ale po maturitě (1972) se o to opakovaně pokoušel neúspěšně. Studoval tedy v Praze knihovnickou nástavbu (1972–1974), kdy se osobně začal seznamovat s pražským filosofickým prostředím; vstupuje do něho v počáteční fázi konsolidace – po proběhlých čistkách v ještě předchartovním období – a stává se mu náhradou za vysokoškolské studium. První zkušenost s „neoficiálním seminářem“ učinil již v roce 1973 u Ladislava Hejdánka. Ve stejné době Patočka opustil univerzitu a Kouba se připojil k jeho hlavním seminářům v Tomanově ulici, jichž se účastnil po celou dobu až do prosince 1976. Ty se mu staly mostem k dalším aktivitám. Již tehdy navštěvoval také fenomenologicko-psychologické přednáškové cykly organizované Jiřím Němcem a Petrem Rezkem pod oficiálním zaštitěním přednostkou dětské a dorostové psychiatrie Růženu Nesnídalovou.

Mezitím však došlo k dalšímu iniciačnímu setkání. Na knihovnické praxi v Ústavu pro českou literaturu ČSAV navázal životní přátelství s filosoficky vzdělaným literárním kritikem a historikem Přemyslem Blažičkem. O generaci starší Blažiček se Koubovi stal nejprve mentorem a posléze nejbližším intelektuálním partnerem. Otevíral mu cesty také k prostředí vesměs vyloučených literárních vědců, teoretiků, překladatelů a redaktorů, okruhu kolem Milana Jankoviče a dalších, většinou strukturalistů třetí generace a žáků Jana Mukařovského a Felixe Vodičky.⁷ Jakkoliv to není ve struktuře a dikci *Nietzscheho* na první pohled patrné, toto prostředí, přece jen odlišné od úzce filosofických kruhů, mělo pro jeho výstavbu nemalý význam.

5 Ibid., s. 42.

6 Srv. rozhovor Roberta Roreitnera s Pavlem Koubou, *Nomádva* 10 [2010], <http://nomadva.webgarden.cz/temata/c-10-pamet-a-spolecenstvi>. Starší rozhovor s Jakubem Čapkem, O studiu a filosofii, *Nomáda* 2 [1998] bohužel není v běžných databázích ani na webu dostupný (jednalo se o počátky studentského časopisu); spolu s cennými podklady pro sborník *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí*, které v něm nebyly publikovány, jej autorovi poskytli Pavel Kouba.

7 Srv. Milan Jankovič: Oživená tradice pražského strukturalismu, in: *Zlatá šedesátá. Česká literatura a společnost v letech tání, kolotání a... zklamání*, ed. Radka Denemarková, Praha 2000, s. 72–81. Viz Jaroslav Kolár – Jiří Holý: Z nepaměti do paměti, *Česká literatura* 38, č. 5 [1990], s. 461–469 (obsahuje vzpomínky na bytové přednášky literárních vědců v sedmdesátých a osmdesátých letech, zejména cennou dokumentaci příspěvků a tematických samizdatových sborníků). Dále Petr Šámal: Literární kritika za časů „normalizace“, *Literární archiv* 37 (2005), s. 149–184.

Prostředkovalo Koubovi jiný prostor moderní vzdělanosti, pomáhalo tak udržovat určitou kritickou distanci vůči empatickým koncepcím jeho filosofických učitelů a učilo ho odlišným nástrojům interpretačních pravidel a nároků, přínosnějším i pro filosofický postup, zejména pokud jde o umělecká díla, k nimž i Nietzscheho zjevně náleží. Cieslar se v jinak skvělé reflexi mylí, pokud v Koubově výkladu postrádá tento rozměr, který se projevuje i tím, že přes odbornou náročnost je text přístupný nejen filosoficky vzdělaným čtenářům; věnování knihy Blažičkovi není jen výrazem vděčnosti osobní, nýbrž i této „škole“.⁸

Blažíček se v pragmatičtější rovině stal mladému Koubovi také ochráncem a skrytým hybatelem jeho další cesty. Kontaktoval svého někdejšího kolegu Milana Hralu, rusistu a tehdy vedoucího katedry překladatelství a tlumočnictví na filosofické fakultě, a touto cestou napomohl jinak kádrově neprůchodnému Koubovi k účinné „protekcí“.⁹ Kouba byl přijat a na této katedře vystudoval v letech 1975–1979 němčinu a ruštinu. Strategicky zvolené téma diplomové práce (*Kantova Kritika čistého rozumu* a její český překlad) dost názorně ukazuje skutečný zájem. Studium v dramatickém období vzniku Charty, provázené trvajících kontakty s nezávislými strukturami, nebylo bez problémů a po osobní účasti na Patočkově pohřbu vážně hrozilo vyloučení (spolužák Antonín Petruželka byl za totéž vyloučen pod záminkou studijních nedostatků, které Kouba neměl).¹⁰ Během studia se seznámil se svou budoucí ženou, překladatelkou a fotografkou Věrou Koubovou, která se uplatnila později krom jiného jako překladatelka dosud nedostupných Nietzscheho prací, včetně jeho poezie. Přínos překladatelského tandemu manželů Koubových nelze přehlédnout, neboť dlouhodobé, dodnes trvající zpřístupňování a komentování Nietzscheho děl bylo nejen komplementární součástí Koubovy vlastní práce badatelské, ale postupný citlivý výběr, revize hodnotných překladů starších a jejich doplňování novými pozvedlo přístupnost Nietzscheho na nejvyšší úroveň literární a překladatelské kultury. Stejně jako Koubův filosofický projekt i tento překladový korpus překonává (snad s výjimkou Fischera) starší podniky na tomto poli.¹¹

8 Ke vztahu Kouby a Blažička srv. Anna Blažíčková: *Ted' něco ze života*, Praha 2012. Srv. též Koubovu recenzi Kritik a interpret Přemysl Blažíček, *Slovo a smysl* 1, č. 1 (2004), <http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/24>. Blažíček znal a navštěvoval Patočku i Hejdánka a o filosofii se trvale a intenzivně zajímal. V knize o Karlu Tomanovi, dokončené roku 1979, v podstatě říká, že proti modernímu nihilismu Toman staví tragické pojetí života, jaké je přítomno u Sofoklea, což úzce koreluje s hlavní tezí o několik let později koncipované Koubovy knize; viz Přemysl Blažíček: *Poezie Karla Tomana*, Praha 1995. Zajímavá je otázka, zda byl Blažíček inspirován Patočkovými texty o Sofokleovi a k nim se přimykajícím posledním „kacířským esejem“. (Za upozornění na tyto souvislosti autor vděčí Robertu Kanóczovi.)

9 A. Blažíčková: *Ted' něco ze života*, s. 139.

10 Ibid., s. 153.

11 Viz především F. Nietzsche: *Lidské, příliš lidské*, I–II, Praha 2010–2012; *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*, Praha 2004; *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, Praha 2003; *Genealogie morálky. Polemika*, Praha 2002; *Dionýské dithyramby a jiné básně*, Praha 1998.

Po ukončení studia v roce 1979 Kouba získal místo knihovníka a dokumentátora v Projektovém ústavu Výstavby hl. m. Prahy, který sídlil v kontroverzní novostavbě Karla Pragera v bývalé zahradě kláštera Na Slovanech poblíž Karlova náměstí. Toto zaměstnání „zdědil“ po tehdy zatčeném Jiřím Dienstbierovi a Koubovi poskytlo na deset let až do pádu režimu v daných poměrech vynikající zázemí. Četných filosofických seminářů a aktivit, které se rozhojnily v pochartovním období, se však účastnil jen příležitostně a do většiny z nich, jak praví, pouze nakoukl. Soustavně totiž pracoval, v nejužší vazbě na Ivana Chvatíka a zpočátku též Jiřího Němce, na zpracování pozůstalosti a samizdatové edici díla Jana Patočky, tedy na tomto projektu s dlouhodobou koncepcí, který vyžadoval velkou dávku nenápadnosti. Nepřírodním pokračováním Patočkova semináře bylo také překládání Heideggerova díla *Sein und Zeit* spolu s Chvatíkem, Němcem a Miroslavem Petříčkem. Překlad vznikl seminárně z diskusí věcných problémů na Petříčkově pracovišti na meteorologické observatoři Českého hydrometeorologického ústavu v Praze na Karlově, průběžná sešitová samizdatová vydání šířili do dalších seminářů. Kromě toho se Kouba pravidelněji účastnil ještě řecké četby Platóna u Hlaváčků na Malé Straně a zejména akcí organizovaných Petrem Rezkem, o němž připomíná: „Měl tehdy dar uvádět lidi do pohybu, motivovat je. Tenkrát například téměř nikdo nepsal. [...] Rezek už velmi brzy nutil lidi psát recenze, překládat a dělat takové věci, které se nedělaly, protože po nich nebyla poptávka.“¹²

Rezkova iniciativnost byla asi dost zásadní, neboť udržoval intenzivní kontakt s britskou Husovou nadací, vyhledával různorodé cesty uplatnění její podpory a zprostředkovával také granty a stipendia pro mladší kolegy ze svých seminářů. Mezi stipendisty byl Kouba v registru nadace již od roku 1983 veden jako „anonymní badatel zabývající se Nietzschem“.¹³ Rezek prosazoval a prostředkoval také spolupráci mezi nadací a Jazzovou sekci, než byla policejně paralyzována. Díky této podpoře vznikl ještě téhož roku svazek 21 klubové knižní edice Jazzpetit pod titulem *Případ Wagner*. Svazek připravil anonymně Kouba spolu s Rezkem, obsahoval nejdůležitější Nietzscheho texty s wagnerovskou tematikou s komentáři (mezi nimi Koubův první český překlad statí Richard Wagner v Bayreuthu) a za celé dvacetiletí znamenal u nás jedinou tištěnou publikaci věnovanou Nietzschemu.¹⁴ Koubův revidovaný a podstatně doplněný překlad *Nečasových úvah* (ve spolupráci s Rezkem a Filipem Karfíkem) již v edici nestihl vyjít, neboť činnost Jazzové sekce byla v roce 1986 ve známém procesu násilně přerušena, převzal je ale Hejránek do samizdatové edice Oikúmené (1985) a později opět s podporou nadace je vydalo Athenaeum

¹² Nepublikovaný podklad pro sborník *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí* autorovi poskytl Pavel Kouba.

¹³ Barbara Dayová: *Sametová filozofové*, Brno 1999, s. 106 a 181; ze strany nadace byl identifikován až na jaře 1988.

¹⁴ K historii Jazzové sekce viz Vladimír Kouřil: *Jazzová sekce v čase a nečase 1971–1986*, Praha 1999. Dále srv. B. Dayová: *Sametová filozofové*, s. 179–189.

v Oxfordu a Londýně (1988).¹⁵ Rokem 1984 je podle Koubovy ediční poznámky datován počátek tvorby jeho vlastního textu o Nietzsche, což ukazuje jednak na časově ještě hlubší období příprav, jednak na význam tohoto přímého vnějšího stimulu v podobě stipendia v rámci již dobře etablovaných neoficiálních struktur.

V polovině osmdesátých let, díky uvolňujícím se a nově otevíraným možnostem, nadace iniciovala spolupráci s Mezinárodním univerzitním centrem v Dubrovniku pro podporu zahraničních pobytů. Na jaře 1988 opět Rezek zprostředkoval žádosti o návštěvu na této instituci pro „anonymního odborníka na Nietzscheho“ Pavla Koubu a Ivana Chvatíka, překladatele Heideggera.¹⁶ Cestu se podařilo v dubnu úspěšně zrealizovat, ačkoliv maďarští celníci oběma zabavili diskety a tiskoviny, které při té příležitosti převáželi pro vídeňskou pobočku Patočkova archivu při Ústavu pro vědy o člověku (IWM). Kathy Wilkesová ve zprávě o pobytu v Dubrovniku sdělovala, že „oba dychtivě navštěvovali kurz věnovaný Nietzschemu. Potulovali se kolem, tváře rozzářené úsměvy, a byli nesmírně šťastní a vděční za poskytnutou příležitost. Měla jsem možnost promluvit si s vedoucím kurzu, který jejich účast vysoce oceňoval.“¹⁷ Vedle takto tlumočené atmosféry nadšení sám Kouba ve své zprávě pro nadaci vyzdvihoval věcný přínos: „Měl jsem možnost setkat se s některými vynikajícími interprety Nietzscheho díla, debatovat s nimi o vlastních pracích a navázat kontakty, které se jistě stanou základem dlouhodobé spolupráce. Má účast v kurzu znamenala nejen velmi cennou zkušenost pro mě osobně, ale i podnět k rozšiřování neoficiálních styků se zahraničními filozofy, které mají pro nás velký význam.“¹⁸ Ačkoliv známe formální či zdvořilostní náležitosti pro psaní zpráv poskytovateli podpory, není důvod zde pravdivost hodnocení relativizovat a rozhodně celkově a autenticky vypovídá o stále prohlubované Koubově filosofické práci na nietzschovské problematice krátce před pádem režimu.

Jádro Chvatíkovy a Koubovy podzemní aktivity našlo přímou kontinuitu v porevoluční době. Hned koncem roku 1989 iniciovali a k 1. 1. 1990 založili Archiv Jana Patočky, jenž se později přidružil pod Ivanem Havlem ustavené Centrum pro teoretická studia při Filosofickém ústavu a Univerzitě Karlově;¹⁹ zpracovávání odkazu Jana Patočky tak získalo oficiální status, pod jejich ediční gesci začaly řádně vycházet Patočkovy spisy a byl dokončen též mnohaletý projekt překladu Heideggerova opus magnum, kde byl hlavním tahounem Chvatík.²⁰ Stipendijní pobyt od

15 P. Kouba: Ediční poznámka, in: Friedrich Nietzsche: *Nečasové úvahy*, I, Praha 1992, s. 166.

16 B. Dayová: *Sametová filozofové*, s. 240.

17 Ibid., s. 240 (dopis z 21. 4. 1988).

18 Ibid., s. 240 (dopis z 5. 5. 1988). Mezi zmiňovanými zahraničními Koubovými učiteli a kolegy figurují zejména kantovský expert Friedrich Kaulbach (1912–1992), který se rovněž zabýval Nietzsche a razil filosofii perspektivismu, dále jeho žáci Volker Gerhardt (nar. 1944) a Manfred Riedel (1936–2009).

19 Srv. k tomu Ivan Chvatík: Dějiny Archivu Jana Patočky v Praze a co jim předcházelo, *Filosofický časopis* 55, č. 3 (2007), s. 365–388 a též Jan Lukeš: „*Právě proto, že jsem.*“ Rozhovor s Ivanem M. Havlem, Praha 2017.

20 Martin Heidegger: *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, Praha 1996.