

**POCHYBOVAT, UJIŠŤOVAT,
PODROBIT SE**

K FILOSOFICKÉMU DÍLU BLAISE PASCALA



Aleš Novák (ed.)

Filosofický časopis
Mimořádné číslo 3/2024

Filosofický časopis —

vydává Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., v Praze

Šéfredaktor: Milan Znoj

Redakční kruh: Matyáš Havrda, Ladislav Kvasz, Ivan Landa, Martin Nitsche, Kamila Pacovská

Redakční rada: Jan Bíba, Ivan Blecha, Ludmila Dostálová, James Hill, Marek Hrubec, Vojtěch Kolman, Alice Koubová, Erika Lalíková, Tomáš Machula, Miroslav Marcelli, Tereza Matějčková, Artur Pacewicz, Dagmar Píchová, Milan Průcha, François Rivenc, Martin Steiner, Vladislav Suvák, Vladimír Svoboda, Jan Šebestík, Petr Urban

Výkonná redaktorka: Olga Baranová

Asistentka redakce: Jana Pechmanová

Adresa redakce: Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel.: 222 221 752; e-mail: filcasop@flu.cas.cz

Web: <https://filcasop.flu.cas.cz/en/>

Příspěvky a náměty zasílejte laskavě na adresu redakce prostřednictvím redakčního systému OJS, či mailem. Přijímáme původní texty, které dosud nebyly publikovány. Recenzované příspěvky jsou posuzovány oboustranně anonymně.

Vydavatel: Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.

Praha 2024

© CC BY 4.0

Filosofický časopis je zařazen a citován v databázích: Web of Science, Scopus, DOAJ, ERIH Plus a Ulrich's Periodicals Directory.

Impakt Filosofického časopisu měří Scimago Journal & Country Rank (SRJ).

Filosofický časopis je registrován MK ČR pod číslem E 4236.

Vydává Filosofický časopis a nakladatelství FILOSOFIA
© Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.
Praha 2024



*Toto mimořádné číslo s hlubokou vděčností věnujeme Petru Horákovi,
bývalému šéfredaktorovi Filosofického časopisu, jenž většině z nás
zpřístupnil osobnost, význam a dílo Blaise Pascala.*

Mimořádné číslo
Filosofického časopisu
2024/3

**Pochybovat, ujišťovat,
podrobit se**
K filosofickému dílu Blaise Pascala

Editor:
Aleš Novák

Praha 2024

Toto číslo vzniklo v rámci programu Cooperatio, vědní oblasti Filosofie,
Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.

Všechny příspěvky prošly standardním
recenzním řízením Filosofického časopisu.
Všechna práva vyhrazena.

Editor © Aleš Novák

Autoři příspěvků: Kateřina Gachonová, Alexandra Brocková, Milan
Petkanič, Peter Šajda, Bernard Soška, Richard Zika, Ondřej Váša,
Aleš Novák

Autor kresby na obálce © Marek Lentvorský

Cover © Alexandra Brocková

© Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha 2024

Filosofický časopis, mimořádné číslo 3/2024

ISSN 0015-1831 (print)

ISSN 2570-9232 (online)

© FILOSOFIA 2024

ISBN 978-80-7007-787-0 (print)

ISBN 978-80-7007-315-2 (e-book)

DOI 10.47376/filosofia.2025.3

Obsah

<i>Aleš Novák</i>	Úvodní slovo Blaise Pascal 400: Pochybovat, tvrdit, odevzdat se	7
<i>Kateřina Gachonová</i>	Na pochybách. Pascal a Descartes	8
<i>Alexandra Brocková</i>	Pascalova hlediska	25
<i>Milan Petkanič</i>	K existenciální antropologii Blaise Pascala a Sørensa Kierkegaarda	38
<i>Peter Šajda</i>	Guardiniho dvojznačný postoj ku Kierkegaardovi pri interpretácii Pascala	56
<i>Bernard Soška</i>	Setkání svobodných duchů. Friedrich Nietzsche a Blaise Pascal	67
<i>Richard Zika, Ondřej Váša</i>	There Is No Hop(p)e neboli Blaise Pascal a ambivalence kosmické hrůzy	86
<i>Aleš Novák</i>	Pascal v kontextu Heideggerova myšlení s důrazem na dějiny bytí. Experimentální text	105
Shrnutí		120
Bibliografie		124
Rejstřík		134

Úvodní slovo

Blaise Pascal 400: Pochybovat, tvrdit, odevzdat se

Na rok 2023 připadlo 400. výročí narození francouzského matematika, filozofa a hlavně křesťana Blaise Pascala. Při této příležitosti proběhla ve dnech 26. a 27. září 2023 na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze mezinárodní konference pod eponymním názvem zde předkládaného mimořádného čísla *Filosofického časopisu*. Vybrané a do podoby odborných studií rozpracované konferenční příspěvky mají sloužit nejen jako připomínka (čili suvenýr), ale daleko spíše jako vyplnění toho, co lze v tuzemském kontextu označit za badatelské dezideratum. Neboť od vydání knihy Petra Horáka *Svět Blaise Pascala* v roce 1985 v nakladatelství Vyšehrad se Pascalovi a jeho myšlení nevěnuje v našich zemích tolik pozornosti, kolik by se jim – podle našeho mínění – věnovat mělo.

Vybrané příspěvky v novém světle recentního bádání pojednávají o Pascalovi z nitra jeho myslitelského korpusu, v kontextu jeho doby i v následné recepci, a to až do naší současnosti. Co ukázala nejen konference, ale zejména příspěvky obsažené v tomto mimořádném čísle *Filosofického časopisu*? Za prvé je to stále živá inspirativnost, ba naléhavost Pascalových myšlenek; a za druhé fakt, že Pascal a jeho dílo jsou spíše sice skrytou, ale o to cennější zálibou mnohem většího množství badatelů a zájemců, než by se mohlo navenek zdát. A tak jak konference, tak i předkládané mimořádné číslo *Filosofického časopisu* slouží jako dobrá příležitost pro – jak přece zaznívá v samém základu slova „filosofie“ – vskutku radostné sdílení společného zájmu, jenž leckdy nabývá dokonce až vášnivé podoby, o nedocenený, a přece stále znovu inspirující odkaz Blaise Pascala, který má sílu nás oslovovat ještě i po 400 letech.

Aleš Novák
(hostující editor)
ales.novak@fhs.cuni.cz

Na pochybách. Pascal a Descartes

Kateřina Gachonová

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

katerina.svackova@gmail.com

Abstract:

In Doubt. Pascal and Descartes

The opposition between the climactic thought of René Descartes and that of Blaise Pascal, although not very explicitly expressed at the time, is considered to be some kind of dispute between “reason and the heart.” An attempt at the relativization of these compartmentalizing poles brings the author of the study to a starting point that is common to Descartes’ *Meditations on First Philosophy* and Pascal’s *Pensées* (*Thoughts*): the act of skepticism and radical doubt. Despite the differences in their skeptical pathways and their goals, the roots of the “systems” of thought of both philosophers grow from this act. The paper attempts to outline how the role of doubt can shape the problem of human knowledge, both on a general level and on the level of the highest, concrete knowledge of Divine Existence.

Keywords: Blaise Pascal, René Descartes, skepticism, epistemology, reason, faith, proofs of God’s existence

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.8>

Po velkou část lidských dějin, a zejména ve středověké scholastice, se lidské bytosti spoléhaly na autoritu a tradici, jež rozhodovaly o jejich víře, názorech a morále. Pascal a Descartes byli dva z prvních velkých filosofů, kteří tuto tradici zpochybnili; a byli to též dva myslitelé, kteří právě takovým zpochybněním dokazují hlubokou myslitelskou *pocitivost*.

Přestože oba Francouzi a víceméně současníci, k přímým kontaktům mezi Blaisem Pascalem a Reném Descartem došlo pomálu, a to jak v rovině setkání osobních, tak co do explicitních literárních odkazů. Srovnávat jejich myšlení se může jevit jako obtížné i z toho důvodu, že, vezmeme-li v úvahu jejich vrcholné období, Descartes ve své *Rozpravě o metodě* (1637) započal a následně v *Meditacích o první filosofii* (1641) vytvořil metafyzickou struk-

туру,¹ zatímco Pascalovy *Myšlenky* (1669) jsou především torzem nedokončené apologie křesťanství, nalezené v jeho pozůstalosti v podobě neuspořádaných úvah, aforismů, ba někdy i nedokončených vět. Přesto je možné v nich i v dalších Pascalových kratších spisech nalézt určitou teorii poznání, která Descarta reflektovala, a, jak uvidíme, je zřejmé, že Pascal o Descartových úvahách přemýšlel.

Navíc oba, Pascala i Descarta, spojují dva určující momenty. Za prvé, přestože oba alespoň část života hledali pravdu v matematice, geometrii, fyzice a logice, zmiňují Descartes i Pascal prožití jakéhosi transformativního náboženského obratu, (znovu)příklonu k víře na základě zjevení či snu; snad díky tomuto mystickému zážitku má v myšlení obou otázka po Bohu zásadní místo. Za druhé, a možná částečně i *kvůli* těmto dvěma protipólům hledání, myšlení Descarta i Pascala klíčí z půdy radikálních pochybností.

Předkládaný příspěvek je rozdělen do tří částí. První část se zamýšlí právě nad rolí pochybností v myšlení Descarta a Pascala. Tyto pochybnosti, jak se pokusíme ukázat v druhé části, nutně ústí v epistemickou otázku rozumu a možnosti lidského poznání obecně. Rozpor v této otázce následně, ve třetí části našeho příspěvku, vyvrcholí otázkou po poznání toho nejvyššího, tedy Božské existence.

1.

Důvody, proč se skepticismem zabývá Descartes, jsou především epistemologické. Motiv skepse se u Descarta objevuje již v *Rozpravě o metodě*: „...jal jsem se předpokládat, že není věci, jež by byla taková, za jakou nám ji podávají: a protože existují lidé, kteří se mýlí v úsudcích i při nejjednodušších věcech z geometrie a přitom se dopouštějí paralogismů, soudil jsem, že mohu chybovat jako každý jiný, a proto jsem odvrhl jako klamně všechny důvody, jež jsem předtím pokládal za důkazy; a konečně soudě, že tytéž myšlenky, jež máme ve bdění, mohou se nám dostavit také ve spánku, aniž je tehdy jediná z nich pravdivá, rozhodl jsem se, že si budu představovat, že všechny věci, jež mi kdy přišly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů.“²

V *Rozpravě o metodě* Descartes ještě jako by se rozpokoval hovořit o metodické, či dokonce hyperbolické skepsi jako o přípravě své filosofie. O čtyři

1 Rozprava je psána francouzsky a jejím původním a interpretačně základním účelem je být poplatná svému názvu, tedy být vskutku rozpravou „o metodě“: byla publikována jako metodologický úvod k trojici Descartových knih o optice, geometrii a meteorologii. *Meditace* pak exkluzivitu čtenáře žádají ještě názorněji: už jenom latinským jazykem, jenž má zdůraznit úzký okruh čtenářů, na něž se autor obrací.

2 Descartes, R., *Rozprava o metodě, jak správně vést svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Přel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha, Svoboda 1992, s. 25.

roky později v *Meditacích o první filosofii* už pak tato skepse nese základní úlohu.³

Aby si připravil půdu pro svůj vlastní, nový myšlenkový systém, potřeboval Descartes nejprve rozbít scholastickou filosofii – tedy pokřesťanštěný aristotelismus. Skepticismus se pro tento účel Descartovi stává užitečným nástrojem, „jelikož podkopáním základů se samo zhroutí vše, co je na nich vybudováno“.⁴

Skeptické námitky tak pro Descarta nemají funkci falzifikační, ale podryvací, podkopávací. V *První meditaci*, nazvané *O tom, co lze uvést v pochybnost*, Descartes hovoří o předpokládaných přesvědčeních čtenáře a vrší na něj skeptické námitky, právě aby podryl jeho uvažování. Meditaci protkává principy a argumenty, jež by mohly čtenáře přivést k omylu: hovoří o šilencích, „jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči“,⁵ o již zmíněné možnosti kontinuálního snění,⁶ o chybách druhých,⁷ náhodách,⁸ zlotřilém démonovi,⁹ či zprvu dokonce o klamajícím Bohu.¹⁰ Tímto skeptickým experimentem Descartes neodporuje potenciálním domněnkám čtenáře, ale *pochybňuje* je tím, že ohrozí princip, který za nimi stojí.

Právě v tomto smyslu je třeba „odstraňovat vše, co připouští sebemenší pochybnost, [jako kdybych] zjistil, že je to naprosto nepravdivé“.¹¹ Pokud člověk o něčem pochybuje, ukazuje Descartova metoda v *První meditaci*, měl by předpokládat, že to, o čem pochybuje, je nepravdivé, a pokusit se pravdivost dokázat. „A byť užitečnost toho ohromného pochybování není na první pohled zjevná,“ říká Descartes v úvodním *Shrnutí svých Meditací*, „je přesto veliká, a to v tom, že nás osvobodí od všech předsudků...; a konečně způsobí, že již nebudeme moci pochybovat o tom, co poté shledáme pravdivým.“¹²

Za jistý druh metodické skepse můžeme označit i to, že Descartes se v *Meditacích* (alespoň programově) neopírá o žádnou předchozí autoritu.¹³ Ani

3 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček – T. Marvan. Praha, Oikoymenth 2015, s. 62.

4 Tamtéž, s. 29.

5 Tamtéž, s. 31.

6 Tamtéž, s. 31–33.

7 Tamtéž, s. 35.

8 Tamtéž, s. 26–37.

9 Tamtéž, s. 35nn.

10 Tamtéž, s. 33nn.

11 Tamtéž, s. 37.

12 Tamtéž, s. 23.

13 Nejznámějším dokladem Descartova odmítnutí cizího vedení je jeho stylizovaná autobiografie v první části *Rozpravy o metodě*. Avšak Descartův systém v *Meditacích* je přesto podepřen mnoha předpoklady, které Descartes přebírá, aniž by je podrobil bližšímu zkoumání či dokazování: kauzální zákon, scholastické hierarchizování jsoucna dle míry dokonalosti (identifikace *ens a bonum*) či platonismem ovlivněné realistické chápání kvalit či věčných pravd nacházejících se v naší mysli. Sám Descartes snad jako by tuto výtku předjímal v *První meditaci*: „navyklé názory

v rámci svého skepticismu neodkazuje na konkrétní autory. Jak píše o čtyři roky dříve v *Rozpravě o metodě*, „(...) vytrhával jsem... ze svého ducha všechny omyly, jež se do něho mohly dříve vloudit. Ne že bych tím byl napodoboval skeptiky, kteří pochybují, jen aby pochybovali, a předstírají, že jsou vždy nerozhodni: naopak, veškeré mé snahy směřovaly k tomu, abych došel jistoty a odházal nános a písek, abych našel skálu nebo jíl.“¹⁴ Jeho skeptický experiment tedy zároveň ukazuje snahu odlišit se od takového skepticismu, pro který je pochybování *cílem samo o sobě*.¹⁵ Descartes naopak pochybování systematicky začlení do svého širšího plánu, pro nějž jsou pochybnosti pouze prvním krokem či výchozím bodem. Jsou však také jakýmsi tmelem, díky němuž Descartes *následně* může vystavět svůj metafyzický systém; systém, jehož prvním požadavkem je odmítat všechno zpochybněné jako nepravdivé, tedy požadavkem, jenž je negativní formou konceptu pravdy jako jistoty.

Základ tohoto požadavku je položen ve *Druhé* a následně *Třetí meditaci*, v níž Descartes ustaví (a posléze v *Principech filosofie* roku 1644 potvrdí) své slavné kritérium pravdivosti, podle něhož „pravdivé je vše, co vnímám velmi jasně a rozlišeně“.¹⁶ Je-li čtenář vyzbrojen tímto kritériem jakožto spolehlivým zdrojem pravdy a uvažuje-li správně podle metody, stane se imunním vůči svodům skepticismu a pochybnostem nepodlehne. V *První meditaci* je tedy nezralý čtenář, stále ještě jakoby připoutaný ke scholastice, lapen pyrrhonismem a skepticismem; oproti tomu poznání dosažené v následně *Čtvrté meditaci* – čili poznání založené na rozumu a metodě – je již nezpochybnitelné. Skepticismus je tedy Descartovi nakonec metodickým nástrojem pro dosažení neskeptického cíle jistého poznání.¹⁷

Descartova skepse je tak předešlým a právě skeptici *metodickou*. Oproti tomu *naladění* Pascalovo, ač též roste z půdy radikálního pochybování, je již od počátku bytostně odlišné.

Pascal začíná pochybováním o náboženských pravdách a toto pochybování jej *nakonec* dovede až k pochybnostem o rozumu a možnosti poznání samých. Jeho vztah ke skepsi se čtenáři vyjeví nejprve v zaznamenaném *Rozhovoru s panem de Saci* (posmrtně 1728), v němž Pascal panu de Saci¹⁸ vykládá myšlení Epiktéta a Michela de Montaigne. Demonstruje zde, jak moc jej formovaly skeptické úvahy. Montaignův skepticismus je podle Pascala, mimo

se totiž stále vracejí a přemáhají mou důvěřivost, již si jakoby zavazují dlouhým užíváním a právem důvěrnosti, skoro až mně navzdory“. Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 26.

14 Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 23–24.

15 Srov. Kantovo rozlišení mezi skepticismem a skeptickou metodou. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík. Praha, Oikoyomenh 2001, s. 278.

16 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 53.

17 Grene, M., Descartes and Skepticism. *The Review of Metaphysics*, 52, 1999, No. 3, s. 553–571.

18 Monsieur de Saci, duchovní vůdce jansenistického kláštera Port-Royal.

jiné, „nesrovnatelný pro zahanbení pýchy těch, kdo nacházejíce se vně víry se chlubí svou opravdovou ctností“, stejně jako „k rozčarování těch, kdož lpějí na svých názorech a domnívají se, že naleznou ve vědách neotřesitelné pravdy; k tomu, aby tak dobře usvědčil rozum z toho, jak málo světla má, a z jeho omylů...“.¹⁹

V *Rozhovoru s panem de Saci* Pascal ukazuje, že skeptická filosofie je pro něj nesmírným zdrojem inspirace. Dodává však také, že montaignovské myšlení obsahuje rozpory: a ty dle něj objasňuje a překonává pouze křesťanské náboženství. „Tak nalézají všichni v evangeliu víc, než po čem toužili, a co je obdivuhodné, jsou v něm sjednoceny všechny názory, které se nedokázaly spojit na nekonečně nižším stupni.“²⁰ Protože Montaignův skepticismus zakládá potřebu mravního zákona pouze na lidském rozumu, říká Pascal, může lidské slabosti pouze popsat, nikoli skutečně vysvětlit – k tomu je dle Pascala třeba znát a přijímat poučení plynoucí z náboženství a víry.²¹

Pro tuto skepticko-náboženskou tezi následně najdeme širší kontext v Pascalových *Myšlenkách* (které *Rozhovor s panem de Saci* již jako by předjímal). Právě zde se naplno odhaluje onen rozdíl mezi pochybnostmi descartovskými a pascalovskými: oproti Descartově „metodické skepsi“ je skepse pascalovská hluboce osobního, až existenciálního rázu.

„Toužíme po pravdě,“ říká Pascal v *Myšlenkách*, „ale nacházíme v sobě jen nejistotu.“²² „Bůh, který chtěl učinit svízelnost našeho bytí nesrozumitelnou nám samým, skryl její uzel tak vysoko, nebo lépe řečeno tak nízko, abychom byli naprosto neschopni k němu dospět. Proto se nemůžeme pravdivě poznat pyšnými rozmachy svého rozumu, ale jen prostou poslušností rozumu.“²³

V *Myšlenkách* se Pascalova skepse zobecňuje v tom smyslu, že se Pascal již neodvolává na jednotlivce, jako byl Montaigne, ale na celý myšlenkový směr pyrrhonismu a skepticismu,²⁴ což jeho argumentaci jako by dávalo univerzálnější dosah. „Hlavní důkazy pyrrhoniků,“ říká zde, „(..) tvoří tvrzení, že – nehledě na víru a zjevení – nemáme žádnou jistotu o pravdivosti těchto principů, leda v tom, že je cítíme v sobě jako přirozené. Tento přirozený cit

19 Pascal takto svým skeptickým náhledem jednak zpochybní chloubu ctností u nevěřících, za druhé se implicitně vymezí i proti Descartovi, protože předestře zpochybnění jím „garantované“ možnosti poznání pravdy a descartovského „světla rozumu“. Tyto dvě části kritiky se následně prolínají celým Pascalovým vrcholným myšlením. Pascal, B., *Rozhovor s panem de Saci*. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák a S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 1985, s. 225.

20 Tamtéž, s. 224.

21 Tamtéž, s. 228–229. Srov. Montaignova *Apologie Raimonda Sebonda*, scholastického mystika, jenž vyvozuje křesťanské pravdy z přírody a na základě rozumových důvodů. Montaigne, M. de, *Eseje*. Přel. V. Černý – V. Jamek. [Řevnice], Arbor vitae 2008, s. 327–401.

22 Pascal, B., *Myšlenky*. Přel. M. Žilina. Praha, Mladá fronta 2020, s. 94.

23 Tamtéž, s. 90.

24 Pyrrhonismem rozumí Pascal skepticismus vůbec. Tamtéž, s. 9.

však není přesvědčivým důkazem jejich pravdivosti: mimo víru totiž neexistuje žádná záruka, je-li člověk stvořen dobrým bohem, zlým démonem, nebo snad nahodile, a tudíž je sporné, zda nám tyto principy byly dány jako pravdivé, nebo nepravdivé, nebo nejisté... Přiznejme tedy pyrrhonikům, čeho se tak halasně domáhali, že pravda není v našem dosahu, že není naší kořistí, že nebytuje na zemi, že je domovem na nebi, že dlí v náruči boží a že ji můžeme poznat, jen pokud se mu zlíbí ji odhalit.²⁵

Skeptická pochybnost zde Pascalovi vyjevuje svou užitečnost a využitelnost potud, pokud člověka – oproti původní intuici – nasměruje k nejlepší možné orientaci vůči náboženské zkušenosti a víře. Pascalovy zmínky o klamajícím démonovi či nepřetržitě snění patrně nejsou nahodilé: čtenář v nich nachází pravděpodobnou aluzi na Descartovu *První meditaci*. Avšak Pascal – byť podobně jako Descartes vychází z čehosi jako „radikální pochybnost“ – se z pochyb nikterak nevymaňuje. Na rozdíl od Descarta podle Pascala pochybnost a pochybenost poznání nelze přemoci žádným způsobem. Žádný racionální princip nemůže odolat skepticizmu, který má Descartova metoda překonat. Jediná skutečná jistota je pro Pascala jistota víry – byť i k ní, jak uvidíme později, vede poněkud specifická cesta.

2.

Nejsilněji se tak rozpor mezi vrcholným Pascalem a Descartem vyjevuje v otázce jistého poznání.

Descartes za svůj úkol v *Rozpravě o metodě* označí: „...užít celého svého života k pěstování rozumu a pokračovat podle svých možností v poznání pravdy, veden jsa metodou, již jsem si přede-psal.“²⁶ Cíl si klade neskromný: „Neboť tyto poznatky mi ukázaly, že je možno dojít znalostí, v životě velmi užitečných, a že místo oné spekulativní filosofie, již se vyučuje ve školách, je možno nalézt jinou, praktickou, jejíž pomocí poznajíce sílu a působnost ohně, vody, hvězd, oblohy a všech ostatních těles, nás obklopujících, tak zřetelně, jako známe rozličná zaměstnání svých řemeslníků, mohli bychom všeho toho použít stejným způsobem ke všem účelům, pro něž se to hodí, a stát se tak jakoby pány a vlastníky přírody.“²⁷

Descartův epistemologický optimismus vychází z přesvědčení o otevřenosti pravdy bytí a světa každému rozumu, je-li veden správnou metodou. Pravda je podle Descarta dosažitelná, je přístupná vrozené lidské schopnosti

25 Tamtéž, s. 87–89.

26 Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 21.

27 Tamtéž, s. 44. Ono „jakoby“ je v definici patrně dodáno jako úlitba katolíků, aby Descartovi nemohlo být vyčteno, že oním „pánem a vlastníkem přírody“ může být pouze Bůh.

chápat, kteroužto schopnost stačí pomocí metody správně nasměrovat a udržet v dobré kondici. V tomto smyslu, říká Descartes, „schopnost správně uvažovat a rozeznávat pravdivé od klamného, což je vlastně ona schopnost, kterou nazýváme zdravým smyslem neboli rozumem, je od přirozenosti u všech lidí rovná; a dokazuje to dále, že rozličnost našich názorů nepochází z toho, že jedni jsou rozumnější než druzí, nýbrž toliko z toho, že vedeme své myšlenky různými cestami a neuvažujeme o týchž věcech. Neboť nestačí mít zdravý smysl, nýbrž hlavní je správně ho užívat.“²⁸

V *Rozpravě o metodě* v tomto duchu Descartes nastiňuje – a následně v *Meditacích* ustavuje – představu existence jednotného systému poznání, jednoty vědy, jež má zahrnovat všechny oblasti a odpovídat na všechny otázky. Řečí, jež ukazuje tuto pravdu bytí, je Descartovi matematika. Jeho metoda v přísném smyslu slova je opět založena na pochybnostech a kritériu pravdivosti: její první pravidlo zní „nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal“.²⁹ Descartův metodický postup, jenž v leccem navazuje na jeho rané spisy, má následně spočívat ve sřetení logických argumentů za použití sady všeobecně platných axiomů.

Descartovu metodu se následně pokusili vyvrátit empirici v čele s Hudem: snažili se především prokázat, že mezi pravdami o skutečnosti a takovými apriorními pravdami, jako jsou pravdy logiky nebo matematiky, neexistují žádné logické vazby. A lze snad říci, že Pascalova reakce na Descartovu důvěru v absolutní možnost poznání je „skeptická“ právě v tomto smyslu.

Pascal ve svých dvanácti letech objevil eukleidovskou geometrii, v šestnácti napsal práci o kuželosečkách (jež upoutala i Descarta), v osmnácti pro otce zkonstruoval první počítačový stroj, jeho pokusy s atmosférickým tlakem vedly k vynalezení Pascalova zákona a položil mechanický základ ruletě.³⁰

Počínaje však Pascalovým spisem *O geometrickém duchu*, spisem metodickým, který vznikl v roce 1657 – tedy před *Myšlenkami*, ale už po Pascalově náboženské konverzi –, můžeme sledovat postupně vyvracení nároků vědy, a tedy i rozumu, na univerzální poznání. Podtitul tohoto spisu zní *Proč geometrie nemůže definovat určité věci* a Pascal v něm metodicky ustavuje hranice matematiky jakožto disciplíny lidského vynálezu. Přestože matematika je pro svou oblast nástrojem nesporné dokonalosti, není schopna, tvrdí Pascal,

28 Tamtéž, s. 6.

29 Následující tři pravidla zní „rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucí“, „vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími a nejnázatelnějšími, stoupaje povolně jakoby ze stupně na stupeň až k znalosti nejsložitějších, a předpokládaje dokonce řád i mezi těmi, jež přirozeně po sobě nenasledují“ a „činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečný, že jsem nic neopomínl“. Tamtéž, s. 17.

30 Viz např. Cole, J., *The Man and his Two Loves*. New York, New York University Press 1995.

definovat nic z toho, co je mimo oblast její působnosti; dokonce o tom nemůže ani nic prohlásit.³¹ „Příroda,“ říká Pascal v tomto spisu, „však poskytuje vše to, co nedává tato věda; řád přírody sice neposkytuje dokonalost, jež by překonávala dokonalost lidskou, nicméně poskytuje dokonalost, k níž mohou lidé dospět.“³² Pokud tedy věda něco nedefinuje, je to proto, že je to pro nás definovat nemožné.

Takový étos se stále ještě může podobat Descartem přiznaným limitům lidského rozumu.³³ V *Myšlenkách* se však Pascalova obžaloba rozumu, aspirujícího na univerzalitu poznání, stupňuje. Pascal v nich opakovaně nechává zaznívat tvrzení o poznání, které vstupuje do rozumu spíše skrze srdce než naopak. V různých podobách se v nich objevují poznámky namířené proti rozumu – nikoli proti rozumu *a priori*, ale proti rozumu chápanému jako *základní zdroj poznatků*. Od prohlášení jako „Pravdu poznáváme nejen rozumem, ale též srdcem“³⁴ a „Obojí je přehnané: vylučovat rozum, uznávat pouze rozum“³⁵ až po „Řídit se pouhým rozumem by mohl chtít jen vyslovený blázen“.³⁶

Pascal připouští, že v tom, jak nám Bůh odpověď na otázky poznání, ale i smyslu světa a člověka ukryl a znemožnil na ně odpovědět na základě pouhého pozorování světa a logického usuzování o něm, je záměr. A právě v tom Pascal jako by nacházel největší pýchu rozumu, a zároveň jeho největší nebezpečí. Kdyby se člověk řídil výhradně rozumem, uzavřel by se základní zkušenosti života ve světě: v *Bohem určeném* celku světa, který je nutný a dostatečný pro poznání člověka i úplnost jeho existence.

3.

Právě z tohoto momentu víry a důvěry v Boha pak konečně vychází jeden z několika aforismů Pascalových *Myšlenek*, jenž Descartovo jméno zmiňuje explicitně: „Nemohu odpustit Descartovi: v celé své filosofii by se nejrady obošel bez Boha; ale přece jen si nemohl pomoci a připsal mu ono cvrnknutí, které uvedlo svět do pohybu; pak už nemá s Bohem co dělat.“³⁷

Společným východiskem Descarta i Pascala je tedy kromě (I.) otázek skeptických a (II.) otázek noetických právě (III.) otázka křesťanská a křesťanská

31 Pascal, B., O geometrickém duchu. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*, c. d., s. 242.

32 Tamtéž, s. 242.

33 Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*. Přel. V. Balík. Praha, Oikoymenth 2000, s. 63–71.

34 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 26.

35 Tamtéž, s. 24.

36 Tamtéž, s. 130.

37 Tamtéž, s. 48.

vize problému člověka. Vzpomeňme, že Pascalovy *Myšlenky* jsou nedokončenou obhajobou křesťanství a že podtitul Descartova prvního vydání *Meditací* zní: „v níž se dokazuje existence Boha a nesmrtnost duše“. Oba, Pascal i Descartes, tak shodně spatřují realizaci vlastního projektu v řešení pojmů Boha a nesmrtnosti duše. V řešení samém, tedy ve způsobu *poznání* Boha, se oba opět, do třetice, programově rozcházejí – byť možná ne tak diametrálně, jak by se jednomu z nich zdálo.

Ve shodě s nahrazením spekulativního scholasticko-aristotelského empirismu novým programem poznání chtěl Descartes poskytnout katolické dogmatice lepší oporu, než jakou zanechala aristotelsko-tomistická tradice. Za svůj myšlenkový postup si vybral rozumovou dedukci, která u něj vychází z toho nejobecnějšího a nejvyššího, co si může představit, tedy z Boha.

Descartovy *důkazy Boží existence* jsou pak metodicky zcela uloženy v rozumu. V *První meditaci* je nejprve definitivně zamítnuta skeptická námitka klamajícího Boha. Tím je potvrzena Boží добрota: „Bůh nemůže klamat: přirozeným světlem je totiž zjevné, že veškerý úskok a podvod závisí na nějakém nedostatku...“,³⁸ a tím božská dokonalost z definice nedisponuje.³⁹

Ve *Třetí meditaci* Descartes předkládá tzv. *a posteriori* důkaz Boží existence. Začíná onou premisou „jsem věc myslící“,⁴⁰ tedy poznáním o vlastní existenci jakožto myslící substanci, a prostřednictvím řetězce dedukcí končí důkazem Boha, který se zakládá na myšlence vrozených idejí.⁴¹ K tomuto důkazu Descartes přichází mimo jiné opět aktem pochybování: „Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, že po něčem toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucná, ze srovnání s nímž bych uznal své nedostatky?“⁴² Na konci této dedukce Descartes postaví svůj „nevyhnutelný závěr“, že už jen to, že existujeme a že je v nás nějaká idea nejdokonalejšího jsoucná (tedy Boha), zcela dokazuje, že existuje také Bůh. Zbývá mu tedy jen vyšetřit, jak jsme tuto ideu od Boha obdrželi: po zamítnutí možnosti zprostředkování této ideje pomocí smyslů,

38 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 50.

39 „(V) Bohu je formálně nebo vynikavě vše, co jasně vnímám a o čem vím, že to s sebou nese nějakou dokonalost.“ Tamtéž, s. 46.

40 „Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame – a at' mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco.“ Tamtéž, s. 51–53.

41 Descartes v zásadě neříká, že vrozené ideje jsou konkrétní obsahy obsažené v mysli. Jako by se spíše jednalo o jistou *predispozici*, tendenci mysli vytvářet určité myšlenky či *přicházet* na tyto myšlenky, aniž by jimi sama disponovala. V tomto smyslu by idea Boha byla pouhou potencialitou, jež se zpředměťňuje v momentě, kdy na něj myslíme. V takovém výkladu by byla nutnost Boha jako zdroje ideje nutné oslabena. Nadler, S., *The Doctrine of Ideas*. In: Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Online. Malden, Wiley-Blackwell 2006, s. 96.

42 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 67.

náhody či vybájení Descartes dospívá k tvrzení, že nám musí být vrozená.⁴³ Deduktivním uvažováním a kritickým myšlením, ukazuje tedy Descartes ve *Třetí meditaci*, lze dokázat, že já existuji a že existuje Bůh.

V *Páté meditaci* pak Descartes jako by se pokoušel o zmírnění otázky po příčině Boží existence – otázky, na niž snad pro teologickou obec neexistuje relevantní a řádná odpověď.⁴⁴ Descartův argument Boží existence je zde doplněn důkazem *a priori*, na základě jakéhosi obnovení středověkého Anselmova ontologického důkazu.⁴⁵ Existenci Boha zde Descartes chápe jako esenci: znovu poukáže na vrozenou ideu Boha, tedy jedinou věc, jejíž esence je nutně spjata s existencí. Existence musí být dokonalá, řekne Descartes – protože je lepší existovat než neexistovat –, a je-li existence sama o sobě dokonalá, musí existovat dokonalá substance, která tuto dokonalou existenci vytváří, a touto dokonalou substancí je Bůh. Tedy jednoduše: „Jeho ideu (totiž ideu nanejvýš dokonalého jsoucná) u sebe jistě nalézám neméně než ideu jakéhokoli tvaru nebo čísla a to, že k jeho přirozenosti patří existovat stále, nechápu méně jasně a rozlišeně než to, že k přirozenosti nějakého tvaru nebo čísla patří také to, co dokazují o přirozenosti tohoto tvaru nebo čísla...“, odkud Descartes vyvodí, že: „...i kdyby ne všechno, co jsem v předšlých dnech prošel v meditaci, bylo pravdivé, měl bych si být Boží existencí

43 Tamtéž, s. 73–75. „V účinné a celkové příčině musí být přinejmenším tolik ‚reality‘, kolik je v jejím účinku. Neboť, ptám se, odkud může účinek brát svou realitu, ne-li z příčiny? A jak by mu ji jeho příčina mohla dát, kdyby ji neměla také? Z toho však plyne, že z ničeho nemůže vzniknout něco, a také, že něco dokonalejšího (to jest něco, co v sobě obsahuje více reality) nemůže vzniknout z něčeho méně dokonalého.“ Tamtéž, s. 59. Pomocí principu úrovně reality Descartes zdůvodňuje existenci Boha. Pro tento případ existují tři substance: tělo (nižší úroveň), mysl (střed) a Bůh (nejvyšší úroveň). Tělo je modus, je fyzické a projevuje se v objektivní realitě, mysl (nikoli mozek, protože mozek je pouhou součástí těla) je konečná substance, která mu umožňuje myslet a používat svou racionalitu. A konečně je tu Bůh, který představuje nekonečnou substancí této trojice reality. Bůh musí být nekonečnou substancí, protože náš svět je naplněn konečnými substancemi, avšak konečné substance, které tvoří bývalou realitu, musí pocházet z nekonečné substance. Descartes odvozuje tuto nekonečnou substancí jako Boha, čímž z něj činí nejreálnější existující bytost. Je-li Bůh nekonečnou substancí všech reálných věcí, staví to Boha na nejvyšší úroveň reality. Srov. např. Skirry, J., *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, Continuum 2005, s. 97–120.

44 Descartes zde možná opět zaujal vůči víře diplomatický postoj též proto, že věděl, že mezi jeho čtenáře budou patřit přísní teologové, kterým by mohlo vadit nezastírané stranění čistému rozumu. V dedikačním *Dopise Sorbonně* v úvodu *Meditací* Descartes nejprve uvádí, že „...i kdyby se nám věřícím stačil na základě víry spolehnout, že lidská duše nezaniká s tělem a že Bůh existuje, nevěřící podle všeho jistě nelze přesvědčit o žádném náboženství a téměř o žádné morální ctnosti, pokud jim (...) nebudou nejprve podány důkazy přirozeným rozumem...“ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 11. Srov. např. Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditationes*, c. d., s. 94–97.

45 Anselm Canterburský, *Proslogion*. Přel. L. Karfíková. In: Sokol, J., *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha, Zvon 1993, s. 81. K důkazu Boží existence jakožto „ontologickému důkazu“ srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, c. d., s. 373.

jist přinejmenším *na tom stupni jistoty*, na jakém jsem si byl dosud jist matematickými pravdami.⁴⁶

Tak je v *Páté meditaci* důkazu Boha dosaženo podobně jako jasného a rozlišeného poznání matematických axiomů. Tentokrát se důkaz Boží existence nerodí z rozumové spekulace (jako deduktivní důkaz ze *Třetí meditace*), nýbrž k němu dospíváme prostřednictvím racionální intuice, tj. přímého nahlížení věčné pravdy světlem rozumu.⁴⁷

Tedy pro přijetí *a priori* důkazu Boží existence není potřeba definice: stačí naše idea Boha, která je Bohem samým vložená do naší mysli a námi nahlédnutá racionální intuicí. A v posledku v podobném duchu: pokud by v rámci *a posteriori* důkazu bylo nutné prošetřit zdroje idejí, klíčovými podmínkami úspěchu argumentu budou *jasnost a rozlišenost poznání* esencí věcí, protože tyto vlastnosti oněm věcem nutně náležejí.⁴⁸

Právě na základě těchto argumentů byl Descartes nařčen z tzv. karteziánského kruhu: kruhové argumentace, v níž je závěr vyvozen ze samotné premisy jeho argumentu. Problém spočívá v následující dvojici tvrzení: 1) *Mohu vědět, že cokoli jasně a rozlišeně poznávám, je pravdivé, pouze pokud vím, že Bůh existuje a není podvodník.* 2) *Mohu vědět, že Bůh existuje a není podvodník, pouze pokud dříve vím, že cokoli poznávám jasně a rozlišeně, je pravdivé.*

Spor byl námitkami řešen už za Descartova života a následně až dodnes množstvím dalších interpretů.⁴⁹ Pro naši otázku však z tohoto sporu vyplývá především jedno: s jistotou Boží existence celý karteziánský systém stojí a padá. Bůh je odpovědí na všechny pochybnosti, o kterých Descartes celou dobu uvažoval. Descartes se sice metodou pochybování zřekl všech „předsudků dětství“,⁵⁰ ale Boha jako by se nikdy vzdát nemohl – bez něj by nejen nedokázal vrozené ideje, ale neměl by v celém svém filosofickém systému jedinou jistotu mimo *cogito ergo sum* (čímž by ve finále například nikdy nemohl dokázat existenci rozprostraněného světa ani vlastního těla). Základní idea Boží existence tak v Descartově systému jako by ve finále nebyla reálné

46 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 93–95. Kurziva aut.

47 Dva typy důkazů jako by paralelně odpovídaly dvěma typům operací či instrumentů mysli z *Pravidel pro vedení rozumu*, intuitivního naznání a dedukce: „Zde tedy odlišujeme intuici ducha od spolehlivé dedukce na základě toho, že u dedukce se předpokládá pohyb či nějaká postupnost, u intuice nikoliv... Z toho plyne, že ony výroky, k nimž bezprostředně dospíváme z prvních principů, poznáváme odlišným způsobem uvažování: pomocí intuice nebo pomocí dedukce.“ Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, c. d., s. 26.

48 Nolan, L. – Nelson, A., *Proofs for the Existence of God*. In: Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, c. d., s. 105.

49 Cleve, J. van, *Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle*. *Philosophical Review*, 88, 1979, No. 1, s. 55; srov. Heider, D., *Karteziánský kruh a některá jeho možná řešení*. *Studia Theologica*, 8, 2006, č. 1, s. 22–44; ad. *Descartova stručná odpověď viz Descartes, R., Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 211–212.

50 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 29.

zpochybněna. Drží totiž celý jeho vědecký program pohromadě a nadto podmiňuje též jeho adekvátní poznání.⁵¹

„Jak daleko je od *poznání* Boha k lásce k němu!“⁵² čteme oproti tomu v Pascalových *Myšlenkách*. Pascal též usiluje o prokázání pravdivosti křesťanského náboženství; nečiní tak však snad pro důvody epistemologické či pro víru samou, ale právě proto, *aby* nepropadl skepsi.

Nevolí však důkazy vědecké povahy. Podobně jako u poznání světských záležitostí, také při hledání Boha se vzdává jakýchkoli jistot, jež by mohla poskytovat důvěra v rozum. To, co víra poskytuje, pro Pascala není racionální jistota očistěné mysli, ale útěcha a naplnění, jež je pocítováno v srdci. Člověk by tak měl zakoušet Boha nikoli nejistou a namáhavou cestou metafyzické jistoty, ale spíše v termínech běžné morality, skrze svou vlastní, každodenní realitu.⁵³

Pascal se znovu odvolává na myšlenku, že jakékoli poznání, tedy i poznání Boha, vstupuje do rozumu spíše skrze srdce než naopak. „Boha cítí srdce,“ řekne, „a nikoli rozum. V tom právě je víra: Bůh citelný srdci, ne rozumu.“⁵⁴

Jak však v různých obměnách nalezneme v *Myšlenkách*, „Bůh je Bohem skrytým“.⁵⁵ Zde snad nejčitelněji čteme vliv jansenismu, protireformního, augustiniánského hnutí znovuobnovené náboženské horlivosti, jež Pascal obhajoval proti jezuitům.⁵⁶ Jansenistická „skrytost Boha“⁵⁷ káže, že člověk nemá žádnou jistotu toho, že se mu boží vůle zjevuje dostatečně jasně, a že s ní tedy žije a jedná ve shodě. Tak musí člověk svět do určité míry odmítat a vzdalovat se mu⁵⁸ – tedy, v Pascalově dikci, pochybovat o něm.

Pro *nemožnost* jiného poznání nakonec Pascal zakládá víru v existenci Boha na své známé „hazardní sázce“: „Bůh buď je, nebo není. Jenže k čemu se přikloníme? Rozum tu nemůže o ničem rozhodnout. Odděluje nás nekonečný chaos. Na okraji té nekonečné vzdálenosti se hraje hra, v té padne panna, nebo lev. Na co vsadíte vy? Pomocí důkazu nemůžete udělat ani jedno, ani

51 Descartes uvádí, že jeho klíčové pravidlo pravdivosti ze *Třetí meditace*, tedy že „pravdivé je vše, co vnímám velmi jasně a rozlišeně“, může skutečně vyzbrojit pouze věřící. A ačkoli připouští, že pravdu mohou vnímat i nevěřící, ti podle něj mohou poznání pravdy připisat pouze náhodě, která ovšem podléhá nejrozumnějším klamům; jejich poznání je nižší formou vnímání pravdy, protože tím, že leží mimo pravidlo pravdivosti, se vždy stane obětí zpětných pochybností – dokud nepřiznají Boha. Tamtéž, s. 11, 124.

52 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 105. Kurzíva aut.

53 Sainte-Beuve, C., *Port-Royal*. Paris, Robert Laffont 1960, s. 1052.

54 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 26.

55 Viz též jinde: „(R)ízení boží působí skrytě pod přírodou, a podobně je tomu ve všech jeho ostatních dílech.“ Tamtéž, s. 97; srov. frg. 11: „Že Bůh se chtěl skrýt.“ Tamtéž, s. 104.

56 Pascal, B., *Listy venkovanovi* (I.–X. a XV.). In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*, c. d., s. 105–208. Srov. Horák, P., *Svět Blaise Pascala*. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*, c. d., s. 13–91.

57 Srov. Iz 45,15: „Věřu, ty jsi Bůh skrytý, Bůh Izraele, spasitel.“

58 Horák, P., *Svět Blaise Pascala*, c. d., s. 28.

druhé; pomocí důkazu nemůžete vyloučit ani jedno z obojího. (...) Ano, jenže vy sázet musíte; není to dobrovolné, jste naloděn. Pro co se tedy rozhodnete? Nuže, musíte-li už volit, uvažte, na čem máte nejmenší zájem. Můžete ztratit dvě věci: pravdu a dobro; a dvě věci vsadíte: svůj rozum a vůli, své vědění a blaženost; a vaše přirozenost unikne dvěma věcem: omylu a bídě. Protože je nevyhnutelné, abyste volil, váš rozum nedojde větší újmou tím, že zvolíte to nebo ono. Jeden bod je tedy vyřízen. Ale co vaše blaženství? Zvažme ztrátu a zisk, zvolíte-li lva – že Bůh je. Porovnejme tyto dva případy: vyhrajete-li, vyhrajete všechno, prohrajete-li, neprohrajete nic. Vsadte tedy na to, že Bůh je, a neváhejte.⁵⁹

Pascal tedy tvrdí, že *sázka na víru v Boha* – bez ohledu na to, zda Bůh reálně existuje, či nikoli – přináší více výhod, než kdybychom v něj nevěřili. Promýšleje východisko skeptiků i jansenistů, Pascal naznal, že existence Boha je nedokazatelná; avšak výhra, kterou nám nabízí *možnost* této existence, je nekonečná, a součin této výhry a její pravděpodobnosti převáží nad podobným součinem pro ty, kdo nevěří a upřednostní konečný světský prospěch. Proto se vyplatí „vsadit si na Boha“ a v posledku žít životem správného křesťana – a to i *přesto*, že naše pochyby nebudou vyvráceny.

Závěr

Tak dospíváme od pyrrhonské a montaignovské výzvy, po níž nezbyvá nic, co by zakládalo či přikazovalo budování poznání, ke karteziánské rekonstrukci a pascalovskému dobrodružství, které, každé svým způsobem, tuto výzvu přijímají.⁶⁰

Přestože oba myslitelé, Pascal i Descartes, vychází z jakési formy skepticismu, tato forma není totožná. V Descartově myšlení je skepse epistemickým nástrojem, protože umožňuje pochybovat. Jakéhosi experimentu metodické skepse Descartes využije k tomu, aby zbořil staré filosofické struktury, na kterých chce následně vystavět nový, racionální systém. Descartes tedy jako by legitimizoval skepticismus a pesimismus Montaignových *Esejí*: v tom smyslu, aby lidskému duchu poskytl prostředky k výstupu na věčnost. Pascal naopak ze skepticismu a nevědění činí východisko pro nekonečné hledání Boha, který se skrývá. V jeho skeptickém zdržení se tvrzení aspirujících na pravdu nalézáme neintencionální, často ironický směr,⁶¹ jak člověka

59 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 108–110.

60 Viz Brunschvicg, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel, Éditions de la Baconnière 1942, s. 76–77.

61 Pascalova až útočná ironická dikce (poukazující především na logické a obsahové slabiny jezuitského učení) viz Pascal, B., *Listy venkovánovi* (I.–X. a XV.), c. d., s. 105–208; oproti tomu Pascalova osudová ironie situační viz Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 84, 118, 137–138, ad.

otevřít vnímavosti pro vlastní náboženskou zkušenost. Takto je Pascalovi, na rozdíl od Descarta, *pochybování* finálním zdůvodněním křehkosti rozumu, problematičnosti absolutního poznání.

Na toto téma v *Myšlenkách* nalezneme i druhou přímo adresovanou poznámku: „Napsat proti těm, kdo příliš prohlubují vědomosti. Descartes.“⁶² Pascal pochopitelně Descarta do určité míry sledoval a následoval – především v otázkách čisté matematiky, hydrostatiky a další mechaniky. Ve spisu *O umění přesvědčovat* přiznává Pascal Descartovi plnou zásluhu za *cogito* jako princip kompletního metafyzického systému. Přestože se Pascal ke kartezianismu jako takovému nehlásí a ani se o něj příliš nezajímá, uznává Descartovu klíčovou roli, přičemž jej dokonce přibližuje augustiniánské tradici.⁶³

Co do noetiky pak například Pascal s Descartem obdobně využívají metody *intuitivního nahlédnutí* k poznání axiomů a oněch jasných a rozlišených vjemů. Pascal se při definování axiomů v *Umění přesvědčovat* rozhodl „za axiomy požadovat jen věci dokonale zřejmé“ a jeho pravidlo z axiomů zní: „Nepřipustit dotazování po dokonale zjevných a jednoduchých axiomech.“⁶⁴ Descartes podobně přistupuje k oněm nutně pravdivým, protože „jasným a rozlišeným vjemům“, mezi něž patří též matematické axiomy. Jak uvádí v *Pravidlech pro vedení rozumu*, „samotné první principy poznáváme pouze intuicí“.⁶⁵ Podobně v *Meditacích* Descartes tvrdí, že „nic, co mi ukazuje přirozené světlo (jako že z toho, že pochybuji, plyne, že jsem, a podobně), nemůže být nijak pochybné, jelikož nemůže být žádná jiná schopnost, jíž bych důvěřoval tak jako tomuto světlu“.⁶⁶

62 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 23.

63 Jak Pascal uvádí v *O umění přesvědčovat*: „Chtěl bych se zeptat uvážlivých osob, zda tento princip: ‚Hmota svou přirozeností nezměnitelná není schopna myslet‘ a tento princip: ‚Myslím, tedy jsem‘ znamenají jedno a totéž v Descartově mysli a v mysli svatého Augustina, který pravil totéž o dvanáct set let dříve. Po pravdě jsem velice vzdálen tomu, abych řekl, že Descartes toho není opravdovým autorem, i kdyby to poznal jedině četbou toho velkého svatého; vím totiž, jaký je rozdíl mezi napsáním nahodilého výroku, aniž bychom mu věnovali hlubší a obsáhlejší úvahu, a postřehnutím obdivuhodného sledu důsledků onoho výroku, který dokazuje rozlišení přirozenosti materiální a duchovní a činí z ní pevný a obhájený princip celé jedné fyziky, jak učinil údajně Descartes. Vždyť aniž bychom zkoumali, zda vskutku uspěl ve svém předpokladu, soudím, že ano, a za tohoto předpokladu pravím, že onen výrok se v jeho spisech tolik liší od téhož výroku u jiných, kteří jej řekli mimochodem, jako se liší mrtvý člověk od člověka plného síly a života.“ Pascal, B., *O umění přesvědčovat*, c. d., s. 259. Srov. Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 25–26.

64 Pascal, B., *O umění přesvědčovat*, c. d., s. 257.

65 Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, c. d., s. 26.

66 Toto „přirozené světlo“ Descartes důrazně odlišuje od „přirozených popudů“, jež skeptickému zpochybnění podléhat mají: „... ale co se týče přirozených popudů, již vícekrát jsem soudil, že mne pudily k horšímu, když se jednalo o volbu dobrého – a nevidím, proč bych jim měl v jakékoli jiné věci důvěřovat více.“ V tomto smyslu se lze oprávněně domnívat, že onen „zlotřilý démon“ v *První meditaci* problematizuje pouze předměty rozumového usuzování, nikoli schopnost úsudku samu. Schopnost usuzování jako taková reálně zpochybněna není – jinak

Pascal i Descartes, oba svým způsobem – a to místy až překvapivě nerozdílným způsobem –, samozřejmě nesmazatelně přispěli k novodobému matematickému poznání přírody. Pro Descarta most k věrohodnosti našeho smyslového i vědeckého poznání, tedy poznání, jež je lidskému rozumu přístupné a doširoka otevřené, tvoří existence Boha, k jejíž podstatě patří, že nás nechce klamat.⁶⁷ Pascal se naopak domnívá, že Bůh odpověď na otázky poznání a smyslu světa a lidské existence skryl, a to zcela záměrně. Proto, ukazuje nám Pascal, správné logické vyvozování a schopnost chápat matematické pravdy může postihnout pouze určitou, byť významnou část reality.

Právě na tomto základě se Pascalovy pochybnosti nevyjevují jako „pouhý“ karteziánský metodický nástroj (být nástroj vpravdě efektivní i efektní), ale jako hluboká vnitřní nejistota, jež jako taková tvoří důvod odsouzení lidstva ke stavu neklidu a nestálosti.⁶⁸ „Posledním hrobem rozumu je uznat, že nekonečně mnoho věcí jej přesahuje. Jen slabý rozum nedospěje až k tomuto poznání,“⁶⁹ píše Pascal v *Myšlenkách*.

Považujeme za příliš zjednodušující, ba nesprávné, stavět do protikladu klidného, ba veselého Descarta a Pascala sužovaného úzkostí či nemocí:⁷⁰ tato těžkopádná opozice, která je pokračováním nejotřepanějších mýtů romantismu, neodpovídá ani textům, ani jejich autorům. Oproti tomu se domníváme, že kořen Pascalových hlubokých pochybností lze reálně hledat v jakési jeho vlastní, *existenční* rozpolcenosti: v údělu ustavičného sjednocování intelektuální mohutnosti, která je dost velká na to, aby mohl člověk poznávat svět, přírodu a její zákony, s jansenistickou slabostí a neautonomností lidské vůle, povinovanou úzkostlivě respektovat mravní zákon zjevený křesťanstvím.⁷¹

Tím, co Pascal Descartovi v otázce Boha „nemůže odpustit“, tedy může být ono ustavení svrchovanosti rozumu a racionalita Descartových důkazů.

by ve finále nebylo možné dojít žádného jistého poznání. Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c. d., s. 39. Srov. např. Palkoska, J., Zlotifilý démon vítězů? Leibnizova kritika Descartovy koncepce „cogito“ jako prvního principu. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 5, s. 776; Prado, C., *Starting with Descartes*. London, Bloomsbury Academic 2009, s. 55–59.

67 Novotný, J., Descartes a Pascal – svár rozumu a srdce. In: Klapetek, M. (ed.), *Sborník textů přednášek a příspěvků k tématu Evropa mezi vědou a vírou – hledání nové konfigurace*. Brno, VUT 2001, s. 103–114.

68 Vandebussche, H., Descartes and Pascal on the Passions and the Possibility of Morality. *Tijdschrift voor Filosofie*, 77, 2012, No. 2, s. 221–249.

69 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 21.

70 Viz např. Gardou, C., Blaise Pascal, de l'éternel malade au prodige de la pensée. *Reliance*, 20, 2006, No. 2, s. 101–110; Gheeraert, T., „Les accidents de la vie“. *Maladie, traumatisme et création chez Blaise Pascal. Dix-septième siècle*, 255, 2012, No. 2, s. 285–308; Natoli, Ch., *Fire in the Dark. Essays on Pascal's Pensées and Provinciales*. Rochester, University of Rochester Press 2005, s. xix–xxii.

71 Horák, P., Svět Blaise Pascala, c. d., s. 88–91.

Na základě zmíněné pascalovské ambiguity se však pokusíme odstoupit od tradičních černobílých (čti: rozumovo-citových) výkladů. V prvé řadě je však třeba neopomenout fakt, že tak jako Descartes ani ve svých vrcholných spisech apriorně *nezamítne* smysly či imaginaci,⁷² vrcholný Pascal si je dobře vědom toho, že role intelektuálního rozumu je natolik silná a mocná, že se od ní nelze odvrátit. Jeho obžaloba je obžalobou nikoli rozumu *a priori*, ale spíše rozumu aspirujícího na univerzalitu poznání. Je namířena právě proti těm, kdo by rozum chtěli používat jako jakousi lucernu pro hledání všeho, i toho, co je mimo rozumovou oblast.

Pascalovo vysvětlení Boží existence, onu *sázku na Boha, která se vyplatí*, lze totiž nakonec číst též jako jakýsi druh rozumového argumentu či rozumové nutnosti volby: Pascal v ní využívá počty pravděpodobnosti a matematické spekulace podobným způsobem, jak byl zvyklý ve svých raných pracích. A v neposlední řadě: Sám Pascal, jak víme z jeho *Memoriálu*, k Bohu přichází „srdcem“, prostřednictvím mimořádné duchovní zkušenosti v prosinci 1654, již popisuje jako okamžik ohně, okamžik obrácení. Nicméně, od osobního prapůvodu znovunalezení víry mladého Descarta nakonec není tak vzdálený. Descartova nutnost analytické metody a metodické kritérium jasně evidence, a s ním jeho znovunalezená víra, a s ní nesporně celá jeho na víře založená vrcholná filosofie, má dle Descartových vlastních zápisků svůj prapůvod ve *snu*, konkrétně v jednom ze tří snů v noci na sv. Martina roku 1619; což je – jak ostatně vidíme též v *První meditaci* – vším jiným než racionalistickým zdůvodněním.⁷³

Pascal tedy vyčítá Descartovi, že by se nejradyji obešel bez Boha; Descartes však evidentně *potřeboval* a ve svém systému *využil* Boha více, než mu byl Pascal ochoten přiznat. Tím, co se Pascalovi nepozdávalo, tak může být – kromě zmíněného důrazu na rozum jakožto *médium poznání* – právě také *metodické* využití Boží existence. Můžeme se reálně domnívat, že smysl a význam celého karteziánského programu nikdy nespočíval v samotném, vlastním *ujištění se* o Boží existenci: tato naprosto fundamentální idea konečniců přímo ohrožena nikdy nebyla. V tomto smyslu lze číst Pascalův nesouhlas s karteziánskými důkazy: nesouhlas jak s možností dokázání také své pravdivosti, tak se snahou držet se tohoto dokazování v rámci („pouhé“)

72 Srov. Novák, A., *Záračná věda. Filosofie René Descartesa 1618–1620*. Praha, Togga 2012, s. 77, 89, 96–97, 103.

73 Implicitně toto kritérium pravdivosti poprvé zazní jakožto důsledek *harmonia mundi* v Descartově prvním, hudebně-teoretickém spisu *Compendia musicae* (1618). Racionální zdůvodnění pak přichází zpětně, jako retrospektivní dovysvětlení, nikoli jako předpoklad či podmínka. Srov. Tamtéž, s. 48n.

metody a formální víry.⁷⁴ Z tohoto důvodu by se měl člověk, jak říká Pascal, spíše vzdát jakéhokoli hledání jistoty a s ní i důvěry v rozum, a namísto toho se smířit s oddaností víře, jež je citelná srdcem.

Rozporům navzdory se *právě zde* odhaluje ona myslitelská poctivost obou filosofů. Descartes se pokouší nalézt takové zdůvodnění Boha, jež Boha učiní vždy pravdivým, a jeho poctivost tak spočívá v přísné metodě a metodičnosti, o jejíž dodržení Descartes úzkostlivě usiluje. V takto vedeném výkladu by bylo jednoduché Pascala postavit do světla protikladného takovému racionálnímu, metodickému programu: jako by se Pascal ve finále uchýlil k sázce, protože jiným způsobem Boha nenalezl. Takovou formulací bychom nicméně privilegovali systematičnost rozumu nad poznáním srdce, a to nám nepřísluší. Protože zároveň: Descartes svůj systém vystaví na rozumu, avšak při veškeré víře v rozumovou jistotu poznání Boha i světa jako by vkročil do bludného kruhu, v němž jeho rozum neprohlédne, že jeho důkaz mimo karteziánský systém oslabuje na přesvědčivosti. Pascal by naopak jistotu víry přijal s úlevou. Přestože si *upřímně přeje* věřit jako Otcové, pochybuje, zda je toho schopen.⁷⁵ Poctivost jako by mu přes důraz na autoritu církevní tradice nedovolovala ani věřit bez důkazu, ani (marně) pátrat po důkazech Boží existence. Proto se Boha snaží nalézt v srdci, a proto se též musí spokojit s vysvětlením víry jako (nejisté) sázky: protože jeho pronikavý rozum se žádným důkazem oklamat nedá.⁷⁶

Epistemologický vztah mezi Descartem a Pascalem tak zůstává stále palčivě aktuální – nejen jako „svár rozumu a srdce“,⁷⁷ ale též jako jakási křečovitá podstata moderny,⁷⁸ onoho podivuhodného spojenectví mezi jistotou moderní vědy a úzkostí (moderní) pochybnosti a skepse. Pascalovská triáda „popírat, věřit a pochybovat“⁷⁹ jako by stále vymezovala scénu, na níž se odehrává drama mezi bolestivou relativizací hodnot, tragédií pochybností a největším poznáním největší vědy.⁸⁰

74 V *Myšlenkách* proti sobě Pascal postaví dvě školy, pyrrhonskou a dogmatickou. V tomto smyslu by Descartes, a to přes svou metodickou skepsi, mohl být Pascalem chápán spíše jako dogmatik, jenž uznává velikost člověka a věří v teoretické a morální schopnosti člověka. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 10, 20, 87–89.

75 Masaryk, T. G., *Blaise Pascal, jeho život a filosofie. (Předneseno akademikům spolku Jungmann dne 15. 11. 1883.)* Praha, J. Otto 1883.

76 Srov. Novotný, J., *Descartes a Pascal – svár rozumu a srdce*, c. d., s. 113–114.

77 Viz tamtéž.

78 Brunschvicg, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, c. d., s. 76–77.

79 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 12.

80 Brunschvicg, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, c. d., s. 7, 76–77.

Pascalova hlediska

Alexandra Brocková

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

abrockova@gmail.com

Abstract:

Pascal's Points of View

The initial part of the paper deals with the situation of the knowing person in the context of the limits of knowledge. It focuses primarily on Pascal's interpretation of the exhortation to *know oneself*, which will subsequently become the unifying motif of the entire text presented here. Although only *Thoughts* is discussed here, there presently follows a passage focusing on the broader context of this topic within the framework of the entirety of Pascal's life and work. Following this part comes the primary analysis of the paper, which is dedicated to the question of how Blaise Pascal takes *perspective* into account in the context of knowledge. The given problem is first introduced by an excursion into Pascal's reflections on two types of thinking (*l'esprit de géométrie* and *l'esprit de finesse*) and the ways of knowledge. The primary part of the analysis is focused especially on Pascal's "observing," where observation is focused above all on fragments in which the French philosopher takes into account the inconstancy of the human in the partiality of the point-of-view, emphasizes the instability of knowledge and its methods, uses the metaphor of painterly perspective and reflects on the (im)possibility of *having* truth. At the same time, Pascal's reflections are supported by the approaches of some later thinkers – Friedrich Nietzsche and José Ortega y Gasset. Taking into account the promising nature of knowledge, and coming to terms with it, is identified as an expression of Pascal's intellectual unpretentiousness and humility.

Keywords: Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche, José Ortega y Gasset, *thoughts*, viewpoints, knowledge, perspective, Baroque painting, perspectivism

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.25>

Souslovím „Pascalova hlediska“, respektive „Pascalovy úhly pohledu“, zvýrazňuji klíčový motiv, jímž se nechávám vést na poli širokého tématu lidského poznání. Naším záměrem je sledovat diverzi (rozptýlenost) i diverzitu (rozmanitost) vlastní lidskému poznávání, které zde souhrnně označujeme pojmem perspektivita.

Existuje několik monografií, které jsou věnovány tomu, jak francouzský matematik a filosof Blaise Pascal promýšlel perspektivu pod silným vlivem

o generaci staršího matematika Girarda Desarguese.¹ O tomto jeho poli zájmu máme svědectví hlavně díky Gottfriedu Wilhelmu Leibnizovi, neboť Pascalův spis *Méthode de perspective* se nedochoval. Nicméně Pascala nezajímala perspektiva pouze z geometrického hlediska, jako „geometrie pohledu“. Ve svých *Myšlenkách* (*Penseés*, 1669) uvažuje o perspektivitě lidského poznání a užívá této myšlenky volněji a na konkrétních příkladech. Právě tato podoba Pascalova zájmu o perspektivu, lépe řečeno, lidská hlediska, bude nyní stát v centru naší pozornosti.

Výzva „Poznejme, kam saháme“ je variací na delfský výrok, s nímž Blaise Pascal pracuje v několika fragmentech svého nedokončeného *opus magnum* známého jako *Myšlenky*:²

„Poznávejme sebe sami: kdybychom touto cestou nenalezli pravdy, naučí nás to aspoň řídit svůj život, a není nad to nic správnějšího.“³

Poznáváním sebe sama se podle Pascala člověk učí vést svůj život, a lze-li z lidského postavení vůbec přicházet k pravdě, je to něco podobně cenného.⁴ Ve fragmentu nadepsaném „Nepoměr člověka“ jsou formulovány výzvy k poznání omezenosti člověka (jež zde spolu s vznešeností k člověku vždy patří) a k uvědomění si různosti hledisek a jejich rozmanitosti. Nalézáme v něm jednu z charakteristik tragičnosti lidského údělu ve vztahu k pravdě a ve vztahu k jednotnému uchopení světa jako poznatelného celku.

„Náš rozum v řadě věcí poznatelných je na tomtéž místě jako naše tělo v prostoru přírody.“⁵

1 Nejvýraznější je Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques: étoiles, schémas, points*. Paris, Presses Universitaires de France 2007.

2 „(...) Znejme tedy dobře svůj dosah; jsme něco a nejsme všechno...“ Z frg. 72. Pascal, B., *Myšlenky*. Přel. A. Uhlíř. 2. upr. vyd. Praha, Jan Laichter 1937, s. 38. „(...) Connaissons donc notre portée; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout...“ Pascal, B., *Pensées et Opuscules publiés avec une introduction, des notices, des notes et deux fac-similés du manuscrit des Pensées*. Éd. L. Brunschvicg. 5. éd. Paris, Librairie Hachette 1909, s. 353. Používám číslování fragmentů podle Brunschvicgovy edice zejména proto, že je společně všem českým překladům. Pracuji s překladem Antonína Uhlíře v druhém upraveném vydání z roku 1937, neboť se jedná o nejmladší kompletní český překlad.

3 Z frg. 66. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 31.

4 Související výklad týkající se postavení člověka v Pascalových *Myšlenkách* viz např. ve druhé kapitole mé práce: Brocková, A., *Ne-místné místo člověka (Giovanni Pico della Mirandola, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Max Picard)*. Praha, FHS UK 2024.

5 Z frg. 72. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 38.

Chce se říci, že člověku nejsou v žádném případě přístupny žádné myslitelné krajnosti, což je na začátku tohoto fragmentu shrnuto už tím, že člověk není přístupno ani jedno z dvojího nekonečna. Stejného stříhu je i úvaha z druhé poloviny téhož fragmentu, kde Pascal hovoří o nepoznatelnosti „celku“, tedy nemožnosti toho, aby část poznala celek. K nepoznatelnosti krajností patří, že přirozenost člověka „činí neschopnými vědět jistě a nevědět naprosto“.⁶ A Pascal je tím, kdo opakovaně píše proti hledání jistoty a pevnosti v poznání za každou cenu a nabízí smíření se středovým postavením člověka, v němž je každý vždy nějak „v souvislosti se vším, co zná“, ale co poznat nemůže *zcela*, neboť je *součástí*.⁷ Z nepoznatelnosti celku ovšem nevyplývá, že by člověk nemohl svoji neschopnost obsáhnout celek spolu s jeho nevyčerpatelností zohledňovat. Pascalův výrok, který patří mezi notorické, říká:

„Člověk jest jen třtina, nejslabší v přírodě; ale je to třtina myslící.“⁸

Tato myslící třtina má hledat svoji důstojnost ve spořádanosti svého myšlení.⁹ K této spořádanosti patří i uvědomění si toho, jak se to s touto „myslící třtinou“ má. Jinými slovy, lidské poznání je omezené a, jak napovídají i jiné fragmenty, součástí vznešenosti myšlenky je vědomí si této omezenosti a smír s touto fasetou tragičnosti lidského údělu.¹⁰

Jeden z nejvýznamnějších odborníků na Pascalovo dílo, Jean Mesnard, zdůrazňuje, že „úhly pohledu“ obecně odkazují k „základní zkušenosti“ a v případě Pascala jsou vždy spojeny se způsobem vyjadřování a uvažování.¹¹ Posuny a rozdíly mezi hledisky jsou výrazivem několika fragmentů *Myšlenek*, které se týkají povahy lidského poznání.

6 Tamtéž, s. 39.

7 Tamtéž, s. 40n.

8 Z frg. 347. Tamtéž, s. 205.

9 Frg. 348: „Třtina myslící. – Svoji důstojnost hledati mám nikoli v prostoru, ale v spořádanosti svého myšlení. Nebudu mít více, budu-li mít země: prostorem vesmír mne obsáhne a pohltní jako bod; myšlenkou jej obsáhnu já.“ Tamtéž, s. 206.

10 Dalo by se namítat tím, že Pascal řekne, že zatímco vesmír jej prostorem obsáhne jako bod, on vesmír obsáhne myšlenkou, ale to je, domnívám se, intuitivní schopnost ducha jemného, která „jedním pohledem“ dovede „obsáhnout“ celek, přičemž se to nevylučuje s omezeností lidského poznání. K omezenosti viz také frg. 208: „Proč vědomí moje jest omezeno?“ Tamtéž, s. 125.

11 Mesnard, J., *Point de vue et perspective dans les Pensées de Pascal. Courier du Centre international Blaise Pascal*, 16, 1994. Dostupné z [www: http://journals.openedition.org/ccibp/587](http://journals.openedition.org/ccibp/587) [cit. 20. 3. 2024].

Ke kontextu v rámci Pascalova díla

Jestliže chceme hovořit o zaujetí mnohosti postojů a hledisek ve věcech poznání, včetně věcí morálních, lze v kontextu díla krátce zmínit i jiná místa, u nichž by bylo možné navázat, leč tak dále neučiníme. Mezi ně patří i jádro sporu mezi jansenisty a jezuitu, který Pascala střídavě zaměstnával v průběhu posledních zhruba osmi let jeho života. Neměl-li by se tento text věnovat pouze vybraným fragmentům *Myšlenek*, mohly by se k tématu připojit i Pascalovy *Listy venkovani* (*Les Provinciales*, 1656–1657), kterými Pascal pod pseudonymem Louis de Montalte oponoval jezuitům.

V kontextu tématu různosti hledisek je z tohoto sporu důležitý aspekt dvou přístupů ke křesťanské morálce. Na jedné straně je to orientace podle „pevného pravidla“, na straně druhé „přízpůsobitelná“ (a na pravděpodobnosti zakládaná) kazuistika.¹² Na jedné straně stojí jansenismus – augustiniánská variace založená na spisech yperského biskupa Cornelia Jansenia (1585–1638), postavená na rigorózním výkladu Ježíšova učení a na jeho dodržování, zejména v podobě odříkání a chudoby, která našla pevnou pozici na půdě portroyalských komunit. Na druhé straně stojí jezuitský řád, jenž se zodpovídá papeži a má na starost řadu světsky důležitých úkolů, mimo jiné i výchovu králů, a který ve prospěch širších politicko-mocenských zájmů zastává morálku spíše kazuistickou než rigorózní.

Obzvlášť ohebnou součástí této kazuistiky je interpretace a přejinačování pojmů, díky nimž se zdá možné ospravedlnit jakékoliv chování a jednání. Tento dobový spor se týkal také starého problému lidské svobodné vůle a boží milosti nebo autority *Písma* a církevních Otců. Blaise Pascal se v tomto sporu zastával konzervativnějšího jansenismu, jehož konečnému umlčení nedovedl však přes veškeré své úsilí zabránit.

Dalším důležitým aspektem v celkové souvislosti Pascalova díla je skutečnost, že jedním z jeho témat bylo „umění přesvědčovat“. Tento zájem je znatelný nejen z některých úryvků nedokončeného díla apologie (*Myšlenek*) a z životopisu, jež napsala Pascalova starší sestra, ale svědčí o něm i jeho text *O duchu geometrickém a umění přesvědčovat* (*De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader*, 1657). Ve výkladu týkajícím se zohledňování perspektivnosti v poznání se však nyní omezíme pouze na vybrané úryvky z *Myšlenek*. Nejprve se zaměříme na obecnější ukázky věnované poznávacím schopnostem člověka, a následně pak na ty, které označují souslovím „Pascalova pozorování“.

12 K pravděpodobnosti a kazuistice u jezuitů lze dohledat mnoho fragmentů i v *Myšlenkách*. Zjména v oddílu „Boje v církvi“.

K poznávacím schopnostem

Vstupme do tématu možných schopností poznání skrze Pascalovy úvahy o dvojím typu myšlení, které se v překladech uvádí pod pojmy *duch geometrický* (*l'esprit de géométrie*) a *duch jemný* (*l'esprit de finesse*). Francouzské *l'esprit* lze (i v dobovém kontextu) překládat jako *mysl*, jak bývá činěno i v případě textů Pascalova staršího současníka Reného Descarta. Slovo *finesse* lze slovníkově překládat jako důvtip nebo bystrost a v kontextu Pascalova myšlení by byl namíště i *jemnocit*. Slovní spojení *l'esprit de finesse* lze chápat ve smyslu: důvtipná a bystrá mysl s citem pro *nuance*.

K poznávání „v rámci schopností té myslí“, která právě (nebo snáze) zaujímá spíše *hlediska* jemnocitná, respektive tento způsob poznávání, rozhodně patří i známé:

„Srdce má své rozumy, jichž rozum nezná; to je známo v tisícerych věcech.“¹³

– nebo komplementární:

„Poznáváme pravdu nejen rozumem, ale také srdcem; tímto druhým způsobem poznáváme první principy, a nadarmo rozumová úvaha, jež účasti v tom nemá, snaží se přemoci je.“¹⁴

Označení geometrická mysl kromě některých nezastupitelných kvalit značí i velmi omezené pole působnosti rozumu zaměřeného na pravdu chápanou jako jistotu a reduktivnost takového hlediska vůči žitému světu člověka. Je nepochybné, že se tím Pascal vymezuje proti Descartovi, lze však jedním dechem dodat, že Descartovo myšlení pak není chápáno komplexně a v mnoha případech jej Pascal proti sobě staví jako „slaměného panáka“ zaslíbeného racionalismu.¹⁵

„(..) Jest tedy dvoji duch: jeden proniká živě a hluboce důsledky principů, což je duch správnosti; druhý pochopí veliký počet principů a nemísí jich, což je duch geometrický. Jeden je síla a přímost ducha, druhý jest šíře ducha. A jedno

¹³ Z frg. 277. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 163.

¹⁴ Z frg. 282. Tamtéž, s. 164.

¹⁵ K tomuto viz např. Lyons, J. D., *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*. Stanford, Stanford University Press 2005, s. 95nn. Tuzemským pokusem o korekci obrazu o Descartově myšlení (s důrazem na jeho rané myšlení) je: Novák, A., *Zázračná věda. Filosofie René Descartesa 1618–1620*. Praha, Togga 2013.

může být bez druhého, protože duch může být silný a úzký, ale může být také široký a slabý.“¹⁶

Rozlišováním „dvojího ducha“ Pascal v prozkoumávání možných způsobů poznání nekončí. Zaměření úhlů pohledu jsou různá, a tudíž jedinečná. Různé ze způsobů poznávání, které jsou v lidské moci, nejsou vyčerpávající a nejsou na sebe převoditelné. Pascal klade velký důraz na to, aby byly jedinečnost a omezenost zohledňovány v kterémkoli poznávajícím postoji. Srdce k poznávacím schopnostem člověka patří stejně neodmyslitelně jako rozum (*ratio*) a poskytuje jiný, ale specificky solidní, typ důvěryhodnosti. Cit náležitější srdci není totéž, co smyslové vnímání, ale samostatná kompetence člověka jiné než smyslové či racionální povahy.

Domnívám se, že myšlení (*penser*, nikoli *raisonner*) je tím, co v sobě specifickým způsobem lidské poznávající schopnosti snoubí. Jak již bylo řečeno, pro Pascala je myšlení tím, co tvoří vznešenost člověka, nikoli samotný rozum. V díle se opakující dvojice *lidé ducha jemného* a *lidé ducha geometrického* není rozlišení nijak striktní ve smyslu buď–anebo. Schematizuje se zde spektrum schopností poznávat „citem“ a poznávat „rozumem“.¹⁷ Poznání plynoucí z toho kterého způsobu vždy nastavuje a otevírá perspektivy svého druhu. Ty mohou být buď více, či méně přiměřené poznávané věci či záležitosti.

Pascalova pozorování

Nyní se obrátme k vybraným fragmentům *Myšlenek*, v nichž autor zdůrazňuje diverzitu hledisek, vyjadřuje myšlenku perspektivity poznání a zároveň demonstuje *finesu* svých pozorování poznávajícího člověka.¹⁸

„JSME-LI příliš mladí, neusuzujeme dobře; příliš staří, také ne. Nemyslíme-li na něco dosti, myslíme-li na to příliš, jsme předpojatí a jsme ztřeštění.

Pozorujeme-li svoje dílo hned, když je vykonáno, jsme jím ještě celí zaujati; jestliže příliš dlouho potom, už je nám cizí.

Také obrazy viděny příliš zdaleka – i z příliš blízka; jenom jeden bod jest nedělitelný, jenž jest pravé místo: ostatní jsou příliš blízko, příliš daleko, příliš vysoko nebo příliš nízko. Perspektiva jej určuje v umění malířském; ale kdo jej určí v pravdě a v mravnosti?“¹⁹

16 Z frg. 2. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 5.

17 Viz např. frg. 1–4. Tamtéž, s. 2–6.

18 Viz frg. 144. Tamtéž, s. 90.

19 Frg. 381. Tamtéž, s. 221.

Ačkoli je toto jediný z fragmentů, ve kterém se slovo „perspektiva“ explicitně vyskytuje, je to pro Pascala důležitá metafora. Každá perspektiva je „kontrapunktem“ omniprezence – kdyby *člověk* chtěl být všude, nebyl by nikde.²⁰ Lidské poznání je omezeno nejen dosahem poznávacích schopností (lidská konečnost vedle nedosažitelných krajností nekonečného), ale také tím, že se vždy děje z nějakého úhlu pohledu a je zatíženo důrazy plynoucími z toho kterého způsobu poznávání, jež právě dominuje.

Metaforu perspektivy, která v malířství pomocí geometrie „vypočítává“ a malíři nechává zprostředkovat lidsky možný pohled na vyobrazenou situaci, lze v dobovém kontextu uchopit například na slavném obraze *Mrtvý Kristus* (1480–1490) od Andrey Mantegny. Malířovo pojetí kompozice za pomoci věrné perspektivy diváka nutí k vyobrazené scéně přistupovat, jako by byl příchozím ke smrtelnému lůžku Krista. V rámci obrazu není možné uhnout pohledem jinam, perspektiva zde diváka vtahuje do situace, jako by byl přítomen určeným způsobem. Nelze uhnout stanovenému bodu, z nějž je událost věrna pravdě možností lidského pohledu na tuto situaci z bodu, kde stojí.

Pravé místo a hledisko, z nějž je potřeba obraz sledovat, přibližme ještě na příkladech barokního umění. Mistrně vyvedené oltářní obrazy této doby, která už má s perspektivou velké zkušenosti, působí deformovaně, nejsou-li zavěšeny v patřičné výšce, aby na ně divák hleděl z podhledu. *Madona Lorentánská* (1604–1606) a *Růžencová Madona* (1607) patří mezi oltářní obrazy Michelangela Merisi da Caravaggio, u nichž je zřejmě vyznačeno, odkud se na ně příchozí člověk má dívat. Lidskému pohledu nejbliže jsou špinavé bosé nohy těch, kdo prosí o milost. Co je člověku nejbliže a co má vidět nejdříve, je zde zcela v souladu s Pascalovým důrazem na bídost člověka. Co je nejdál a k čemu vede (duchovní) úsilí člověka i boží milost, je jeho vznešenost. Když jsou tyto obrazy zavěšeny ve správné výšce, kompoziční a perspektivní záměr je zřejmý na první pohled. Pokud je tento obrazem stanovený plán porušen, obraz „funguje“ zcela jinak. Jako když se člověk na barokní interiéry katedrál dívá ze „servisního“ ochozu, místo aby do něj vcházel středem hlavní lodi.

Uvedené příklady z výtvarného umění jsou ideově v souladu s tím, co by Pascal mohl v morálním smyslu od obrazů očekávat. Ale je to dáno našim

20 Odkazují na Senecu, kterého Pascal znal přinejmenším od Michela de Montaigne. Seneca, L. A., *Výbor z listů Lucilioví*. Praha, Svoboda 1969, s. 8.

výběrem.²¹ Mezi fragmenty, které se k obrazům výtvarného umění vztahují,²² patří i následující:

„Jak nicotná je malba, vyvolávající obdiv podobou věcí, kterým se v originále nepodivujeme!“²³

Malba může nastavovat hledisko, které je podle Pascala zavádějící. Francouzské *admirer* (obdivovat) je v uvedeném překladu oproti originálu v druhém případě variováno neutrálnějším „podívat se“, ale Pascal píše o obdivu. Malba nás může přimět k tomu, abychom obdivovali něco, co bychom jinak neobdivovali. O obrazu lze říct, že je krásný navzdory tomu, že vyobrazuje cosi zavrženíhodného či odpudivého. Velmi rozšířená zátiší (*nature morte*) 17. století nejčastěji zobrazují věci docela běžné – jídlo, nápoje, věci denní potřeby. K porozumění uvedenému fragmentu nepotřebujeme žádné extrémní příklady vyobrazení (například mršiny), protože ani věci běžné potřeby rozhodně nejsou něčím, co by mělo být podle Pascalova chápání obdivováno. Nejčastěji totiž slouží k uspokojení tělesných potřeb, kterým by (přísně pascalovsky vzato) neměla být věnována větší než nezbytně nutná pozornost. V těchto případech mistrně vyvedená malba zprostředkovává hledisko, které by mravně bylo z Pascalovy perspektivy spíše zavádějící než správné, a to ideově, nikoli geometricky.

Vraťme se zpět k perspektivě, stanovenému hledisku, z předešlého fragmentu. Stanovení pevného jediného bodu, z něž obraz „správně funguje“ ve věrnosti možností lidského oka, je tedy možné v umění docílit. Pascalův problém je formulován závěrečnou otázkou: „Kdo jej určí v pravdě a v mravnosti?“ V případě obrazu je to umělá perspektiva (*perspectiva artificialis*), co zpřístupňuje „pravdivé“ hledisko; jak se to ale má s přirozenou perspektivou (*perspectiva naturalis*), je mnohem náročnější úkol k promýšlení, protože hledisko zpřístupňující pravdu věci je člověku v celkovosti často nepřístupné a přirozených perspektiv, lépe řečeno *hledisek*, je nekonečné množství, jakož i poznávajících očí.²⁴

21 Nicméně odkazování se ke Caravaggiovým obrazům není v této souvislosti nemístné. V Pascalově době mezi nejvýraznější francouzské malíře patřil Simon Vouet (1590–1649), který do Francie uvedl italský barokní styl. Mnozí z jeho žáků, zejména Valentin de Boulogne, jsou Caravaggiovými stylistickými následovníky.

22 Záměrně zdůrazňuji, že jde o obrazy výtvarného umění, protože zde nerozpracovávám významovou souvislost: obraz–obraznost–podobnost–pravda, která je důležitá pro Pascalovy apologetické výklady a cíle.

23 Frg. 134. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 76.

24 K rozdělení na *perspectiva artificialis* a *naturalis* ad. viz: Pavlovits, T., *Perspective et perspectivism dans les Pensées de Pascal. Croniques de Port-Royal*, 2013, No. 63, s. 221–234, zejm. s. 223. „La connaissance d’une chose naturelle est impossible sans la connaissance préalable de cette

„Chceme-li užitečně vytknouti a ukázati někomu, že se mýlí, musíme pozorovati, s [sic!] které strany hledí na věc, neboť s [sic!] té strany je obyčejně pravdivá, a přiznati mu tuto pravdu, ale odkrýti mu stranu, po které je nesprávná. Spokojí se s tím, neboť vidí, že se nemýlil a že chyboval jenom, nedívaje se na všechny strany; nemrzíme se, že nevidíme všeho, ale neradi uznáváme, že jsme se mýlili; a snad je to tím, že přirozeně člověk nemůže viděti všeho, a tím, že se přirozeně nemůže mýliti na té straně, s [sic!] které se dívá, jelikož postřehy smyslové jsou vždy pravé.“²⁵

Tento fragment zdůrazňuje rozdílnost zkušenosti se světem, odvislou od mnohosti možných hledisek. Pascal píše o různé přístupnosti „téhož“, kterou je třeba zohledňovat. Na konkrétním příkladu to najdeme ve fragmentu s hodinkami, kde dokonce nechybí *svěho druhu* referenční bod – v podobě hodinek.

„Kdo soudí o díle bez pravidla, jsou v poměru k ostatním jako ti, kdo nemají hodinek oproti druhým. Jeden řekne: jsou dvě hodiny, druhý řekne: jsou teprv tři čtvrti na jednu. Podívám se na hodinky a řeknu prvnímu: vy se nudíte, a druhému: vy nemáte asi dlouhé chvíle; neboť je půl druhé – a směji se těm, kdo říkají, že mám dlouhou chvíli a že odhaduji čas podle své fantasmie: nevědí, že jej posuzují podle svých hodinek.“²⁶

Ačkoli se zdá hlavním triumfem měřitelný čas – hodinky coby pevný bod –, není tomu tak úplně. Důraz Pascal klade i na různá hlediska plynoucí z naladění jednoho a druhého účastníka, ne tolik na objektivaci měřitelného času. Leč právě přesně měřitelný čas je zde pravidlem jeho úsudku. Jde ale znovu o umělý a svou působností omezený referenční bod jako v případě malířské perspektivy.

Hledání a neschopnost nalézání *opravdu* pevného bodu je velké Pascalovo téma. Určení jediného pevného bodu, hlediska, z něhož se zří zcela, považuje za lidsky nedostižné. A „pravdu i dobro máme jen zčásti a ve směsi se zlem a nepravdou“, takže ani ve věcech morálky to není zcela možné.²⁷

chose: pour connaître le point de vue d'où la chose peut être connue, il faut connaître la structure intérieure de la chose qui le définit. Ce cercle dans la connaissance naturelle a des conséquences importantes: il en résulte l'impossibilité de connaître la vérité entière des choses naturelles et cette impossibilité fonde principalement le perspectivisme dans les *Pensées*.“
Tamtéž.

25 Z frg. 9. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 7.

26 Z frg. 5. Tamtéž, s. 6.

27 Z frg. 385. Tamtéž, s. 222.

Různá hlediska jednak pocházejí od rozličných druhů poznávání přiměřených vždy nějakému řádu věcí a jednak člověk nikdy nemůže poznat celek – zaujmout všechna hlediska naráz – ani zcela obhájit jedno hledisko jako zcela pravdivé. Může člověk chápaný jako část zaujímat hledisko celku? Ve výše zmíněném fragmentu č. 72 najdeme, že část nemůže poznat celek, aniž by znala všechny jeho části (včetně nedostižných krajností). Avšak pokud tato svá omezení zohledňuje, lze říct, že myslí z hlediska (nepřístupného) celku.

O víc než dvě stě let později Friedrich Nietzsche porozumí *perspektivitě jako základní podmínce všeho života* a řekne, že žádná pravda o sobě nemůže být.²⁸ V souladu s tím by bylo lze u myšlení Blaise Pascala naznačit, že jeho myšlení nese rysy filosofování mimo dobro a zlo, neboť se odvažuje uznat nepravdu jako podmínku života.²⁹

Rozdílná zkušenost se světem, jež vychází z různosti hledisek, způsobů nazírání, a tudíž i rozumění, od sebe neodlišuje, triviálně řečeno, pouze jednoho člověka od druhého. Pascal v tomto zachází dál: není totiž v povaze člověka jednotlivce, aby byl stálý, aby zřel stále jedním způsobem.³⁰

„Nejen hledíme na věci s [sic!] jiných stran, ale jinýma očima: nedbáme, abychom je shledali stejnými.“³¹

Člověk tedy, strmě řečeno, nemůže hledět „všema“ očima a nehledí ani pouze „jedněma“. Hlediska nezůstávají táž. Žádné poznání „věci o sobě“ u Pascala lidsky nepřichází v úvahu. Jinými slovy, člověk nemůže být ve svém poznání takřikajíc „objektivní“ nijak jinak, než jak o „jedné“ objektivitě napíše Nietzsche, jenž na Pascala coby *filosofického (ne)přítele* nezřídka odkazuje.³²

„(..) Existuje *jen* perspektivní vidění, *jen* perspektivní ‚poznání‘; a čím více afektů pustíme k slovu, čím větším množstvím očí, různých očí se na tutéž věc dokážeme podívat, tím úplnější bude náš ‚pojem‘ té věci, naše ‚objektivnost‘.“³³

28 Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2003, s. 8.

29 Viz např. § 4. Tamtéž, s. 11.

30 Srov. frg. 127: „Povaha člověka: nestálost, nuda, nepokoj.“ Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 74. Nebo frg. 116: „Každý jest jeden, každý je rozmanitý. Kolik povah v povaze člověka! (...)“ Tamtéž, s. 72.

31 Frg. 124. Tamtéž, s. 74.

32 K „filosofickému (ne)přátelství“ viz „Předmluvu“ v: Nietzsche a (ne)přátelé. Ed. A. Novák. Praha, Togga 2015, s. 11–14.

33 Viz § 12 III. část. Nietzsche, F., *Genealogie morálky. Polemika*. Přel. V. Koubová. Praha, Oikoyemh 2019, s. 97–98.

Ukázali jsme, jak Pascal použil metaforu pevného bodu v případě perspektivy výtvarného díla. Nicméně podezřelost vůči *opravdovosti* onoho pevného bodu či *pravého místa*, jak jej nazve, je vhodná, protože toto pravé místo je *umělé* a významotvorně je vždy výsledkem nějakého rozhodnutí. U dalšího uvedeného fragmentu (č. 381) bylo důležité zdůraznění proměnlivosti hlediska v případě jednotlivce. Víme, že člověk je podle Pascala bytostně nestálý – vyjádřeno ve zkratce –, je tím, kdo se směje i pláče kvůli stejné věci.³⁴ Pascal má za to, že jedinou závaznou, všeobecnou, pevnou a k tomu *správnou* perspektivu u věcí pravdy a morálky ve skutečnosti *určit* nelze.³⁵

Nietzsche ve svém „manifestu perspektivismu“, jímž je § 12 III. části *Genealogie morálky*, poznání po způsobu budoucí objektivnosti, jež má nahradit dogma nezaujatého nazírání, popisuje způsobem, jenž je blízký tomu, k čemu směřuje Pascal – uvědomit si a přijmout svou nestálost a marnost (*vanité*) je (spolu s myšlením) lidskou vznešeností.

„(...) schopnost *mít v moci* svá ‚pro‘ a ‚proti‘, umět je opouštět a opět zastávat, tak aby bylo právě *rozmanitosti* perspektiv a afektivních interpretací využito pro poznání.“³⁶

Myslitel první poloviny 20. století José Ortega y Gasset, jenž je znám svými úvahami o perspektivismu, se o zohledňování různosti hledisek v poznání vyjádří takto:

„*Perspektiva je jednou ze složek reality*. Perspektiva nezabavuje realitu právě podoby, nýbrž ji uspořádává. Realita, která by se jevila z kteréhokoli bodu stále táž, je absurdní pojem.“³⁷

Ortega text *Úkol naší doby* zakončuje statí „Nauka o hledisku“, v níž dochází k tomu, že každý jednotlivec a každé poznávání má svá hlediska, přičemž jediným nepravým je to, které chce být jediné.³⁸ A budeme-li se ptát po hledisku Božím, řekne, že Bůh používá všech hledisek a soustřeďuje a sladuje všechny lidské horizonty.³⁹ Těch pár příkladů, které v „Nauce o hledisku“ Ortega zvolí, se pozoruhodně podobá situacím, na nichž si téže věci vši-

34 Z frg. 112. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 71.

35 Srov. např. frg. 423: „(...) má v sobě schopnost poznati pravdu a býti šťasten; ale nemá pravdy pevné ani uspokojující.“ Tamtéž, s. 235.

36 § 12 III. část. Nietzsche, F., *Genealogie morálky. Polemika*, c. d., s. 97.

37 Ortega y Gasset, J., *Úkol naší doby*. Přel. J. Forbelský. Praha, Mladá fronta 1969, s. 72.

38 Tamtéž, s. 72n.

39 Tamtéž, s. 76.

má Pascal – jsou to pohled na krajinu a nekonečná vesmírná realita. Ortega y Gasset popisuje situaci s krajinou takto:

„Dva lidé se z různých míst dívají na tutéž krajinu. A přesto nevidí totéž. Jejich rozdílné postavení je příčinou, proč krajina před každým z nich vyvstává v jiné podobě. To, co je pro jednoho v popředí a vyniká ve všech detailech, pro druhého leží v dáli a je temné a neurčité. A protože věci ležící jedna za druhou se buď zcela, nebo částečně překrývají, každý z oněch dvou pozorovatelů zachytí ty části krajiny, které jsou zraku druhého skryty. Bylo by rozumné, kdyby jeden prohlašoval krajinu viděnou druhým za klam? Zřejmě ne; jedna i druhá jsou stejně skutečné.“

Pascal v uvedených příkladech pracuje hlavně s rozdílností hlediska téže osoby v horizontu času a prostoru. V následujícím se hledisko změní vlivem blízkosti a dálky, u předešlých to bylo i v průběhu času a stárnutí. S pohledem na krajinu se setkáme i zde:

„Město, krajina jsou z dálky městem a krajinou; ale čím víc se blížíme, jsou to domy, stromy, tašky, listy, stébla trávy, mravenci, nohy mravenců, a tak donekonečna. To všechno je zahrnuto v pojmenování krajina.“⁴⁰

Po Blaisi Pascalovi výrazně Nietzsche i Ortega y Gasset promýšlejí povahu, možnosti a omezení lidského poznávání a zvláště se pokoušejí vyrovnávat s jeho perspektivností. Pascal přijímá člověka a jeho poznávací možnosti a schopnosti i s jejich nestálostí, omezeností a rozmanitostí. Uvědomuje si perspektivní povahu poznání. Uvědomuje si nenaplnitelnost poznání, jež by mělo ideální vyčerpávající povahu, a také to, že nejen mnohá hlediska člověk zaujímá, ale že k nim přináležejí i různé způsoby poznání, jež nelze redukovat pouze na rozum a smyslovost. Je to myslitel, který ví, že o něčem je namítet pochybovat, něco je potřeba tvrdit a u něčeho je třeba se odevzdat.⁴¹

Toto uvědomění přitom v případě Pascala nezavrhuje ideu pravdy a dobra. Pouze poukazuje na to, že co do šíře a celkovosti záměrů jistého a pevného

40 Z frg. 115. Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*. Přel. M. Žilina. Praha, Odeon 1973, s. 86. Dalším příkladem je: „(...) Nemohu soudit o téže věci zcela stejně; nedovedu soudit o své práci, když ji konám; je třeba, abych činil jako malíř, abych odstoupil; ale ne příliš. Jak tedy daleko? hádejte.“ Z frg. 114. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 72.

41 „Je třeba uměti pochybovat, kde je třeba, tvrdit, kde je třeba, odevzdati se, kde je třeba. Kdo nejedná takto, nerozumí síle rozumu. Mnozí hřeší proti těmto třem principům, buď že tvrdí vše jako důkazné, neboť se neznají v dokazování; buď že pochybují o všem, neboť nevědí, kde je třeba odevzdati se; buď že se odevzdávají ve všem, neboť nevědí, kdy je třeba soudit.“ Frg. 268. Tamtéž, s. 161.

poznání naráží lidské schopnosti na své limity, což je výrazem Pascalovy myslitelské pokory a skromnosti. Ta koresponduje s jeho interpretací výzvy poznat sebe sama: totiž poznat, kam až saháme – a to i v případě poznávání.

K existenciální antropologii Blaise Pascala a Søren Kierkegaarda

Milan Petkanič

Filozofická fakulta, Trnavská univerzita, Trnava

milan.petkanic@gmail.com

Abstract:

On the Existential Anthropology of Blaise Pascal and Søren Kierkegaard

In a state of existential anguish, Blaise Pascal asked himself a fundamental question: "What is man in infinity?" He tried to answer this question in his unfinished reflections, collected in *Thoughts*. The conspicuous existential features of Pascal's anthropology, as well as the deeply personal and passionately religious character of his thought, call for a comparison with the two centuries younger, polemical Danish religious thinker and "founding father" of existential philosophy, Søren Kierkegaard. In my article, I will try to explain the affinity of these thinkers to each other and point out several parallels in their ideas, focusing especially on those fundamental moments in which this affinity is particularly reflected and which, at the same time, underline the existential dimension of their anthropology: the paradox of existence, the concept of distraction as a phenomenon of existential escapism, and the existential situation of choice/wager. Although this article is primarily aimed at revealing the common intersections between the two thinkers, I will conclude it by also highlighting the point where their thinking diverges most markedly: their different understanding of the relationship between faith and reason, where, in the direction of fideism, Kierkegaard shows himself to be a far more radical thinker than Pascal.

Keywords: Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, the paradox of existence, distraction as existential escapism, choice and wager, faith and the limits of reason

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.38>

Úvod

Keď v období renesancie došlo k nahradeniu geocentrického pohľadu na svet heliocentrickým, bola to zaiste epochálna udalosť, ktorá ľudstvu otvárala mnohé nové horizonty. Na druhej strane nový svetonázor, ktorý zobral ľudom ilúziu, že Zem, na ktorej žijú, je centrom celého sveta a že oni sami ako najvyššie stvorené bytosti tak tvoria jeho stredobod, musel silne znepokojiť myseľ a otriať sebavedomím nastupujúceho moderného človeka. Zmena paradigmatu videnia sveta nakoniec viedla k potrebe nanovo nastoliť otázku

človeka. Originálnym spôsobom sa o to v 17. storočí pokúsil geniálny francúzsky vedec a horlivý náboženský mysliteľ Blaise Pascal (1623–1662), ktorého 400. výročie narodenia sme si minulý rok pripomenuli.

Pascal, ktorý sám pociťoval závraty existenciálnej úzkosti z „večného mlčania nekonečných priestorov“,¹ si vo svojom kľúčovom, hoci len rozpracovanom, nedokončenom a v aforistickej podobe zachovanom a posmrtno publikovanom diele, známom pod názvom *Myšlienky* (1670), položil zásadnú otázku: „Čím je človek v nekonečnosti?“² Pascal túto otázku vyslovil s plnou vážnosťou, s osobným zaujatím a s dôrazom na zodpovedanie otázky zmyslu ľudskej existencie. Práve táto naliehavosť, s akou si Pascal kladie túto otázku, jeho originálne analýzy fenoménov vykresľujúcich naše pobývanie vo svete, ako aj osobný ráz jeho myslenia z neho činia jedného z najvýznamnejších predchodcov filozofického a náboženského existencializmu.

Výrazné existenciálne črty Pascalovej antropológie, ako aj hlboko osobný a vášnivo náboženský charakter Pascalovho myslenia priam volajú po komparácii s o dve storočia mladším polemickým dánskym náboženským mysliteľom a „otcom zakladateľom“ existenciálnej filozofie: Sørenom Kierkegaardom (1813–1855). Vo svojom článku sa pokúsím priblížiť príbuznosť oboch mysliteľov, poukážem na viaceré paralely v ich myšlienkach, pričom sa zameriam najmä na tie zásadné momenty, v ktorých sa nám táto ich príbuznosť zrkadlí a ktoré podčiarkujú existenciálny rozmer ich antropológie: paradoxnosť existencie, pojem rozptýlenia ako fenoménu existenciálneho eskapizmu a existenciálnu situáciu voľby.

Dnes medzi expertami na výklad Kierkegaardovho diela prevláda zhoda v tom, že napriek ich nespornej duchovnej blízkosti nebol Kierkegaard v žiadnej významnejšej miere Pascalom ovplyvnený.³ Ich vzájomná myšlienková príbuznosť skôr svedčí o výnimočnej kongenialite týchto dvoch význačných duchov modernej éry. Za povšimnutie stojí fakt, že v celom publikovanom Kierkegaardovom diele nájdeme len jednu jedinú explicitnú zmienku

1 Pascal, B., *Myšlienky*. Prel. J. Gonsorčík – L. G. Faguľa – M. Marcelliová. Bratislava, Chronos 1995, s. 115 (frg. 206). V texte citujem z kompletného slovenského prekladu Pascalových *Myšlienok*, ktorý pôvodne pochádza z roku 1948 z pera prekladateľov J. Gonsorčíka a L. G. Faguľu, no v roku 1995 bol ešte dodatočne upravený a doplnený o chýbajúce fragmenty preložené M. Marcelliovou. Tento preklad vychádza zo známej edície Pascalových *Myšlienok* Léona Brunschvicga z roku 1897, a preto mu zodpovedá i rovnaké členenie a názvy kapitol, ako aj čísla jednotlivých fragmentov. I ja sa budem v článku pridržiavať číslovania fragmentov podľa Brunschvicgovej edície, pričom pre lepšiu prehľadnosť uvádzam v zátvorke za číslom strany čísla fragmentov.

2 Tamže, s. 56 (frg. 72).

3 V prehľadovej štúdií na to poukazuje Søren Landkildehus. Pozri Landkildehus, S., Blaise Pascal: Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*. Tome I: Philosophy. Farnham–Burlington, Ashgate 2009, s. 129.

o Pascalovi, konkrétne v jeho pseudonymnom spise *Štádiá na ceste životom* z roku 1845, v tretej časti opisujúcej náboženské štádium existencie. Kierkegaard na tomto mieste nachádza u Pascala podporu svojho pohľadu na pravú povahu kresťanskej existencie, keď parafrázuje Pascalovu myšlienku: „Utrpenie je prirodzeným stavom pre kresťana.“⁴

Tento názor sa Kierkegaardovi stáva kľúčovým v druhom období jeho tvorby (za ktoré sa zvyčajne považuje jeho dielo po roku 1846) pre najzásadnejšiu otázku celku jeho korpusu, ktorou je určenie kresťanskej existencie. Utrpenie je i z jeho pohľadu pravým výrazom viery, je dokonca, napriek tomu, že viera značí vnútrajškovosť, nepriamym znamením toho, že človek v sebe nosí pravú vieru, ako to tvrdí Kierkegaard vo svojom za svojho života úplne poslednom publikovanom spise, v deviatom čísle svojho anticirkevného pamfletu *Okamih* (1855): „stupeň viery dokazuje stupeň ochoty trpieť za vieru.“⁵ Kierkegaard argumentuje tým, že utrpenie nie je len nejakým náhodným prejavom, ale podstatným znakom kresťanovej existencie, pretože nevyhnutne pochádza z jeho roztržky so svetom, je totiž výrazom jeho kvalitatívnej heterogenity s ním. Pre oboch autorov totiž rovnako platí, že láska k Bohu sa rovná nenávisti ku svetu, respektíve nenávisti k sebe samému, čo je pre nich jedno a to isté, pretože nenávisť k sebe zodpovedá prekonaniu sveta v sebe samom, a práve toto asketické sebaaprekonanie, čiže sebazapieranie značí, ľudsky vzaté, utrpenie.⁶

Napriek faktu, že v celom Kierkegaardovom publikovanom diele sa stretáme len s touto jednou priamou referenciou, v jeho denníkoch nájdeme pomerne veľa poznámok o Pascalovi i priamych citácií jeho *Myšlienok*, ktoré vlastnil v troch rôznych (hoci neúplných) nemeckých vydaniach,⁷ ale aj viacero odkazov na jeho *Listy vidiečanovi* (1656–1657), ktoré napísal Pascal pod pseudonymom Louis de Montalte na obranu jansenistického náboženského hnutia proti jezuitom a ich morálne pokrivenej kazuistike, či sekundárnu literatúru venovanú jeho dielu a životu. Všetky však pochádzajú až z neskoršieho obdobia jeho tvorby, počínajúc rokom 1846, pričom najviac ich je datovaných rokom 1850, z čoho by sme mohli usudzovať, že práve v tomto čase sa Kierkegaard bližšie zaujímal a oboznámil s Pascalom a jeho filozofickým dielom.

4 Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*. Prel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1988, s. 460.

5 Kierkegaard, S., *Okamžik*. Prel. M. Krausová-Lesná. Praha, Kalich 2005, s. 222.

6 Porov. napr. Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 222 (frg. 545), a Kierkegaard, S., *For Self-Examination. Judge for Yourself!* Prel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1990, s. 83–85.

7 Pozri *The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library*. Eds. K. Nun – G. Schreiber – J. Stewart. Farnham–Burlington, Ashgate 2015, s. 42.

Práve fakt, že poznámky k Pascalovi nájdeme až medzi jeho neskoršími denníkovými záznamami, v čase, keď už väčšinu zo svojich filozofických konceptov mal Kierkegaard dávno vypracovanú, sa považuje za jeden z dôkazov nezávislosti Kierkegaardovho myslenia od toho Pascalovho. Predsa len z týchto poznámok môžeme vyčítať aj to, že Kierkegaard čítal Pascala s veľkým nadšením a nachádzal s ním spriaznenosť nielen v jeho myšlienkach, ale i v životnom osude. Preto sa nazdávam, že nemôžeme celkom vylúčiť to, že sa Kierkegaard vo svojom neskoršom období, v čase, keď radikalizoval svoje poňatie kresťanskej existencie a keď sa z tejto perspektívy podujal zaútočiť na vlačnosť, vyprázdnenosť a zosvetštenie oficiálneho kresťanstva, neinšpiroval v niektorých motívoch Pascalovým myslením i životom.⁸

Paradoxnosť existencie

Po tom, čo sa Pascal dlho venoval abstraktným a prírodným vedám, predovšetkým matematike a fyzike, a prispel v týchto oblastiach k mnohým významným objavom, po svojom mystickom zážitku a náboženskom obrate zanecháva tieto vedy a popri svojom horlivom záujme o náboženskú tematiku sa vo svojej zamýšľanej *Apológii kresťanského náboženstva* (ako znel plánovaný titul jeho *Myšlienok*) púšťa do štúdia človeka, lebo, ako sám vraví, „to je to pravé štúdium, ktoré je človeku vrodené“;⁹ hoci ako ďalej podotýka, štúdium človeka bolo až doposiaľ veľmi zanedbané a len nemálo učencov a mysliteľov sa mu dostatočne venovalo.

Pascalove úvahy o človeku v *Myšlienkach* začínajú za pomoci matematických symbolov: tvrdí, že človek je vymedzený z dvoch strán dvoma nekonečnosťami. Na jednej strane tu máme nekonečnosť veľkosti, t. j. nekonečnú rozľahlosť vesmíru, na strane druhej: nekonečnosť malosti v škrupine atómu. V tomto kontexte si Pascal kladie otázku: „Čím je teda človek v prírode?“, a odpovedá: „Ničím proti nekonečnosti, všetko vo vzťahu k ničomu, stred medzi ničím a všetkým.“¹⁰ Človek nie je len obklopený dvojakou nekonečnosťou, ale i sám je dvojakej podstaty, je zložený z dvoch prirodzeností: duchovnej a telesnej. Ako zložená bytosť je človek, videné Pascalovou optikou, tou najväčšou záhadou, pretože nevie, čo je telo, čo je duch, a už vôbec nie je schop-

8 Jedným z Kierkegaardových komentátorov, ktorí oponujú prevládajúcemu presvedčeniu, že Kierkegaard nebol nijak Pascalom ovplyvnený, je americký autor Adam Buben, ktorý poukazuje na to, že prinajmenšom v koncepte „odumierania svetu“, teda koncepte, ktorý zohral zásadnú rolu v Kierkegaardovom ponímaní autentickkej kresťanskej existencie v jeho neskoršom diele, bol Kierkegaard zjavne Pascalom ovplyvnený. Pozri Buben, A., *Christian Hate: Death, Dying, and Reason in Pascal and Kierkegaard*. In: Stokes, P. – Buben, A. J. (eds.), *Kierkegaard and Death*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press 2011, s. 71.

9 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 91 (frg. 144).

10 Tamže, s. 57 (frg. 72).

ný vysvetliť ich spojenie v jednej bytosti¹¹ – čím, zdá sa, narážal i na najslabší článok Descartovho metafyzického dualizmu. Pascalov pohľad na človeka je tiež dualistický (nie monistický, ako nepochopiteľne a bez dostatočného zdôvodnenia uvádza slovenský autor Marián Palenčár¹²), no pre Pascala je tento tzv. psychofyzický problém vážnym a zároveň neriešiteľným problémom.

Navyše, tento ontologicko-antropologický dualizmus stojí u Pascala v základe paradoxnej povahy ľudskej existencie. Človek je pre Pascala dynamicou jednotou protichodných síl, je teda bytosťou plnou paradoxov, podobne ako neskôr u Kierkegaarda. Podľa amerického filozofa Huberta L. Dreyfusa to bol práve Pascal, ktorý, vychádzajúc zo židovsko-kresťanskej náboženskej tradície, odhalil bytostnú rozpornosť ľudského Ja.¹³ U Kierkegaarda paradoxnosť ľudskej existencie primárne pramení podobne ako u Pascala z pôsobenia protikladných síl vnútri jednotlivca, z protikladných ontologických elementov, z ktorých pozostáva človekovo Ja; veď človek je z jeho optiky určený ako syntéza časného a večného, konečného a nekonečného, možného a nevyhnutného.¹⁴

Pascal ďalej rozvíja paradoxnosť človeka, keď osvetľuje jeho veľkosť a biedu. Najprv sa detailne venuje vykresleniu biedy človeka, tragickosti ľudskej situácie a márnosti života bez Boha (čiže bez jeho milosti). Dvojaká nekonečnosť, ktorá obklopuje človeka, v nás vyvoláva úzkosť, úzkosť z bezvýznamnosti, ničotnosti a márnosti nášho bytia v pomere k nekonečným rozmerom prírody.

V jednej zo svojich metodologických poznámok Pascal píše: „...aby sa dokázala márnosť všetkých ľudských podmienok, najprv treba ukázať márnosť života obyčajných ľudí a potom i márnosť života filozofov, pyrrhonikov a stoikov.“¹⁵ Pričom pyrrhonici (t. j. skeptici) a stoici predstavujú pre Pascala dve hlavné vetvy pohanskej filozofie, voči ktorým sa vo svojich *Myšlienkach* vymedzuje. Tento postup v hrubých rysoch korešponduje s literárnou stratégiou Kierkegaarda, ktorý začína vykreslením zúfalstva ako odvrátenej strany esteticky žijúceho človeka, resp. každého človeka, ktorému chýba hlboké zakotvenie jeho existencie v Bohu, pričom najprv opisuje nevedomélu

11 Tamže, s. 62 (frg. 72).

12 Palenčár, M., Základné črty Pascalovej filozofie ľudskej konečnosti. *Filozofia*, 73, 2018, č. 3, s. 208.

13 Pozri Dreyfus, H. L., „What a Monster Is Man“: Pascal and Kierkegaard on Being a Contradictory Self and What to Do about It. In: Crowell, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge, Cambridge University Press 2012, s. 98–99.

14 Pozri Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*. Prel. P. Šajda. Bratislava, Premedia 2018, s. 19.

15 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 53 (frg. 61). V tomto prípade som musel poopraviť slovenský preklad podľa francúzskeho originálu (podľa vydania Pascalových *Myšlienok* z roku 1961, taktiež založeného na Brunšvicovej edícii). Pozri Pascal, B., *Pensées*. Paris, Garnier Frères 1961, s. 85.

formu zúfalstva a potom vyššie, uvedomelé štádiá zúfalstva: zúfalstvo slabosti ako stav existencie, keď Ja nechce byť samo sebou, a zúfalstvo vzdoru ako stav existencie, keď Ja túži byť zúfalo samo sebou.¹⁶

Literárna stratégia oboch mysliteľov však nekončí vyobrazením rôznych štádií a foriem zúfalstva a márnosti, to je len súčasťou cesty, ktorou chcú čitateľa postupne pripraviť a priviesť k rozhodujúcej voľbe, k životnej stávke. Poznanie vlastnej biedy, resp. zúfalstva u oboch mysliteľov tak nie je nijak samoučelné a nemá za cieľ doviesť človeka k pesimistickej rezignácii na život. Rovnako dôležité je poznať i vlastnú veľkosť, teda to, v čom spočíva veľkosť človeka, jeho dôstojnosť. Pretože ako vraví Pascal: „Poznanie vlastnej biedy bez poznania Boha vedie k zúfalstvu.“¹⁷ Týmto nám naznačuje, že veľkosť človeka nespočíva len v jeho schopnosti myslieť, ako to vyplýva z jeho čisto ľudského pohľadu, keď vyslovuje svoju slávnu myšlienku o človeku ako „mysliacej trstine“, ale predovšetkým vo vzťahu k Bohu. Veľkosť, dôstojnosť človeka tak rovnako pre Pascala, ako aj pre Kierkegarda tkvie v bytostnom vzťahu k Bohu; a hoci tento vzťah nie je vždy uvedomelý, je podľa oboch z nich pre našu existenciu konštitutívnym prvkom, keďže sme z pohľadu kresťanskej antropológie, ktorá tvorí základ ich perspektívy, Bohom stvorenými bytosťami.

Kierkegaard v spise *Choroba na smrť* (1849) argumentuje, že človek je neustále vo vzťahu k tomu, čo ho ako Ja určilo: vzťah k Bohu v jeho antropológii je jedným z troch konštitutívnych vzťahov, z ktorých pozostáva človekovo Ja; ďalšími dvomi sú: vzťah medzi protikladnými zložkami syntézy, z ktorej Ja pozostáva, a vzťah k sebe samému.¹⁸ Na druhej strane, ako Pascal pripomína, poznanie ľudskej veľkosti musí byť vždy spojené s poznaním jeho biedy, márnosti a hriešnosti, pretože „poznanie Boha bez poznania vlastnej biedy vedie k pýche“.¹⁹ A to je cesta, ktorou podľa oboch autorov išli filozofi, a zároveň jeden z kľúčových dôvodov, prečo obaja tak rázne odmietali abstraktného, neosobného a neživého „Boha filozofov“. Kresťanská antropológia tak v podaní Pascalovom, ako aj Kierkegardovom obsahuje v sebe oba prvky: veľkosť i biedu človeka.

16 Na paralely medzi literárnou stratégiou Pascala a Kierkegarda s odkazom na vyššie citovaný citát Pascala (frg. 61) poukazuje vo svojej knihe aj José R. Maia Neto, ktorý v tomto smere ide ešte hlbšie do detailov a konkrétne prirovnáva Kierkegardovo zúfalstvo slabosti vo forme zúfalstva nad ničím pozemským (či nad pozemskosťou) k Pascalovej márnosti života bežných ľudí, zúfalstvo vzdoru aktívneho typu k stoicizmu a zúfalstvo vzdoru pasívneho alebo démonického typu ku skepticizmu. Pozri Maia Neto, J. R., *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers 1995, s. 84–85.

17 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 218 (frg. 527).

18 Pozri Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 19–20.

19 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 218 (frg. 527).

Prechod od nízkości k veľkosti nie je pre oboch autorov len literárnou stratégiou, ale aj súčasťou ich dialektického porozumenia ľudskej existencii. Pascal podrobuje kritike čisto filozofický pohľad na človeka, pretože filozofi predpisovali len city čistej veľkosti; voči tomu namieta, že i „hnutia nízkości sú potrebné..., aby sme kráčali k veľkosti“.²⁰ Tento názor jasne korešponduje s Kierkegaardovou myšlienkou, že zúfalstvo, hoci je samo osebe negativitou, je prvým a nevyhnutným momentom na ceste k sebe samému i k autentickej viere v Boha.²¹ Napriek tomu, že u Pascala možno badať isté prvky dialektiky, predsa však Pascalovmu uvažovaniu oproti Kierkegaardovi chýbal hegelovský model dialektiky ako metodologický nástroj na výklad a riešenie rozporov existencie, ktorý Kierkegaard originálnym spôsobom využíva najmä vo svojich tzv. psychologických spisoch. Keď však odhliadneme od dejinne podmienených rozdielov a od detailných určení v ich snahe o riešenie rozporov existencie, tak predsa len môžeme badať istú paralelu medzi ich myslením i v tejto téme.²² V *Chorobe na smrť* Kierkegaard presadzuje myšlienku, že rovnováha medzi protikladnými prvkami našej prirodzenosti sa dá dosiahnuť iba cez vieru,²³ a zdá sa, že i Pascal zastával podobný názor.²⁴

Pascal si už dávno pred Immanuelom Kantom kladie otázku o hraniciach nášho rozumového poznania. Jeho pohľad na schopnosti rozumu vo vzťahu k veľkým metafyzickým otázkam, ako napríklad prvým princípom všetkých vecí, existencie Boha či podstaty a zmyslu ľudskej bytosti, je na rozdiel od súčasníka Descarta, ku ktorému zaujímal práve z tohto dôvodu kritický postoj, veľmi skeptický. Pascal už v počiatkoch novoveku rozpoznal nebezpečenstvo z preceňovania síl rozumu: „Posledným krokom rozumu je poznatok, že je nekonečne veľa vecí, ktoré ho presahujú. Je veru slabý, keď nepríde na tento poznatok. Keď ho presahujú veci prirodzené, čo povedať o nadprirodzených?“²⁵

Tento citát zaujal i samotného Kierkegaard, ktorý ho uvádza vo svojich denníkoch.²⁶ Vo fragmente 277 myšlienku o limitoch ľudského rozumu Pascal

20 Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 218 (frg. 525).

21 Napríklad v *Chorobe na smrť* Kierkegaard nielen tvrdí, že zúfalstvo je chorobou ľudského ducha a vôbec jedinou smrteľnou chorobou, ktorá hrozí človeku, lebo v nás zabíja ducha, totiž vzdďaľuje nás od Boha, a tým nás môže napokon viesť do večnej zatratenosti, alebo ako vraví sám Pascal, do „večného zúfalstva“, ale zároveň to, že „zúfalstvo je aj prvým momentom viery“. Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 132.

22 Na túto paralelu poukazuje napr. už spomínaný Hubert L. Dreyfus: Dreyfus, H. L., „What a Monster Is Man“: Pascal and Kierkegaard on Being a Contradictory Self and What to Do about It, c. d., s. 99.

23 Porov. Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d.

24 Pozri napr. Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 190–191 (frg. 435).

25 Tamže, s. 135 (frg. 267).

26 Soren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3. Prel. a ed. H. V. Hong – E. H. Hong. Bloomington–London, Indiana University Press 1975, s. 420.

vyhrocuje až do paradoxnej formulácie o suspenzácii rozumu: „Nič sa tak nezodhuje s rozumom ako toto popretie rozumu.“²⁷ Správne používaný rozum by podľa neho mal poznať svoje vlastné hranice a v pokore sa skloniť pred tými najvyššími tajomstvami bytia. Vydať sa s pomocou rozumu poznať základ všetkého alebo prvé princípy vecí, takéto špekulatívne metafyzické úsilie považuje Pascal rovnako ako neskôr Kierkegaard za márne. Rozum nie je ani podľa jedného z nich vhodným nástrojom na poznanie vecí najvyšších, k preniknutiu k prvým princípom a posledným účelom vecí, k uchopeniu toho, čo je nepodmienené, nekonečné a absolútne. „Nekonečne ďaleko je [človek – doplnil autor] od toho, aby pochopil krajnosti; zmysel vecí a ich podstata sú pred ním skryté v nepreniknuteľnom tajomstve; rovnako nevládze preniknúť ničotu, z ktorej vznikol, ako ani nekonečno, ktoré ho pohlcuje.“²⁸

Pascal je toho názoru, že pre rozum sú, podobne ako pre zmysly, v dosahu iba stredné určenia.²⁹ I na tomto mieste možno nájsť istú príbuznosť s Kierkegaardom, ktorý sa analogicky vyjadroval v súvislosti so zdravým rozumom a rozumom vôbec. Tvrdil, že ľudskému rozumu je vlastná tendencia k otupovaniu krajností a hľadaniu strednej miery, ako o tom píše napríklad v poslednom zo svojich väčších spisov *Posúďte sami!*:³⁰ „Rozum hovorí: príliš málo a príliš mnoho všetko pokazí, naspäť k miere, strednej ceste a prostrednej veľkosti, v tom je pravdivosť.“³¹

Práve zdôraznenie neschopnosti rozumu preniknúť k tým najväčším metafyzickým tajomstvám, je jedným z hlavných dôvodov, vďaka ktorému Pascal Kierkegaard tak mocne oslovuje. Kierkegaard obzvlášť víta Pascalove kritické poznámky na adresu rozumu vo vzťahu k ústrednému predmetu náboženskej viery, t. j. vo vzťahu k Bohu.

U Pascala neschopnosť rozumu poznať Boha súvisí s teologickým konceptom Božej skrytosti (*Deus absconditus*). Pascal dokonca poznamenáva, že Boh sa skryl práve preto, aby ponížil pýchu človeka, aby pokoril nadutosť ľudského rozumu.³² Pod tento názor sa podpisuje aj Kierkegaard, ktorý túto Pascalovu myšlienku ďalej rozvíja. Poznanie božského u oboch autorov nie

27 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 136 (frg. 272).

28 Tamže, s. 57 (frg. 72).

29 Otázke limitov ľudského rozumu a jeho neschopnosti pochopiť krajnosti venuje Pascal prakticky celý pomerne rozsiahly frg. 72. Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 56–62.

30 Ide o spis, ktorý Kierkegaard napísal na pomedzí rokov 1851–1852, avšak publikovaný bol až posthumne, v roku 1876.

31 Kierkegaard, S., *Nácvik kresťanství – Sudte sami!* Prel. M. Mikulová Thulstrupová. Brno, CDK 2002, s. 218.

32 Napríklad v rozprave *O umění přesvědčovat*, na mieste, kde Pascal hovorí o poznaní božských právd a Bohu, píše: „Viem, že si priať, aby vstúpili do mysli zo srdca, a nie z mysli do srdca, aby pokoril onú povýšenú mohutnosť rozumovania.“ Pascal, B., *O umění přesvědčovat*. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Prel. P. Horák a S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 1985, s. 252.

je otázkou pre rozum, ale pre vieru, ktorá vyžaduje otvorenosť srdca, preto človek musí najprv podstúpiť istú „existenciálnu premenu“, aby ho vôbec bol schopný prijať: „Človeka musíme najprv poznať, potom ho milovať; božské musíme najprv milovať a potom poznať.“³³ Kierkegaard nachádza súlad medzi svojím a Pascalovým učením o poznaní Boha aj v tom, že Boh sa ani Zjavením človeku viac neodhalil, ale naopak, Zjavením sa paradoxne stal človeku ešte viac skrytým a tajomným, a tým priamemu poznaniu nedostupnejším.³⁴

Aj v prípade človeka stojíme z pohľadu rozumu pred nepreniknuteľnou záhadou. Nemôžeme objektívne rozriešiť otázku jeho podstaty a zmyslu. A predsa, práve preto, že sme sami ľudskými bytosťami, je pre nás poznanie človeka tým najprimeranejším a najdôležitejším poznaním. Pre Pascala, tak ako i pre Kierkegarda, však nie je dôležitý vzťah človeka k sebe v rovine poznania, ale v zmysle starosti. V tomto kontexte je zaujímavý kľúčový fragment 194 z časti venovanej potrebe stávk, kde Pascal vyslovuje zásadnú existenciálnu myšlienku: „Pre človeka nie je nič také dôležité ako jeho stav.“³⁵ Jeho úvaha nato pokračuje: „A keď sa nájdu ľudia, ktorí sú ľahostajní k strate svojho bytia a nebezpečenstvu večných bied, nie je to vôbec prirodzené.“³⁶

Nazdávam sa, že v týchto riadkoch by sme mohli čítať istý predobraz Kierkegaardovej zásadnej definície človeka, podľa ktorej je človekovo Ja určené vzťahom k sebe samému,³⁷ a tým i neskoršej slávnej Heideggerovej formulácii, ktorou na ňu nadväzuje a ktorou definuje konkrétnu ľudskú bytosť, „pobyť“ (Dasein) ako to súcno, ktorému ide v jeho bytí o toto bytie samo.³⁸ Totiž tak v Heideggerovom, ako aj Kierkegaardovom prípade ide podobne, ako v uvedenej myšlienke načrtáva Pascal, o to, že človek má v existencii primárne starosť o svoju vlastnú existenciu – čo však v žiadnom prípade u žiadneho z nich neznačí posvätenie egoizmu. V Kierkegaardovom *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* (1846) sa možno dočítať, že z existenciálneho hľadiska, čiže zo stanoviska existencie platí, že „pre existujúceho jednotlivca je [jeho vlastná – doplnil autor] existencia tým najvyšším záujmom“.³⁹

Napriek tomu, že starosť o stav našej existencie nám je podľa Pascala prirodzená, ako sme si ukázali vo vyššie citovanom fragmente, v nasledujúcich riadkoch toho istého fragmentu píše o tom, že mnohí ľudia sú (v protiklade k tejto „prirodzenosti“) celkom ľahostajní k stavu svojho bytia. Tu sa ukazuje,

33 Soren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3, c. d., s. 420.

34 Pozri tamže, s. 421.

35 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 106 (frg. 194).

36 Tamže.

37 Pozri Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 19.

38 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček jr. – J. Němec. Praha, Oikoy-menh 2002, s. 61.

39 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*. Prel. D. F. Swenson. Princeton, Princeton University Press 1974, s. 278.

že to, čo v Pascalovom učení o človeku hlavne chýba, na rozdiel od existencialistov počnúc Kierkegaardom, je nastolenie problému slobody, ktorú práve vzťah k sebe samému zakladá. Lahostajnosť k stavu vlastnej existencie teda vychádza z nesprávneho využitia slobody (je teda jej zneužitím), pretože nezodpovedá pôvodnému určeniu existencie, je vskutku útekom pred ňou.

Z toho dôvodu otázka spôsobu jednotlivcovej existencie je i, eticky vzaté, otázkou nekonečnej dôležitosti, ako to tvrdí Kierkegaard v spomínanom *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku*,⁴⁰ čiže z pohľadu existencie je pre každého z nás starosť o vlastnú existenciu (alebo, ako vraví Pascal, starosť o vlastný stav) taktiež úlohou či priam povinnosťou, a naopak, „zabudnosť na existenciu“ je v rozpore s touto existenciálnou povinnosťou, a svedčí preto o neautentickom prístupe k existencii.

Rozptýlenie ako zabudnosť na existenciu

Určite nie je bez zaujímavosti, že jednou z výrazných spoločných črt, ktoré môžeme u oboch mysliteľov vyzorovať, je ich rozhorčovanie sa nad lahostajnosťou ľudí vo vzťahu k existenciálnym otázkam. Tak napríklad v tretej časti *Myšlienok* venovanej potrebe stávk sa Pascal ponosuje na lahostajnosť mnohých ľudí k tým najvážnejším otázkam, otázkam smrti, nesmrteľnosti či Boha: „...táto nedbalosť [v týchto otázkach – doplnil autor] je neznesiteľná. Veď tu nejde o povrchný záujem cudzej osoby, aby sa takto postupovalo: ide tu o nás samých a o naše všetko.“⁴¹ Kierkegaard proti lahostajnosti v existenciálnych otázkach pozdvihuje svojsky poňatú vášeň, ktorú nechápe v bežnom slova zmysle ako intenzívnu prechodnú emóciu, ale ako bytostný záujem (záujem o existenciu)⁴² a kladie ju do protikladu k indiferencii.

Lahostajnosť k existenciálnym otázkam sa z pohľadu oboch mysliteľov rovná indiferencii k našej vlastnej existencii, a ako taká predstavuje základný druh existenciálneho eskapizmu: úteku pred sebou samým.

Útek pred vlastnou existenciou nás vedie k ďalšej zásadnej Pascalovej téme, ktorou antcipoval existenciálnu analýzu: k pojmom rozptýlenia a nudy. U Kierkegaardu tieto existenciálne fenomény zohrávajú dôležitú rolu hlavne v opise estetického spôsobu života ako symptómy jeho duchovnej choroby: zúfalstva, aj keď tu treba upresniť, že Kierkegaard termín rozptýlenie (na rozdiel od nudy) používa explicitne len veľmi zriedka. Rozptýlenie sa skrýva napríklad za túžbou estetického typu človeka po príjemnom ale-

40 Pozri tamže, s. 349.

41 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 103 (frg. 194).

42 Totiž podľa Kierkegaardovho základného názoru: „vášeň je kulmináciou existencie pre existujúceho jedinca“. Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, c. d., s. 176.

bo zaujímavom, ktorú Kierkegaard farbisto ilustruje naprieč celou prvou, t. j. estetickou, časťou svojho diela *Bud' – alebo* (1843), obzvlášť v základnej stratégii estetického, v tzv. striedavom hospodárstve z rovnomennej kapitoly tejto knihy,⁴³ taktiež by sme ho mohli rozpoznať v pojme bezduchosti ako charakteristickým ryse najnižších stupňov zúfalstva z diela *Choroba na smrť*, ako aj v koncepte „zabudnutosti na existenciu“ z *Uzatvárajúceho neve-deckého dodatku*.

Pascal vo svojich *Myšlienkach* veľmi sugestívne upozorňuje na demoralizujúci efekt rozptýlení. Bez nejakého prehánania môžeme konštatovať, že ide o jednu z jeho veľkých tém – pojmom rozptýlenia sa Pascalovi podarilo výstižne opísať jednu z bytostných črt ľudskej existencie. Rozptýlenie, podľa jeho prenikavého postrehu, v podstate predstavuje absenciu vzťahu k sebe, únik pred sebou samým. Pascal ukazuje, že človek v prirodzenom stave, t. j. pokiaľ tento svoj pôvodný stav vierou neprekonal, nie je schopný v pokoji vydržať sám so sebou, nedokáže trvalejšie myslieť sám seba, v tom momente by ho totiž začala stravovať neznesiteľná nuda, vyjavujúca mu jeho vlastnú ničotnosť a prázdnotu; preto potrebuje rýchlo nájsť akékoľvek vonkajšie rozptýlenie v podobe zábavy či zamestnania, aby v okamihu tohto rozptýlenia sám na seba celkom zabudol.

Dôvod našej túžby zabudnúť na seba a unikáť pred sebou samým v rozptýlení, respektíve zábave, treba podľa Pascala hľadať v „prirodzenom nešťastí nášho slabého, smrteľného a prebiedneho stavu“.⁴⁴ A dôkazom toho, že sme v hĺbke našej duše nešťastní, je práve naša potreba zabudnúť na seba v rozptýlení; ako argumentuje Pascal: „Keby náš stav bol naozaj šťastný, nebolo by potrebné odvracať od neho myšlienky.“⁴⁵ To, že táto bieda skrytá v hĺbke našich duší nemá pôvod v sociálnom statu ani v nedostatku moci, dosvedčuje podľa Pascala fakt, že i kráľ, ktorý oplýva všetkou mocou, v momente, „keď nemá to, čo sa nazýva zábavou, rozptýlením, je prenešťastný a nešťastnejší ako najmenší z jeho poddaných, ktorý sa hrá a zabáva“.⁴⁶

Ako sme si ukázali, potreba rozptýlenia u Pascala úzko súvisí s pocitom nudy: „Jediná vec, ktorá nás utešuje v našich biedach, je zábava, a predsa ona je našou najväčšou biedou. Lebo najmä ona nám prekáža myslieť na seba a po-zvoľna nás zožiera. Bez nej by sme sa nudili a nuda by nás hnala hľadať lepší prostriedok, ako jej uniknúť. Zábava nás však teší a nepozorovane nás vedie k smrti.“⁴⁷ Pascal teda odhaľuje, podobne ako neskôr Kierkegaard, istý pozitívny účinok nudy: v okamihoch nudy sme predsa v sebareflexii prene-

43 Porov. Kierkegaard, S., *Bud' – alebo*. Prel. M. Žitný. Bratislava, Kalligram 2007, s. 291–311.

44 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 85 (frg. 139).

45 Tamže, s. 97 (frg. 165).

46 Tamže, s. 85 (frg. 139).

47 Tamže, s. 97–98 (frg. 171).

chaní sami na seba, a tak môžeme odhaliť našu vlastnú biedu, prázdnotu a márnosť, alebo akoby povedal Kierkegaard: zúfalstvo. Vďaka nude by sme vo chvíľach sebareflexie poznali, že sme v jadre duše hlboko nešťastní, no tohto okamihu vyjavenia našej prázdnoty a biedy sa desíme. Poznanie vlastnej biedy nás však nemá premôcť, nemá viesť k nejakej pesimistickej rezignácii, ale má byť podľa oboch mysliteľov prvým krokom na ceste k duchovnému zdraviu a skutočnému šťastiu, pretože, ako argumentuje Kierkegaard, len uvedomenie si vlastného zúfalstva nás môže viesť k jeho prekonaniu.⁴⁸ Oba fenomény, rozptýlenie a nuda, tak u oboch autorov môžeme chápať ako štrukturálne prvky neautentickej existencie: existencie, ktorá túži na seba zabudnúť.

Analýzou rozptýlenia Pascal napokon odhaľuje i jeden z najzaujímavejších rozporov ľudskej existencie, ktorý spočíva v tom, že človek paradoxne túži dostať sa nepokojom k pokoju: „Majú [ľudia – doplnil autor] tajný pud, ktorý ich poháňa hľadať rozptýlenie a vonkajšie zamestnanie, a ktorý pochádza z pocitu ustavičnej biedy. Majú ešte iný, neznámy pud, ako pozostatok veľkosti našej prvotnej prirodzenosti, a ten im vraví, že ozajstné šťastie je len v pokoji, a nie v nepokoji; z týchto dvoch protichodných pudov utvára sa v nich zmätený zámer..., ten ich núti, aby nepokojom smerovali k pokoju.“⁴⁹ Čiže Pascal rozoznáva v človeku dve protichodné potreby: prvá z nich má pôvod v padlej, hriešnej prirodzenosti človeka a prejavuje sa ako nenásytná túžba po stále a nových rozptýleniach, druhá z nich má pôvod v pôvodnom, neporušenom stave človeka, a tá nám zase vtlača predstavu, že skutočné šťastie, blaženosť, môžeme nájsť iba v stave pokoja. Pascal zjavne navrhuje, že načúvať by sme mali iba tej druhej, totiž pôvodnej, potrebe v nás. A tak podobne, ako na to neskôr upozornil Arthur Schopenhauer, i Pascal zdôrazňuje, že naháňaním sa za predmetmi našich túžob, ich neprestávajúcim plodením a kŕmením, ku skutočnému šťastiu nikdy nedospejeme.

Existenciálna voľba a argument stávky

Ďalším existenciálnym momentom, v ktorom môžeme objaviť priesečníky myslenia oboch autorov, je ich spoločný dôraz na existenciálnu voľbu, avšak zatiaľ čo u Kierkegaardu nachádzame pojem voľby celkom explicitne a v plne rozvinutej podobe predovšetkým v druhom zväzku jeho najväčšieho diela *Bud' – alebo*, u Pascala sa s ním stretáme zriedkavo a skôr implicitne; predsa však by nemalo ujsť našej pozornosti, že zohráva významnú rolu v prvom kroku jeho slávneho argumentu stávky.

48 Pozri napr. Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 34, 52–53.

49 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 87–88 (frg. 139).

Pascalov argument stávky opisuje pomyselnú situáciu hráča, ktorý stojí pred stávkou o to, či Boh je, alebo nie je, pričom možnou výhrou, ktorá je v hre, je nekonečná blaženosť, a cena, ktorú má hráč vložiť do tejto stávky, je jeho rozum a vôľa, či presnejšie spôsob jeho života a myslenia. Keď bližšie rozložíme Pascalovu argumentáciu, tak môžeme postrehnúť, že pozostáva z dvoch základných krokov.⁵⁰ Prvý z týchto krokov by sme mohli charakterizovať ako existenciálny, pretože vypovedá o neistote a potrebe voľby. Druhý krok by sme mohli nazvať krokom chytrosti, tento krok totiž vychádza z predpokladu človeka ako rozumného egoistu, teda človeka, ktorý si stráži primárne svoje vlastné záujmy a vyberá si k tomuto cieľu rozumné prostriedky. Podľa Pascalovej argumentácie rozumný človek by vždy volil stávku na Boha, pretože tam, kde je v hre výhra nekonečná (t. j. nekonečná blaženosť nekonečného života), a kde niet nekonečných možností prehry proti čo i len jednej možnosti výhry, tam nemáme váhať, do stávky treba dať všetko.⁵¹ Zatiaľ čo pre tento chytrácky druhý krok by sme u Kierkegarda nenašli paralelu, obdoba prvého z nich hrá kľúčovú rolu v jeho diele, preto sa pri ňom bližšie zastavíme.

Samotnú existenciálnu časť argumentu stávky by sme ešte ďalej mohli rozložiť na dva základné prvky: na jednej strane obsahuje to, čo Kierkegaard neskôr v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* charakterizoval výrazom „objektívna neistota“ a na strane druhej vypovedá o nevyhnutnosti voľby. Pascal vraví: „Boh je, alebo nie je. Kam sa však prikloníme? Rozum nám tu nič nerozrieši.“⁵² Rozum, ktorého závery sa spájajú s objektivitou, pretože sa vyznačujú všeobecnou platnosťou, v tejto otázke podľa oboch autorov zlyháva. Objektívne vzaté, nie je teda isté, či Boh je, alebo nie je; v tejto otázke sa nemôžeme podľa Pascala a Kierkegarda oprieť o žiaden objektívne platný argument, ktorý by tým zaväzoval všetkých, aby jeho záver prijali. To znamená, že v tejto voľbe musíme podstúpiť riziko. Objektívna neistota je v očiach Kierkegarda základnou podmienkou našej voľby, a tým i našej existencie, pretože jej vskutku prepožičiava slobodu. Ak by totiž odpoveď na tie najvyššie otázky existencie bola prístupná rozumu, a teda v dosahu objektivity, tieto odpovede by nás následne všetkých spútavali a viedli by tak koniec-koncov k uniformite v spôsoboch nášho myslenia a existencie.

Po zdôraznení neistoty nášho poznania poukazuje následne Pascal na nevyhnutnosť voľby, keď podotýka: „...staviť sa treba: to nie je dobrovoľné, ste v tom.“⁵³ Tu znova akoby sme počuli Kierkegarda a neskorších existencia-

50 Ako na to vo svojom článku poukazuje aj český autor Richard Jurečka: Jurečka, R., Pascalův argument sázky. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 4, s. 546.

51 Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 123 (frg. 233).

52 Tamže, s. 122 (frg. 233).

53 Tamže.

listov, ktorí svorne hovoria, aby sme voľne parafrázovali J. P. Sarrtra, o našej odsúdenosti na voľbu:⁵⁴ pretože i zdráhanie sa voľiť je, videné ich optikou, voľbou. Hoci sa Kierkegaard venuje pojmu voľby najobširnejšie v druhej, etickej, časti knihy *Bud' - alebo*, vypovedá v nej skôr o tzv. autentickej voľbe, o voľbe, ktorou sa vynaňujeme z pút bezprostrednosti charakteristickej pre najnižšie, estetické štádium života, aby sme tým určili ústredný zmysel našej existencie a formovali obsah našej osobnosti v etickom štádiu. Voľbu ako esenciálnu črtu našej existencie nájdeme rozpracovanú skôr v iných jeho dielach, niekde viac explicitne, niekde viac implicitne. Nevyhnutnosť voľby musí vychádzať nielen z predpokladu slobody, ale aj z predpokladu dynamickej a temporálnej povahy našej existencie.

Čím sa vlastne vyznačuje *existencia* – tento kľúčový pojem Kierkegaardovej filozofie a existencializmu 20. storočia, ktorý práve Kierkegaard prvýkrát vymedzil pre konkrétne individuálne ľudské bytie? Existencia – ako opakované vo svojom kľúčovom filozofickom diele *Uzatvárajúci nevedecký dodatok* prízvukuje Kierkegaard – „je neustály proces stávania sa“.⁵⁵ Existencia sama, t. j. akt existovania, je takto „nekonečným snažením“, neustávajúcim pohybom; presnejšie povedané: existencia je aktom voľby, permanentným aktom rozhodnutia, ktorý nepozná žiadny odpočinok, žiadnu pauzu v toku bytia. Tento pohľad na ľudskú existenciu, na existujúceho ducha, Kierkegaard rozvíja aj v *Chorobe na smrť*, kde môžeme napríklad čítať: „V živote ducha nejestvuje pokojný stav (vlastne nijaký stav, všetko je totiž aktualita).“⁵⁶ Na dynamickú povahu ľudskej existencie poukazuje i sám Pascal, ktorý vraví, že prirodzenosť človeka spočíva v pohybe, kým úplný pokoj môžeme nájsť len v smrti.⁵⁷ U Kierkegarda zo samotnej povahy našej existencie ako neustáleho procesu stávania sa vyplýva napokon neistota všetkého pozemského života.⁵⁸ Ako sme už vyššie naznačili, neistotu ako základné vymedzenie situácie ľudskej existencie akcentuje taktiež Pascal.⁵⁹

V jednej zo svojich náboženských rozpráv nazvanej „Čomu sa naučíme od poľných lalí a nebeského vtáctva“⁶⁰ sa Kierkegaard vracia k tematike voľby, tentokrát už otvorene so zreteľom na otázku Boha. Úvahy v tomto diele sa

54 Pre upresnenie: Sartre vo svojej slávnej, na pohľad paradoxnej, formulácii prehlásil: „Človek je odsúdený na slobodu.“ Sartre, J. P., *Existencializmus je humanizmus*. Prel. J. Švantner. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1997, s. 28.

55 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, c. d., s. 75.

56 Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 107.

57 Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 83 (frg. 129).

58 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, c. d., s. 79.

59 Napríklad vo frg. 194 môžeme čítať: „Hľa, takýto je môj stav, samá slabosť, samá neistota.“ Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 105.

60 Pre upresnenie: Ide o druhú rozpravu z jeho otvorene nábožensky ladeného diela *Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu* (1847).

tak ešte väčšmi ponášajú na tie Pascalove z pasáží o potrebe stávk: „Voľba – to je naozaj slávny poklad, ale nie je určený na to, aby bol zakopaný a skrytý, pretože nevyužitá voľba je horšia než nič, je pascou, v ktorej človek uviazol ako otrok, ktorý sa nestal slobodným – svojou voľbou. Je to dobro, ktorého sa nikdy nezbavíš, zostáva s tebou, a to, pokiaľ ho nevyužiješ, ako prekliatie. Voľba, nie medzi červenou a zelenou, nie medzi striebrom a zlatom – to nie, ide o voľbu medzi Bohom a svetom.“⁶¹ Na tomto mieste tak Kierkegaard argumentuje podobne ako Pascal, že pokiaľ čelíme otázke Boha, nemôžeme odpovedať indiferenciou, ktorá je len akýmsi pokusom o únik pred touto voľbou. Najmä vo svojom druhom období tvorby, keď zavádza pojem pohoršenia ako protikladu viery, Kierkegaard upozorňuje, že indiferentnosť vo vzťahu voči Bohu je tiež len jednou z foriem pohoršenia, aj keď tou najnižšou a najmenej intenzívnou formou, pretože o Bohu, o Kristovi a „o kresťanstve bezpodmienečne platí: buď – alebo“,⁶² tretia možnosť je tu kategoricky vylúčená. Preto nevolí v otázke Boha vskutku znamená to isté, čo volí svet.⁶³

K voľbe, ktorá nás má doviesť k viere, nemáme podľa Kierkegaarda, ale i podľa Pascala byť vedení dôvodmi rozumu, ktoré napokon voľbu rušia (pretože anulujú možnosť pohoršenia), ale dôvodmi srdca, ktoré ju zachovávajú. Ako sa vo svojom azda najslávnejšom fragmente vyslovuje Pascal: „Srdce má svoje dôvody, ktoré rozum nepozná.“⁶⁴ A v podobnom duchu sa vyjadruje i Kierkegaard vo svojom zásadnom kresťanskom spise *Cvičenie v kresťanstve* (1850): „Až vo voľbe sa srdce prejaví – a Kristus prišiel na svet práve preto, aby odhalil myšlienky srdca, či človek chce uveriť, alebo sa pohoršiť.“⁶⁵ Pascal v otázke Boha stavia srdce ponad rozum: „Viera je v srdci a núti povedať nie *scio* (viem), ale *credo* (verím).“⁶⁶ Uprednostňovanie srdca pred rozumom značí uprednostňovanie citu a vôle pred poznaním, čiže praktickej stránky človeka pred jeho teoretickou stránkou. V tomto bode nachádza Kierkegaard u Pascala duchovnú spriaznenosť,⁶⁷ pre Kierkegaarda je podobne ako pre Pascala dôležitejšie to, ako existujem, a nie to, čo myslím alebo poznávam.

Na mieste je však potom otázka, prečo teda Pascal argumentuje aj druhým chytráckym krokom, ktorý mieri na racionálny egoizmus ukrytý v každom z nás. Na jednej strane tu treba vziať do úvahy adresáta týchto úvah, ako

61 Kierkegaard, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Prel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1993, s. 206.

62 Kierkegaard, S., *Nácvik křesťanství – Sud'te sami!*, c. d., s. 148.

63 Pozri Kierkegaard, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, c. d., s. 206–207.

64 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 137 (frg. 277).

65 Kierkegaard, S., *Nácvik křesťanství – Sud'te sami!*, c. d., s. 64.

66 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 130 (frg. 248).

67 Pozri Soren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3, c. d., s. 420.

to navrhuje napríklad R. Jurečka.⁶⁸ Pascal sa týmto krokom obracia na ľudí myslou bystrých, ale skeptických a ľahostajných k najvyšším otázkam, a totiž na ten typ intelektuálov, s ktorými sa vo svojom svetskom období osobne stretal a s ktorými nielen viedol dialóg, ale aj vášnivo sa zapájal do hazardných hier, teda ľudí, ktorých ovládla dobová móda libertínskeho ducha. Inak povedané, tým adresátom jeho argumentu stávk je typ ľudí, ktorý sa k ničomu hlbšie nedokáže viazať a ktorý má srdce akoby uzavreté pre otázky viery. A Pascal si takpovediac zaumienil, že ich prechytráči svojimi matematicky podkutými argumentmi, tým, že zapôsobí na ich sebalásku – i v tomto jeho zámere by sme znova mohli odhaliť istú paralelu s Kierkegaardovou stratégiou, ktorá sa zakladá na metóde vklamať čitateľa do pravdy.

Na strane druhej by sme mali zohľadniť to, že Pascal tu ocividne nepracuje len s jedným modelom racionality, ale s dvomi: teoretickým a praktickým; inak by si predsa sám evidentne protirečil, dokonca v rámci jedného fragmentu. Vo vzťahu k teoretickému rozumu si Pascal rozumie s Kierkegaardom, rozum podľa oboch z nich nijako nie je schopný poznať, či Boh je, alebo nie je. Prirodzene, túto otázku nie je schopný rozriešiť ani praktický rozum, ale ten na to ani nie je určený. Praktický rozum má organizovať našu vôľu, rozhoduje, ktoré konanie je rozumné a ktoré nie. Ak praktický rozum nie je koncipovaný deontologicky, a to buď autonómne ako u Kanta, alebo heteronómne ako v etickej teórii božských prikázaní, ale utilitárne, ako je tomu, priznajme si, u väčšiny z nás, potom jeho prvoradou úlohou je prosperita, sledovanie svojho vlastného záujmu, teda šťastia. Praktický rozum hľadá vhodné prostriedky na naplnenie tohto cieľa, a tie, ktoré rozpoznáva ako primerané tomuto cieľu, nazýva rozumnými a tie, ktoré k tomuto cieľu nevedú, nazýva nerozumnými.

Tento utilitárny kalkul, s ktorým Pascal ráta pri druhom kroku stávky, vychádza teda z predpokladu racionálneho egoizmu. Preto vskutku nie je protirečením, napriek tomu, že na prvý pohľad sa to tak môže javiť, keď Pascal najprv tvrdí, že rozum v otázke Boha nemôže nič rozhodnúť, aby nás vzápätí presviedčal, že stávka na Boha je rozumná voľba.

Záverom

Vo svojom článku som sa zameril na spoločné prieniky medzi B. Pascalom a S. Kierkegaardom, pričom som zvlášť zdôraznil tie momenty, ktoré podčiarkujú existenciálny charakter ich uvažovania o človeku. K záveru hlavného textu sme dospeli k druhej časti Pascalovej argumentácie o potrebe stávky. V tomto bode sa však už Pascalove a Kierkegaardove cesty zásadne rozchádzajú. Kierkegaard nemá žiaden záujem čitateľa presviedčať, že veriť

je pre človeka prospešné a rozumné, naopak, veľmi živo vyobrazuje, aká neistá, úzka a trnistaná cesta to je, a že od človeka dokonca požaduje suspendovanie jeho rozumu a múdrosti: „...veriť totiž znamená stratiť rozum, aby človek získal Boha.“⁶⁹ A hoci Pascal vo vzťahu človeka k Bohu stavia do popredia srdce, jeho argument stávky je dôkazom toho, že si nie vždy vystačí len s apelom na srdce, ale chce sa zapáčiť, aspoň čiastočne, aj rozumu. No pokým druhým krokom argumentu stávky Pascal apeloval len na utilitárny kalkul praktického rozumu, iné fragmenty jeho *Myšlienok* dosvedčujú, že sa v istej miere snažil osloviť aj kognitívnu stránku ľudského rozumu, t. j. rozum teoretický.

Práve k tomu smeruje jedna z dvoch Kierkegaardových kritických poznámok k Pascalovi z jeho denníkov.⁷⁰ Pascal sa napriek svojmu dôrazu na limity a neschopnosť rozumu zodpovedať metafyzické a náboženské otázky, napriek svojej úpornej snahe pokoriť rozum a podriadiť ho viere, na viacerých miestach *Myšlienok* pokúša kresťanstvo pred rozumom obhájiť. Ukazuje sa tak, že Pascal vo svojom kritickom ťažení proti rozumu a jeho schopnosti porozumieť tajomstvám viery rozhodne nebol taký dôsledný a radikálny ako Kierkegaard, ktorý otvorene prehlasoval, že ústredný predmet kresťanskej viery, t. j. Božie vtelenie v Kristovi, je celkom v rozpore s rozumom, že je dokonca pre rozum „absolútnym paradoxom“, pretože je „zvečnením historickej a zhistorizovaním večnosti“.⁷¹ Naopak, Pascal sa nás snaží presvedčiť, že v podstate „náboženstvo nie je proti rozumu“.⁷²

Pozorný čitateľ určite nemôže prehliadnúť, že viaceré Pascalove fragmenty si však v tejto téme navzájom dokonca protirečia. Zdá sa, akoby sa sám Pascal niekedy nevedel rozhodnúť, nakoľko môže pokoriť pyšný rozum, aby tým čitateľa veľmi nepohoršil a od kresťanstva neodradil. Na druhej strane, na obranu Pascalovu by sme túto nekonzistentnosť mohli pripísať aspoň čiastočne faktu, že v jeho *Myšlienkach* máme pred sebou len rozpracovaný a nezavršený, a tým i neuhladený, neusporiadaný či miestami i kontradiktory text, zachytávajúci mnohé jeho myšlienky v procese zrodu a formulácie.

Navzdory Kierkegaardovým výhradám voči Pascalovmu riešeniu vzťahu rozumu a viery musím na záver zopakovať, že Kierkegaard čítal jeho dielo s nadšením a že v ňom nachádzal spriazneného ducha, o čom svedčí aj to, že veľká väčšina jeho poznámok o Pascalovi je mu pozitívne naklonená. Dokonca si trúfam tvrdiť, že neskorý Kierkegaard hľadal v samotnom Pascalovi, Pascalovi ako osobe, inšpiráciu pre svoj radikalizovaný koncept auten-

69 Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 46.

70 Pozri Soren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3, c. d., s. 423–424.

71 Kierkegaard, S., *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*. Prel. M. Mikulová Thulstrupová. Olomouc, Votobia 1997, s. 74.

72 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 101 (frg. 187).

tickej kresťanskej existencie ako existencie asketicky „odumierajúcej svetu“, čo možno vyčítať aj z toho, že rovnako horlivo sa zaujímal nielen o jeho myslenie, ale aj o jeho život. Tento pohľad napokon nepriamo podporuje jeden z jeho denníkových záznamov, kde sa Kierkegaard sťažuje na to, že dnes pastori a profesori často používajú a preberajú jednotlivé Pascalove myšlienky, no nik z nich nemá skutočný záujem o inšpirovanie sa jeho osobnými kvalitami, o osvojovanie si ústredných aspektov jeho života, čím mal Kierkegaard na mysli predovšetkým Pascalovu úprimnú, vrúcnu zbožnosť a prísny asketizmus.⁷³

73 Pozri *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 1. Prel. a ed. H. V. Hong – E. H. Hong. Bloomington–London, Indiana University Press 1967, s. 69.

Guardiniho dvojznačný postoj ku Kierkegaardovi pri interpretácii Pascala

Peter Šajda

Filozofická fakulta, Trnavská univerzita, Trnava

peter.sajda@truni.sk

Abstract:

Guardini's Ambiguous Position towards Kierkegaard in the Interpretation of Pascal

In the article, I analyze the representation of Blaise Pascal's thinking that was presented by the German philosopher and theologian Romano Guardini. This author explored Pascal's philosophy in the 1920s and 1930s when Germany experienced a large wave of interest in Kierkegaard's thinking, known as the "Kierkegaard Renaissance." Guardini participated actively in this renaissance but was strongly opposed to using Kierkegaard's philosophy as an interpretative key for reading Pascal. He was concerned that the fashionable philosophy of Kierkegaard would overshadow Pascal's intellectual originality. I will try to demonstrate that Guardini did not entirely succeed in resisting the temptation of following popular trends and himself used Kierkegaardian concepts and topics when discussing Pascal's thought. Thus we encounter in his works a specific image of Pascal that reflects in great measure contemporary intellectual tendencies.

Keywords: philosophy of religion, philosophy of existence, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Romano Guardini

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.56>

V príspevku sa sústredím na obraz francúzskeho filozofa Blaisa Pascala a jeho filozofie, ktorý vo svojich dielach predstavil nemecký mysliteľ Romano Guardini. Tento autor, ktorého práce vyšli aj u nás, sa zaoberal Pascalovou filozofiou v 20. a 30. rokoch 20. storočia, keď sa v Nemecku rozvinul fenomén známy ako *kierkegaardovská renesancia*. Bola to veľká vlna záujmu o Kierkegaardovo myslenie v germanofónnej filozofii, teológii, psychológii a literatúre. Guardini sa na tejto renesancii aktívne podieľal, no zásadne odmietal, aby sa Kierkegaardova filozofia používala ako interpretačný kľúč pri čítaní Pascala. Nesúhlasil s tým, aby módna Kierkegaardova filozofia zatienila Pascalovu ideovú originalitu. Tiež sa staval skepticky k projektu generickej

filozofie existencie, v ktorej by došlo k fúzii Pascalových a Kierkegaardových myšlienkových podnetov. Pokúsim sa demonštrovať, že Guardinimu sa nepodarilo úplne odolať pokušeniu nasledovať módne trendy a sám použil kierkegaardovské dôrazy a pojmy pri rozboře Pascalovho myslenia. Urobil tak pri opise *kinetických dôkazov Božej existencie*, ktoré podľa neho priniesli Pascal i Kierkegaard. Tieto dôkazy predstavím a poukážem na to, ako Guardini využíva Kierkegaardove pojmy pri interpretácii kinetickej existenciálnej logiky, ktorú prisudzuje Pascalovi.

Kierkegaardovská renesancia, Guardini a Pascal

Pojem kierkegaardovská renesancia zaviedol v roku 1921 evanjelický teológ Werner Elert pri opise aktuálneho diania v nemecky hovoriacej intelektuálnej obci.¹ Tento pojem neskôr prevzali ďalší autori na označenie intelektuálneho fenoménu, ktorý sa rozvinul v rokoch 1909–1945 súbehom rôznych literárnych iniciatív.² V rokoch 1909–1922 vyšla prvá nemecká edícia Kierkegaardových *Zobraných diel* v dvanástich zväzkoch a paralelne s ňou boli publikované ďalšie preklady.³ Nové preklady sprístupnili Kierkegaardovo myslenie dovtedy nevídaným spôsobom pestrej palety mysliteľov. Spomedzi filozofov z nich čerpal Karl Jaspers a po ňom aj Martin Heidegger, čím sa kreovala recepčná línia rámcovo označovaná ako filozofia existencie.⁴ V konfrontácii s ňou sa formovala Buberova recepcia, ktorá spopularizovala Kierkegaarda v prostredí rodiacej sa filozofie dialógu.⁵ Do medzivojnových diskusií o Kierkegaardovi sa zapojili aj predstavitelia dialektickej teológie, predovšetkým

-
- 1 Elert, W., *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. München, Beck 1921, s. 430–434.
 - 2 Diem, H., Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance. *Zwischen den Zeiten*, 10, 1932, No. 3, s. 216–248; Brecht, F. J., Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft. *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 25, 1931, s. 5–35; Congar, Y., Kierkegaard. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1933, No. 3, s. 551; Congar, Y., L'Actualité de Kierkegaard. *La Vie Intellectuelle*, 32, 1934, No. 1, s. 9–10. K datovaniu a priebehu kierkegaardovskej renesancie pozri Šajda, P., *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava, Premedia 2016, s. 13–47.
 - 3 Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, zv. 1–12. Prel. a vyd. H. Gottsched – Ch. Schrempf. Jena, Diederichs 1909–1922. Dôležitým prekladateľom Kierkegaardových denníkov bol Theodor Haecker.
 - 4 Komplexnú analýzu Jaspersovej a Heideggerovej recepcie možno nájsť v týchto dielach: Czarkó, I., Karl Jaspers. A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9)*. Aldershot, Ashgate 2011, s. 155–197; Thonhauser, G., *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin–Boston, De Gruyter 2016.
 - 5 Buber sa kriticky vyrovnáva s Kierkegaardovou filozofiou napr. v dielach *Ja a Ty* (1923), *Otázka jedinovi* (1936), *Problém človeka* (1947) a *Temnota Božia* (1953).

Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann a Friedrich Gogarten. Produktívny diskurz o Kierkegaardovej filozofii sa rozprúdil v prostredí neomarxizmu a frankfurtskej školy vďaka dielam Theodora W. Adorna, Siegfrieda Kraucaera a Waltera Benjamina.⁶ Z nášho pohľadu je najpodstatnejšia recepcia Kierkegaardovho myslenia v Hochlandskom kruhu, teda v skupine prevažne katolíckych autorov okolo časopisu *Hochland*. V nej sa reflexii Kierkegaardovej filozofie venovali napríklad Theodor Haecker, Alois Dempf, Peter Wust a Romano Guardini.⁷

Guardiniho diferencované vyrovnávanie sa s Kierkegaardovým myslením prebiehalo kontinuálne viac než štyri desaťročia a týkalo sa ústredných tém jeho vlastného intelektuálneho projektu. V období kierkegaardovskej renesancie došlo k zaujímavému súbehu jeho reflexie Kierkegaardovho a Pascalovho myslenia. V roku 1929 Guardini uverejnil esej *Logika a náboženské poznanie*,⁸ v ktorej analyzoval tri logicky kontroverzné prístupy k otázke existencie Boha a ľudskej odpovedi na ňu: Anzelmov ontologický dôkaz, Pascalovu stávkú a Kierkegaardovu náuku o absolútnom paradoxe. V roku 1935 túto esej rozšíril a publikoval ako monografiu s názvom *Kresťanské vedomie. Štúdie o Pascalovi*.⁹ O dva roky neskôr napísal úvod k nemeckému prekladu Pascalových *Myslienk*, v ktorom sa zameril na literárny štýl a ideové ťažiská obidvoch autorov.¹⁰ Na jednej strane Guardini nachádza u Pascala a Kierkegarda podobné rysy myslenia: netradičný prístup k otázke Božej existencie, ktorý

-
- 6 K diskusiám, ktoré prebiehali v prostredí dialektickej filozofie a neomarxizmu pozri Schulz, H., Germany and Austria. A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard's International Reception I. Northern and Western Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8)*. Aldershot, Ashgate 2009, s. 307–419.
- 7 Priekopníckym dielom bola Haeckerova kniha *Sören Kierkegaard and die Philosophie der Innerlichkeit* (1913). Guardini sa zaoberá Kierkegaardovým myslením v mnohých prácach. Okrem tých, na ktoré odkazujem v ďalšom texte, pozri najmä: Guardini, R., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1925; Guardini, R., Über Sozialwissenschaft und Ordnung der Personen. *Die Schildgenossen*, 6, 1926, No. 2, s. 125–150; Guardini, R., Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur. *Die Schildgenossen*, 6, 1926, No. 4, s. 281–315; Guardini, R., Vom Sinn der Schwermut. *Die Schildgenossen*, 8, 1928, s. 103–125. Celkový prehľad Guardiniho recepcie Kierkegarda poskytuje táto štúdia: Šajda, P., Romano Guardini: Between Actualistic Personalism, Qualitative Dialectic and Kinetic Logic. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 10) III. Catholic and Jewish Theology*. Farnham, Ashgate 2012, s. 45–74.
- 8 Guardini, R., Logik und religiöse Erkenntnis. Die drei Versuche: Anselms ontologischer Gottesbeweis; Pascals Argument des Glückspiels; Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes. *Die Schildgenossen*, 9, 1929, s. 179–206.
- 9 Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. Leipzig, Verlag Jakob Hegner 1935. V češtine vyšiel výber z tohto diela: Guardini, R., *Křesťanské vědomí (Studie o Pascalovi)*. Vybral a prel. R. Jurečka. Brno, Dobromysl & Studio Contrast 1998. Vzhľadom na neúplnosť prekladu budem odkazovať na nemecký originál.
- 10 Guardini, R., Blaise Pascal. Gedanken. Einführung [1937]. In: *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, Bd. 1–4. Mainz–Paderborn, Matthias-Grünewald-Verlag–Schöningh 2000–2003, Bd. 3, s. 150–167.

nenadväzuje na klasickú prirodzenú teológiu, a zameranie na jedinca, jeho rozhodovanie a sebaformáciu. Na druhej strane si Guardini uvedomuje, že Pascala interpretuje v čase, keď vrcholí kierkegaardovská renesancia, preto cíti potrebu vymedziť sa voči tendencii podriaďiť Pascala módnjej vlne a schematicky ho zaradiť do pomyselného prúdu filozofie existencie ako autora, ktorý *avant la lettre* anticipoval neskoršie existenciálne trendy.¹¹ V úvode k Pascalovým *Myšlienkam* preto upozorňuje, že porovnanie Pascala a Kierkegaarda „nemá zájsť príďaleko; lebo týchto mužov oddeľuje celý jeden svet, celý existenciálny svet“.¹² V monografii *Kresťanské vedomie. Štúdie o Pascalovi* dokonca deklaruje, že „musíme urobiť jasné vymedzenie... Je úplne scestné interpretovať Pascala cez prizmu Kierkegaarda.“¹³ Toto vymedzenie vzťahuje aj na autorov kierkegaardovskej renesancie, keď explicitne spomenie dialektickú teológiu.¹⁴ Teda ani sám Kierkegaard, ani jeho teologickí dedičia nemajú viesť naše uvažovanie o Pascalovi a jeho prístupe k otázke Božej existencie.

Pascalova stávka a Kierkegaardova náuka o absolútnom parodoxe

Pascalova stávka je známejšia než Kierkegaardova náuka o absolútnom parodoxe a v dejinách myslenia sa stala predmetom mnohých diskusií a polemík. Dnes predstavuje štandardnú súčasť encyklopedických, učebných a prehľadových publikácií o filozofii náboženstva.¹⁵ Hoci v kontexte pascalovských štúdií prebieha diskusia o tom, koľko verzií stávky sa vyskytuje v Pascalových spisoch – preto by sme azda mali hovoriť skôr o stávkach než stávke¹⁶ –, za východiskový text sa spravidla pokladá paragraf 233 z tretej časti *Myšlienok*.¹⁷ Pascal štylizuje tento niekoľkostranový textový útvar ako virtuálny rozhovor, pričom podobne ako v platónskych dialógoch vzťah dvoch diskutujúcich charakterizuje značná asymetria. Dominantným diskutujúcim je bezmenná

-
- 11 Do línie kresťanského existencializmu zaradil Pascala aj Ladislav Hanus v predhovore k slovenskému vydaniu *Myšlienok*. Porov. Hanus, L., *Múdrost' Pascalovej „Apológie“*. In: Pascal, B., *Myšlienky*. Prel. J. Gonsorčík – L. G. Faguľa – M. Marcelliová. Bratislava, Chronos 1995, s. 22–23.
 - 12 Guardini, R., *Blaise Pascal. Gedanken. Einführung* [1937], c. d., s. 154. Ak nie je uvedené inak, preklady z cudzích jazykov sú moje vlastné.
 - 13 Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, c. d., s. 160. Pozri aj Guardiniho kontrapozíciu Pascala a Kierkegaarda v otázke Božieho sebazjavenia v Kristovi. Tamže, s. 168.
 - 14 Tamže, s. 160.
 - 15 Meister, Ch., *Introducing Philosophy of Religion*. London–New York, Routledge 2009, s. 158–160; Runzo, J., *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*. Oxford, Oneworld 2001, s. 193–196; Charlesworth, M., *Philosophy and Religion. From Plato to Postmodernism*. Oxford, Oneworld 2002, s. 94–97; Mawson, T. J., *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford, Clarendon 2005, s. 228–233.
 - 16 Porov. Jordan, J. J., *Pascal's Wagers and James's Will to Believe*. In: Wainwright, W. J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, Oxford University Press 2005, s. 168–187.
 - 17 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 120–125.

postava, ktorá počas rozhovoru nastoľuje problém existencie Boha, obhajuje stávkou na možnosť, že Boh jestvuje, a podnecuje spoludiskutujúceho, aby si zvolil túto možnosť. Náprotivkom tohto apologetu individuálnej kresťanskej existencie je iná bezmenná postava, pre ktorú nie je ľahké osvojiť si takú existenciu.

Pri opise viery a náboženskej praxe sa Pascalov text pohybuje v dvoch rovinách. Na jednej strane sa dominantný diskutujúci vyjadruje teologicky s odkazom na vlastnú skúsenosť viery. Na druhej strane sa vyjadruje filozoficky, keď sa usiluje komunikačne priblížiť k druhému diskutujúcemu, ktorý nemá takú skúsenosť. V texte je výraznejšie prítomná druhá rovina.

Postava, ktorej Pascal zveril obhajobu zmysluplnosti kresťanskej životnej paradigmy, nenadväzuje na tradíciu dôkazov Božej existencie. Má na to dva hlavné dôvody. Prvým je rešpekt voči Božej transcencii a inakosti. Snaha „uchopiť“ Boha obmedzenými ľudskými pojmami a predstavami je odsúdená na to, aby skôr či neskôr sklzála do redukcionizmu. Filozoficky to vysvetľuje tak, že „[a]k Boh je, je nekonečne nepochopiteľný, lebo nemajúc ani častí, ani hraníc, nemá k nám nijaký vzťah: teda nie sme schopní poznať ani to, čo je, ani to, či je. Keď je to tak, kto sa podoberie rozriešiť túto otázku? Nie sme to my, čo nemáme k nemu nijaký vzťah.“¹⁸ Druhým dôvodom je skutočnosť, že neschopnosť spoludiskutujúceho prijať vieru v Boha nepramení z rozumu, ale z vášní. V sebaformácii sa preto treba zamerať na túto časť osoby, ktorú logické zdôvodňovanie Božej existencie neovplyvňuje: „Snažte sa teda, nie aby ste sa presvedčovali rozmnožovaním dôkazov o Bohu, ale oslabovaním svojich vášní.“¹⁹

Pozícia rozumu je v Pascalovom texte dvojznačná. Postava, ktorá obhajuje náboženskú pozíciu, nie je zástancom metafyzického optimizmu a stavia sa skepticky k možnostiam rozumu preskúmať otázku Boha. Rozum má do činenia s niečím, čo ho nekonečne presahuje, preto je potrebné, aby si jasne uvedomil svoje hranice. V ústrednej otázke, ktorou sa diskutujúci zaoberajú, rozum nevie poskytnúť spoľahlivú odpoveď: „Boh je, alebo nie je. Kam sa však prikloníme? Rozum nám tu nič nerozrieši.“²⁰ Teoretická bezmocnosť rozumu pri otázke Božej existencie vedie hlavného diskutujúceho k hľadaniu pragmatického riešenia. Navrhne preskúmať, aké možnosti vo vzťahu k otázke existencie Boha vôbec jestvujú, a následne k nim zaujať stanovisko z perspektívy vlastného dobra a vlastnej blaženosti. Pri jednotlivých možnostiach voľby sa má zväžiť *zisk a strata* a človek si má zvoliť to, čo mu prinesie najväčší zisk. Stávka na Boha sa ukazuje ako jednoznačne najlepšia

18 Tamže, s. 121–122.

19 Tamže, s. 124.

20 Tamže, s. 122.

voľba: „Stavme sa, že Boh je, a zvážme zisk a stratu. Uvažujme o týchto dvoch prípadoch: keď vyhráte, vyhráte všetko; keď prehráte, neprehráte nič.“²¹ Tak ako je pozitívny pól tejto stávky maximalizáciou zisku, negatívny pól opáčnej stávky je maximalizáciou straty. Možnosť, že stavíme na to, že Boh nie je, a vyhráme, neprináša nič, čo by kompenzovalo nekonečnú stratu v prípade prehry. Pragmatické uvažovanie hráča sa síce nevyznačuje prehnanou dôverou v rozum pri riešení otázky existencie a povahy Boha, no s ohľadom na možnosti stávky sa ateistický prístup z existenciálnej perspektívy javí ako *nerozumný*.²² Zameranie sa na analýzu ziskov a strát teda nie je proti rozumu, len sa neriadi prirodzeno-teologickými validačnými schémami.

Pragmatická orientácia sa prejavuje aj v nasledujúcej časti textu, v ktorej neveriaci diskutujúci priznáva pretrvávajúcu nevieru a obavu z ďalšej životnej cesty, keby sa stavil v prospech viery. Apologét poukazuje na množstvo pozitívnych plodov náboženskej voľby v jednotlivcovom živote – vernosť, čestnosť, láskavosť či opravdivosť – a s tým súvisiaci odklon od škodlivých životných postojov. Pozitívne následky voľby sa prejavujú už v pozemskom živote, nie až vo večnosti. Apologét zároveň obhajuje „inverzný“ model náboženského obrátenia. Proti rozšírenému názoru, že prijatie náboženských presvedčení predchádza pravidelné vykonávanie náboženských praktík, stavia názor, že je zmysluplné, ak sa pochybujúci jednotlivec hneď sústreďí na pravidelné vykonávanie praktík a tie v ňom upevnia rodiacu sa vieru.²³ Pointou takého prístupu nie je predstierať vieru, ale vytrvať v jej postupnom osvojovaní.

Centrálna časť rozhovoru sa nesie v striktno filozofickom duchu, no v záverečnej časti hlavný diskutujúci prechádza do teologickej roviny, keď poukazuje na rozhodujúcu rolu Božej milosti. Vyzdvihuje pozitívne pôsobenie božskej moci, ktorá vstúpila do jeho života, a jej účinnú prítomnosť praje aj spoludiskutujúcemu. Zdôrazňuje, že spoločné dielo Boha a človeka má nesmierne blahodarný vplyv na život jednotlivca i spoločnosti.²⁴ Celkový odkaz Pascalovho textu spočíva v tom, že sa oplatí stavať na Božiu existenciu a podľa toho aj žiť – v konkrétnom rámci spoločne praktizovaného kresťanského náboženstva.

Kierkegaard formuloval náuku o absolútnom parodoxe takmer dvesto rokov po vzniku Pascalovho textu. Rozpracoval ju v pseudonymnom diele *Filozofické zlomky*, ktoré Guardini považoval za centrum jeho filozofického

21 Tamže, s. 123.

22 Kresťanský protagonista upozorňuje spoludiskutujúceho: „... boli by ste nerozumný, keď ste už prinútený hrať, keby ste nedali do stávky svoj život, aby ste zaň vyhrali tri v hre, kde je rovnaká pravdepodobnosť výhry a prehry. Ale tu je večnosť života a šťastia.“ Tamže, s. 123.

23 Tamže, s. 124–125.

24 Tamže, s. 125.

myslenia.²⁵ V tretej kapitole s názvom *Absolútny paradox* Kierkegaard predkladá zásadnú tézu, že „paradox je vášňou myslenia a mysliteľ bez paradoxu je ako milenec bez vášne: priemerný chlapík“.²⁶ S odkazom na dynamiku vášne v bežnom živote, najmä v oblasti lásky, Kierkegaard tvrdí, že „najvyšším umocnením každej vášne je chcieť svoj vlastný pád, a tak aj najvyššou vášňou rozumu je chcieť kolíziu... ktorá povedie k jeho pádu“.²⁷ Rozumu teda nestačia osvedčené poznatky a operácie, ale plný vášne sa ženie do kolízie s vlastnými hranicami. Táto kolízia sa uskutočňuje vtedy, keď sa myslenie usiluje objaviť niečo, „čo samo myslenie nedokáže myslieť“.²⁸ Kierkegaard tvrdí, že myslenie v paradoxnej vášni naozaj naráža na niečo neznáme, čo nie je ani človek, ani žiadny obsah ľudského poznania. Myslenie kontinuálne koliduje s týmto neznámym, ktoré sa ukazuje ako neprekročiteľná hranica. Myslenie sa tak dostáva do limitného stavu, v ktorom si paradoxným spôsobom vytvára vzťah k neznámemu. Na jednej strane neznáme preň neexistuje – v tom zmysle, že sa nestáva predmetom jeho poznania. Na druhej strane neznáme existuje, lebo poznanie objavilo svoju hranicu práve vďaka nárazu do neznámeho, s ktorým však nevie vytvoriť pozitívny vzťah. Vášnivé poznanie je v stave neustáleho trápenia, pretože sa ženie vpred v snahe prekročiť dosiahnutú hranicu, čo sa mu však nedarí. Celkovo môžeme povedať, že kolízia s neznámym je úspešná v tom, že myslenie naozaj objavilo niečo, čo nedokáže myslieť, no neúspešná v tom, že opakované narážanie do neznámeho nijakým spôsobom neprekonáva hranicu, ktorá je pred myslenie postavená.

Kierkegaard si následne kladie otázku, či dokážeme pomenovať neznáme, do ktorého myslenie naráža a nevie doň preniknúť. Odpovedá, že keď určenie pohybu nahradíme určením pokoja, môžeme neznáme nazvať *odlišným*, či presnejšie: *absolútne odlišným*.²⁹ Je však odlišným bez poznávacích znakov, keďže poznanie naň nedokáže aplikovať svoje kategórie a kritériá. Vzhľadom na presaznosť *absolútne odlišného* vo vzťahu k svetu ľudí ho Kierkegaard nazýva Bohom, no upozorňuje, že je to len meno, ktoré nepredstavuje vodidlo pre ďalšie poznávanie.

Pointa Kierkegaardovho uvažovania spočíva v tom, že myslenie sa na základe vlastného výkonu môže dostať len po hranicu úplne odlišného, o ktorom napriek určitej blízkosti a vzťahu nevie povedať nič pozitívne. V tomto

25 Guardini, R., *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*. *Hochland*, 24, 1927, No. 7, s. 14; Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, c. d., s. 207.

26 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*. In: Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1–28. København, Gads Forlag 1997–2013, zv. 4, s. 242–243. Môj pracovný preklad sa líši od českého prekladu Marie Mikulovej Thulstrupovej (*Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc, Votobia 1997), preto budem uvádzať slovenský preklad a odkazovať na dánsky originál.

27 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*, c. d., s. 243.

28 Tamže, s. 243.

29 Tamže, s. 249–251.

bode myslenie vyčerpalo svoje možnosti a ďalšie priblíženie človeka k božskej transcencii sa realizuje len vďaka milosti – vďaka aktivite z *druhej strany*. Len sebazjavenie Boha umožňuje ďalší krok na ceste zblížovania Boha a človeka. Toto sebazjavenie obsahuje nielen moment úplnej odlišnosti, ale aj moment podobnosti, pretože Boh sa človeku sám sprístupňuje, čo predstavuje nový prvok, ktorý by samo myslenie nedokázalo vygenerovať. Sebazjavenie Boha však konfrontuje človeka s existenciálnou výzvou, ktorá nemá čisto intelektuálnu povahu. Priblíženie k Bohu vyžaduje kvalitatívne nový čin – skok viery, ktorý je odpoveďou na oslovenie zo strany milosti.³⁰ Kierkegaard odmieta výlučné sústredenie na intelektuálny výkon v súvislosti so vzťahom k Bohu, ktorý sa zjavuje. Problémom takej výlučnosti je uzavretosť voči impulzom, ktoré si rozum sám nevie dať. Receptívny postoj otvorenosti počíta s limitmi myslenia a sebareparáciou jeho vášne, preto nový impulz pre rozvoj vzťahu k Bohu pripúšťa vo forme zjavenia a milosti. Pre myslenie sa tak odkrývajú dosiaľ neprístupné horizonty.

Guardini o prienikoch medzi Pascalom a Kierkegaardom

Guardini poukazuje na skutočnosť, že hoci Pascalova stávka a Kierkegaardova náuka o absolútnom parodoxe vznikli v značne odlišných historicko-ideových kontextoch, vyznačujú sa určitými prienikmi.³¹

Po prvé, obidve úvahy majú zásadne iný ráz než tradičné dôkazy Božej existencie – napríklad kozmologický alebo teleologický. Pravidlá štandardného logického zdôvodňovania hrajú u Pascala a Kierkegaarda len obmedzenú úlohu.³² Nezaujatý evidenčný prístup je u prvého prekonaný pragmatickou analýzou nákladov a prínosov, u druhého dôrazom na dynamiku vášne a nezaslúžené sebazjavenie absolútne odlišného. Apel na konzistentné logické uvažovanie je tak zasadený do rámca, ktorý počíta aj so sebareparáciou a bezmocnosťou rozumu. V tomto rámci je miesto pre „zlomy v logickom postupe“ a odklon od logickej istoty.³³

Po druhé, obidve úvahy majú axiologický charakter. Ani jeden z autorov nemá ambíciu dokázať existenciu božskej bytosti. Ich spoločnou ambíciou je však dospieť k hodnote, od ktorej všetko závisí – k absolútnej hodnote.³⁴ Uvedomujú si, že ľudskú existenciu preniká „túžba po tejto hodnote“.³⁵ Keďže absolútna hodnota je iného rádu ako ostatné hodnoty, treba sa ňou zaoberať

30 Tamže, s. 248.

31 Guardini identifikuje celkovo šesť prienikov, za centrálné považujem štyri, ktorými sa zaoberám.

32 Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, c. d., s. 216–217.

33 Tamže, s. 216.

34 Tamže, s. 218–219.

35 Tamže, s. 218.

osobitne – musíme predísť jej zahrnutiu do rebríčka podmienených hodnôt. Medzi nimi a absolútnou hodnotou je priepasť, ktorú obidvaja autori zdôrazňujú.³⁶ Absolútna hodnota však nie je izolovaná, naopak, je plnosťou hodnoty,³⁷ a preto aj fundamentálnym determinantom celkového hodnotového rámca. Z existenciálneho hľadiska umožňuje základnú orientáciu v živote. Axiologický moment sa priamo týka jedinca, ktorý stojí pred výzvou sebaformácie a životných rozhodnutí.

Po tretie, obidva myšlienkové projekty majú „intenzívne dynamický charakter“, pohyb je v nich „rovnako podstatný ako výsledok“.³⁸ Guardini ich označuje ako *kinetické systémy*, keďže motivujú jedinca k tomu, aby vytvoril situáciu, ktorá vyústi do pohybu viery. Prostredníctvom tohto pohybu sa konečný ľudský jedinec približuje k absolútnu. Hybnou silou je eros, ktorý Guardini definuje ako „vôľu k existenciálnemu mysleniu“.³⁹ Na rozdiel od klasických dôkazov Božej existencie východiskom kinetického argumentu nie je podobnosť medzi konečným a absolútnym, ale nepodobnosť, ktorá ich oddeľuje. Kinetické uvažovanie zachováva „negatívnu stránku, ich nesúmerateľnosť“, pričom tento aspekt sa v klasických dôkazoch stráca.⁴⁰ Absolútno je neuchopiteľné, a preda sa prítomné. Práve súhra cudzosti a blízkosti absolútna je motiváciou k odvážnemu činu rozhodnutia a existenciálneho pohybu. Potrebný je však kvalitatívne nový pohyb – *skok* založený na osobnej viere.⁴¹

Po štvrté, Pascalov i Kierkegaardov argument je svedectvom ich vlastnej náboženskej vášne a osobnej angažovanosti. Máme tu do činenia nielen s intelektuálnymi štruktúrami, ale aj s autentickými náboženskými aktmi, kondenzovanými osobnými skúsenosťami preklenutia priepasti medzi konečným a absolútnym.⁴² Obidva texty sú *vyznaním*, ktoré oslovuje čitateľa úplne iným spôsobom ako klasický dôkaz: „...čisto teoretický dôkaz necháva chladným toho, kto sa zapojí do jeho uskutočnenia... Tieto ‚dôkazy‘ naopak vzrušujú už pri prvom kroku.“⁴³ Z epistemologického hľadiska je primárnym cieľom obidvoch úvah vysvetliť čitateľovi, ako má konať, aby jeho poznanie bolo správne disponované. Takéto poznanie je súčasťou uskutočnenia existencie.

36 Tamže.

37 Na inom mieste Guardini používa pojem *summum bonum*. Pozri tamže, s. 221.

38 Tamže, s. 219.

39 Tamže, s. 221.

40 Tamže, s. 222.

41 Tamže, s. 220.

42 Tamže, s. 224–228.

43 Tamže, s. 216. Ku Guardiniho klasifikácii Pascalovho a Kierkegaardovho textu ako vyznania treba dodať, že ide o nepriame vyznanie. Pascal komunikuje s čitateľom prostredníctvom bezmennej literárnej postavy, Kierkegaard prostredníctvom pseudonymu Johannes Climacus.

V závere Guardini uvažuje o špecifickom charaktere kinetickej existenciálnej logiky, ktorú nazýva „logikou náboženského výkonu“ alebo „meditatívnou logikou“.⁴⁴ Táto logika ukazuje jedincovi určitý smer a zároveň ho motivuje, aby realizoval rozhodujúci pohyb. Logické zlomy nie sú v týchto argumentoch ničím iným než *systémom výziev*, ktorý upozorňuje na to, že máme do činenia s iným typom logiky, ako je logika klasických dôkazov Božej existencie.⁴⁵

Kierkegaardovské prvky Guardiniho opisu Pascalovej stávky

Hoci Guardini deklaroval úmysel nevťahovať Pascala do kierkegaardovskej renesancie, v spoločnom hodnotení kinetických dôkazov opakovane využíva pojmy a nástroje, ktoré si čitateľská verejnosť jeho doby spájala s Kierkegaardom.

V prvom rade pri opise Pascalovej stávky Guardini nástojí na tom, že nie je napísaná vecne, z teoretického odstupu, ale je „myslená vo vášni“.⁴⁶ Pojmy vášne a vášnivého myslenia sú v centre Kierkegaardových úvah o absolútnom parodoxe a Guardini ich zjavne odtiaľ preberá.

Guardini sa pri reflexii Pascalovho intelektuálneho projektu opakovane opiera o pojem existencie, ktorý bol v období kierkegaardovskej renesancie všeobecne vnímaný ako Kierkegaardov ústredný filozofický prínos. Vo vzťahu k Pascalovej stávke Guardini hovorí o uskutočňovaní existencie, existenciálnom rozhodnutí, apelovaní na existenciálnu vrstvu osobnosti, o kinetickej existenciálnej logike a vôle k existenciálnemu mysleniu.⁴⁷ Obzvlášť zaujímavá je koncepcia existenciálnej dialektiky absolútnosti,⁴⁸ ktorú prisudzuje Pascalovi, lebo tá predstavuje spojenie s ďalším kľúčovým pojmom prevzatým z Kierkegaardovej úvahy vo *Filozofických zlomkoch* – s absolútnom. Pojem absolútna je tu zasadený do špecificky existenciálnych súvislostí, preto k nemu nemožno pristupovať ako k bežne sa vyskytujúcej filozofickému pojmu. Navyše je previazaný s ďalšími dvoma pojmami, s ktorými vytvára jednoznačne kierkegaardovský rámec.

Prvým z nich je pojem nesúmerateľnosti, ktorý Guardini používa, keď odlišuje Pascalovu stávku od klasických dôkazov Božej existencie. Upozorňuje na to, že kým tie druhé vychádzajú z kontinuity medzi absolútnom a konečnom, Pascalova stávka vychádza z diskontinuity. Pojmom nesúmerateľnosť sa označuje priepasť medzi Bohom a človekom: Boh je sám osebe úplne odlišný, neporovnateľný s človekom, preto v ich prípade niet spoločnej miery.

44 Tamže, s. 232, 234.

45 Tamže, s. 234.

46 Tamže, s. 216.

47 Tamže, s. 216, 221, 231–234.

48 Tamže, s. 219.

Pascalov prístup k božskej transcencii a tajomstvu je podľa Guardiniho komplexnejší než prístup klasických dôkazov práve preto, lebo zachováva negatívny moment nesúmerateľnosti.⁴⁹ So zriedkavým pojmom nesúmerateľnosti sa Guardini stretol práve u Kierkegaarda.⁵⁰

Druhý kierkegaardovský pojem sa objavuje v úvahách, ktoré nadväzujú na reflexiu nesúmerateľnosti. Hoci konečný jedinec prostredníctvom vlastného poznania nevie vytvoriť podmienky pre prekonanie priepasti, ktorá oddeľuje ľudské a božské, z druhej strany vychádza impulz sebazjavenia, v ktorom sa Boh pripodobňuje človeku a umožňuje spojenie. Guardini v tomto opise, ktorý sa týka Pascalovej existenciálnej dialektiky absolútnosti, používa pojem skok viery. Nepredvídateľná situácia, ktorá nastala, umožnila pozitívny kontakt s absolútnom a vytvorila podmienky pre nový kinetický výkon: pohyb, ktorý zohľadňuje kontinuitu i diskontinuitu medzi absolútnom a konečným jedincom. Týmto existenciálnym pohybom je skok, ktorý má zmysel až v situácii, keď existenciálna dialektika absolútnosti získala pozitívny náprotivok. Pojem skok zaviedol Kierkegaard v kapitole *Absolútny paradox* v diele *Filozofické zlomky*.⁵¹

Synergia pojmov *vášeň, vášnivé myslenie, existencia, absolútno, nesúmerateľnosť a skok viery* dáva zmysel pri interpretácii Pascalovej stávkky, no zároveň vytvára jednoznačne kierkegaardovský rámec. Pre súdobých čitateľov nebolo zrejme žiadnym prekvapením, že Guardini siahol pri výklade Pascala po módných existenciálno-filozofických pojmoch. Koniec-koncov už označenie Pascalovho intelektuálneho projektu ako *kinetickej existenciálnej logiky* má kierkegaardovské konotácie. Guardiniho protest proti začleneniu Pascala do prúdu kierkegaardovskej renesancie, na ktorý som poukázal v prvej sekcii príspevku, sa teda minul účinkom aj v jeho vlastnom diele. V paralelnej analýze kinetických dôkazov Božej existencie Guardini neodolal pokušeniu využiť pojmové inštrumentárium existenciálnej vlny. V tomto prípade máme do činenia so špecifickým obrazom Pascala a jeho myslenia, ktorý do značnej miery odráža dobové ideové tendencie.

49 Tamže, s. 222. Guardini používa pojem *Inkommensurabilität* (u Kierkegaarda je to *Incommensurabilitet*). V knihe ho nájdeme na viacerých miestach. Porov. tamže, s. 222, 226.

50 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*, c. d., s. 264. Kierkegaard pracuje s pojmom nesúmerateľnosti v rôznych dielach. Pozri napr. Kierkegaard, S., *Begrebet Angest*. In: Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, c. d., zv. 4, s. 392, s. 400.

51 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*, c. d., s. 248.

Setkání svobodných duchů Friedrich Nietzsche a Blaise Pascal

Bernard Soška

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

soskabernard@gmail.com

Abstract:

A Meeting of Free Spirits. Friedrich Nietzsche and Blaise Pascal

The text presented here is dedicated to the specific features of Pascal's thought that Nietzsche pursued in his middle period – especially in the works *Human, All Too Human* and *Dawn of Day*. The key question that the author tries to answer is: How does Pascal's tragic view of the world relate to the negative conception of freedom of Nietzsche's "free spirits"? In his analysis, the author focuses primarily on the opposition between the concepts of the herd and the contemplative life, as well as on the motifs of distraction, boredom, and despair. Last but not least, the article analyzes Nietzsche's concept of the strong and predisposed temperament, which he applies specifically to Pascal, Montaigne, and Nietzsche himself. In the conclusion of the study, the author attempts to prove the connection between the process of liberation and healing in all three of the above-mentioned authors.

Keywords: Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche, middle period, free spirit, negative freedom, faith, religion, contemplation, tragedy, pessimism

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.67>

Úvod: Pascal a Nietzsche

V „autobiografickém“ textu *Ecce homo* Nietzsche popisuje svůj vztah k Pascalovi takto: „Že Pascala nejen čtu, nýbrž miluji, jakožto nejpoučenější oběť křesťanství, pomalu vražděnou, zprvu tělesně, pak psychologicky, celou logikou této nejhrůznější formy nelidské ukrutnosti.“¹ Vzhledem k obecně známým Nietzscheovým postojům může snad překvapit, že se autor vyznává z lásky k náboženskému mysliteli, jehož intelektuální život se nese ve znamení vysilujícího zoufalství a hledání pravé víry v Boha. Navzdory tomu však

1 Nietzsche, F., *Ecce homo*. Přel. J. Fischer. Olomouc, J. W. Hill 2001, s. 35.

Pascal zaujímá zvláštní místo v Nietzscheově intelektuálním vývoji, jemuž se zde budeme věnovat. Nietzscheův vztah k němu je sice ambivalentní, ale z velké části založený na vzájemné *sympatii* a *pochopení*.

Nietzsche především rozumí tragickému pocitu a rozporuplnosti existence. Rozumí Pascalovu pesimismu, který jej nakonec dovede do stavu, kdy intelekt *obětuje* ve prospěch křesťanské víry. A i když nakonec Nietzsche hledá jiné způsoby, jak mírnit bolest a existenciální úzkost, jak naznačuje citát výše, bylo by reduktivní vidět v Pascalovi pouze pasivní oběť křesťanství. V jeho myšlení a životě Nietzsche objevuje jedinečný zápal a *poctivost*. Vyzdvihuje jeho sílu vzdorovat konvencím a normám: řídit se svým vlastním úsudkem, být nezávislý a podřídít celý život hledání „pravdy“. Oba autoři se navíc vyznačují velkou „intelektuální silou“² a výjimečným smyslem pro literární styl.

Pascal proto patří k panteonu myslitelů, s nimiž se Nietzsche musí neustále „vyrovnávat“: „Epikúros a Montaigne, Goethe a Spinoza, Platón a Rousseau, Pascal a Schopenhauer. S nimi se musím vyrovnávat na dlouhých poutích, od nich se dožadují souhlasu a nesouhlasu, jim chci naslouchat, když přitom sami mezi sebou souhlasí a nesouhlasí.“³ V tomto textu se pokusíme pokázat na hlubší souvislosti mezi Pascalem a Nietzscheovým pojetím svobody jako duchovní nezávislosti. Ukážeme, kde Nietzsche Pascalovi „naslouchá“ a kde „nesouhlasí“. Pokusíme se přesněji určit, jaký druh příbuzenství panuje mezi svobodným duchem a Pascalem.

V textu se na začátku odrazíme od Pascalova důrazu na osamostatnění od konvence. Myšlení u něj představuje „negativní“ pohyb *osvobození* od norem, zvyků a tradice. Tento moment negace Nietzscheho především ve středním období inspiruje, zvláště když pracuje na konceptu svobodného ducha. Tento svobodný duch v opozici k tzv. vázanému duchu se vyznačuje tím, že myslí *jinak* než většina.⁴ Má odvahu být v rozporu s hlavním proudem myšlení a nepodřizuje se stádnosti. V odpovídající části textu se proto soustředíme na tento intelektuální výkon, který Nietzsche u Pascala vyzdvihuje a zapracovává jej do svého vlastního pojetí svobody jako odvahy být nezávislý a být intelektuálně poctivý.

Na cestě k osvobození se člověk ovšem nevzdává pouze norem a společenských konvencí, podle Pascala musí také najít způsob, jak se obrátit dovnitř, soustředit se na své prožitky a kontempletovat. Zde narazíme na další důležitý pojem týkající se *rozptýlení*, s nímž Pascal nadčasově pracuje a Nietzsche

2 Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg, Königshausen & Neumann 1998, s. 96.

3 Nietzsche, F., *Lidské, přilíš lidské*. Přel. V. Koubová. Praha, Oikoymenh 2018, af. 408, s. 405.

4 Tamtéž, af. 225, s. 139.

jej přebírá. Pascal poukazuje na to, jak hluboko je v člověku zakořeněna potřeba rozptylovat svého ducha. Ať už se jedná, jak sám píše, o lov, tanec, nebo cestování, v pozadí se odkrývá únikový mechanismus. Děláme vše pro to, abychom se zbavili nudy a nemuseli se zabývat sami sebou, míní Pascal. Vyhýbáme se tímto pochybám: „...lidé hledají jen náruživě a strhující zaneprázdnění, jež by jim zabránilo přemýšlet o sobě.“⁵

Na tento tradiční filosofický *topos* o neschopnosti člověka se koncentrovat a být sám se sebou Nietzsche také navazuje. V kontextu Nietzscheovy diagnózy problému současnosti je právě tato tendence unikát a rozptylovat mimořádně aktuální. Nietzscheův svobodný duch se pak s pomocí Pascala *vychovává proti své době*⁶ a učí se aplikovat do života novou formu filosofické kontemplanace. V *Nečasových úvahách* Nietzsche vyjadřuje obavy nad tím, jak současná německá kultura člověka zplošťuje, protože pouze rozptyluje a baví, místo toho, aby jedince konfrontovala s otázkami: Proč? Odkud? Kam?⁷

V další části textu se věnujeme tomu, jak Nietzsche pracuje s Pascalovým intelektuálním *neklidem* a nutkáním neustále *hledat* a zpochybňovat. Pascal se stává v první *Nečasové úvaze* protikladem tzv. filistrů vzdělání a později také klasických volnomyšlenkářů,⁸ kteří podle Nietzscheho ze své pohodlnosti postrádají odhodlání „hledat“ a prozkoumávat nové možnosti myšlení. Nietzsche je naopak přesvědčen o tom, že jen „ustavičnou změnou“ předejdeme „lenosti ducha“.⁹ Vivarelli ve svém textu tento vztah mezi Pascalem a svobodným duchem podtrhuje: Svobodný duch se nepodobá filistrům ani sebejistým volnomyšlenkářům, nýbrž „neklidnému, osamělému Pascalovi“.¹⁰

Pascal se sám vyjadřuje obdobně, když píše: „...mohu dát za pravdu jen těm, kdo v úzkostech hledají.“¹¹ Každé neměnné přesvědčení nebo dogmatismus poukazují k určitému selhání na straně myšlení nebo zpronevěře vůči intelektuální svědomitosti. Pokud má svou nezávislost svobodný duch zachovat, musí nepřetržitě narušovat i nejmenší náznaky intelektuální stagnace – jako

5 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*. Přel. M. Žilina. Praha, Odeon 1973, s. 153.

6 Na tomto místě eseje Nietzsche odkazuje na myšlení A. Schopenhauera, ovšem stejně tak později ve středním období Pascalovo myšlení slouží jako vhodný léčivý prostředek na „nemocí“ 19. století. Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*. Přel. J. Krejčí – P. Kouba. Praha, Oikoymenth 2005, s. 172.

7 Tamtéž, s. 44. Motiv rozptýlení a úniku před myšlením je pro Nietzscheho důležitý právě v souvislosti s fází myšlení, v níž se odpoutává od romantismu a wagnerovské umělecké metafyzické manýry. I když Pascal mluví o „povrchní“ zábavě, stejně tak od myšlení podle Nietzscheho rozptyluje Wagnerovo umění. V extázi, kterou vyvolává, dochází u diváků k suspenzi myšlení a schopnosti střídavě usuzovat. V zásadě celé tragické umění, jak jej Nietzsche popsal ve svém raném díle, pod maskou „hloubky“ reprezentuje eskapický ráz kultury své doby. Později Nietzsche mluví dokonce o narkotických účincích umění a závislosti způsobené potřebou rozptýlení.

8 Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*, c. d., s. 13.

9 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., 637, s. 270.

10 Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 106.

11 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 112.

„hledající“ a „pochybující“ Pascal. Svobodný duch je „nomád“ myšlení, stále v pohybu, jeho krédo zní: Neulpívat na věcech. Proto, jak ještě ukážeme, sehrávají pascalovský duchovní neklid a touha po poznání důležité role: jsou obranou proti stagnaci a udržují nás v intelektuálním střehu.¹²

Nakonec vyvstává klíčová otázka, zda svobodný duch prožívá některé z typicky pascalovských emocí „úzkosti“ a „úděsu“. Nietzsche přece ve středním období pracuje s vědeckým obrazem světa a pesimistické jádro z jeho filosofie mizí. Soustředí se na jistý typ „skromného“ veselí a duševního klidu v každodennosti. Inspiruje se Montaignem a epikureismem. Navíc Montaigne je ne náhodou v *Ecce homo* zmíněn ve stejné pasáži hned po vyznání lásky Pascalovi. Nietzsche zde konstatuje, že v sobě našel něco z Montaignovy „svévole v duchu“.¹³ Do pozadí ustupuje rovněž kategorie pesimismu a optimismu.¹⁴ Pascala a jeho rozpoložení bychom z toho důvodu přiřadili spíše k tragické (rané) fázi Nietzscheova myšlení.

Například ve *Zrození tragédie* se vyskytuje mnoho variací na motivy z Pascala, aniž by byl citován: především pocit „úděsu“ a marnosti člověka, také potřeba vykoupení a spásy. Tyto *stavy* však ve středním období zdánlivě mizí, a proto se v následující pasáži pokusíme odpovědět na otázku, proč se Pascal v publikovaných dílech vyskytuje paradoxně až v dílech ze středního období. Tedy v dílech, kde pesimismus, úzkost, náboženství nebo metafyzickou potřebu Nietzsche podrobuje ostré kritice.

Veselí nebo tragický svobodný duch

Vycházíme zde z předpokladu, že Nietzsche ve středním období nadále pracuje s *rozporuplností a disharmonickou povahou bytí*, kterou od Pascala dobře známe. K tomuto tragickému rázu existence ovšem zaujímá jiný postoj než dříve.¹⁵ Nietzsche dále pracuje s myšlenkou, že člověk je jako jediný z tvorů schopen poznat svůj „tragický úděl“. Je si vědom především vlastní konečnosti a limitů své omezené existence. Nietzsche píše: „Jsme od počátku nelogické, a tedy nespravedlivé bytosti a *jsme schopni to poznat*: to je jedna z největších a nejneřešitelnějších disharmonií bytí.“¹⁶ Stejně tak Nietzsche o několik

12 Vivarellí, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 99.

13 Nietzsche, F., *Ecce homo*, c. d., s. 35.

14 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., 28, s. 35.

15 Pascal patří mezi horlivé přívržence tzv. jansenistického hnutí, jehož jádrem je „pesimistické pojetí lidské přirozenosti“: „Tato rezignovaná, až tragická vize je vlastní jansenistickému světovému názoru a vedla mnohé příznivce radikálního jansenismu k extrémním životním postojům. Ty je ovšem třeba chápat jako důsledek krajního morálního rigorismu, k němuž dospěl Jansenius na základě svého pesimistického pojetí lidské přirozenosti.“ Horák, P., *Svět Blaise Pascala*. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák – S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 1985, s. 40.

16 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 32, s. 38.

aforismů dále uvažuje, zdali se filosofie nezvratí pod tlakem takového poznání v „tragédii“ a v člověku neprobudí pocity zoufalství, zdali pak neupadne do stavu nihilismu a apatie. Nietzsche pracuje s touto hrozbou, kterou způsobila „negativní“ síla poznání a vědy, jež pozici člověka víry obnažuje a umisťuje jej do prázdného prostoru: Věda odpoutává člověka od jeho slunce, jak píše Nietzsche, a konfrontuje jej s oním *horror vacui*.¹⁷

Nietzschovo filosofické myšlení od jeho prvotiny formuje konfrontace s propastností a prožitek úděsu. Zkušenost s tímto typem prožitku Nietzsche sdílí jak ve *Zrození tragédie*, tak v knize *Lidské, příliš lidské* a dále.¹⁸ Proto zde můžeme předpokládat souvislost s tím, co Pascal píše o místě člověka uprostřed prázdných prostorů kosmu: „Vždyť co vlastně je člověk v přírodě? Vzhledem k nekonečnu nicotou, vzhledem k nicotě veškerenstvem, je středem mezi ničím a vším.“¹⁹ V kontaktu s touto nicotou pak Pascal popisuje pocity úzkosti a *úděs*: „Věčné mlčení těch prostorů mě děsí.“²⁰ Setkáváme se zde s obrazem člověka obklopeného prázdnotou, jejíž neprostupnou hloubku si je s to uvědomovat. Také Nietzsche na jiném místě tematizuje toto kosmické prázdno v souvislosti s poznáním, když píše o člověku, co se nachází na malé „hvězdě“ někde v „odlehleém koutě kosmu“.²¹ Na této „hvězdě“ se lidský intelekt marně snaží dostat k podstatě světa a vesmíru. Později pascalovské *horror vacui* dostává rovněž prostor ve známém aforismu *Pomatenec*, kde se vrací ona *úzkost* z prázdných prostorů, pocit dezorientace a absence stabilního bodu.²²

Proto neplatí obecně tvrzení, že Nietzsche ve středním období provozuje vědu v pozitivistickém smyslu, kde jsou podobné projevy a citlivost vytěsňeny jako nerelevantní zdroje poznání. Nietzsche neredukuje skutečnost na soubor poznatelných fakt, nýbrž vždy tato fakta vztahuje k limitním schopnostem lidského poznávacího aparátu. Nakonec v žádné fázi jeho myšlení nepřichází o tuto specificky pascalovskou senzitivitu vůči údělu člověka a jeho místu v kosmu. Proto by bylo přesnější, kdybychom řekli, že ve středním období se Nietzsche přiklání k jistému „tragickému realismu“. Tím myslíme posun, kdy tragický úděl člověka Nietzsche pouze *konstatuje*, avšak nesnaží se jej nijak (metafyzicky) *rozhrěšit*. Nietzsche dezorientaci i úděs přijímá jako danost: žijeme ve světě, v němž již neexistuje žádná forma zásvětní spásy

17 V aforismu *Pomatenec* Nietzsche pracuje s „úděsem“ ze ztráty orientace a prázdným prostorem způsobeným „smrtí Boha“. Nietzsche, F., *Radostná věda*. Přel. V. Koubová. Olomouc, Votobia 1996, af, 125, s. 121.

18 Například Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 109, s. 79, nebo tamtéž, af. 34, s. 39.

19 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 106.

20 Tamtéž, s. 102.

21 Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Přel. V. Koubová. Praha, Oikoymenth 2017, s. 7.

22 Nietzsche, F., *Radostná věda*, c. d., af. 125, s. 121.

ani útěchy v náboženství, ani v metafyzice. A bylo by podle Nietzscheho zpátečnické vytvářet iluzi o opaku. V tomto bodě se s Pascalem rozchází, když definitivně rezignuje na útěšnou sílu víry.

Ve středním období proto mizí dříve centrální pojem *metafyzické útěchy* i *náboženské* role umění. Naopak posiluje role myšlení a důraz na praktický rozměr života. *Rozporuplnost* a disharmonie jako taková, jak jsme uvedli výše, nadále přetrvává výlučně jako horizont, který nelze nijak překročit, respektive překonat. Mluvíme tak o oblasti, která se pro Nietzscheho stává doslova sférou „věčně plynoucího a neurčitelného živilu“, od kterého nemáme nic čekat a on „nečeká nic od nás“.²³ Nietzsche pak rozvíjí nové techniky „profánní“ útěchy, věří, že úzkost lze tlumit orientací na činný život, vědomým nezájmem a jistou mírou *lhostejnosti*, kterou Pascal, jak ještě uvidíme, vyčítá Montaignovi.

Vivarelli si ve svém textu napětí mezi Pascalem a Nietzschem v otázkách útěchy a víry všímá. Pascalův *náboženský idealismus* podle ní slouží jako prostředek útěchy a ulehčení od těžkostí: „Pascalův idealismus je jeho náboženství, které Nietzsche považuje za prostředek, možná hlavní prostředek, jak si ulehčit život.“²⁴ Tím ale vztah obou myslitelů není vyřešen. Na jednu stranu Pascal Nietzscheho stále přitahuje, především svým vyvinutým smyslem pro tragično, píše Vivarelli, a „vášní pro paradoxy“.²⁵ Na druhou stranu si je Nietzsche (mj. na základě vlastní zkušenosti) dobře vědom toho, jak setrvávání v „tragickém“ stavu, úzkosti a úděsu podlamují zdraví, vitalitu a schopnost střízlivého úsudku. Dlouhotrvající tragické napětí produkuje v duchu i těle nezdravý *neklid* a odvádí pozornost od přítomnosti a každodenního života.

Ovšem nesmíme opomenout skutečnost, že Pascal si svou cestu k víře nezjednodušuje přimknutím k tradici nebo přijetím církevního dogmatu, je výjimečným *duchem*, protože hledání náboženské útěchy a absolutní morální normy provádí bez kompromisů a konformismu. Pascal vše vystavuje „zpochybnění“, a zachovává si tak trvale svou nezávislost. Ačkoli se Nietzsche distancuje od náboženského elementu zmíněného Pascalova idealismu, nemění to nic na tom, že obdivuje jeho „neúnavné hledání“ a odvahu k „samotě“, což jej odlišuje od většiny společnosti fungující v určitém konformistickém modu.²⁶ V textu nestádní charakter svobodného ducha ještě probereme, klíčová je ovšem v tuto chvíli ona nejednoznačná blízkost. Vivarelli dokonce píše, že v této poctivosti, samotářství a neúnavnosti tázání se Nietzsche jeví jako „ateistický dvojník“²⁷ Pascala.

23 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 16, s. 419.

24 Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 105.

25 Tamtéž, s. 32.

26 Tamtéž.

27 Tamtéž, s. 106.

Ve středním období Nietzsche považuje kombinaci „tragického poznání“ s „praktickým přitakáním ke světu“ za uskutečnitelný projekt.²⁸ Není pochyb o tom, že primárně za účelem uzdravení z *pesimismu* (tragického poznání) inklinuje k Montaignovu světskému zaměření na každodenní život. Z toho důvodu považuje lhostejnost jako vhodné teoretické východisko, jako postoj indiference vůči *prvním* a *posledním* věcem, neboť udržuje *úzkost* v patřičných mezích. Právě tato zdravá míra mezi tragičnem a přitakáním je předpokladem *lehkosti*, kterou si má filosofie svobodného ducha osvojit, aby nepropadala ani „nihilismu“, ani naivnímu „optimismu“. Nietzsche opakovaně upozorňuje na to, že k zachování „čistého“ myšlení se nesmíme nechat „úděsem“ a tragickými pocity ovládat. Je přesvědčen, že klid dosáhne pouze ten, jemuž se pomocí psychologie, historie a přírodních věd podaří odhalit jádro problému, jímž je v tuto chvíli v evropské kultuře dědičná „metafyzická potřeba“.²⁹

Metafyzickou potřebu můžeme definovat jako potřebu jistoty a poznání ve sféře, která není přístupná lidskému intelektu a zkušenosti. V psychologické perspektivě se u Nietzscheho většinou jedná o potřebu jistoty a útěchy. Nietzsche ovšem tento metafyzický sklon v myšlení považuje za rozptýlení od poznání a praktického života: je přesvědčen, „že ke zklidnění mysli vůbec nepotřebujeme řešení posledních a nejvyšších teoretických otázek“.³⁰ Kvůli nim pak obvykle rezignujeme na funkční techniky života v horizontu přítomnosti. Nietzscheho jde o to, prozkoumat konkrétní cesty, jak správně vést myšlení a jednání, abychom se jednou stali „dobrymi sousedy *nejbližších věcí*“, a už je, jako doposud, tak pohrdlivě nepřehlížet pro oblaka a noční přízraky“.³¹

Jakmile se zbavíme této potřeby mít jistotu v oblastech, které člověka a jeho svět překračují, dosáhneme intelektuální skromnosti a zklidnění. Zároveň se dostaví i přiměřené veselí: „My však takové jistoty o nejzazších obzorech vůbec nepotřebujeme, chceme-li žít plně a zdatně lidsky,“ píše Nietzsche.³²

„Jak dobrým polštářem je pochybnost pro správně zformovanou hlavu! – Toto Montaignovo slovo stále rozhořčovalo Pascala, neboť nebylo nikoho, kdo by po dobrém polštáři toužil právě tak silně jako on. Čeho se tedy nedostávalo? –“³³

28 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 29, s. 36.

29 K neměnnosti potřeb více: Tamtéž, af. 27, s. 35.

30 Tamtéž, af. 29, s. 413.

31 Tamtéž, af. 16, s. 419.

32 Tamtéž, s. 418.

33 Nietzsche, F., *Ranní červánky*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2004, af. 46, s. 37.

Jak zdůrazňuje Ansell-Pearson ve svých textech: důsledky této filosofické *lhostejnosti* jsou intelektuální uskromnění a epikurejská střízlivost ducha, díky níž se stáváme odolnějšími vůči fanatismu a dogmatismu.³⁴ Už proto bychom tuto *lhostejnost* neměli interpretovat jako cynismus nebo rezignaci na myšlení jako takové, ale jako svébytný filosofický postoj. V této interpretaci onu fázi „nešťastného vědomí“ duch překoná tím způsobem, že si uvědomí své hranice a úměrně k síle intelektu vymezí pole možného poznání. Nietzsche v tomto období nabádá stejně jako epikurejci k nezájmu o ty sféry, které se lidského života nedotýkají přímo. Tato *lhostejnost* se tak stává podmínkou pro nový způsob filosofického myšlení, myšlení *svobodného ducha*, jež není zatíženo tíhou strachu a metafyzických předsudků, zároveň však není naivním vědomím postrádajícím smysl pro pochybnost a nejednoznačnost.

Fenomén lhostejnosti ovšem nerozebírá jen Nietzsche. Příznačné je, že onu *lhostejnost* tematizuje také Pascal v *Myšlenkách*, a to dokonce přímo v souvislosti s Montaignem. Pascal zde vyjadřuje výhrady vůči jeho „pohanským“ názorům na smrt a spásu. Píše: „Vnuká [Montaigne] vůči spáse lhostejnost, zbavenou strachu a lítosti.“³⁵ Montaigne prý záměrně odvádí člověka od zbožnosti a dodává, že cílem jeho filosofického úsilí je pouze to, „jak zemřít nenuceně a pohodlně“.³⁶ Také zde, jak jsme naznačili, Nietzsche stojí spíše na Montaignově straně. Řečeno s Pascalem, Nietzsche volí „pohanskou“ cestu vyrovnání s konečností, což nás opět vede k domněnce, že Nietzsche stejně jako Montaigne čerpá z epikurejské a stoické tradice. Oba ukazují, jak prospěšná může být *řízená lhostejnost* v boji proti iracionálním strachům z „bohů“ a smrti.³⁷

Zdá se tedy pochopitelné, proč se právě ve středním období Nietzsche v některých řešeních blíží Montaignovi. Co ovšem musí být dále objasněno,

34 Ansell-Pearson, K., *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*. London, Bloomsbury Academic 2018, s. 26.

35 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 74.

36 Tamtéž.

37 Různí komentátoři se rozcházejí v odpovědi na otázku, zda se Nietzscheovi vůbec někdy daří dosáhnout takového „duševního klidu“ a vyrovnanosti jako Montaignovi. Podle R. Pippina se Nietzsche snaží odpovědět především na to, jak Montaigne dosáhne vyrovnaného poměru skepse a srozumitelnosti týkající se lidských slabostí a selhání, aniž by se dostavilo Pascalovo zoufalství a následná kapitulace nebo La Rochefoucauldovo ledové opovržení „člověkem až příliš lidským“. Srov. Pippin, R., *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press 2010, s. 10. – Nietzscheův temperament, argumentuje Pippin, je až příliš podobný Pascalovu, s tím rozdílem, že Nietzscheovi chybí „klidná mysl“. Ucelenější přehled debaty viz Ansell-Pearson, K. – Serini, L., Friedrich Nietzsche: Cheerful Thinker and Writer. A Contribution to the Debate on Nietzsche's Cheerfulness. *Nietzsche Studien*, 51, 2022, No. 1, s. 1–33. Dostupné z [www: https://doi.org/10.1515/nietzstu-2021-0057](https://doi.org/10.1515/nietzstu-2021-0057) [cit. 20. 3. 2024].

je skutečnost, že také Pascal stále platí za vzor pro svobodného ducha.³⁸ Vraťme se tedy k původní otázce: Co sdílí „věřící“ Pascal s „pohanským“ svobodným duchem?

Má svobodný duch pascalovské rysy?

Vzhledem k výše řečenému si tedy zbývá vyjasnit, proč Nietzsche pocituje k Pascalovi takovou duchovní afinitu? Pascalův postoj přece nelze popsat jako lhostejný vůči spáse ani víře v Boha a jeho myšlení stále zásadně formují zoufalství a úzkost. Není nakonec Montaigne vhodnějším vzorem pro svobodného ducha? Montaigne splňuje většinu předpokladů: je nezávislým skeptikem, není pesimistou ani naivním optimistou, má vyrovnanou a veselou povahu. Vivarelli na tuto ambivalenci ve svém textu také reaguje: zdůrazňuje v této souvislosti, že Nietzscheova pozice není jednoznačná. Jeho myšlení vykazuje rysy obou charakterů – Montaigneho i Pascala.³⁹ Svobodný duch trvale hledá stav rovnováhy, jako provazochodec; skrze úzkost koriguje „sebevědomí“ volnomyšlenkáře a jistoty vědce a *vice versa*.

Vivarelli ve svém komentáři dále objasňuje, jakým způsobem Nietzsche transformuje tuto zavedenou figuru volnomyšlenkáře, za kterého bychom označili člověka, co vědomě nežije v souladu se společenskými normami. Prosazuje rozvolnění mravů a klade důraz na svobodné sebeurčení člověka. Podle Nietzscheho patří tito volnomyšlenkáři (*esprit fort*) 17. století k předchůdcům svobodného ducha. Jde ale dál a *obohacuje* svobodomyšlnost o pascalovský neklid, intelektuální poctivost a smysl pro detail: „Klidnou spokojenost a jistotu *esprit fort* vystřídají úzkost a neklid člověka sužovaného pochybnostmi, který se nespokojí s jednoduchými vzorci, který se nikdy neunaví hledáním, zkoumáním, zpochybňováním sebe sama a svých vlastních rozhodnutí.“⁴⁰

Jak jsme ukázali, proti vědomí *disharmonie* a úděsu Nietzsche neklade naivní veselí a nevědomost, ale specifický typ lhostejnosti založené na zkušenosti s „prázdností“. Nietzsche sdílí s Pascalem tuto zkušenost, hluboký prožitek propastnosti a zoufalství. V tomto se s Pascalem nerozchází, vzdaluje se mu však ve způsobu filosofického řešení, respektive ve volbě léčivého prostředku. Nietzsche je přesvědčen, že za současného stavu vědeckého poznání není smysluplné dávat náboženským pocitům a starým předsudkům

38 Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 56.

39 „Zjednodušeně by se dalo říci, že sdílel mnoho Montaignových myšlenek, ale v sobě rozpoznal různé rysy Pascalovy povahy, jako je intelektuální vášeň a poctivost.“ Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 58.

40 Tamtéž, s. 107.

prostor, jak to učinil Pascal, když obětoval intelekt ve prospěch víry.⁴¹ Není žádoucí, aby opět získaly moc nad člověkem, když bylo osvícenstvím vynaloženo tolik práce na jejich vyvrácení: ať už se jedná o náboženství, nebo metafyziku. Zároveň Nietzsche vystupuje proti zneužívání (vědeckého) poznání pro náboženské účely.

Kantovsky řečeno: Nietzsche nesdílí názor, že by nastavené hranice poznání měly uvolnit místo víře. To považuje za tmářství, z něhož mj. usvědčuje nejen Pascala, ale také Kanta.⁴² Nietzsche tedy čte Pascalův důraz na hranice poznání stejným způsobem jako ten Kantův. Podle něj byl Pascalův skrytý záměr přivést náchylnější povahy skrze poznání k zoufalství, a tak je oslabit a obrátit na víru.⁴³ Nietzsche razí opačný přístup. Formuluje imperativ vědeckého postoje, jehož podstatou je zákaz víry v nezpochybnitelná dogmata: Současný člověk má jednou provždy zakázáno věřit „náboženským a metafyzickým dogmatům“,⁴⁴ a to i za cenu bolesti a ztráty útěchy. I když „srdce“ po víře a útěše touží, pracuje v něm metafyzická potřeba, rozum a *intelektuální svědomí* mu v ústupu do předchozího stadia zabraňují.

Tento postoj je inverzí Pascalova záměru, který víru před rozumem brání, když říká, že „srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví“.⁴⁵ Podle Nietzscheho je však třeba srdce nechat prostoupit „přísnou metodou pravdy“ a umírnit jeho afektivní stránku.⁴⁶

Pro nás je nicméně zajímavá skutečnost, že i přesto tento Nietzscheův „zákaz“, pascalovský motiv „dvojakého stavu člověka“⁴⁷ stále hraje roli v procesu osvobození ducha. Ukazuje se totiž, že myslet nezávisle (resp. stát se svobodným duchem) má co do činění se zkušeností zoufalství i touhou po útěše. Zdá se, že Nietzsche připouští, že touto cestou je duch skrze „zoufalství“ kierkegaardovsky doslova *vzděláván* ke svobodě. Průběh takového vzdělání si lze představit následovně: Duch je nejprve konfrontován s „disharmonií bytí“, kterou si uvědomuje, poté zpracovává *úděs* a hledá způsob, jak s touto zkušeností naložit. Nejčastěji pak nachází útěchu v metafyzice nebo víře. Teprve

41 Nietzsche pracuje s vírou jinak než Pascal. Chápe víru jako zděděný neopodstatněný návyk v duchovní oblasti. Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 226, s. 140.

42 Tamtéž, af. 27, s. 295. Navíc v jedné poznámce Nietzsche poukazuje na toto pojitko mezi Kantem a Pascalem: „Auch Kant, so dürrftig sich seine Seele neben der Pascal's ausnimmt, hat einen ähnlichen Hitergedanken bei allen Bewegungen seines kopfes: Den Intellekt zu entronen, das Wissen zu köpfen – zu Gunsten des christlichen Glaubens! Und immer muß es der christliche Glaube sein!“ NF 7[34] 1880. Nietzsche Source. CNRS-ENS. Dostupné z [www: http://doc.nietzschesource.org/de/](http://doc.nietzschesource.org/de/) [cit. 10. 10. 2024].

43 Nietzsche, F., *Ranní červánky*, c. d., af. 64, s. 44.

44 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 109, s. 79.

45 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 58.

46 Safranský, R., *Nietzsche: Biografie jeho myšlení*. Přel. P. Váňa. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2021, s. 118.

47 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 117.

na konci tohoto málem „dialektického“ procesu se v něm probouzí intelektuální svědomí, něco na způsob uvědomění limit a horizontu lidského světa, a zakazuje si ony formy nepoctivého myšlení (náboženství a metafyziky). Duch se pak opět učí žít v jediné přístupné skutečnosti, ovšem obohacené předchozí zkušeností zoufalství a úzkosti. Tato žitá skutečnost je tedy *kvalitativně* odlišná od té původní, *naivní*.

Načrtli jsme nyní ve zkratce proces filosofického zrání (vzdělání). Tento pohyb Nietzsche někdy označuje také za odrůstání starým ideálům. Zajímavé je, že zralý „svobodný duch“ dřívějšími stavy a vlastními omyly nepohrdá, nijak je nevytěšňuje ve freudovském smyslu, spíše se jim snaží zpětně porozumět. Svobodný duch uznává, že tyto omyly jsou součástí jeho vývoje. V tom spočívá specifikum Nietzscheova obratu k historicko-psychologickému zkoumání, které oceňuje produktivní sílu omylů a iluzí. Na úrovni vlastní duchovní genealogie Nietzsche zdůrazňuje, že se člověk musí obrátit do sebe a čerpat z těchto zkušeností i omylů: „Nepohrdej tím, že jsi ještě žil v náboženství; vytěž zplna, že jsi měl ještě pravý přístup k umění.“⁴⁸

Z toho tedy plyne: Projevem zralého ducha je vykonaný pohyb od pascalského stavu „dvojakosti“ k jejímu přijetí a pochopení, ovšem nikoli k jejímu úplnému popření.⁴⁹ Tento proces přijetí „disharmonie“ Nietzsche nazývá uzdravováním a platí za stěžejní moment v jeho myšlenkovém vývoji.

Řekli jsme, že Nietzsche proces osvobozování myslí vždy v souvislosti s procesem uzdravování. Oba tyto stavy jsou navzájem provázány.⁵⁰ Proto uzdravený svobodný duch pracuje s poznáním „disharmonie“ jinak než duch *náchylný* – v jistém ohledu nemocný. Nemocný (náchylný) a zdravý duch (odolný) se liší v míře reaktivnosti. Abychom si to lépe představili, mezi náchylnější duchy bychom mohli zařadit mezi prvními Nietzscheho samého, pak například Kleista, Hölderlina a zcela určitě Pascala. Tyto povahy musí být obezřetnější v konfrontaci s tragickým typem poznání.⁵¹ Křesťanství i romantika mají totiž spadeno zvláště na tyto typy osobností: Nietzsche varuje před „loveckým instinktem pro vyhledávání všech, které lze vůbec nějakým

48 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 292, s. 174.

49 Podobné motivy afirmativní podoby tragična zpracovává ve své knize Deleuze: „Nietzscheho ‚ano‘ stojí proti ‚ne‘ dialektiky; jeho afirmace proti dialektické negaci; difference proti dialektické negaci; difference proti dialektické kontradikci; hra a rozkoš proti práci dialektiky; lehkost a tanec proti těžkosti dialektiky; závratná nezodpovědnost proti dialektickým odpovědnostem.“ Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*. Přel. Č. Pelikán – J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2016, s. 21. Zde vidíme zásadní rozdíl mezi vědeckým pozitivismem a Nietzscheovou pozicí ve středním období.

50 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., Předmluva IV, s. 12.

51 Myslíme zde především na poznání zmiňované disharmonie bytí, resp. na tragické poznání. Do této kategorie patří také vědecké poznatky, jež boří metafyzické představy o pravdě, posmrtném životě, morálce apod.

způsobem přivést k zoufalství⁵². V tomtéž aforismu zmiňuje opět Pascala: Ten tuto logiku dobře pochopil, pokusil se proto v rámci své evangelizační činnosti přivést lidi skrze *poznání* k zoufalství.⁵³ A Nietzsche hned dodává, že tento záměr Pascalovi nevyšel. Takto uzavírá citovaný aforismus: „(..) ten pokus ztroskotal, k jeho druhému zoufalství.“⁵⁴ Ale proč je Pascalův pokus odsouzen k neúspěchu?

Nabízí se docela jednoduchá odpověď: Zkrátka ne každý je podle Nietzscheho takto „náchylný“ k zoufalství. Případně jsou i tací duchové, kteří svou náchylnost dovedou překonat „sebeovládáním“ a „kázni srdce“, dokážou se z ní vyléčit, což je konkrétně Nietzscheův příběh, který líčí v obou předmluvách k *Lidskému, příliš lidskému*.⁵⁵ Nietzsche je vlastně přesvědčen o tom, že filosofie je specifickým symptomem vnitřního poměru *náchylnosti k zoufalství a zdraví*. Z toho důvodu není možné filosofické myšlení oddělit od *temperamentu* jejího původce.⁵⁶ Svůj zájem proto Nietzsche obrací k osobě myslitele, k jeho psychice a fyziologii. Zmíněný temperament lze definovat jako určitou predispozici snášet poznání „dvojakosti“ (Pascal) a „disharmonie bytí“ (Nietzsche). Když pak Nietzsche uvažuje nad vztahem *tragédie* a útěchy, klade si zásadní otázku, jak se moderní člověk vyrovná s vědomím, že „celý lidský život je hluboko vnořen do nepravdy“?⁵⁷ A rovnou si odpovídá: „Domnívám se, že o důsledcích poznání rozhoduje *temperament* daného člověka.“⁵⁸ To znamená: Záleží na temperamentu, zda poznání vede k zoufalství jako u Pascala, nebo k veselí a „mírnému životu“ jako u Montaigneho. Tento temperament Nietzsche považuje za částečně zděděnou dispozici, přičemž ovšem není vyloučeno, že ho nelze kultivovat, jak naznačuje jinde.⁵⁹

I těm, jejichž temperament má sklony k melancholii, to tak dodává nádeji, že jej mohou vědomě proměňovat. Například Goethe je pro Nietzscheho typickým vzorem *sebetvorby*, tedy toho, jak můžeme vnitřní protichůdné sklony usměrňovat a přetvářet. K nositelům silného temperamentu pak Nietzsche řadí mj. Epikúra i Sókrata, Montaigneho nebo Voltaira.⁶⁰ Zdraví a silný

52 Nietzsche, F., *Ranní červánky*, c. d., af. 64, s. 44.

53 Tamtéž. Podobný záměr měl Nietzsche v raném období s poznáním a tragickým uměním.

54 Tamtéž.

55 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., Předmluva IV, s. 12.

56 Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2003, af. 6, s. 12–13.

57 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 34, s. 39.

58 Tamtéž.

59 „Wir haben es in der Hand, unser Temperament wie einen Garten auszubilden.“ NF 7[211] 1880. Nietzsche Source, c. d.

60 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 86, s. 449.

temperament vykazují také staří Řekové jako kultura, jejichž *plastická síla*⁶¹ je projevem mimořádné tvůrčí vitality.

Nietzsche se opakovaně vrací k vlastní transformativní zkušenosti *uzdravování*. Narativ jeho myšlenkové cesty směřuje od nemoci a romantismu, přes přísnou sebeléčbu až k „velkému odpoutání“. Pascal měl podle Nietzscheho za určitých podmínek stejnou příležitost patologii křesťanství překonat. Jeho vrozený „náchylný“ temperament mohly totiž vyrovnávat neoblomná sebekázeň, poctivost a výjimečně jemný intelekt. V zásadě byl ideálním adeptem na *svobodného ducha*. Nietzsche proto celý problém uzavírá konstatováním, že by Pascalovi možná „stačilo lepší zdraví a třicet let navíc, aby se vymáhl křesťanství tak, jako se dříve vymáhl jezuitům“.⁶²

Aby nedošlo k nedorozumění, musíme zdůraznit dvě věci: Za prvé, u Nietzscheho se síla či plasticita temperamentu měří podle schopnosti udržet více protichůdných sklonů (náchylností) pohromadě. Silný temperament tedy neznamená absenci rozporu. Taková absence je znamením rezignace na myšlení, ustrnutí, případně i dogmatismu. Za druhé, zdraví (veselí) a nemoc (zoufalství) se rovněž nevylučují, nejsou to opozice, nýbrž relativní stavy provázané navzájem. Proto Nietzsche může tvrdit, že přítomnost protichůdných sklonů dokonce vytváří vhodné podmínky pro *osvobození a pokrok* směrem k tzv. vyšší kultuře.⁶³ Handicap náchylných povah může být, jak ještě uvidíme, jejich předností. Nakonec charakteristickým znamením vyšší kultury je zmiňovaná *plasticita*, tedy schopnost integrovat protichůdné sklonky a přetvářet je v zájmu duchovního vývoje. Snad proto Pascal v Nietzscheově díle figuruje jako milovaný vzor a odstrašující příklad zároveň. Ptejme se tedy, jak se to má se silou a slabostí svobodného ducha?

Slabá povaha, pokrok a svobodný duch

*„Každému pokroku v rámci celku musí předcházet částečné oslabení. Nejsilnější povahy typus udržují, slabší jej pomáhají dále rozvíjet.“*⁶⁴

Rozvedme navazující úvahu tímto obecným tvrzením: Svoboda a pokrok podle Nietzscheho často klíčí na *odlehých* místech mimo hlavní proud. Totiž, duch, jehož temperament je *náchylnější*, bývá obvykle odstrčen na názorový a společenský okraj, což podle Nietzscheho může být výhodou, neboť

61 Srov. Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*, c. d., s. 80: „...míním onu sílu k svébytnému růstu, sílu přetvořovat a přivtělovat si minulé a cizí, hojit rány, nahrazovat ztráty, vlastními silami znovu vytvořit rozbité formy.“

62 NF 34[148] 1885. Nietzsche Source, c. d.

63 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 281, s. 169.

64 Tamtéž, af. 224, s. 138.

se mu dostává vhodných vnějších podmínek pro myšlení. Ani nevádí, že jeho stav je *rozporuplný* (ba naopak). Míchají se v něm staré ideály s novými, jak by to vyjádřil Pascal: jeho *rozum* a *srdce* se v tom, co chtějí, rozbíhají. Působí v něm více protichůdných pudů a sklonů, a proto je duch relativně nestabilní. To vše zní možná paradoxně vzhledem k tomu, co bylo výše řečeno o „náchylnosti“ a „nemoci“, postupně se ale ukáže, že předpokladem pro osvobození ducha a pokrok k vyšší kultuře leží právě v jeho „slabší“ *anomální* povaze.⁶⁵

Nietzsche zde rozvíjí zajímavou úvahu na téma stádnosti, osvobození a kulturního pokroku.⁶⁶ V zásadě říká: Pro jakýkoli politicko-kulturní celek je *stabilita* nejvyšším cílem; zajišťuje se tak jeho přežití a trvání. Tato soudržnost, kterou nazývá *stádností*, se podporuje vštěpováním silných zásad, dodržováním konvencí a výchovou pro pospolitost. Ze státoprávního hlediska to samozřejmě dává smysl, jenže Nietzsche vidí problém v tom, že ona stádnost na jednu stranu sice podporuje soudržnost celku, ovšem na druhou stranu nivelizuje rozdíly v myšlení. V takové „stabilní“ společnosti se vytrácí *jinakost*, která z dlouhodobého hlediska způsobuje dokonce „hloupení“ a *stagnaci*.⁶⁷ Naučené automatismy jednání a myšlení přebírají nadvládu nad životem a způsobují oslabení zmiňovaného tvůrčího napětí – podmínka duchovního pokroku chybí.

Jak si tento vývoj vyšší kultury Nietzsche představuje? Uprostřed stabilního celku se občas vyskytnou *slabší* (náchylné) povahy, lidé, „kteří se pokoušejí o věci nové a rozmanité“.⁶⁸ Tyto osoby v darwinistickém smyslu nepřispívají tolik k udržování života ani stabilitě. V boji o přežití by pravděpodobně neuspěly, avšak navzdory tomu Nietzsche navrhuje hypotézu, že k pokroku přispívají zrovna tak jako povahy silnější. Nietzsche píše: „Každému pokroku v rámci celku musí předcházet částečné oslabení. Nejsilnější povahy typus *udržují*, slabší jej pomáhají *dále rozvíjet*.“⁶⁹ Povahy, o kterých je řeč, jsou „výjimky“, tedy oni svobodní a v „úzkostech“ hledající duchové.

Nás v této souvislosti zajímá především originální propojení „slabosti“ a duchovní síly. Teprve zde Nietzsche více specifikuje prostor, kde se svobodné myšlení rodí: mimo hlavní proud, v ústraní, kde před „rychlým“ tempem doby můžeme rozvrhnout svůj život v kontemplativním modu, v samotě a soustředění: „...potřebujeme zpomalit a vytvořit si čas potřebný k tomu, abychom mohli zpracovat své zkušenosti.“⁷⁰ Jako Montaigne ve své věži nebo

65 „Anomální povahy jsou nanejvýš významné všude tam, kde má nastat pokrok.“ Tamtéž.

66 Tamtéž, s. 138–139.

67 Tamtéž, s. 138.

68 Tamtéž.

69 Tamtéž.

70 Ansell-Pearson, K., *Nietzsche's Search for Philosophy*, c. d., s. 16.

Pascal v klášteře Port-Royal.⁷¹ Vzorec se opakuje: tyto duchové se stahují do ústraní a vymykají se stádnosti. Mají se na pozoru před každým „bezpodmínečným Ano a Ne“.⁷² Nemají žádné „své“ názory, přesvědčení a dogmata, jediné, čím se nechávají vést, je jejich intelektuální svědomí⁷³ a imperativ *poctivosti*. Tento duch se nápadně podobá „osamocenému hledajícímu Pascalovi“, jemuž tolik záleží na „duchovní nezávislosti na normách“.⁷⁴

Ještě než přikročíme k poslední části, ve stejném oddílu knihy *Lidské, příliš lidské* věnovanému problému vyšší kultury najdeme aforismus, v němž Nietzsche podtrhuje „sílu“ a „ohebnost“ jako elementární vlastnosti vyšší kultury.⁷⁵ Nietzsche zde opět odkazuje na zmiňovaný pojem *plasticity*, který vyjadřuje schopnosti kultury integrovat a *usměrňovat* protichůdné tendence: například být „ryzí a přísný v poznávání“ a přitom vnímat krásu poezie a hudby.⁷⁶ Rozhodující role svobodných duchů jako nositelů vyšší kultury pak spočívá v práci na této *mnohostrannější* kultuře.⁷⁷ Mají za úkol udržovat pluralitu v tom nejširším slova smyslu. A proto v tomto ohledu nelze přehlížet Pascalův mimořádný intelektuální výkon. Je to především odvaha poukazovat na ty stránky existence, jimž člověk obvykle nevěnuje pozornost nebo před nimi podvědomě utíká. Pascal píše o *nepohodlných* pravdách, když komentuje životy svých současníků, fungování církve a státu. Zrovna tak je jedinečná jeho schopnost tyto myšlenky vměstnat do podoby vypointovaných aforismů, které působí jako „studená koupel“.⁷⁸ Je také cílem svobodného ducha učit se dobře psát a dobře myslet, píše Nietzsche, a Pascal patří k těm mistrům, jejichž styl patří k tomu nejlepšímu v evropské tradici.⁷⁹

Naposledy se ještě zmiňme o kombinaci „horoucnosti ducha“ a „poctivosti“, kterou Nietzsche u Pascala obdivuje.⁸⁰ Polaritu těchto vlastností sám důvěrně zná. Jeho rané dílo je prostoupeno *zápalem* pro národní kulturní obrození, pro Wagnera a Schopenhauera. Pak náhle ve středním období přijde ona „studená koupel“. Setkáváme se se střízlivým autorem se zájmem o poznání a vědu, s autorem, jehož „srdce i mozek jsou proniknuty přísnou metodou

71 Zajímavé je, že oba způsoby života vzorových svobodných duchů Nietzsche ve středním období hodlal vyzkoušet: Jednou se chystal pronajmout věž v Naumburgu, kde by si zařídil studovnu jako Montaigne. A v Pascalově duchu zamýšlel založit společenství svobodných duchů, které by žilo mimo civilizaci v jakémsi klášteře. Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 56, 85.

72 Nietzsche, F., *Radostná věda*, c. d., s. 244.

73 Tamtéž, s. 33.

74 Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 106.

75 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 278, s. 168.

76 Tamtéž.

77 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 281, s. 169.

78 Nietzsche, F., *Radostná věda*, c. d., af. 381, s. 250.

79 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 87, s. 450.

80 Nietzsche, F., *Ranní červánky*, c. d., af. 192, s. 118.

pravdy“.⁸¹ A právě kvůli této polaritě je Pascal Nietzscheovi blíží než Montaigne a jiní „volnomyšlenkáři“. Někde v pozadí v něm totiž pracuje ono „dialektické napětí“, o kterém mluví Vivarelli.⁸² Svobodný duch je navíc Nietzscheovým pokusem o „střední cestu“ mezi fanatismem a střizlivostí. Je svědectvím o jeho hledání cesty, jak koncipovat nový druh *experimentální* filosofie, která by dovedla *plasticky* vstřebat více protichůdných sklonů, aniž by se rozmělnila do neurčitosti nebo zašla do jednoho z *extrémů* (dogmatismu, popírání či destrukce).

Pohodlnost filistrů a neklid hledajících

Aby náš obraz Pascala jako předobrazu svobodného ducha byl úplný, vrátme se k první *Nečasové úvaze*. V tomto polemickém textu Nietzsche útočí na pohodlný životní styl tzv. *filistrů*. Jejich krédem je, píše Nietzsche: „Neboť už nesmí být hledáno; to je heslo filistrů.“⁸³ Filistrovství by se tedy dalo definovat jako kult sebejistoty, klidu a maloměšťácké usedlosti. Především pak němečtí filistři jako David Strauss se podle Nietzscheho domnívají, že dosáhli v kulturní i vědecké oblasti vrcholu, a proto není třeba nijak usilovně pracovat na zlepšování. Ačkoli s označením filistr Nietzsche přichází dříve než s vázaným duchem (*gebundener Geist*), mají velmi mnoho společného. Filistři upřednostňují život v bezpečí v souladu s většinovými názory. Kladou proti neklidu a hledání spokojenost „s vlastní malostí, vlastním klidem, ano, s vlastní omezeností“, píše Nietzsche.⁸⁴

Tento raný text zmiňujeme především proto, že se zde Nietzsche jmenovitě odvolává na Pascalův oblíbený motiv lidské touhy po *rozptýlení*. „Pascal si vůbec myslí, že lidé se zanášejí svými věcmi a svými vědami tak usilovně proto, aby unikli nejdůležitějším otázkám, jež by jim vnucovala každá samota, každý opravdovně volný čas, právě oněm otázkám Proč, Odkud, Kam.“⁸⁵ Prakticky ve všech aforismech na toto téma Nietzsche plně následuje Pascalovu argumentační logiku. Jakmile se člověk ocitá bez podnětů, které jej za normálních okolností rozptylují, uvědomí si sám sebe a svůj stav, což obyčejně způsobí přinejmenším nepříjemný pocit, nebo dokonce „zoufalství“. Proto vymýšlí neustále nové únikové mechanismy, aby na sebe a svou situaci mohl zapomenout. (Do této kategorie Nietzsche řadí rozptýlení všeho druhu, od práce, cestování až po modlitbu.) Pro ilustraci krátký úryvek z Pascala:

81 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 109, s. 79.

82 Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 33.

83 Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*, c. d., s. 16.

84 Tamtéž.

85 Tamtéž, s. 44.

„Pro člověka není nic tak nesnesitelné jako být v naprostém klidu, bez vášni, bez zájmů, bez rozptýlení, bez úsilí.“⁸⁶

Vázaný duch

Pascal zde systematicky aplikuje nadčasový způsob kritiky:⁸⁷ Člověk utíká před nudou, pochybnostmi a zoufalstvím a vždy rád využije příležitosti, jak *sám se sebou nebýt*. Ve světě hledá stále nové podněty, protože jejich absenci těžko snáší. Nietzsche tuto kritiku přebírá a ukazuje, že v modernitě se ona tendence pouze umocňuje. Současný člověk se *nesoustředí*, píše Nietzsche, žije moc rychle na to, aby mohl myslet.⁸⁸ Jinde se Nietzsche ptá: „Je snad tedy touha po činech v základě útekem před sebou? – zeptal by se nás Pascal.“⁸⁹

Ženeme se za novými podněty a už nestíháme zvažovat důvody *pro* a *proti*, čímž se stáváme náchylnějšími k fanatismu. „V tom hrozném zrychlení života si duch i oko zvykají na polovičaté vidění i souzení a každý se podobá cestovatelům, kteří poznávají zem a lid z vlaku.“⁹⁰ Proto protikladem svobodného ducha je „duch vázaný“, který zrychleně myslí a málo se soustředí. Nadto se rád spoléhá na prefabrikované jistoty, jak píše Pascal a Nietzsche by jistě potvrdil: „Máme rádi jistotu. Vyhovuje nám, je-li papež ve víře neomylný, jsou-li důstojní doktoři teologie neomylní ve svém počínání, jen proto, aby-
chom měli své bezpečí.“⁹¹

Vázaný duch dává přednost dogmatu, v němž už ono *pro* a *proti* nachází předpřipraveno v podobě daného světónázoru. Na rozdíl od svobodného ducha, jemuž velmi záleží na tom, aby své názory a postoje mohl nejen svobodně volit, ale také libovolně měnit.⁹² Svobodný duch se má na pozoru před každým „bezpodmínečným Ano a Ne“, ničemu se nechce upsat příliš.⁹³ Takový stav ale život vystavuje nebezpečí, proto vázaný duch preferuje spíše

86 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 148.

87 Samozřejmě jsme si vědomi toho, že Pascal není jediným francouzským moralistou, jímž se Nietzsche inspiroje. Mezi další patří: Montaigne, La Rochefoucauld, Stendhal.

88 „Nietzsche je přesvědčen, že tato barbarizace myslí je ovocem společnosti, která nemá čas ani prostor pro přemýšlení a meditaci.“ Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 68.

89 Nietzsche, F., *Ranní červánky*, c. d., af. 549, s. 231.

90 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 282, s. 170.

91 Pascal, B., *Myšlenky (výbor)*, c. d., s. 188.

92 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., Poutník a jeho stín, af. 333.

93 Nietzsche, F., *Radostná věda*, c. d., s. 244. Tento odpor vůči „bezpodmínečnému Ano a Ne“ popisuje Stefan Zweig ve svém textu věnovaném Erasmu Rotterdamskému. „Erasmova počestnost se hrozí právě té bezpodmínečnosti a jednostrannosti přiznání.“ Zweig, S., *Triumf a tragika Erasma Rotterdamského*. Přel. V. Macháčková-Riegerová. Praha, Aurora 1997, s. 113. – V této pasáži Zweig naráží na Erasmovu úzkostnou touhu zachovat si integritu a nezávislost na obou nepřátelých stranách.

pohodlí podobně jako zmiňovaní filistéři, a to i za cenu ztráty nezávislosti. Vázaný duch zpravidla rozvrhuje svůj život uvnitř zavedených norem, zbaňuje se tímto způsobem odpovědnosti, s níž je svoboda z podstaty věci spojena.⁹⁴ Nietzsche navíc dodává, že vázaný duch nezaujímá svůj postoj na základě důvodů, nýbrž z návyku.⁹⁵ Můžeme namítat, že stádní poslušnost vůči normám udržuje stabilitu, což Nietzsche nerozporuje, vyjadřuje však oprávněné obavy, když přehnaný důraz na soudržnost stádního celku zabraňuje výskytu výjimečných jedinců, na kterých závisí budoucnost kultury.⁹⁶

Nietzsche se nebojí vyostřené formulace, když tvrdí, že svobodný duch dokonce normy „nenávidí“: „Proto svobodný duch nenávidí všechny návyky a normy, vše trvalé a definitivní, proto stále znovu trhá, s bolestí, síť kolem sebe: a třebaže v důsledku toho utrpí četná zranění, – nebo ona vlákna musí trhat ze sebe, ze svého těla, ze své duše.“⁹⁷ Nietzschovo poselství musí být v tomto bodě již zcela patrné. Stejně jako u Pascala nebo Montaigneho život vně morálních a normativních rámců představuje první krok ke svobodě. Není ale hotovou svobodou „o sobě“, žádným trvalým stavem. Naopak: o svobodu je třeba *pečovat*, aby nedocházelo k ustrnutí a stagnaci. Všimněme si, že Nietzsche nakonec nehájí jen negativní stanovisko – tedy svobody „od“ něčeho. Svou argumentaci směřuje „pozitivně“ k tomu, aby člověk převzal moc sám nad sebou, aby sám sebe určil. Klade důraz na samostatnost a sebeurčení individua stejně jako Pascal, aby se stal *tím, kým je*.

Tito „osvobození duchové“ mají nicméně další úkol, pro který je svoboda předpokladem. Mají totiž pracovat na obnově kultury.⁹⁸ Tento úkol Nietzsche neformuluje poprvé; ve středním období ale nespolehá na revoluční potenciál romantismu a místo toho vkládá naděje do střídmejšího projektu podpory vědy, poznání a rozvíjení technik péče o sebe a žitý svět. Člověk se má od minulosti i norem co možná nejvíce osvobodit, avšak v určitém bodě,

94 Tímto silným apelem na vystoupení z nesvéprávnosti ducha Nietzsche navazuje na osvíceneckou tradici: „Nietzsche je tedy osvícenským myslitelem v kritickém smyslu: jeho hlavním cílem je podpořit autonomii a zralost svých čtenářů.“ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche's Search for Philosophy*, c. d., s. 57.

95 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 226, s. 140. Vivarelli dodává: „Vázaný duch“ také později nachází kvůli lenosti myšlení důvody pro následování tradic a zvyků místo objevování nových cest.“ Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, c. d., s. 36.

96 „Stát je chytré zřízení k ochraně jednotlivců před sebou navzájem: jestliže však jeho pěstování přeženeme, nakonec jím jednotlivce oslabíme, ba zrušíme – takže původní účel státu bude naprosto zmařen.“ Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., s. 145.

97 Tamtéž, af. 427, s. 207.

98 Tento aspekt rozvádí Paul Franco: „Zatímco však v předchozích spisech hledal Nietzsche řešení bezcílnosti a roztržiténosti moderní kultury v umění a mýtu, v knize *Lidské, příliš lidské* zkoumá možnost vybudovat skutečnou kulturu na základě poznání. Poznání-hledající svobodný duch nahrazuje umělce-kněze jako svorník kulturní obnovy.“ Franco, P., *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*. Chicago, The University of Chicago Press 2011, s. 10–11.

připomíná Nietzsche, musí učinit historii předmětem svého výzkumného zájmu. Aby porozuměl více tomu, jak se v antropologicko-historickém smyslu člověk v dějinách postupně ustavil.⁹⁹

Otevřenou otázkou i pro Nietzscheho zůstává, do jaké míry se vlastně člověk může díky *vědě* od minulosti (představ, omylů, předsudků) osvobodit a zbavit se „tragických pocitů“, jaké prožíval Pascal. Avšak navzdory pochybám, Nietzsche sdílí umírněnou víru v poznání, v osvícenské ideály a vědu, protože dovede efektivněji mírnit fanatismus a tlumit strach z náboženské a politické autority. Je přesvědčen, že dovede zbavit člověka pout dogmat a předsudků a uvolnit cestu k svobodnému sebeurčení. Tato cesta pak zároveň otevírá *nové* možnosti experimentálního myšlení a filosofie budoucnosti, k níž Pascal svým dílem nepochybně přispívá.

99 Srov. Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, c. d., af. 20, s. 30: „... jakmile se octl na tomto stupni osvobození, musí s nejvyšším vypětím své rozumnosti překonat ještě i metafyziky. Poté je však zapotřebí *zpětného pohybu*: musí pochopit historickou a také psychologickou oprávněnost těch představ, musí poznat, že právě ony nejvíce přispěly k rozvoji lidstva a že by se bez takového zpětného pohybu připravil o to nejlepší, čeho dosavadní lidstvo dosáhlo.“

There is No Hop(p)e neboli Blaise Pascal a ambivalence kosmické hrůzy*

Richard Zika

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

richard.zika@fhs.cuni.cz

Ondřej Váša

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

ondrej.vasa@fhs.cuni.cz

Abstract:

There Is No Hop(p)e, or Blaise Pascal and the Ambivalence of the Cosmic Horror

The essay focuses on the survival of Pascal's metaphors concerning the cosmic wasteland. It analyzes step-by-step the ways in which authors such as Immanuel Kant, George Milbrey Gould, Herbert George Wells, Thomas Henry Huxley, Howard Phillips Lovecraft, Vladimír Hoppe, Jacques Monod, and Eugene Thacker appropriated Pascal's images of despair from the "eternal silence of infinite spaces", which they have then used to develop their own arguments in favor of defending (or disparaging) the relevance of a human presence in the universe. The focus of the study lies in an analysis of these connections in the work of the Czech philosopher Vladimír Hoppe.

Keywords: Blaise Pascal, Vladimír Hoppe, cosmos, universe, horror, nihilism, pessimism, speculative realism

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.86>

Jest tedy základ života příbuzný hvězdám, takže když hledím na hvězdičku, jako by mne pozdravovala příbuzná bytost se slovy, kterými se pozdravovala panská zvěř v Knize džunglí: jsme jedné krve, ty a já.

Emanuel Rádl, *Útěcha z filosofie* (1942)

Přítel položil nedávno zesnulému F. W. H. Myersovi následující otázku: „Čemu byste ze všech věcí na světě rád přišel na kloub? Kdybyste se mohl otázat sfingy, leč jen jednou jedinkrát, na co byste se jí zeptal?“ Po chvíli ticha Myers odpověděl: „Myslím, že na tohle: „Je vesmír přátelský?““

Emil Carl Wilm, *The Problem of Religion* (1912)

* Tento text vychází díky podpoře Grantové agentury České republiky (GA ČR) v rámci projektu 19-14180S: *Individualismus v československé filozofii 1918–1948*.

Ve spárách Pascalových kosmických úvah se skrývá nepatrná, leč podivuhodná ambivalence: Je „neúměrnost člověka“¹ a odpovídající závrať pocíťovaná vůči hvězdnému nebi pádným zdrojem hrůzy, nebo je „věčné mlčení nekonečných prostorů“² přes veškerou svou naléhavost pouhým symptomem vesmírné jalovosti, jež nám propůjčuje přinejmenším částečnou převahu? Zatímco však v Pascalově přemítání zůstává tato dvojznačnost ve stadiu nekonfliktních metaforických paralel, pozdější autoři, již se na zbožného filosofa přímo či nepřímou odvolávají, dovádějí zděděný obraz do více či méně radikální jednoznačnosti. Následující text bude věnován nastínění několika charakteristických milníků těchto pascalovských rozepří: od termínovaných idealistických vkladů do fondů lidské vznešenosti až po (prozatímní) krach na burze spekulativního realismu.

Hvězdy, zelí a telata: Pascalovy paralely

Zůstaneme-li na úrovni pozdních *Myšlenek* (1657–1658), sepsaných po filosofově přílnutí k „Bohu Abraháma, Izáka a Jákoba“³, nelze si nevšimnout, že Pascalovy slavné metafory jemně oscilují mezi plachým obdivem a poněkud rozpačitém rozčarováním.

Na jedné straně čelíme tlaku majestátní a principiálně nepřátelské pustiny, jež je vůči nám natolik přehlízivou a s námi nesouměřitelnou, že svou ničivou moc může snadno propůjčit „páře, kapce vody“⁴. Člověk je v tomto ohledu „utopený v nesmírné nekonečnosti prostorů“⁵ a zároveň je drcen dvojím soukolím „nicoty, z níž byl přiveden na svět“⁶, jež je volně asociována s mikrosvětlem, a „nekonečnem, jímž je pohlcen“⁷, jež je pro změnu konotováno nápadnějším vesmírem.⁸

1 Pascal, B., *Myšlenky*. Přel. M. Žilina. Praha, Mladá fronta 2020, s. 76.

2 Tamtéž, s. 73.

3 Pascal, B., *Œuvres complètes III*. Éd. di J. Mesnard. Paris, Desclée de Brouwer 1991, s. 51.

4 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 12.

5 Tamtéž, s. 73.

6 Tamtéž, s. 78.

7 Tamtéž.

8 Není bez zajímavosti, že Pascalova úvaha má povahu katabáze: filosof vede čtenáře do „nové propasti“ mikrosvěta (Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 77) s vědomím čerstvosti tohoto zážitku, a je pravda, že zatímco „zvětšovací čočky“ (Tamtéž, s. 54) pouze rozšířily astronomické optické pole, aniž by nabouraly již akceptovaný závratný převis vesmíru nad naším měřítkem, o něco mladší mikroskopy skutečně otevřely mnohem exotičtější dimenze. K rané teleskopické, resp. mikroskopické, zkušenosti viz stále relevantní studie: Nicolson, M., *The Telescope and Imagination*. *Modern Philology*, 32, 1935, No. 3, s. 233–260; Van Helden, A., *The Telescope in the Seventeenth Century*. *Isis*, 65, 1974, No. 1, s. 38–58; či Wilson, C., *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton, Princeton University Press 1995, zejm. s. 196–214.

Na straně druhé je však člověk nejen „pouhou třtinou, tím nejslabším, co chová příroda“,⁹ tedy neduživým bytím *vprostřed* nehostinného milieu, ale zároveň je mu upírána jinak zdůrazňovaná středovost mezi „ničím a vším“ a je filosofem vykázán na metaforické *okraje* tohoto vesmíru. Jeho místo zbažené jasnosti existenciálních souřadnic má charakter „pustého hrůzyplného ostrova“,¹⁰ respektive „zapadlého koutu přírody“¹¹ či rovnou „těsného žaláře“,¹² do kterého se dědicové Adamova hříchu probudili a který sám o sobě neposkytuje žádné jasné indicie, proč jsme „spíš zde než tam“¹³ a proč jsme procitli do bytí „spíš teď než tehdy“.¹⁴

Tyto obrazy už samy o sobě nejsou zcela synonymické: jsme tedy bytostmi topicími se bezradně v hloubce, jejichž středovost mezi zvířaty a anděly je spíše vágního charakteru a postrádá autoritu těžiště, zvláště pokud „ze zřetele těchto nekonečen je si všechno konečné rovno?“¹⁵ Nebo jsme přece jen krajními bytostmi, jejichž situaci pádu Pascal setrvačně překládá do zděděné metaforiky řetězce bytí? Tuto nepatrnou nejasnost pak rozšiřuje ještě třetí rozměr Pascalovy kosmické poetiky, v jejímž rámci v jednom překvapivém a neskrývaně pohrdlivém sledu jmenuje „hvězdy, nebe, země, živly, rostliny, zelí, pórek, zvířata, hmyz, telata, hady, horečku, mor, válku, hladomor, neřesti, cizoložství [a] krvesmilstvo“¹⁶ jako příklady „líbivých předmětů“,¹⁷ které odvádějí naši pozornost od Boha či rovnou stojí mezi námi a jím.

Přehlíživé pohnojení a zasazení hvězd do záhonů přízemní zahrádkářské kolonie pak rezonuje s Pascalovým podmíněným povýšením člověka coby „třtiny myslící“,¹⁸ která vesmír zarostlý hvězdnatým pórkem překonává vědomím vlastní křehkosti a konečnosti, o níž sám o sobě chátrající vesmír „neví nic“.¹⁹ Ve výsledku je tak jedno, že rozum tváří tvář velikosti stvoření v posledku selhává podobně jako naše omezené smysly, neboť nedostatečnost našeho myšlení, smyslovosti i obrazotvornosti je „nejmocnějším zjevným znakem boží všemohoucnosti“²⁰ a vede nás k jediné instanci vznešenosti,

9 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 12.

10 Tamtéž, s. 94.

11 Tamtéž, s. 77.

12 Tamtéž.

13 Tamtéž, s. 73.

14 Tamtéž.

15 Tamtéž, s. 81. K ambivalenci středovosti viz např. Kummer, I. E., *Blaise Pascal: Das Heil im Widerspruch. Studien zu den Pensées im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 1978, zejm. s. 31–51.

16 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 38. Kurziva přidána autory stati.

17 Tamtéž, s. 94.

18 Tamtéž, s. 12.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž, s. 77.

kteřé jsme právi: k reflektovanému kolapsu ratia a k vědomí naší ubohosti, jež jsou takovému stromu a přeneseně i vesmíru odepřeny.²¹

lInned dodejme, že – jak prokáže pozdější tradice – podnětnost Pascalova myšlení spočívá kromě jiného v tom, že naznačenou podvojnost nijak striktně nedialektizuje a ponechává ji otevřenou: „věčné mlčení nekonečných prostorů“.²² Pascala autenticky děsí, neboť v nich – velice stručně řečeno – neslyší Boží hlas, ale zároveň, úměrně svému rezervovanému přístupu k člověku, kterého odmítá jak tupit, tak oslavovat, lidské duši ponechává naději překonat deficit rozumu řádem srdce a víry, která nás vede přinejmenším k částečné intuici Boha mimo režim evidence, jež zůstává principiálně úzkostným (neboť existenci Boha žádný důkaz nakonec neprokáže).²³

Tato ambivalence hvězdného nebe nicméně v rámci vyrovnávání se s Pascalovým myšlenkovým i metaforickým dědictvím – ať už implicitním, či explicitním – záhy vezme za své a – co je pozoruhodné – začne při opakování víceméně stejného metaforického obrazu i argumentu produkovat protichůdné výsledky.

My se pak budeme soustředit na takové „zastávky“²⁴ přžívání Pascalovy dvoječné představivosti, které nějakým způsobem významně přehodily výhybku jejich dosavadních kolejí a zároveň Pascalovy metafory zachycují na vzájemně provázaných souřadnicích globální mapy myšlení, od Severní Ameriky až po českou kotlinu. Přes práh Kantovy slavné variace na pascalovské téma, která do značné míry usměrnila osudy původně mnohem komplikovanější intuice, se nejprve dostaneme k americkému lékaři G. M. Gouldovi, který v reakci na kantovsky odstíněného Pascala reprezentuje jeden z pólů dobově typické snahy o obhájení či naopak vyvrácení nábožensky podmíněné naděje tváří v tvář kosmickým pustinám. Gould v naší eseji zastupuje snahu sladit jistou nelítostnost moderní biologie a evoluční teorie se soucitností kosmického stvoření. Od něj se následně odrazíme k dvěma výrazným autorům, jejichž dílo Gouldovy nároky vyhrocuje do škarohlídkého opaku: k H. G. Wellsovi, respektive k H. P. Lovecraftovi, pro něž je vesmír nejen

21 Viz např. Rieger, H.-M., *Menschlich denken – Glauben begründen: Blaise Pascal und religionsphilosophische Begründungsmodelle der Moderne*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 2010, zejm. s. 174–218.

22 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 73.

23 Viz např. Martin, C. G., „Boundless the Deep“: Milton, Pascal, and the Theology of Relative Space. *English Literary History*, 63, 1996, No. 1, s. 45–78; resp. Moriarty, M., *Pascal: Reasoning and Belief*. Oxford, Oxford University Press 2020, zejm. první část knihy.

24 Zde se odvoláváme na Warburgův metodologický topos „putování“, viz zejm. Warburg, A., *Die Fixsternhimmelsbilder der Sphaera Barbarica auf der Wanderung von Ost nach West*. In: Trembl, M. – Weigel, S. – Ladwig, P. (Hrsg.), *Aby Warburg. Werke in einem Band*. Berlin, Suhrkamp Verlag 2010, s. 326–348.

osaměle hrůzným a nemilosrdným, nýbrž který hrůzu v podobě všemožných neuchopitelných monster dokonce činorodě plodí.

O českou souřadnici se v rámci další polarity postará Vladimír Hoppe, jenž pro změnu reprezentuje jeden z posledních „tradičních“ pokusů zachránit přátelství vesmíru v kontextu moderní astrofyziky a dovolává se Pascala coby garanta nadvlády řádu srdce nad neživotnou suverenitou matematických liter knihy přírody. Proti němu stavíme výrazného proponenta nesmyslnosti vesmíru, který zmíněný spor – opět v kontextu pascalovských metafor – dovádí do současnosti: francouzského biochemika a molekulárního genetika Jacquesa Monoda, jehož výroky v závěru eseje dovádíme do opět především literárně-poetického kontextu tzv. spekulativního realismu Eugene Thackera.

To už však skutečně předbíháme: vydejme se tedy proti proudu pascalovské řeky ke Kantově argumentační přehradě!

Víc, než lze vydržet: od Pascala ke Gouldovi

Na konci 18. století konfrontuje otrásající vědomí nedozírnosti kosmu se sebestotou rozumové bytosti Immanuel Kant. V *Kritice praktického rozumu* (1788) uznává, že „pohled na nespočetné množství světů takřka ničí“ jeho „důležitost jako zvířecího tvora“, avšak rovněž v sobě nachází schopnost mravního rozhodování, která „nekonečně zvyšuje“ jeho „hodnotu jakožto inteligence“.²⁵ Jako by ho zde zážitek ponížení jeho tělesné stránky odkazoval k jeho rozumové, mravní přirozenosti, a potud mu paradoxně sloužil k uvědomění si vlastní vyvýšenosti nad materiálním světem. Výslovným se pak toto odkazování stává v *Kritice soudnosti* (1790), kde již Kant nelibost z nepřiměřenosti přírody schopnostem lidské smyslovosti a děsivý dojem z přírodní moci interpretuje jako podněty k uvědomění si převahy lidské racionality nad veškerou přírodou. Pocit ponížení či děs se tak zde pro něj stávají pouhým prvním momentem povznášejícího prožitku vznešena.²⁶

Roku 1893 však vychází kniha *Smysl a metoda života. Hledání náboženství v biologii*, jejímž autorem je americký lékař George Milbrey Gould. Autor zde vyznává, že právě „hvězdné nebe nahoře a mravní zákon uvnitř“ v něm dříve „vyvolávaly ono naprosté zoufalství a beznaděj, jež (...) nazval kosmickou hrůzou [*cosmic horror*], ono sopečné chvění a znechucení duše při pohledu na strašlivou nekonečnost mrtvého, chladného a bezúčelného vesmíru tam venku, zatímco uvnitř neznámý Bůh neznámým instinktem přikazoval ne-

25 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1996, s. 276.

26 Srov. Kant, I., *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek – W. Hansel. Praha, Odeon 1975, s. 81–95.

známému já, aby konalo neznámou povinností.²⁷ A má za to, že jeho zoufalství nebylo pouhým selháním jednotlivce, neboť zjistil, „že mnoho jiných citlivých, zoufalých duší tváří v tvář lehkomyšlným vyznáním víry a osamělosti subjektivity rovněž často pociťovalo stejnou svírající křeč kosmické hrůzy, kdy se samo srdce života dusilo a utichalo nekonečným strachem a pocitem ztracenosti“.²⁸

Je zjevné, že se Gould s Kantovým pojetím člověka jako morální osoby mýlí, ale neméně zjevné je i to, že na vině není jen jeho povrchní obeznámení se s Kantovou transcendentální filosofií. Nepřekvapuje, že přírodovědně orientovaný vzdělanec epochy *fin de siècle* nemá porozumění pro chápání člověka jako primárně racionálního subjektu, jenž se jako tělesná, animální bytost pouze jeví. Ve svém pozdějším spise *Nekonečná přítomnost* (1910) Gould v obdobném kontextu zmiňuje, že „mnozí odborníci ‚vysvětlili‘ morální zákon jako utilitární a evoluční produkt“,²⁹ a jakkoli od tohoto pojetí udržuje odstup, nedokáže je bezstarostně ignorovat. Musí je překonat vlastní reflexí, akceptující obecná zjištění evoluční vědy.

Pro Goulda tak není možné integrovat děs z velikosti a moci kosmu do povznesení se k vlastní nadpřirodní principialitě, avšak ani pozice pascalovského vzdoru mu nenabízí jednoduché východisko, neboť již nemůže mít za snadno akceptovatelné tvrzení, že člověk „je zjevně stvořený k tomu, aby myslel“.³⁰ Gould sice v posledku usiluje o „kosmickou radost“ [*cosmic pleasure*], přičemž přístup k ní nachází v odvaze k využívání „vrozené duševní síly“ k vědeckému i filosofickému poznávání univerza,³¹ ale i v tomto postoji uznává, že „děsivé rozechvění při hrůzném rozjímání o nekonečnu“, iniciované pohledem „na jasnou půlnoční oblohu“, „je víc, než lze vydržet“.³²

Přiměřená dávka hrůzy: od Wellse k Lovecraftovi

Evoluční perspektiva však nejenom oslabuje postavení člověka v jeho konfrontaci s nezměrností vnějšku, nýbrž z něj samého činí agenta kosmických sil. Nápadněji než u Goulda, usilujícího o restituci (a reformu) tradičních představ o centrálním postavení člověka v univerzu, je tento aspekt kosmické hrůzy přítomný v díle myslitele, který evolucionistický pohled na člověka bezvýhradně přijímá, britského spisovatele Herberta George Wellse.

27 Gould, G. M., *The Meaning and the Method of Life. A Search for Religion in Biology*. London–New York, G. P. Putnam's Sons 1893, s. 7–8.

28 Tamtéž, s. 8.

29 Gould, G. M., *The Infinite Presence*. New York, Moffat, Yard and Company 1910, s. 1.

30 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 13.

31 Gould, G. M., *The Infinite Presence*, c. d., s. 10.

32 Tamtéž, s. 9–10.

Ve svých esejích z devadesátých let 19. století sice Wells usiluje o nadějný pohled na lidský druh, ale ve fantastických příbězích ze stejné doby – ve svých slavných vědeckých romancích – poskytuje čtenářům mnohem chmurnější vize.

Wellsův náhled na člověka je přitom v těchto dílech ovlivněn zejména myšlením Thomase Henryho Huxleyho, jednoho z nevymluvnějších stoupců biologické evoluce. A Wellsovy temně fantastické vize se z velké části zdají vlastně jen mimořádně působivým vyjádřením tísně vyvolané promyšlením zjištění, které Huxley předkládá již ve svých *Důkazech o místě člověka v přírodě* (1863), první soustavné tematizaci člověka z evoluční perspektivy. Huxley zde sice deklaruje zásadní odlišnost člověka od ostatních živočichů, včetně jeho nejbližších příbuzných, přičemž vyzdvihuje „obdivuhodnou schopnost srozumitelné a rozumné řeči“,³³ ale zároveň demonstruje, že v základu této odlišnosti spočívá jen nevelký anatomický rozdíl.³⁴

V devadesátých letech se však Wells seznamuje i s dílem německého biologa Augusta Weismanna a po počátečním odmítání jeho myšlenky v polovině devadesátých let akceptuje.³⁵ Weismann již roku 1883 přichází v přednášce „O dědičnosti“ s převratnou ideou nezávislosti materie pohlavních buněk na jakýchkoli změnách ostatních částí organismu a tímto tématem se intenzivně zabývá i později.³⁶ Z nezávislosti pohlavních buněk přitom vyvozuje nemožnost dědičnosti získaných vlastností – což pro Wellse (stejně jako pro mnohé další) znamená odmítnutí představy vzájemného podmiňování biologické a kulturní evoluce a vede ho ke ztrátě víry v rychlý, racionálně orientovaný vývoj lidského druhu a k pochybnostem o budoucnosti lidské civilizace.

Wellsovy obavy z dědictví evoluce jsou snad nejtrýznivěji přítomné v románu *Ostrov doktora Moreaua* (1896). Vzdělaný anglický džentlmen Edward Prendick se na odlehlém ostrově v Tichém oceánu stává svědkem pokusů o polidštění savců různých druhů za pomoci chirurgických zásahů. Doktor Moreau, britský fyziolog, zde usiluje o vytvoření „rozumného tvora podle svých představ“, ale „instinkty a pudy, které jsou proti lidskosti“, v jeho tvorech „znovu a znovu propukají a zaplavují celou bytost vztekem, nenávistí

33 Huxley, T. H., *Evidence as to Man's Place in Nature*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 112.

34 Tamtéž, s. 102.

35 Wells, H. G., *Early Writings in Science and Science Fiction*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1975, s. 211. Srov. McNabb, J., *The Beast within: H. G. Wells, The Island of Doctor Moreau, and Human Evolution in the Mid-1890s*. *Geological Journal*, 50, 2015, No. 3, s. 383–397.

36 Srov. Weismann, A., *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*. Jena, Verlag von Gustav Fischer 1892, s. 75–121.

či strachem“³⁷ Moreau tak ve své snaze „spiritualizovat evoluci“ vytvořením dokonalé rozumné bytosti,³⁸ nezatížená dědictvím předlidského pravěku, selhává a vyděšený a znechucený Prendick jen bezmocně přihlíží triumfům evoluční minulosti nad lidskou racionalitou.

Moreau je přitom natolik zaujatý svou vizí po završení lidství, že se neohlíží na bolest, kterou způsobuje, a o soucitu ví jen to, že jej „kdysi dávno také prožíval“.³⁹ Sám se tak vlastně jeví jako polozvířecí tvor, který dokonce i svou schopnost sebeovládání, jež podle Huxleyho dokládá lidskou odlišnost od zvířecích předků,⁴⁰ zapojuje do služby animálnímu puzení k neomezenému sebeprosazení. Prendicka pak pobyt na ostrově promění natolik, že po svém návratu do vlasti již není s to vnímat své spoluobčany jinak než jako dosud nezdivočelé Moreauovy „zvířecí lidi“ a i vlastní odpor k nim v posledku chápe jen jako projev zvířete trýzněného „nějakou záhadnou poruchou mozku“.⁴¹

Své obavy z dalšího vývoje lidského druhu vyjadřuje Wells v románu *Stroj času* (1895). Anonymní hrdina tohoto příběhu, „poutník v čase“,⁴² se přenesl do stovky tisíc let vzdálené budoucnosti, kde se setkává s evoluční odpovědí lidského druhu na výsledky vědeckého a technického pokroku. Na zemském povrchu, v Horním světě, jsou potomky lidí Eloiové, slabí, neteční tvorové, kteří se dobře adaptovali na monotónní podmínky pohody a luxusu – a v tomto ohledu jsou „biologicky zdatní“ –, kdežto v podzemí jsou jimi Morlokové, kteří se obdobně přizpůsobili situaci stereotypní dřiny. Tyto dva druhy spolu nekomunikují, ale přesto jsou na sobě závislé. Eloiové využívají výsledky práce svých podzemních příbuzných – a Morlokové, kteří nemají jiné zdroje potravy, se živí masem Eloioů.⁴³ Wellsův hrdina tak zakouší triumf procesů hlubokého času nad lidským duchem – a na další cestě do ještě vzdálenější budoucnosti již odkrývá pouze to, „co zůstává ‚po‘ člověku“, Thackerův „svět-bez-nás“ [*world-without-us*], „Planetu“...⁴⁴

V románu *Válka světů* (1898) je bezprostředním zdrojem hrůzy velký vnějšek, kosmos. Ten sice není v této fikci zcela mrtvý, jak ho vnímal Gould, či mlčící, jak ho chápal Pascal, ale život, jenž na naši planetu přichází z Marsu,

37 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*. Přel. J. Martinová. Praha, Lika klub 1992, s. 71.

38 Jonnson, E., *The Human Species and the Good Gripping Dreams of H. G. Wells*. *Style*, 47, 2013, No. 3, s. 308.

39 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*, c. d., s. 69.

40 Srov. Huxley, T. H., *Evolution and Ethics. Delivered in the Sheldonian Theatre, May 18, 1893*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 33.

41 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*, c. d., s. 120.

42 Wells, H. G., *Stroj času*. Přel. J. Martinová. Praha, Lika 1992, s. 8.

43 Srov. Tamtéž, s. 69–71.

44 Thacker, E., *In The Dust of This Planet. Horror of Philosophy*. Vol. 1. Winchester–Washington, Zero Books 2011, s. 7–9.

je nám nepřátelský a o rozhovor s námi nemá zájem. Zajímá ho jen naše krev a příznivé životní podmínky našeho světa:

„V oněch několika posledních letech 19. století by byl asi sotvakdo přistoupil na myšlenku, že lidstvo a jeho život bedlivě a do podrobností sledují rozumné bytosti, které svou inteligencí značně předčí člověka... (...) S nabubřelou samolibostí se člověk důležitě pachtil za svými nicotnými cíli, v neotřesitelné víře ve svou nadvládu nad hmotou. Dost možná, že se nálevníci na sklíčku pod drobnohledem cítí zcela stejně. (...) Jenomže z hlubin kosmu nás tou dobou už dlouho sledovaly závistivé zraky, myslí stojící o tolik výše nad našimi, jako je náš intelekt nadřazen němé tváři, mozky s obrovskou kapacitou, beze stopy citu, chladně kalkující a zvolna snovající plány namířené proti nám. A pak bylo z těchto iluzí lidstvo na samém prahu 20. století dramaticky vyburcováno.“⁴⁵

Kosmickou samotu a bezvýznamnost člověka tak vize rozumného života jinde v naší sluneční soustavě nezmírňuje, nýbrž ji naopak prohlubuje zneklidňující myšlenkou, že tento život může být stejně lhostejný k našim radostem, obavám a bolestem jako prázdné prostory pascalovského kosmu a že je navíc jeho cílem ukončit naši dosavadní dominanci na této planetě a změnit nás v pouhé živočichy mezi jinými.

Wellsovi Marťané se přitom jeví jako tvorové „nepředstavitelně vzdálení všem pozemským měřítkům“.⁴⁶ Jsou to jen hlavohrudě vybavené tenkými chapadly, izolované od vnějšku umělými exoskelety. Neznají spánek, nemají pohlaví a ani nepřijímají potravu – místo toho odebírají krev jiným živočichům a vstříkují si ji přímo do žil. Přitom však tyto tvory lze chápat jako obraz naší vlastní možné budoucnosti, a to jako obraz ještě děsivější, než jaký poskytuje *Stroj času*:

„(...) u Marťanů se nepochybně setkáváme s realizovaným potlačením živočišných prvků organismu ve prospěch jeho rozumové složky. Podle mého názoru lze zcela dobře předpokládat, že se Marťané mohli vyvinout z tvorů ne nepodobných nám samým postupnou proměnou mozku a rukou (z nichž posléze vznikly dva svazky chapadel), a to na úkor ostatního těla. Bez těla se ovšem stával mozek stále sobečtější bytostí, zbavenou citového zázemí vlastního lidského bytostem.“⁴⁷

45 Wells, H. G., *Válka světů a jiné příběhy z neskutečna*. Přel. V. Svoboda – F. Gel. Praha, Albatros 1988, s. 150.

46 Tamtéž, s. 263.

47 Tamtéž, s. 265–266.

Martáňe jsou sice produkty jiné evoluce než pozemské, ale mohou být pozdní podobou tvorů nám v dávné minulosti vcelku blízkých (nikoli původem, ale anatomicky a fyziologicky). Tito tvorové redukovali svá těla, zrušili, nakolik je to možné, svou tělesnou, afektivní spjatost se světem – a staly se z nich bytosti motivované jen touhou po přežití. V jejich nestvůrné anatomii i v jejich bezohledném sobectví tak můžeme vidět triumf biologična nad duchem, který se od něj pokusil emancipovat, a chápat je jako výsměch našim vlastním obdobným snahám.⁴⁸

Ve Wellsových spekulativních fikcích se tedy lidský druh ukazuje jako nicotný jak ve svém poměru k rozlehlosti kosmu, tak i v poměru k hlubokému času evoluce Země. Lidské tělo se odhaluje jako průsečík dlouhých planetárních procesů, netečných k člověku, jeho plánům i představám o smyslu vlastní existence, a jako ne-lidská se jeví i lidská mysl (coby tělesná), a to dokonce i v sofistikované snaze o povznesení se nad pouhou přírodnost.

V konečném důsledku je tak zrušen rozdíl mezi lidským světem i s jeho přírodním základem, Zemí, a vnějším kosmem – a zdrojem kosmické hrůzy se může stát stejně tak mlčení nekonečných prostorů jako disciplinované ticho návštěvníků knihovny, jejichž soustředěné „tváře nad knihami“ připomínají nešťastnému Prendickovi „zvířata, trpělivě čekající na kořist“.⁴⁹

Kosmická hrůza konce 19. století je nicméně vyvolávána konfrontací s realitou, která se ještě jeví jako zcela přiměřená alespoň našim poznávacím schopnostem. V krátké esejí „Čas a prostor“ (1918), respektující „uvědomění si naprosté bezvýznamnosti člověka, jež přichází s poznáním jeho postavení v čase a prostoru“, začínající autor *weird fiction* Howard Phillips Lovecraft dokonce vyslovuje myšlenku, že „[ž]ivot a lidstvo mají své místo v přírodním řádu, jakkoli je toto místo nekonečně malé, a zákony přírody jsou příliš zřejmé a dobře definované, než aby opravňovaly k pocitu marnosti a neklidu“.⁵⁰ Tento postoj však zastává jen díky své dosud neotřesené víře v platnost základních představ klasické fyziky.

Ve dvacátých letech se již Lovecraft iluzí mechanického materialismu vzdává a legitimitu vědeckých revolucí své doby připouští – přičemž podivnost nových fyzikálních zjištění a teorií proniká i do jeho literární tvorby.⁵¹ V jeho snad nejdůmyslnější fikci, povídce *Barva z kosmu* (1927),⁵² dopadne

48 Srov. Keep, Ch., H. G. Wells and the End of the Body. *Victorian Review*, 23, 1997, No. 2, s. 232–243.

49 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*, c. d., s. 120.

50 Lovecraft, H. P., Time and Space. In: *týž, The Conservative. The Complete Issues 1915–1923*. London, Arkotos Media 2014, s. 143.

51 Srov. Joshi, S. T., *A Dreamer and a Visionary. H. P. Lovecraft in His Time*. Liverpool, Liverpool University Press 2001, s. 182–183.

52 Lovecraft, H. P., *Barva z kosmu*. In: *týž, Volání Cthulhu 2. Příběhy a novely z let 1927–1930*. Přel. F. Jungwirth. Praha, Plus 2012, s. 88–125.

na pozemek farmářské rodiny Gardnerovy velký meteorit z neznámé látky, který odolává všem vědeckým pokusům o přesnější určení jeho složení a v některých svých ohledech je nepřístupný i snahám o prostý popis.⁵³ Meteorit se přitom zvolna zmenšuje a během několika dnů zcela zmizí... I jako neviditelný se však tento záhadný posel z velkého vnějšku – či snad neznámá entita, jež v něm dospěla na Zemi – stane příčinou rozsáhlé zkázy. V několika měsících zkréhnu a zahynou všechny rostliny a zvířata na farmě i v jejím okolí a sami Gardnerovi, jeden po druhém, podléhají smrtící nemoci, mrzačící jejich psychiku i těla.

V příběhu jsou tak lidé, vědci i prostí venkované, konfrontováni se skutečností, která ohrožuje dokonce i jejich schopnost rozumět vlastní nedostatečnosti – pan Gardner přijímá zkázu své rodiny jako boží trest, i když nemá „tušení, čím se provinil“,⁵⁴ a vědci, kteří ve své snaze o poznání meteoritu neuspějí a o dalších osudech Gardnerových nic nevědí, začnou po nějaké době „pochybovat, zda ona tajemná hádanka“ ze vzdáleného kosmu „skutečně existovala“.⁵⁵

Výhra (nebo prohra?) v loterii: Hoppe versus Monod

Pascalovský obraz hrůzyplné nepřiměřenosti člověka kosmickým dimenzím se v Lovecraftově hororové perspektivě navrácí pozoruhodně zvrácený: na jedné straně člověk do vesmíru náleží a jeho přítomnost není nijak překvapivou či šokující. Na druhé straně Lovecraftovo dořečení spekulativních možností, jimiž se nový kosmos zdál nově překypovat, staví Pascalovu rovnost všeho konečného na hlavu, a člověk tak nakonec do vesmíru náleží jen za tu cenu, že tento domov či alespoň pronájem sdílí s něčím, co nehodnotí kosmu bere takřkajíc na sebe coby zosobněnou nelidskou jinakost.

Lovecraft tak svým charakteristickým způsobem zesiluje pascalovské echo, jež do jeho díla slabě přežívá, snad jen že původní ticho nekonečných prostor transformuje do selhání *komunikace* mezi kosmickým tvůrčím potenciálem a epistemicko-biologickým rozhraním člověka, na nějž sice kosmos prostřednictvím svých výtvorů „mluví“, ale zcela mimo lidskou schopnost mu porozumět. Do té míry, že i samotná událost návštěvy barvy z kosmu má

53 Srov. Harman, G., *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Winchester–Washington, Zero Books 2012, s. 78–92. Dále srov. Mariconda, S. J., *Atmosphere and the Qualitative Analysis of „The Colour out of Space“*. *Lovecraft Annual*, 14, 2020, s. 14–25.

54 Lovecraft, H. P., *Volání Cthulhu 2. Příběhy a novely z let 1927–1930*, c. d., s. 107.

55 Tamtéž, s. 96.

problémy udržet se v operační paměti rozumu, jehož kategoriím jsou podivné entity kdesi na hranici živého a neživého cele cizí.⁵⁶

Než ale přikročíme ke způsobu, jakým se tohoto motivu chápe Quentin Meillassoux a výše již zmíněný Eugene Thacker, který lovecraftovský přepis pascalovské hrůzy využije k dokreslení svého kosmického pesimismu, a dovede tak Pascalovu úzkostlivou obraznost vesmíru do jejího zatím posledního stadia, udělejme krátkou odbočku k dvěma autorům, kteří se na Pascala odvolávají též a jejichž pozice výborně ilustrují jedny z posledních logických přestupišť přežívání Pascalova odkazu.

Prvním z nich bude Vladimír Hoppe, ke kterému se obrátíme nejen pro rozšíření naší reflexe o českou souřadnici, ale zejména pro jistou typičnost Hoppeho uvažování, jež do sebe pojalo hned několik silných tendencí *fin de siècle*: psychologickou, respektive psychoanalytickou (re)apropriaci temnoty nebes coby temnoty psýché, kritiku pozitivistické astronomie a v neposlední řadě i vzepětí – de facto poslední „mainstreamové“ – vitalistických tendencí zúročit „vrozenou duševní sílu“, o které již byla též řeč výše v souvislosti s Georgem Milbreyem Gouldem.

Je samozřejmě sporné, do jaké míry lze mnohavrstevnaté a – příznivě – i ne zcela konzistentní filosofické uvažování Vladimíra Hoppeho nazvat vitalistickým. V rámci našeho schematického přehledu se však jedná o podružný problém, neboť nás zajímá pouze specifický pascalovský rozměr jeho alergické reakce vůči nové fyzice, jejímuž obrozenému spění k „finální teorii“ se Hoppeho svébytná variace na vitalistické, transcendentálně-idealistické a mystické motivy urputně vzpírá.

Prakticky vzato ve stejné době, kdy Lovecraft píše *Barvu z kosmu*, dozrává Hoppe k vizi „duchovní filosofie“, jejíž intuici, kontemplaci a mysticky laděné zkušenosti se transcendentální nitro otevírá nikoli nepodobně „temnému prostoru, jaký obepíná hvězdné soustavy, jež v něm kolotají“,⁵⁷ respektive „tajemnému prostoru, jenž se rozkládá daleko za hvězdnými soustavami, jichž stěží dosáhne náš zrak“⁵⁸ a jejichž „hrozné nekonečno“ – všimněme si explicitně pascalovského výraziva – je analogické tomu, co se rozkládá „v nás samých“.⁵⁹ Přesvědčení, že lidské nitro se „podobá spíše mořské hlubině nepřehledného Oceánu, temné pevnině, o níž nevíme, jak bychom ji přešli

56 Není zcela od věci znovu připomenout jinak zjevný rozměr Pascalova „mlčení“, totiž že ticho nekonečných prostor je mlčením Boha, a jeho „řešením“ tedy není nález mimozemského života, který Pascala nezajímá, neboť druhý (x-tý) výskyt života ve vesmíru by problém jen multiplikoval na různých souřadnicích. Tuto spojitost v kontextu S. E. T. I. zmiňuje Plank, R., *The Emotional Significance of Imaginary Beings: A Study of the Interaction Between Psychopathology, Literature, and Reality in the Modern World*. Springfield, Charles C. Thomas 1968, s. 48.

57 Hoppe, V., *Základy duchovní filosofie*. Praha, B. Kočí 1922, s. 9.

58 Tamtéž, s. 10.

59 Tamtéž, s. 10–11.

a prozkoumalí“⁶⁰ Hoppe volně vyvozuje z četby Freuda, Adlera a Junga, k jejichž metaforám temnoty můžeme volně přiřadit i Breuerův optický slovník „temných sklepů“ či obecně „temnoty nevědomí“.⁶¹

Hoppe nicméně jejich metafory silně astronomizuje, čímž takřkajíc zabíjí dvě mouchy jednou ranou: na jedné straně se vymezuje vůči antické (idealistické) tradici, která „ponechává ideový svět v nadhvězdné výši“⁶² a tím pádem se uzavírá „imanentní, kontemplativní metodě“⁶³ směřující právě k tvůrčímu překonání hranic stále zatížených „empirickou citlivostí“.⁶⁴ Na straně druhé mu kosmizace temného nitra dovoluje delegitimizovat astronomii, kterou coby „pravzor moderních věd“⁶⁵ shledává jako zavádějící ve chvíli, kdy překračuje rámeček ryze utilitárního měření.

Právě stran této omezené jurisdikce se explicitně odvolává na Pascala, s nímž rezervovanost vůči vědeckému – rozuměj racionálnímu, pojmovému či, vágně řečeno, naturalistickému – poznání sdílí a na jehož „řád srdce“ odkazuje jako na kýženou alternativu analogickou jeho vlastnímu záměru docílit „zrození transcendentální oblasti osobnosti“.⁶⁶ Astronomie, jež vše převádí na pohyb, tak představuje vesmír pouze jako transparentní „dějství (...) pohyblivé geometrie, jež lze dokonale prostoupiti astronomickým poznáním, v němž jest příčina identická s účinem“,⁶⁷ respektive jako „naturalistickou poušť“,⁶⁸ jejíž mechanický narativ vede pouze k „akosmismu vzdušných strnulých fikcí“⁶⁹ a zapřičiňuje, že „z nihilismu přírodních věd zírám k nám ponurá maska Ničeho a Smrti“, neboť – opět si všimněme převzetí extrémů pascalovského spektra lidské existence – „v tomto imaginativním světě se naprosto nic neděje, jest to svět smrti“.⁷⁰

Uvedené citace vystihující Hoppeho averzi vůči astronomii nejsou pocho-pitelně samy o sobě originální; argument kritizující astronomickou aroganci ve vztahu k absolutnímu poznání a zároveň ve vztahu k introspekci kritizuje již Platón ve své *Ústavě*, přičemž právě v návaznosti na její sedmou knihu

60 Hoppe, V., *Přirozené a duchovní základy světa a života. Od života sub specie temporis k životu sub specie aeternitatis*. Praha, Miloš Procházka 1925, s. 576.

61 Tamtéž, s. 457–465. K metafoře v rané psychoanalýze viz např. Wolf, E. S. – Nebel, S. S., *Psychoanalytic Excavations: The Structure of Freud's Cosmography*. *American Imago*, 35, 1978, No. 1/2, s. 178–202.

62 Hoppe, V., *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno, Filosofická fakulta s podporou ministerstva školství a národní osvěty 1928, s. 299.

63 Tamtéž.

64 Tamtéž, s. 288.

65 Hoppe, V., *Přirozené a duchovní základy světa a života*, c. d., s. 567.

66 Tamtéž, s. 247–248.

67 Tamtéž, s. 567–568.

68 Tamtéž, s. 11.

69 Tamtéž, s. 87.

70 Tamtéž, s. 568.

označí Arthur Schopenhauer astronomy za „pouhé počtáře“, kteří jen díky „chudosti [svě] látky (...) jalově ohromují lidovou představivost“.⁷¹ V Hoppeho době, v níž kritika astronomie znovu visí ve vzduchu, formuluje vzdáleně příbuznou kritiku hvězdářství – jakkoli pod diametrálně odlišnou filosofickou klenbou – i Walter Benjamin, který varuje před optickou defraudací nebes, přicházejících tak dle jeho soudu o svůj původně extatický rozměr, kterýžto vzrůstající dluh potlačených kosmických sil posléze zúročí první světová válka.⁷² Do třetice pak zmiňme dobově i tematicky spřízněný odpor Georgese Batailleho, který v románu *Madam Edwarda* (1941) nechává do zjevně pascalovského „nekonečného ticha“ zaznít výkřik bytí otevřeného excesu, trýzně a bezbřehosti, a který astronomií otevřeně pohrdal coby moralizující disciplínou, jež nemá na práci nic jiného než extázi noční oblohy pacifikovat a disciplinovat matematickými pravidly.⁷³

Poněkud staromódní Hoppe nicméně ze všech jmenovaných kritiků, s nimiž sdílí nespokojenost s astronomií a astrofyzikou i vágní touhu se na kosmos spíše *naladit*, než mu jen opticky čelit, dovádí kritiku astronomie paradoxně nejdál: velice zjednodušeně řečeno, tam, kde Benjamin sleduje katastrofální běh dějin pod noční oblohou a kde Bataille hájí primát excesivní zkušenosti, jako by si byl Hoppe intuitivně [sic!] vědom, že v Pascalových stopách se spor nevede o nic menšího než o samu přátelskou povahu vesmíru, a kladl si otázku, zda kosmos není principiálním prostorem smrti.

Není tedy úplně náhodou, že Jacques Monod, který na toto dilema reaguje jednoznačným „ano, je“, tak činí právě prostřednictvím zjevně pascalovských metafor, jakkoli Pascalovo jméno v Monodově filosofujícím pojednání *Náhoda a nutnost* (1970) na první pohled chybí. Monod, mimochodem v rámci kategorického odmítnutí vitalistických tendencí včetně Hanse Driescheho, jehož pozdní dílo si Hoppe oblíbil, vede svou argumentaci ve dvou krocích: nejprve zdůrazní primát experimentálního přírodovědného „objektivního poznání“, které je „jediným autentickým zdrojem pravdy“,⁷⁴ aby tuto pravdu následně vykreslil coby potvrzení Pascalových obav:

71 Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena. Malé filosofické spisy II*. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna 2011, s. 75–76.

72 Benjamin, W., *Agesílas Santander. Výbor z textů*. Přel. J. Brynda. Praha, Hermann & synové 1998, s. 254–255.

73 Bataille, G., *Madam Edwarda. Zemřelý*. Přel. M. Drozd. Praha, Dauphin 1998. Tato kritika nicméně prochází víceméně celým Bataillovým dílem. Viz např. Bataille, G., *Espace*. In: týž, *Œuvres complètes I. Premiers Écrits, 1922–1940*. Paris, Gallimard 1970, s. 217; Týž, *L'œil pinéal*. In: týž, *Œuvres complètes II. Écrits posthumes*. Paris, Gallimard 1970, s. 32; či jeho *L'Impossible*. In: týž, *Œuvres complètes III. Œuvres littéraires*. Paris, Gallimard 1971, s. 217. Je mimochodem dosti pravděpodobné, že „ticho, znamení nicoty“ z jedné z Bataillových básní je aluzí na Pascalovo „věčné mlčení“. Viz Bataille, G., *Œuvres complètes IV. Œuvres littéraires posthumes*. Paris, Gallimard 1971, s. 23.

74 Monod, J., *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Éditions du Seuil 1970, s. 185.

„Přijme-li člověk poselství vědy v celém jeho významu, jistě konečně procitne ze svého tisíciletého snu a objeví svou *naprostou samotu* a *radikální cizotu*. Nyní ví, že se jako nějaký vyděděnec nachází na *periferii světa*, kde jest mu žít. Světa, který je *hluchý* k jeho hudbě, *lhostejný* k jeho nadějím, k jeho utrpení či zločinům.“⁷⁵

Jinými slovy, pod nohama i v nás se otevírá „propast temnoty“⁷⁶ a „lhostejné nesmírnosti vesmíru“⁷⁷ logicky odpovídá „bezcitná prázdnota univerza“⁷⁸ Pouze vlivem lidské slabosti a setrvačnosti opožděného kulturního rozvoje zakořenily tyto postuláty v lidské společnosti a praxi – řekněme v racionální hlavě –, nikoli však „v lidských duších“,⁷⁹ jejichž „úzkost“ mohou tyto pravdy povětšinou pouze prohloubit a zhoršit.⁸⁰

V rámci lidské, nespíše vrozené, potřeby integrace vědomí do celistvého vysvětlení logiky světa pak Monod zdůrazní „hrozivou kapacitu [vědeckého poznání] zničit nejen těla, ale i samotnou duši“.⁸¹ Mimochodem cele v souladu s obavami Hoppeho, který v obdobném duchu přirovná „technickou a čistě vědeckou kulturu“ k Faetónovi, „jenž brázdí svým vozem na zdař bůh nebesa a vydává v plen vše, co jest zasaženo žářem jeho vozu“.⁸² Je mimochodem vedlejší, že Monod se o astronomii slovem nezmíní; jeho úvahy tuto disciplínu, beztak fúzující s astrofyzikou, implicitně zahrnují. Podstatný je závěr, že „pravda“ je synonymem experimentálně ověřitelné struktury světa, která je cele a bezvýhradně vysvětlitelná prostřednictvím analýzy „fyzikálních sil a chemických interakcí“,⁸³ a je tedy bez výjimky záležitostí „neživotných systémů“.⁸⁴

To je dost silný závěr, kterým přejaté Pascalovo „věčné mlčení nekonečných prostorů“,⁸⁵ do něhož Monod své úvahy esteticky vsazuje, dovádí před práh radikálního pesimismu, neboť nejenže pro Boha není v takovém vesmíru místo, ale ani člověk nemá sebemenší důvod považovat vesmír za přátelský, neboť – abychom parafrázovali Monodův slavný bonmot – vesmír nikdy

75 Tamtéž, s. 187–188. Kurziva přidána autory.

76 Tamtéž, s. 186.

77 Tamtéž, s. 195.

78 Tamtéž, s. 188.

79 Tamtéž, s. 185.

80 Tamtéž, s. 188.

81 Tamtéž.

82 Hoppe, V., *Základy duchovní filosofie*, c. d., s. 15.

83 Monod, J., *Le Hasard et la nécessité*, c. d., s. 41.

84 Tamtéž.

85 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 73.

nebyl těhotný životem a náš genetický kód je prostým výsledkem slepé kosmické rulety.⁸⁶

O to je pozoruhodnější, že Monod na poslední chvíli nepochopitelně couvne a kromě toho, že nabídne „útočiště“⁸⁷ na vnučující se existenciální depresi v podobě existencialisticky, respektive socialisticky, pojaté „utopie“, se o člověku rozhovoří v intencích jeho „nejunikátnější a nejvzácnější podstaty“.⁸⁸ Což je přesně ten typ závěru, který Quentin Meillassoux a Eugene Thacker – ovšem při sdílení Pascalových metafor a všech ostatních Monodových závěrů – principiálně zavrhnou jakožto neudržitelně naivní.

Intuice říše smrti: Meillassoux a Thacker

Svým způsobem nacházejí Quentin Meillassoux a Eugene Thacker v Pascalovi svého společného mentora; Meillassoux mu v rámci „děsivého ticha nekončících prostorů“ přiznává prvenství v živé diagnostické intuici „matematizovaného světa (...), který má sílu nepomíjivosti a trvání, jež je naprosto neovlivněna naší existencí či neexistencí“.⁸⁹ Thacker si pro změnu Pascala cení pro jeho obrazotvornost, jež z lidstva činí „něco jako průběžná jatka, cosi na způsob masa tělesného subjektu vystaveného nelidským anonymním silám, jež zaručují rozklad od chvíle, co se narodíme“.⁹⁰ Stejně tak si – na rozdíl od předchozích leníků pascalovské pustiny – v jeho spisech všímá duchovní vratkosti promítající se do jedinečného líčení krize víry, ve filosofii doslova „bezpříkladné“.⁹¹

V jednom dechu si však posteskne nad Pascalovými „opětovnými návraty k náboženské víře“⁹² a obviní jej z pouhé dočasnosti jeho pesimismu a svrchovanosti jeho víry,⁹³ zrazuje tak vlastní náhled jediné autentické pravdy, kterou se přítomnost lidského života ve vesmíru může prokázat: pravdy vlastního nevyhnutelného vyhynutí, jež se skrze fyzikální zákony vpisuje jak do našich měkkých tkání, tak do našeho traumatizovaného myšlení. Neboť kdyby byl věren vlastnímu „odpoutanému“ myšlení, pak by si – řečeno slovy čerpajícími jak z Lovecraftova, tak například Ligottihorrorového slovníku – „svůj

86 Monod, J., *Le Hasard et la nécessité*, c. d., s. 161.

87 Tamtéž, s. 188.

88 Tamtéž, s. 194.

89 Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, Éditions du Seuil 2006, s. 172.

90 Thacker, E., *Tentacles Longer Than Night. Horror of Philosophy*. Vol. 3. Winchester–Washington, Zero Books 2015 [e-book, nestr.].

91 Thacker, E., *Infinite Resignation*. London, Repeater Books 2018 [e-book, nestr.].

92 Thacker, E., *Starry Speculative Corpse. Horror of Philosophy*. Vol. 2. Winchester–Washington, Zero Books 2015 [e-book, nestr.].

93 Thacker, E., *Infinite Resignation*, c. d.

památník [v podobě Myšlenek] všíl přímo do těla, [kde] by mohl hñit a vykvétat z jeho hrudi v lyrických, úponkovitých výrůstcích barvy neprůhledného černého opálu a postupně celé jeho tělo – a později i mrtvolu – zaplavit množstvím esenciálních kapiček popelavých myšlenek⁹⁴

Připomeňme, že Thacker se v rámci tohoto „tajného zklamání“⁹⁵ vedle programového nihilismu Raye Brassiera opírá právě o Meillassouxovo odmítnutí všech „korelacionistických“ filosofických tendencí, jež lidské myšlení uzavírají do sebe a upírají mu přístup k realitě, jež je na myšlení zcela nezávislá a která *lidskému* myšlení v důsledku předchází, stejně jako utváření hvězd, sluneční soustavy či Země předcházelo vzniku biologické matrice zvané lidský mozek. S jedním podstatným důsledkem, kterým Thacker důsledně vzdává svůj vlastní „kosmický nihilismus“: velice stručně řečeno, pakliže nám matematika jako jediná dává nahlédnout do struktur světa, jenž si v rámci legislativy našeho myšlení cele užívá lhostejné imunity, pak se tato netečnost týká i vztahu anorganické přírody vůči organickému životu, respektive *primátu* anorganické „říše smrti“ nad organickou evolucí.⁹⁶

Thacker tento motiv, který v případě Meillassouxe nemá jednoznačně nihilistické vyznění – připomeňme, že koncept chaotické přírody jej posléze dovede k pozoruhodné vizi „možnosti budoucího spasitele“, jehož příchod nevypočitatelnost přírodních zákonů virtuálně umožňuje –, překládá do doslova hororové perspektivy, v jejímž rámci myšlení čelí sobě nesouměřitelným entitám, včetně absurdního „života-mimo-bytí“⁹⁷ jenž by dle všech antropomorfních závěrů „neměl existovat, a přesto se vyskytuje“⁹⁸. Myšlení je v této bezútešné perspektivě svěřen jediný a příznačně *nemožný* úkol: promyslet svůj vlastní zánik a pokusit se odmyslet samo sebe.⁹⁹

Výsledný Thackerův „kosmický pesimismus“, založený na „radikální disjunkci a vzájemné netečnosti mezi sebou a světem“¹⁰⁰ – světem, který je němý

94 Thacker, E., *Cosmic Pessimism*. Minneapolis, Univocal 2015 [e-book, nestr.].

95 Tamtéž.

96 Viz též Meillassoux, Q., Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning. In: Avanesian, A. – Malik, S. (eds.), *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*. Přel. R. Mackay – M. Gansen. London–New York, Bloomsbury Academic 2016, s. 117–197; resp. Meillassoux, Q., *Deuil à venir, Dieu à venir*. Lyon, Éditions Ismael 2017 (reedice původní eseje *Dilemme Spectrale* z roku 2006).

97 Thacker, E., Nine Disputations on Theology and Horror. In: Mackay, R. (ed.), *Collapse IV. Philosophical Research since Development*. Fallmouth, Urbanomic 2008, s. 55–92, zde s. 92.

98 Thacker, E., We Are Not from Here. *Mute Magazine*, 19. 3. 2013. Dostupné z [www: https://www.metamute.org/editorial/ocultural-studies-column/we-are-not-here](https://www.metamute.org/editorial/ocultural-studies-column/we-are-not-here) [cit. 30. 1. 2024].

99 Kterýžto požadavek kromě celé řady jiných výskytů předchází i závěrečné odstavce již citované knihy *Starry Speculative Corpse* (viz pozn. č. 92), končící právě úvahami nad Pascalovými *Myšlenkami*. Viz též např. systematiku tří variant pesimismu v: Thacker, E., *Cosmic Pessimism*. *Continent* 2, 2012, No. 2, s. 66–75.

100 Thacker, E., *In The Dust of This Planet*, c. d., s. 159.

stejně jako vesmír Pascalův –, pak rezervovaně otevírá dveře novodobému mysticismu, založenému tentokrát na „nemožnosti zkušenosti“¹⁰¹ světa-bez-nás: snad jen že někdejší poušť mistra Eckharta, na kterého se Thacker kontextuálně odvolává, nahradil nesmiřitelně odcizený vesmír, jehož odtažitě kvality Thacker odečítá z temného univerza Françoise Laruella.¹⁰² Lépe řečeno, tento „kosmický pesimismus“ je synonymem radikálního nihilismu, který se skrze různé varianty sebe-zapření nabízí jako jediná adekvátní odpověď neslučitelnosti člověka a nekonečných prostor, mezi nimiž panuje vzájemná nepřijatelnost.

Pascal se tedy fatálně mýlil: nikoli ve své intuici kosmických pustin, jež vykazují člověka jako něco v silném slova smyslu nepatřičného, nýbrž ve své naději, která rozum obchází řádem srdce, respektive ve spekulativní nadějeplné podmínce – „jako kdyby“ [Bůh existoval].

Závěr

Anebo před těmito pustinami cukl sám Thacker? Přestože spletitost Thackerových úvah není a nemůže být předmětem této eseje, příznačný je úhelný kámen, který Thacker přebírá od Raye Brassiera, jenž pro změnu převezme a rozvine Freudovu tezi pudu smrti a jehož genezi lze rekonstruovat následovně:

- 1) konec vesmíru v rámci „velkého rozervání“ je nevyhnutelný;
- 2) tím pádem je jasné, že veškerý život včetně lidstva dříve či později vyhyne;
- 3) spolu s ním vyhyne i samotné myšlení;
- 4) poctivé myšlení, které „váže“ své budoucí vyhynutí jako již přítomný klíčový horizont sebe sama, je v důsledku traumatickým;
- 5) radikální nihilismus je jedinou adekvátní odpovědí této „pravdě vyhynutí“ jak na úrovni vědeckého faktu, tak na úrovni myšlení, respektive „pravda vyhynutí“ je dána vepsáním vědeckého faktu do struktury samotného myšlení.¹⁰³

101 Tamtéž.

102 Thackerův výklad doprovází Laruellovu stat' *O temném univerzu* v: Thacker, E. – Barber, C. D. – Masciandaro, N. – Galloway, A., *Dark Nights of the Universe*. New York, Name Publications 2013.

103 Srov. např. Thacker, E., Notes on Extinction and Existence. *Configurations*, 20, 2012, No. 1–2, s. 137–148; Thacker, E., *Starry Speculative Corpse*, c. d., zejm. závěrečnou kap. „Pascal's Abyss“; a Brassier, R., *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Basingstoke–New York, Palgrave Macmillan 2007, zejm. závěrečnou kap. 7.

Thacker, který Brassierovy hybnosti využije k brilantním úvahám o dynamice myšlení pustiny, se však následně dopustí fúze, v jejímž rámci se upne na jeden jediný aspekt jedné z mnoha hypotéz budoucnosti vesmíru, prohlásí tento aspekt za kardinální fakt a absolutizuje jej coby ultimátní existenciální argument:

„Vědci nám říkají, že neustále se roztahující vesmír dosáhne za zhruba biliony, biliony, biliony let bodu, kdy dojde k zničení samotné hmoty, a tedy i samotných možností tělesné existence (...) A tak lidské bytosti konečně dojde, že základy její existence byly vybetonovány neexistencí, že každá chvíle jejího života je umíráním, a že dost možná nečiníme nic jiného, než že po světě taháme mrtvolu (...)“¹⁰⁴

Pomineme-li ne zcela šťastnou rétorickou figuru „vědci říkají“, nedochází zde k redukci principiálně otevřeného Pascalova zbožného skepticismu na figuru slepé víry, respektive není tento argument typem sázky, v jejímž rámci „vědecký fakt“ kosmické smrti autorizuje faktické zvěstování „posledních dní člověka“?¹⁰⁵ Zdá se, že Thacker se v tomto ohledu ocitá v palebném poli kritiky, kterou historička Mary Midgleyová zacílila na přežívání Huxleyho „oidipovského komplexu“ v myšlení jak Jacquesa Monoda, tak například Stevena Weinberga, kteří nejprve zabsolutizují lidský intelekt, aby následně vzniklý rozkol zmoralizovali do argumentu principiálně tragické lidské nemístnosti.¹⁰⁶

Thacker je tak v jistém smyslu mnohem méně skeptickým než Pascal, neboť tam, kde Pascal promyšlí palčivou nejistotu tří dní mezi ukřížováním a vzkříšením, v jejichž intervalu nazírá pustinu opuštěného světa, Thacker již apeluje na kolemjdoucí s cedulí „Konec světa se blíží!“ kolem krku.

104 Thacker, E., *Starry Speculative Corpse*, c. d., závěrečná kap. „Pascal's Abyss“.

105 Zde využíváme kritiky Borise Groyse věnované myšlení Georgese Batailleho. Viz Groys, B., *Under Suspicion: A Phenomenology of Media*, New York, Columbia University Press 2012, s. 115–128.

106 Midgley, M., *Criticizing the Cosmos*. In: Drees, W. B. (ed.), *Is Nature Ever Evil? Religion, Science and Value*. London, Routledge 2003, s. 11–26.

Pascal v kontextu Heideggerova myšlení s důrazem na dějiny bytí

Experimentální text

Aleš Novák

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

ales.novak@fhs.cuni.cz

Abstract:

Pascal in the Context of Heidegger's Thought with an Emphasis on the History of Being An Experimental Text

Undoubtedly, Heidegger's concept of the history of being belongs among the most inspiring, but also the most problematic, themes of his entire intellectual work. At its analysis in the professional literature there often emerges the impression that, in the framework of his philosophy, Heidegger "overlooked" most thinkers in favor of his obvious "favorites." The text presented here belongs to a series of thought experiments that attempt, together with Heidegger and an imaginary "on behalf of him," to figure out how this or that supposedly "neglected" thinker would have figured in his conception of the history of being. Viewed from the point of view of time, it might seem at first glance that Pascal belongs to the epoch of the history of being, which Heidegger authorially associates primarily with René Descartes, labeling it with the term "perceptio." However, upon closer and more careful *reflection* (*Besinnung* in German, a term by which Heidegger himself refers to his thinking "method"), it becomes clear that Pascal belongs – like Hobbes and Spinoza – more to the epoch referred to as "actualitas," which is authorially associated primarily with Thomas Aquinas.

Keywords: Blaise Pascal, René Descartes, Martin Heidegger, Thomas Aquinas, Max Scheler, history of being, thinking thing, truth, God

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.105>

U příležitosti 400. výročí narození francouzského filosofa, matematika, apologety a hlavně křesťana Blaise Pascala v roce 2023 jsme se pokusili experimentálně vyšetřit jeho případné místo v Heideggerově konceptu dějin bytí. Proto zde nejprve diskutujeme na základě faktického materiálu, jak je Pascal přítomný v díle Martina Heideggera. Poté stručně představíme pra-

covní hypotézu Heideggerova schématu dějin bytí.¹ Na závěr se pokusíme spolu s Heideggerem, ale „za něho“, nalézt v rámci těchto dějin bytí Pascalovo místo.

Heideggerův Pascal

Pascal se v Heideggerově textovém korpusu vyskytuje zřídka (pouze na třiceti místech a většinou jen ornamentálně), za to však téměř po celou dobu Heideggerova myslitelského díla.² O to více je tedy hodné pozornosti a patrně i navýsost důležité, když ve svém *opus magnum*, knize *Bytí a čas*,³ Pascala nejen zmíní, ale i ocituje hned dvakrát,⁴ a to v kontextech pro toto jeho dílo zásadních.

Nejprve v § 1 uvede Pascala – ze všech možných autorů metafyzické tradice – jakožto doklad marginalizace, ne-li přímo svého druhu „odmítnutí“ otázky bytí ve filosofické tradici s tím „odůvodněním“, že bytí je pojem nedefinovatelný, což „se vyvozovalo z jeho nejvyšší obecnosti“.⁵ Podruhé je tam Pascal zmíněn spolu se sv. Augustinem v § 29 na úvod expozice existenciálu „rozpoložení“ jakožto zdroj a inspirace pro opětovné otevření cesty k záhlédnutí a docenění role a významu nálad ve fenomenologii (kterou jmenovitě zastupuje Max Scheler⁶).⁷

Posledně uvedené, totiž že poznáme jen to, co milujeme, zmiňuje Heidegger opět v souvislosti s Pascalem a sv. Augustinem již v marburské přednáš-

1 Pasáž je upravenou a doplněnou verzí obsaženou v: Novák, A., Marxovo místo v Heideggerových „dějinách bytí“. *Philosophica Critica*, 4, 2018, č. 2, s. 11–13.

2 Místo rozsáhlého výčtu všech 30 pasáží odkazují ke konečně sestavenému rejstříku k Heideggerovým sebraným spisům: Unruh, P., *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Klostermann 2017, s. 578 (heslo Pascal).

3 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec. Praha, Oikoymenh 1996.

4 Tamtéž, s. 19, s. 166.

5 Tamtéž, s. 19 s odkazem na Pascal, B., *Pensées et Opuscules*. Éd. L. Brunschvicg. Paris, Hachette 1912, s. 169: „Nemůžeme se pokusit definovat bytí a neupadnout přitom do této absurdity: protože žádné slovo nemůžeme definovat, aniž bychom začali říkat, že *jest* (tím a tím), ať už to výslovně vyjádříme či nevyjádříme. Abychom tedy definovali bytí, bylo by třeba říci *jest*, a použít tudíž definované slovo v jeho definici.“

6 Aniž to Heidegger uvede, má patrně na mysli knihu: Scheler, M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Bonn, Friedrich Cohen 1913; viz též *týž, Wesen und Formen der Sympathie*. 2. erw. u. umgearb. Aufl. von Scheler 1913. Bonn, Friedrich Cohen 1923.

7 Tamtéž, s. 166 s odkazem na Pascal, B., *Pensées*, c. d., s. 185: „Z toho pak plyne, že mluví-li se o věcech lidských, říká se, že je třeba nejdříve je poznat, abychom je mohli milovat, což se stalo úslovím, kdežto svatí, mluvící o věcech božských, říkají naopak, že aby je bylo možno poznat, je třeba je milovat, a že k pravdě lze dospět jen láskou, což učinili jedním ze svých nejužitečnějších naučení.“

ce z letního semestru v roce 1925 *Prolegomena k dějinám pojmu čas*.⁸ V téže přednášce a opět v kontextu diskuse myšlení Maxe Schelera, jmenovitě Schelerova konceptu „osoby“,⁹ Heidegger uvádí, že tento Schelerův koncept vykazuje „*augustinovsko-novoplatónské a pascalovské* myšlenkové motivy“ a je – oproti Husserlovu určení pojmu osoba, který vychází spíše z Descarta – veskrze křesťanský.¹⁰ Podle Heideggera je Schelerův koncept osoby ve smyslu být „gesto samotné transcendence“, což podle něj znamená, že „člověk je jakési věčné směřování k...“ (tzn. „intencionalita“), v zásadě totéž, „jako když *Pascal* označuje člověka coby hledače Boha“.¹¹

Ovšem ještě předtím, a to konkrétně v raných freiburských přednáškách ze zimního semestru akademického roku 1921/1922 a letního semestru v roce 1923, zmiňuje Heidegger Pascala v kontextu jeho úvah a postřehů o principiálním lidském neklidu. Tím se v nich pokouší dokladovat jednak zásadní „rozpohybovanost faktického života“,¹² jednak – s odkazem na fragment 382 Pascalových *Myšlenek*¹³ – úsilí nalézt v této rozpohybovanosti lidské fakticity pevný a stabilní bod „pobytu“,¹⁴ od kterého se tento rozptýlený a roztěkaný „pobyt“ dá teprve vůbec zablédnout a případně transformativně uchopit.¹⁵

-
- 8 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann 1994, s. 222: „[Augustin a Pascal] nazývali to, co vpravdě poznává, nikoli poznání, nýbrž *láska a nenávisť*. Veškeré poznávání je pouze přivlastňování a způsob naplňování toho již odhaleného prostřednictvím jiných primárních druhů vztahování.“
 - 9 Aniž to Heidegger uvede, má patrně na mysli 6. část knihy: Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle an der Saale, Max Niemeyer 1916, s. 384–620.
 - 10 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 180n.
 - 11 Tamtéž, s. 181: „Scheler sagt, sofern er die Person in der Einheit der Akte sieht, d. h. in ihrer Intentionalität: Das Wesen des Menschen ist die Intention zu etwas oder, wie er sagt, die Geste der Transzendenz Selbst. – Der Mensch ist ein ewiges Hinaus-zu, so wie *Pascal* den Menschen als einen Gottsucher bezeichnet.“ Motiv hledání pak Heidegger ještě zmíní při diskusi kritiky Descartova „*cogito*“, byt' čistě ornamentálně (s odkazem na Pascalův slavný frg. 72 z *Myšlenek*), v posthumním rukopise „Die Überwindung der Metaphysik (1938/39)“, v: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 67: *Metaphysik und Nihilismus*. Hrsg. von H.-J. Friedrich. Frankfurt am Main, Klostermann 1999, s. 103.
 - 12 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 61: *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles*. Hrsg. von W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Klostermann 1994, s. 93.
 - 13 Pracujeme s kompletním českým vydáním: Pascal, B., *Myšlenky*. Přel. A. Uhlíř. Praha, Jan Leichter 1937, s. 382: „Když se všechno hýbe stejně, nic se nehýbe zdánlivě, jako na lodi. Když všichni tíhnou k bezuzdnosti, zdá se, že nikdo k ní netáhne; kdo se zastaví, je ukazatelem nevázanosti ostatních, jako pevný bod.“
 - 14 NB. Heidegger v této době však ještě užívá slovníkově odpovídající slovo „Aufenthalt“, a nikoli pozdější „Dasein“.
 - 15 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Klostermann 1994, s. 109.

Největší a nejintenzivnější pozornost věnuje Heidegger Pascalovi ve čtyřicátých letech 20. století. Pokaždé se kontextově jedná o konfrontaci s Descartem.¹⁶ A to jednak v rámci přednášky z druhého trimestru roku 1940, nazvané *Nietzsche: Evropský nihilismus*,¹⁷ jednak v časově souvisejících notátech z tzv. černých sešitů.¹⁸

Heideggerův Pascal v tzv. černých sešitech

Pro Heideggera je Pascal „první velký novověký křesťanský myslitel“.¹⁹ U Pascala má podle Heideggera docházet ke zcela rozhodnému protikladnému rozvinutí „myšlení“ a víry, takže Pascal ukazuje novověkému křesťanství tu jedinou možnost, jak za pomoci prostředků myšlení stát v rámci novověku proti němu: totiž když se bude přidržovat „pravdy“ křesťanské víry jako své základní míry. Tím Pascal podle Heideggera vytvořil základní formu potenciální modernosti kulturního křesťanství,²⁰ takže učinil křesťanství kompatibilní s novověkem, či doslova: „Prostřednictvím Pascala se křesťanství stalo schopné novověku.“²¹

Pascal se coby ryze „křesťanský“ myslitel stává zároveň tvůrcem zásadní formy novověké apologetiky křesťanství,²² ke které se společně uchylují jak katolická, tak protestantská církev, jež se tak spojují proti společnému nepříteli, jímž je „naprosté nekřesťanství“ příslušné doby, které nahrazuje Boha Stvořitele politickou rasou.²³ Pascal v Heideggerových „černých sešitech“ tedy slouží dokonce jako prostředek kritiky národního socialismu.

16 K tomu tematicky ještě náleží Heideggerova excerpta z Pascalových *Myšlenek* (jmenovitě frg. 5, 146, 166, 346, 347, 348, 365) obsažená v posthumním korpusu poznámek: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 73: *Zum Ereignis-Denken*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2022, s. 1328–1329.

17 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Hrsg. P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann 2013, s. 214n., 226n., 248, 263.

18 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2022, s. 342–346; Týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 96: *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2014, s. 39; Týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 97: *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2022, s. 238.

19 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: *Überlegungen VII–XI, c. d.*, s. 342.

20 Tamtéž, s. 343.

21 Tamtéž, s. 346: „Durch Pascal wird das Christentum neuzeitfähig.“

22 Tamtéž, s. 343.

23 Tamtéž, s. 344.

Ovšem podle Heideggera „Pascal je křesťanský jakožto věřící“.²⁴ Pascal myslí člověka jakožto „subjekt“,²⁵ svět jakožto „kosmos“,²⁶ „Boha“ jakožto základ, důvod a příčinu veškerenstva.²⁷ Tento Pascalův Bůh, jak k tomu s notnou dávkou zjevného sarkasmu poznamenává Heidegger, kterého Pascal staví proti „Bohu filosofů“, však popírá nejen ostatní bohy, ale tím zejména božskost jako takovou. Pascalův Bůh „nemá žádnou velkorysost čisté radosti ze sobě rovných a z jejich nevyčerpatelného bohatství“. Jestliže Syn Boží, Ježíš Kristus, „posílá do pekla a tam nechává smažit všechny, kdo ho nemilují“, pak se zdá, že onen kaceřovaný „Bůh filosofů“ by mohl být „mnohem více božský nežli Bůh Abrahámův, který vedle sebe nestrpí žádného jiného“.²⁸

Výše zmíněné „zcela rozhodné protikladné rozvinutí ‚myšlení‘ a víry“,²⁹ ke kterému podle Heideggera mělo dojít u Pascala a jeho prostřednictvím, tradičně staví Pascala do opozice vůči Descartovi. Ovšem pro Heideggera Pascal nikterak není protikladem k Descartovi, nýbrž je jen výslovným doplněním Descartovy základní myslitelské pozice. Ba je nadto takovým doplněním, které je v této Descartově myslitelské pozici dokonce již spoluzahrnuto a vyžadováno.³⁰ Heidegger je tedy přesvědčen, že Pascal v žádném případě nepředstavuje překonání Descarta. Pascal naopak činí Descarta kompatibilním s křesťanskou vírou, což zároveň z druhé strany vede k tomu, jak již zaznělo výše,³¹ že křesťanská víra se tak stává kompatibilní s novověkem.³²

Pascalova tzv. logika srdce, což je mimochodem výraz, který se u Pascala nikde nevyskytuje a který Heidegger považuje za „rozpaky a únik“,³³ nenahrazuje tzv. logiku rozumu, nýbrž „dovoluje přitakat ‚prožitku a požitku“³⁴, jež jsou bytostné a zásadní pro novověké lidství (jakožto ‚subjekt‘), a sice v jednotě s přitakáním tomu ‚matematickému‘, a tudíž ‚technice‘ v metafyzickém

24 Tamtéž, s. 343.

25 Záhy uvidíme, že v tomto bodě bude pak Heidegger kolísat a upírat Pascalovi plnohodnotné myšlení subjektivity člověka. Viz níže. Na tomto místě však má Heidegger za to, že Pascalův výměr člověka jakožto „třtina myslící“ (srov. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., frg. 346–347) pochází od Descartova pojetí člověka jakožto „věc myslící“ (lat. *res cogitans* z Descartových *Meditací o první filosofii*, II) a je na něm plně závislý. Srov. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 73: *Zum Ereignis-Denken*, c. d., s. 1328–1329.

26 V tom Heidegger uvažuje o Pascalově filosofické závislosti na sv. Augustinovi, ve kterém podle Heideggera „účinně působí tradice *antického* myšlení“. Srov. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, c. d., s. 215.

27 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: *Überlegungen VII–XI*, c. d., s. 343.

28 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 97: *Anmerkungen I–V*, c. d., s. 409.

29 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: *Überlegungen VII–XI*, c. d., s. 343.

30 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 96: *Überlegungen XII–XV*, c. d., s. 39.

31 Tamtéž, s. 343.

32 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: *Überlegungen VII–XI*, c. d., s. 344.

33 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 97: *Anmerkungen I–V*, c. d., s. 238.

34 Něm. *Erlebnis*. Šlo by též jako „vyžítí“, kde předpona „vy-“ má tentýž „zbavující“, „vyprazdňující“ či „likvidační“ význam jako ve slovech *vyhnat*, *vylít*, *vypálit*, *vyraždit*.

smyslu,³⁵ a to obojí z víry a ve víře v Ježíše Krista“.³⁶ Pascalovy „řády srdce“³⁷ jsou proto pro Heideggera naopak tou „nejhlubší *záchranou* kartesianismu prostřednictvím křesťanství, a tak tím nejzákladnějším přitakáním novověku prostřednictvím kulturního křesťanství, a *proto* přede vším ostatním tím nejrozhodnějším vyhýbáním se jakékoli myslitelské odvaze a myslitelskému pokusu o překonání novověku a jeho dějinných základů a zdůvodnění“.³⁸

Pascalem upravené křesťanství pro nároky novověku se pak zabuduje do celkové skladby novověkého obrazu světa.³⁹ Tím se z křesťanství stane pouhé „kulturní křesťanství“ ve službách tohoto novověkého obrazu světa a jemu adekvátnímu lidství ve smyslu činně jednající subjektivity na způsob zpředmětňujícího představování, produkování a konzumování (viz zmíněné „vyžití“ coby prožitek a požitek).

Heideggerův Pascal v přednášce Nietzsche: Evropský nihilismus

To Heidegger dále rozvíjí ve výše již zmíněné přednášce *Nietzsche: Evropský nihilismus* z druhého trimestru roku 1940. Opět jde o diskusi Descartova myšlení. Tentokrát však naplno v kontextu „dějin bytí“, ve kterých sehrálo úlohu jakožto předpoklad Nietzscheova myšlení a konkrétně jeho myšlenky nihilismu.

Heidegger konstatuje, že v „novějších dobách“ se stalo zvykem dezinterpretovat Descartovo myšlení na základě společného pramene, kterým se ukazuje právě Pascal.⁴⁰ Ten ve svých *Myšlenkách* zanechal drobný fragment 78,⁴¹ ve kterém častuje Descarta dvěma výtkami. Nejprve, že je „k ničemu“. Podle Pascala je Descartes ničemný proto, že jeho metafyzika se nezabývá tím jediným, co je potřeba, a tím je křesťanská spása duše.⁴² Dále je Descartes „nejistý“, neboť metafyzika je přece založena pouze na lidském vhledu, a nikoli

35 K pojmu „to matematické“ a k „metafyzickému smyslu techniky“ u Heideggera srov. Novák, A., *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha, Togga 2008, zejm. s. 123n. (k tomu „matematickému“), s. 59n. (k „metafyzickému smyslu techniky“).

36 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: Überlegungen VII–XI, c. d., s. 344.

37 NB. Heidegger opravdu používá plurál. Tento výraz pochází z německého výboru z Pascalových spisů: Pascal, B., *Sämtliche Schriften über Philosophie und Christentum*. 1. Theil. Berlin, Wilhelm Besser 1840, s. 198: „Der Geist hat seine Ordnung, nämlich durch Grundsätze und Beweisführungen, das Herz hat eine andere Ordnung.“ V české edici *Myšlenek* se jedná o frg. 283, viz Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 166: „Srdce má svůj řád; duch má svůj, kterýž postupuje principem a důkazem, srdce má jiný. (...) Ježíš Kristus, svatý Pavel mají řád lásky, nikoli ducha; neboť chtěli nadchnout, nikoli poučovat. Svatý Augustin rovněž.“

38 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: Überlegungen VII–XI, c. d., s. 344.

39 K tomu viz Heidegger, M., *Věk obrazu světa*. Přel. I. Chvatík. Praha, Oikymen 2013.

40 Srov. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 214.

41 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 48: „Descartes neužitečný a nejistý.“

42 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 214.

na božském zjevení. Tím podle Heideggera údajně dochází u Pascala nikoli k filosofickému, a už vůbec ne metafyzickému překonání Descarta, nýbrž jen k jeho odsouzení z pozice křesťanské víry.⁴³ Z této pozice víry je totiž metafyzika pošetilost. Neboť pro Heideggera je na Pascalovi zásadní, že je a zůstává křesťanem.⁴⁴

Bylo by však podle Heideggera bezmála myšlenkovým podvodem, kdyby se z takového křesťanského odsouzení Descarta z pozice víry vyrobila jakási „filosofie“,⁴⁵ která by měla tu údajně „pošetilou“ filosofii Reného Descarta nahradit. Pascal – stejně jako ani jeho současníci – filosoficky ani metafyzicky nepřekonávají Descarta, a to podle Heideggera z toho důvodu, že „nerozpoznali Descartův rozhodný krok k založení a zdůvodnění subjektivity“.⁴⁶ Heidegger zde bez dokladu pouze konstatuje, že Pascal je silně ovlivněn myšlením sv. Augustina,⁴⁷ což mu hned dvojnásobně znemožňuje vidět a pochopit zejména uvedenou myšlenku subjektivity v podobě „cogito sum“. Jednak je to z důvodu „tradice *antického* myšlení“, která je silně účinná a působící v Augustinově díle, jednak je touto znemožňující překážkou samotná „křesťanská víra“.⁴⁸ Heidegger to však na uvedeném místě už dále nerozvíjí.⁴⁹

V samostatné sedmé části příslušného úseku nietzschovské přednášky z roku 1940, která je nazvaná „Pascalovo nepochopení toho, co je na Descartově metafyzice nové“,⁵⁰ pak Heidegger rozvíjí jiné záležitosti. Tvrdí zde, že se Pascal – krátce po Descartovi a „zásadním způsobem“ Descartem ovlivněn – pokoušel „zachránit křesťanskost člověka“.⁵¹ To mělo údajně spočívat v tom, že ve jménu „křesťansko-církevní pravdy víry“ vytáhl do boje s filosofií.

Ovšem zhoubné na tom podle Heideggera bylo, že Pascal podnikl tento pokus za pomoci současného, avšak jen zdánlivého převzetí Descartovy základní pozice, která se pro Heideggera vyjadřuje prostřednictvím rozlišení mezi *res cogitans* a *res extensa*.⁵² Podle Heideggera zůstává i u Pascala v platnosti

43 Tamtéž. Srov. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., frg. 77, s. 48: „Nemohu odpustit Descartovi; byl by se v celé své filosofii velmi rád obešel bez Boha; přece však nemohl jinak, nežli že mu přiřkl onu šňupku, kterou byl svět uveden do pohybu; potom se už o Boha nestará.“

44 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 215.

45 Tamtéž.

46 Tamtéž. NB. Viz výše v pozn. č. 25 zmíněnou nesrovnalost v Heideggerově chápání subjektivity u Pascala.

47 Přitom by šlo snadno uvést např. frg. 270 Pascalových *Myšlenek*, c. d., s. 161n.

48 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 215.

49 NB. Ovšem pro náš níže uvedený interpretační záměr to bude mít veliký význam, neboť toto místo a tvrzení bude opora pro náš výklad, že Pascal (tak jako ani Hobbes či Spinoza) nespadá do epochy „perceptio“, kterou reprezentuje právě Descartes, nýbrž do epochy „actualitas“, která transformativně rozvíjí „antickou“ epochu „fysis-energeia“.

50 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 226–229.

51 Tamtéž, s. 248.

52 Tamtéž, s. 226–227 s odkazem na frg. 346 a 347 Pascalových *Myšlenek*, c. d., s. 205n.

zásadní určení ze čtvrté části Descartových *Meditací o první filosofii*,⁵³ totiž že „člověk je medium quid inter Deum et nihil“. Toto je pro Heideggera taková představa určení člověka, kterou „pak Pascal v jiném ohledu a odlišným způsobem přejal a učinil jádrem svého určení podstaty člověka“.⁵⁴ Heidegger to dokládá dalšími proslulými fragmenty 346–348 z Pascalových *Myšlenek* známých jako „člověk třtina myslící“.⁵⁵

U Pascala je to totiž „myšlenka“, jež „tvoří velikost člověka“ (frg. 346). Podle Heideggerova výkladu to znamená, že podstatu člověka konstituuje a uskutečňuje „cogitatio“.⁵⁶ Ovšem člověk u Heideggerova Pascala není myslící věc (lat. *res*), nýbrž „třtina myslící“: člověk je pouze kymácející se třtina, to v přírodě nejslabší; ovšem je to třtina, která myslí.⁵⁷ Heidegger zde tvrdí, že Pascal si sice nanejvýše cení myšlení, ovšem jenom proto, aby pak ukázal, že je tou největší schopností té nejvíce pomíjivé bytosti. A proto i samo toto úžasné myšlení tím více propadá pomíjivosti, a tak musí zůstat nízko a nevyvyšovat se.⁵⁸

Toto tvrzení posléze Heidegger dokládá Pascalovým fragmentem 269: „Odevzdanost a užívání rozumu, v čemž záleží pravé křesťanství.“⁵⁹ Heidegger tento fragment však čte tak, že „pravé užívání rozumu (a tedy jeho podstaty) spočívá v podrobení se a v tom záleží pravé křesťanství“.⁶⁰ Čili jinými slovy: „cogitatio“ se sice uznává jako cosi zásadního, bytostného a podstatného, avšak u Pascala není uskutečněn krok k tomu rozpoznat v jeho podstatě samotnou subjektivitu subjektu.⁶¹ Tím chce Heidegger říci, že Pascal – byť přebírá od Descarta zásadní určení lidskosti člověka jakožto myšlení (lat. *cogitatio*) – odmítne učinit krok do oblasti před-stavování, ve kterém se má odehrávat pravda bytí.⁶² Pascal tudíž podle Heideggera nevidí, a tedy nechápe,

53 Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi IV*. Přel. P. Glombíček – T. Marvan – P. Zavadil. Praha, Oikoyomenh 2003, s. 52: „(...) a já jsem pak cosi prostředního mezi Bohem a ničím (čili mezi nejvyšším jsouncem a nejsoucem).“

54 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 263.

55 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 205n.

56 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 227. Viz frg. 439 Pascalových *Myšlenek*, c. d., s. 259, kde se praví, že „rozum tvoří lidské jsounc“ či „jsounc člověka“. Potíž však spočívá podle Pascala v tom, že člověk nejedná tímto rozumem, který utváří jeho jsounc.

57 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 227. Jedná se o parafrázi frg. 347 Pascalových *Myšlenek*, c. d., s. 205–206: „Člověk je jen třtina, nejslabší v přírodě; ale je to třtina myslící. (...) Všechna důstojnost spočívá v myšlení.“

58 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 227.

59 Tamtéž v odkazu na: Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 161. Francouzské „soumission“ lze též tlumočit jako „podrobení (se)“. NB. Heidegger místo „soumission et usage de la raison“ čte „soumission est usage de la raison“.

60 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 227.

61 Tamtéž.

62 Tamtéž.

že pravda bytí jsoucna jakožto jsoucího v celku spočívá ve zpředmětňujícím před-stavování subjektu, který stanovuje pravdu jakožto jistotu správnosti.

Heidegger naopak tvrdí, že Pascal pravdu vůbec nehledá, protože ji od začátku již má k dispozici.⁶³ Pascal podle Heideggera rovnou od začátku vylučuje otázku po hledání, zdůvodňování a zakládání pravdy, takže mu zbývá jen otázka, jakým způsobem přivést pravdu – kterou již máme – před oči?⁶⁴ Ovšem tím se Pascal podle Heideggera vyhýbá „opravdové oblasti tázání a okruhu rozhodnutí metafysiky“ a nic mu v tom nepomůže, že jeho myslitel-ská pozice „nakrásně může pocházet z bohatší zkušenosti lidského srdce“.⁶⁵

V tom tedy Pascal podle Heideggera zásadně zaostává za Descartem, jehož myšlení se naopak „pohybuje v původnějším okruhu tázání, do kterého Pascal již dopředu ví, že nechce vstoupit“.⁶⁶ Na rozdíl od Pascala totiž právě u Descarta „vpravdě dochází k zásadnímu přeložení celkového lidství a jeho dějin z oblasti spekulativní pravdy křesťanské víry do před-stavenosti jsoucna⁶⁷ založené a zdůvodněné v subjektivitě subjektu, z jejíhož bytostného základu je teprve umožněno novověké vládnoucí postavení člověka“.⁶⁸

Všechna tato nesystematická, Pascalovi možná křivdící, a ne vždy korektní tvrzení může Heidegger pronášet z toho důvodu, že se jedná o jeho úvahy v kontextu tzv. dějin bytí. Proto nyní v krátkosti představíme tento Heideggerův originální, byť kontroverzní koncept.

Co jsou dějiny bytí?

Dějiny bytí jsou Heideggerovou originální myšlenkou,⁶⁹ jež prominentně figurovala v jeho myšlení mezi lety 1936–1946.⁷⁰ Označovaly konkrétní dějinné

63 Tamtéž, s. 228 s odkazem na Pascalovo pojednání *Réflexions sur la géométrie en général* a v něm vyslovené tvrzení: „Vzhledem k úsilí obeznámit se s pravdou lze mít tři zásadní námítky: první, že je třeba pravdu najít či odhalit, což předpokládá, že ji teprve hledáme; další, že je třeba pravdu dokázat, což předpokládá, že už ji máme; a poslední, že je třeba pravdu odlišit od falše, což předpokládá, že ji zkoušíme či zkouáme. První námítce se vůbec nevěnuji. Pojednávám zejména druhou námítku, která v sobě zahrnuje i námítku třetí.“

64 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 228.

65 Tamtéž.

66 Tamtéž.

67 Ném. *die Vor-gestelltheit des Seienden*.

68 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, c. d., s. 248. Pro rozvinutí těchto tvrzení, v jejichž centru je Descartes, viz Heidegger, M., *Věk obrazu světa*, c. d.

69 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 69: *Die Geschichte des Seyns*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 1998, s. 5: „Die Geschichte des Seyns‘ ist der Name für den Versuch, die Wahrheit des Seyns als Ereignis in das Wort des Denkens zurückzulegen und so einem Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen – dem Wort und seiner Sagbarkeit – anzuvertrauen.“

70 To ale neznamená, že by potom přestala platit nebo byla Heideggerem opuštěna, či dokonce zavržena. Dějiny bytí jsou pro Heideggera, jenž celoživotně prohlašoval za své jediné „téma“

metafyzické pozice či „epochy“,⁷¹ které jsou podle Heideggera charakterizovány těmito třemi základními aspekty:

- 1) Jak je určeno bytí jsoucího?
- 2) V jaké podobě se podává pravda (neskrytost)?
- 3) V jaké podobě či určení vystupuje lidství člověka, které tomuto podáváníí se pravdy (neskrytosti) bytí odpovídá?

Tyto tři rysy jsou podle Heideggera konstitutivní a charakteristické pro každou metafyzickou pozici.⁷² Takovýto způsob nahlížení a tematizace metafyziky Heidegger nazývá „nahlížením z pozice dějin bytí“.⁷³ *Seynsgeschichtlich* neboli „z pozice dějin bytí“ je tedy takový způsob tematizace, při kterém nejsou líčeny historické (natož historicky přesné) elementarity, nýbrž dbá se toho, co se danou záležitostí, o kterou v myšlení běží,⁷⁴ odehrává co do její pravdy i co do jejího smyslu.

Metafyzikou se podle Heideggera totiž odehrávají dějiny bytí ve smyslu postupného zakrývání a odpírání se temporálního významu „bytí“,⁷⁵ takže se „bytí“ podává již jen jako „ustavičná přítomnost“⁷⁶, která však není explicitně určena temporálně, nýbrž naopak je vůči časovosti vymezena a odlišena, ba mnohdy je vůči ní kladena do protikladu. *Seynsgeschichtlich* neboli „z pozice dějin bytí“ je metafyzika nahlížena a tematizována takovým způsobem, aby bylo patrné, jakým způsobem a v jaké podobě se „bytí“ v rámci každé jednot-

otázku bytí, celkovou jednotící událostí „skrytí“ či „sebe-odpírání“ bytí v jeho pravdě. Proto zůstávaly dějiny bytí jakožto zadržetí (tzn. „epochy“) ozvuku či „echa“ této události sebe-odpírání pravdy bytí tou jedinou záležitostí myšlení Martina Heideggera i po uvedeném rozpětí let, ačkoli terminologicky to přiváděl ke slovu jinak (např. jako součtveří nebo a země, bohů a smrtelných; či jako topologie bytí).

71 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 69: Die Geschichte des Seyns, c. d., s. 26–27.

72 Srov. např. Heidegger, M., Die Zeit des Weltbildes. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 5: Holzwege. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann 1977, s. 104. Český překlad: týž, *Věk obrazu světa*, c. d.

73 Něm. *die seynsgeschichtliche Betrachtung*. Poprvé to Heidegger představuje ve spise „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann 1989. Viz český překlad: týž, *Příspěvky k filosofii (Ze spatření)*. Přel. A. Novák. Praha, Togga 2024.

74 Něm. *die Sache des Denkens*.

75 Heidegger rozlišuje Sein-bytí v reduktivním smyslu metafyzického určení „ustavičná přítomnost“ od Seyn-Bytí ve smyslu významového počátku (něm. *Anfang*) události spatření (něm. *Ereignis*) celistvosti „bylo, je, bude, není“. Proto jsem rovněž použil rozlišení na Bytí a „bytí“. NB. Oporou pro tlumočení slova *Ereignis* jakožto „spatření“ je diskusní studie Jiřího Michálka (srov. Michálek, J., Heideggerovo slovo „das Ereignis“. *Filosofický časopis*, 65, 2017, č. 6, s. 957–965), v níž přesvědčivě argumentuje, proč se právě tento výraz hodí patrně nejlépe pro tlumočení tohoto nejdůležitějšího slova v Heideggerově myšlení po roce 1932.

76 Řec. *úsia*, lat. *substantia*, něm. *die beständige Anwesenheit*.

livé dějinné epochy zároveň podává i odpírání ve svém temporálním významu jakožto významová jednotka „počátku všeho bylo, je, bude, není“.⁷⁷

Tematizace ve smyslu *seynsgeschichtlich* neboli „z pozice dějin bytí“ je tak pro Heideggera určitým (příznějme, že v jistém ohledu zdánlivě „schematizujícím“) hermeneutickým interpretačním klíčem pro odkrývání toho, co se vpravdě a co do smyslu odehrává metafyzikou a jakožto metafyzika a co každé jednotlivé epoše udílí její svéráz, co udílí její specifickou významovou ražbu; to znamená pro odkrývání toho, co každé epoše udílí to, co je jí vlastní a co je pro ni zásadním způsobem charakteristické.⁷⁸ Společný pramen a hybný dynamismus tohoto sebe-odpírajícího podávání se bytí v jeho dějinách, a jakožto jeho dějiny, ve kterých se každé jednotlivé, co do smyslu určení „jsoucna jako jsoucího“ závazně epoše udílí to, co je jí vlastní, co je pro ni zásadním způsobem charakteristické a co k ní patří,⁷⁹ nazývá Heidegger od poloviny třicátých let 20. století slovem *Ereignis* (spatření).⁸⁰ Autorsky a pojmově jsou dějiny bytí jakožto událost spatření pravdy bytí určeny do následujících epoch (doslova „zadržení“):

- *arché* (Anaximandros),
- *alétheia* (Parmenidés),
- *fysis* (Hérakleitos),
- *idea* (Platón),
- *energeia* (Aristotelés),
- *actualitas* (pro Heideggera paušálně celý „středověk“),⁸¹

77 Hlavním tématem Heideggerovy tzv. pozdní filosofie je pak určení smyslu onoho „zároveň“, s nímž se pravda (neskrytost) bytí podává i odpírání. Heidegger tuto simultaneitu či synchronicitu sebe-odpírajícího podávání se pravdy (neskrytosti) bytí terminologicky vyjadřuje jakožto „náhlost“ (něm. *die Jähe*). Náhlost je pak vnitřním kořenem odehrávající se prostoty součtveří země a nebe, božských a smrtelných, což Heidegger rovněž nazývá „blížící blízkost“ (něm. *die nähernde Nähe*). Srov. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 7: Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann 2000. Těž Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske 1959. Výkladově viz Benyovszky, L., *Náhlost. Myšlení bytí z času*. Praha, Oikoymenh 2006. – Spojení „bylo, je, bude, není“ používám jako prostředek významové fixace prosté jednoty temporálního smyslu Bytí neboli „náhlosti“. Je to původní autorský interpretační přínos, který nemá explicitní oporu v žádném Heideggerově textu. Další užití, výklad a konkrétní „aplikaci“ viz v: Novák, A., Rilke, Klee a petrklíče. Úvahy nad některými rysy moderního umění. *Reflexe*, 29, 2005, s. 85–108; též týž, *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy 2006; a týž, *Epifanie věčného návratu téhož*. Praha–Kroměříž, Triton 2007.

78 Něm. *das Eigene*.

79 Opět něm. *das Eigene*.

80 Znovu upozorňuji, že oporou pro tlumočení slova *Ereignis* jakožto „spatření“ je diskusní studie: Michálek, J., Heideggerovo slovo „das Ereignis“, c. d., s. 957–965.

81 Podle našeho přesvědčení a dosavadních (nepublikovaných) interpretačních pokusů však do této epochy spadají i Hobbes, Gassendi, Spinoza, Pascal i Malebranche.

- *perceptio* (Descartes),⁸²
- *appetitus-apperceptio* jakožto *vis primitiva activa* (Leibniz),
- „já myslím“ čili představování (Kant),
- duch jakožto jednota rozumu a vůle (Hegel),
- vůle (k vůli) – (Schelling),
- vůle k moci (Nietzsche),
- *Machenschaft-Erlebnis* (nebo též i nihilismus a opuštěnost [všeho jsoucna] bytím) a konečně
- *Gestell*.⁸³

Leckomu může být zřejmé, že v tomto výčtu schází mnoho dalších zásadních myslitelů dějin metafyziky, z jejichž absence si patrně máme odvodit, že spadají do některé z uvedených epoch.⁸⁴ Naším záměrem nyní bude se pokusit najít v této Heideggerově myšlenkové konstelaci případné místo⁸⁵ Blaise Pascala.⁸⁶

82 „Historicky vzato“ by do této epochy měl náležet právě Pascal.

83 Uvedený výčet je kompromisní, protože Heidegger situačně podle potřeby uvádí mnoho různě jemně se odlišujících seznamů. Zřejmě poslední verze seznamu epoch dějin bytí je k nalezení v: Heidegger, M., *Nietzsche*. 2 Bd. Pfullingen, Neske 1961, s. 470–471. Nejpestřejší úvahy k dějinám bytí a nejrozmanitější varianty seznamu jejích epoch jsou v: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 69: *Die Geschichte des Seyns*, c. d. – NB. Jednotlivé epochy sice na sebe „navazují“ a představují „rozvinutí“ předchozí, ovšem to neznamena, že by „předcházející“ epochy rázem přestaly platit. Myšlenka dějin bytí naopak uvažuje o tom, že většina epoch je i nadále „při díle“, to znamená, že „zroveň“ či „naráz“ panuje několik, ba vícero epochálních „údelů bytí“, z nichž však vždy jeden určitý je tím „dějnotvorným“ a určujícím to, co se odehrává „nyní“, aniž by „rušil“ předchozí. To by se mělo ukázat na základě našeho pokusu s Pascalem.

84 Spadá např. Démokritos či Epikúros „automaticky“ do epochy *fysis*? Kam by spadal Plótinos? Sv. Augustinus Aurelius? Jan Scotus Eriugena, Mistr Eckhart, Mikuláš Kusánský? Odpovídají všichni opravdu epoše *actualitas*? Je možné paušálně zahrnout všechny „Brity“ do epochy *perceptio*? Proč epochu „vůle (k vůli)“ reprezentuje spíše Schelling se svými *Filosofickými zkoumánímí bytnosti lidské svobody* nežli Schopenhauer s jeho spisem *Svět jako vůle a představa*? Na základě nepublikovaných pracovních výzkumů se mi ukázalo, že např. Spinoza a Hobbes (a jak se pokusíme ukázat: i Pascal), již byt' by teoreticky a „chronologicky“ měli spadat do epochy *perceptio*, vpravdě spadají do epochy *actualitas*; že např. Husserl odpovídá „kantovské“ epoše „duch“, zatímco takový Marx a Wittgenstein (ten minimálně s jeho spisem *Tractatus logico-philosophicus*) zase epoše „Machenschaft-Erlebnis“. Srov. Novák, A., *Místo Plótina v Seynsgeschichte*. *Ergo*, 2002, č. 1, s. 53–58. Viz též Novák, A., *Marxovo místo v Heideggerových „dějinách bytí“*, c. d., s. 1–13.

85 „Metodický“ krok pokusu nalézt místo v „dějinách bytí“ je to, co Heidegger nazývá ve svých textech slovem „Erörterung“.

86 Celá pasáž je upravenou a doplněnou verzí z článku: Novák, A., *Marxovo místo v Heideggerových „dějinách bytí“*, c. d., s. 11–13.

Pascalovo místo v dějinách bytí

Z výše – v části *Heideggerův Pascal* – uvedených negativních výpovědí o Pascalovi již víme, že neučinil krok potřebný k tomu, aby vstoupil do významové oblasti epochy dějin bytí označované Heideggerem jakožto *perceptio*. Tu podle něho charakterizuje následující:

- 1) určení pravdy bytí jakožto *perceptio*;
- 2) bytnosti samotné pravdy jakožto jistota správnosti před-stavování percipujícího, tzn. „myslícího“ já (neboli subjektu); a konečně
- 3) určení bytnosti člověka jakožto myslící, tzn. zpředmětnujícím způsobem představující (si) já neboli subjekt.

Jaké je ale pozitivní určení Pascalovy základní myslitelské pozice,⁸⁷ na jehož základě „ještě“ nespadá do epochy *perceptio*, nýbrž „stále ještě“ vězí v epoše *actualitas*? To je nyní třeba „vymyslet“ „namísto“ Heideggera.

a) Jak je u Pascala určeno bytí jsoucího?

Pro Pascala je bytí sám Bůh, jenž je „nekonečno a nedělitelné“.⁸⁸ Bytí je Bůh, který je „nekonečný pohyb; bod, jenž zaplňuje všechno“ a jenž je nekonečný bez velikosti.⁸⁹ Bytí je Bůh, který je princip a cíl všeho.⁹⁰ Bytí je Bůh, jenž je tudíž pouze jeden.⁹¹

Tím a tehdy, jestliže Bůh je a je-li zároveň jediný, tak je Bůh coby pán bytí „bytost věčná“, která „je vždycky“.⁹² Je-li bytí nekonečný jeden Bůh, který je věčný, je bytí čistá působící skutečnost či uskutečňenost neboli lat. *actualitas*. Bytí je tudíž určeno jakožto *actus purus* či *actus essendi*, kterým je jediný věčný Bůh coby pán a tvůrce bytí.

To Pascal vyjadřuje v již zmíněném notoricky známém fragmentu 72 následujícími charakteristikami: Bůh, jenž je pánem bytí, je „původce“ všeho,⁹³ centrum i vrchol všeho, jež se v něm sbíhá,⁹⁴ neboť Bůh čili bytí je „věčnost sama v sobě“ čili „pevná a stálá nehybnost“,⁹⁵ což jsou perfektní výrazy výše zmíněného metafyzického významu pojmu bytí ve smyslu „ustavičná přítomnost“.

87 Něm. *denkerische Grundstellung*.

88 Frg. 231. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 131.

89 Frg. 232. Tamtéž, s. 132.

90 Frg. 487, 488, 489. Tamtéž, s. 279n.

91 Frg. 430. Tamtéž, s. 242.

92 Frg. 559. Tamtéž, s. 322.

93 Frg. 72. Tamtéž, s. 36.

94 Tamtéž, s. 38.

95 Tamtéž, s. 41.

b) *V jaké podobě se Pascalovi podává pravda (neskrytost)?*

Pro Pascala je pravda latentně v duchu obsažené zjevení, které netře-
ba hledat, ale pouze přivádět před oči a přesvědčovat o něm.⁹⁶ Bytostně
určení (chcete-li „podstata“ pravdy) je tedy u Pascala „přesvědčování“. To se
(na způsob lidské *actualitas*) uskutečňuje patřičným uměním rozlišovat
následující triádu:

- 1) kdy je třeba pochybovat,
- 2) kdy je třeba ujišťovat a tvrdit, a konečně
- 3) kdy je třeba odevzdat se a podrobit.⁹⁷

V uskutečňované čili v aktualizované a naplňované jednotě triády těchto
dovedností, vlastností či aktů pak pro Pascala, jak již zaznělo výše, spočívá
„pravé“ *bytí křesťanem*⁹⁸ neboli skutečným, tzn. dobrým člověkem.

c) *V jaké podobě či určení vystupuje u Pascala lidství člověka, které tomuto po-
dávání se pravdy (neskrytosti) bytí odpovídá?*

Lidství člověka spočívá v „pravém křesťanství“ čili v tom být pravým křesťan-
em ve výše zmíněném duchu. Lidství člověka sice, jak už několikrát zaznělo
výše, konstituuje „myšlení“ (lat. *cogitatio*).⁹⁹ Ovšem nikoli ve smyslu „subjek-
tu“, nýbrž v právě uvedené aktualizované jednotě „odevzdanosti a užívání
rozumu“ v triádě jeho aktů pochybování, tvrzení (či ujišťování) a přesvěd-
čování.

Jenže s člověkem se to má tak, že právě nejedná podle rozumu, který kon-
stituuje jeho „bytí“,¹⁰⁰ takže jeho přirozenost je ztracena¹⁰¹ a člověk neví, kam
se postavit.¹⁰² S člověkem se to kvůli jeho zkaženosti má tak, že je nicotný.¹⁰³

96 Frg. 14. Tamtéž, s. 9. K tomu viz bezmála „programový“ Pascalův traktát „O umění přesvědčovat“. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák – S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 1985, s. 252nn.

97 Frg. 268, 269. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 161. Každý člověk se tedy má naučit zvládat a „aplikovat“ následující tři „vlastnosti“ – pyrrohonik, geometr, oddaný křesťan –, které se navzájem vyrovnávají a mírní, aby nedošlo k převaze žádné z nich. – NB. Aby však bylo možné zvládnout toto umění rozlišovat a aplikovat triádu zmíněných „vlastností“, bylo by zapotřebí – vezmeme-li to způsobem analogickým k Descartově „metodě“, jak užívat rozum – doplnit k tomu ještě potřebný zácvik. Viz Novák, A., *Zázračná věda. Filosofie René Descartesa 1618–1620*. Praha, Togga 2012.

98 Frg. 269. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 161: „Odevzdanost a užívání rozumu, v čemž záleží pravé křesťanství.“

99 Frg. 346–348, 365, 439. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d.

100 Frg. 439. Tamtéž, s. 259.

101 Frg. 426. Tamtéž, s. 241.

102 Frg. 427. Tamtéž.

103 Frg. 328. Tamtéž, s. 196.

Lidskost člověka, která je podivným způsobem zvrácená,¹⁰⁴ určuje jiná triáda: nestálost, neklid, nuda.¹⁰⁵ Zvrácená, bezradná, těkavá přirozenost člověka se tak musí konstituovat prostřednictvím zvyku, který se člověku stává novou, umělou přirozeností.¹⁰⁶ Při utváření, a hlavně vyživování, této arteficiální přirozenosti člověka hraje klíčovou úlohu nikoli rozum, nýbrž funkce imaginace či obrazotvornost.¹⁰⁷

Pascalova snaha o apologii křesťanství se tedy zároveň stává úsilím o nápravu (lat. *emendatio*) rozumu či myšlení, a tím – protože myšlení jakožto rozum konstituuje „souce člověka“, jehož velikost a důstojnost nespočívají právě než v myšlení – i samotného lidství. Zde bychom pak polemizovali s Heideggerovým tvrzením, že Pascal učinil křesťanství (a tedy lidství určené ve smyslu „být pravým křesťanem“) „kompatibilní“ s novověkem,¹⁰⁸ který podle jeho mínění spočívá zejména v triumfu zpředmětňující a sebe-zajišťující se subjektivity člověka. Pascal přece činí pravý opak. Pascalovské křesťanství a Pascalovo určení lidskosti člověka ve smyslu stávat se pravým křesťanem, tzn. umět se odevzdat a zároveň (správně) používat rozum,¹⁰⁹ jsou antipody novověké subjektivity a jejími pozitivními alternativami, kterými se i my dnes – 400 let po Pascalově narození – stále můžeme nechat poučit, inspirovat a vést.

104 Frg. 194. Tamtéž, s. 116. Pascal to ještě doplňuje – bezmála nietzschovským („člověk je dosud nestanovené zvíře“ z 3. části knihy *Mimo dobro i zlo*, c. d., § 62) – frg. 94 (Tamtéž, s. 60n.): „Přirozenost člověka je docela přirozená, *omne animal*. Není, čeho bychom neučinili přirozeným; není přirozeností, které bychom neobrátili vničeč.“ NB. K určení bytnosti člověka jakožto „animal negationis“ ve filosofické antropologii viz Novák, A., *Animal excentricum. Přehled klasiků filosofické antropologie*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2024.

105 Frg. 127. Tamtéž, s. 74. Speciální pojednání této „*conditio humana*“ u Pascala, ale i dalších na něho navazujících autorů předkládá nejnověji Brocková, A., *Ne-místné místo člověka: Giovanni Pico della Mirandola, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Max Picard*. Praha, FHS UK 2024.

106 Frg. 89. Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 59.

107 Frg. 82–86. Tamtéž, s. 50–58.

108 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 95: *Überlegungen VII–XI*, c. d., s. 346: „Durch Pascal wird das Christentum neuzeitfähig.“

109 To znamená, pochybuje, kdy je třeba pochybovat; tvrdí, kdy je třeba tvrdit, a odevzdává se, kdy je třeba se odevzdat.

Shrnutí

KATEŘINA GACHONOVÁ

Na pochybách. Pascal a Descartes

Kontradikce vrcholného myšlení Reného Descarta a Blaise Pascala, byť ve své době nepříliš explicitně vyjádřené, bývají pokládány za jakousi rozepří „rozumu a srdce“. Pokus o relativizaci těchto škatulkujících pólů autorku studie přivádí k výchozímu bodu, jenž je společný Descartovým *Meditacím o první filosofii* i Pascalovým *Myšlenkám*: k aktu skepse a radikálních pochybností. Přes odlišnost jejich skeptických cest i jejich cílů vyrůstají právě z tohoto aktu kořeny myšlenkových „systémů“ obou filosofů. Příspěvek se pokouší načrtnout, jakým způsobem může role pochybností formovat problém lidského poznání, a to jak na obecné úrovni, tak v rovině konkrétního nejvyššího poznání Božské existence.

Klíčová slova: skepticismus, epistemologie, rozum, víra, důkazy Boží existence

ALEXANDRA BROCKOVÁ

Pascalova hlediska

Úvodní část příspěvku se věnuje situaci poznávajícího člověka v kontextu mezi poznání. Pascalova interpretace výzvy *Poznej sebe sama* je následně spojujícím motivem celého předkládaného textu. Ačkoli jsou zde probírány pouze *Myšlenky*, následuje pasáž zaměřená na širší souvislosti tohoto tématu v rámci Pascalova díla a života. Na tuto část navazuje ústřední analýza příspěvku, která je věnována otázce, jak Blaise Pascal zohledňuje *perspektivnost* v poznání. Danou problematiku nejprve uvozuje exkurz do Pascalových úvah o dvojím typu myšlení (*l'esprit de géométrie* a *l'esprit de finesse*) a o některých poznávacích schopnostech. Hlavní část analýzy je zaměřena na Pascalova „pozorování“ a věnuje se zejména těm fragmentům, v nichž francouzský filosof zohledňuje nestálost člověka v zaujetí hlediska, zdůrazňuje nestálost

poznání a jeho způsobů, používá metaforu malířské perspektivy a reflektuje (ne)možnost *mít* pravdu. Zároveň jsou v této souvislosti Pascalovy úvahy podpořeny i přístupy pozdějších myslitelů – Friedricha Nietzscheho a Josého Ortegy y Gasset. Zohledňování perspektivnosti poznání a vyrovnávání se s ní je identifikováno jako výraz Pascalovy myslitelské skromnosti a pokory.

Klíčová slova: Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche, José Ortega y Gasset, *Myšlienky*, hlediska, poznání, perspektiva, barokní malířství, perspektivismus

MILAN PETKANIČ

K existenciálnej antropológii Blaisa Pascala a Søren Kierkegaarda

Blaise Pascal, ktorého 400. výročie narodenia sme si pripomenuli minulý rok, si s existenciálnou úzkosťou položil zásadnú otázku: „Čím je človek v nekončnosti?“ Túto otázku sa pokúsil zodpovedať vo svojich nedokončených úvahách známych pod názvom *Myšlienky*. Výrazné existenciálne črty Pascalovej antropológie, ako aj hlboko osobný a vášnivo náboženský charakter jeho myslenia priam volajú po komparácii s o dve storočia mladším polemickým dánskym náboženským mysliteľom a „otcom zakladateľom“ existenciálnej filozofie: Sørenom Kierkegaardom. Vo svojom článku sa pokúsim priblížiť príbuznosť oboch týchto mysliteľov a poukázať na viaceré paralely v ich myšlienkach, pričom sa zameriam najmä na tie zásadné momenty, v ktorých sa táto ich príbuznosť obzvlášť zrkadlí a ktoré zároveň podčiarkujú existenciálny rozmer ich antropológie: paradoxnosť existencie, pojem rozptýlenia ako fenomén existenciálneho eskapizmu a existenciálnu situáciu voľby/stávky. Hoci je tento článok primárne zameraný na odhaľovanie spoločných prienikov medzi oboma mysliteľmi, na záver poukážem aj na bod, v ktorom sa ich myslenie najvýraznejšie rozchádza: na ich odlišné chápanie vzťahu medzi vierou a rozumom, kde sa Kierkegaard v smere fideizmu ukazuje ako ďaleko radikálnejší mysliteľ než Pascal.

Klíčové slová: Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, paradoxnosť existencie, rozptýlenie ako existenciálny eskapizmus, voľba a stávka, viera a hranice rozumu

PETER ŠAJDA

Guardiniho dvojnásobný postoj ku Kierkegaardovi při interpretácii Pascala

V příspěvku analyzuji obraz myšlení Blaise Pascala, který představil německý filozof a teolog Romano Guardini. Tento autor se zabýval Pascalovou filozofií v 20. a 30. letech 20. století, když se v Německu rozvinula velká vlna zájmu o Kierkegaardovo myšlení známá pod názvem „kierkegaardovská renesance“. Guardini se na této renesanci aktivně podílel, no zásadně odmítal, aby se Kierkegaardova filozofie používala jako interpretační klíč při čtení Pascala. Nesouhlasil s tím, aby módní Kierkegaardova filozofie zatienila Pascalovu ideovou originalitu. V článku ukážu, že Guardinimu se nepodařilo úplně odolat pokušení následovat módní trendy a sám použil kierkegaardovské pojmy a témy při rozboru Pascalova myšlení. Preto sa uňho stretávame so špecifickým obrazom Pascalovho myšlenia, ktorý do značnej miery odráža dobové ideové tendencie.

Klíčové slova: filozofie náboženstva, filozofie existence, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Romano Guardini

BERNARD SOŠKA

Setkání svobodných duchů. Friedrich Nietzsche a Blaise Pascal

Předkládaný text je věnován specifickým rysům Pascalova myšlení, na které Nietzsche navazoval ve svém středním období – především v dílech *Lidské, příliš lidské* a *Ranní červánky*. Klíčovou otázkou, na niž se autor snaží nalézt odpověď, je: Jak souvisí Pascalovo tragické vidění světa s negativním pojetím svobody Nietzscheových „svobodných duchů“? Ve své analýze se zaměřuje především na protiklad pojmu stádnosti a rozjímavého způsobu života, dále pak na motivy rozptýlení, nudy a zoufalství. V neposlední řadě analyzuje Nietzscheův pojem silného a náchylného temperamentu, který aplikuje konkrétně na Pascala, Montaigneho i Nietzscheho. V závěru studie se autor snaží prokázat souvislost mezi procesem osvobození a uzdravování u všech tří výše zmiňovaných autorů.

Klíčová slova: Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche, střední období, svobodný duch, negativní svoboda, víra, náboženství, kontemplace, tragické, pesimismus

RICHARD ZIKA, ONDŘEJ VÁŠA

There Is No Hop(p)e neboli Blaise Pascal a ambivalence kosmické hrůzy

Esej se zaměřuje na přežívání Pascalových metafor týkajících se kosmické pustiny. Postupně jsou v něm analyzovány způsoby, jakými si autoři jako Immanuel Kant, George Milbrey Gould, Herbert George Wells, Thomas Henry Huxley, Howard Phillips Lovecraft, Vladimír Hoppe, Jacques Monod a Eugene Thacker přivlastnili Pascalovy obrazy zoufalství z „věčného mlčení nekonečných prostorů“, které pak následně využili k rozvinutí vlastních argumentů ve prospěch obhajoby (či znevažování) náležitosti lidské přítomnosti ve vesmíru. Těžiště studie spočívá v analýze těchto souvislostí v díle českého filosofa Vladimíra Hoppeho.

Klíčová slova: Blaise Pascal, Vladimír Hoppe, kosmos, vesmír, horor, nihilismus, pesimismus, spekulativní realismus

ALEŠ NOVÁK

**Pascal v kontextu Heideggerova myšlení s důrazem na dějiny bytí
Experimentální text**

Heideggerův koncept dějin bytí patří bezpochyby k nejinspirativnějším, ale zároveň i nejproblematictějším tématům celého jeho myšlenkového díla. Při jeho analýze vzniká v odborné literatuře dost často dojem, jako by rámci svého konceptu Heidegger „opomíjel“ většinu myslitelů na úkor svých zjevných „favoritů“. Zde předkládaný text náleží do řady myšlenkových experimentů, jež se pokoušejí, spolu s Heideggerem a jakoby „za něho“, vymyslet, jak by ten či onen domněle „opomenutý“ myslitel figuroval právě v jeho koncepci dějin bytí. Nahlíženo z časového hlediska by se na první pohled mohlo zdát, že Pascal spadá do epochy dějin bytí, již Heidegger autorsky spojuje především s Reném Descartem a označuje ji pojmem „perceptio“. Při bližším a pozornějším *zamyšlení* (něm. *Besinnung*, což je pojem, jímž Heidegger sám označuje svou myslitelskou „metodu“) se však ukáže, že Pascal patří – podobně jako Hobbes a Spinoza – spíše do epochy označované jako „actualitas“, jež je autorsky spojována zejména s Tomášem Akvinským.

Klíčová slova: Blaise Pascal, René Descartes, Martin Heidegger, Tomáš Akvinský, Max Scheler, dějiny bytí, věc myslící, pravda, Bůh

Bibliografie

- Ansell-Pearson, K., *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*. London, Bloomsbury Academic 2018.
- Ansell-Pearson, K. – Serini, L., Friedrich Nietzsche: Cheerful Thinker and Writer. A Contribution to the Debate on Nietzsche's Cheerfulness. *Nietzsche Studien*, 51, 2022, No. 1, s. 1–33 [cit. 20. 3. 2024]. Dostupné z www: <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2021-0057>.
- Anselm Canterburský, Proslogion. Přel. L. Karfíková. In: Sokol, J., *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha, Zvon 1993, s. 77–100.
- Bataille, G., Espace. In: týž, *Œuvres complètes I. Premiers Écrits, 1922–1940*. Paris, Gallimard 1970.
- Bataille, G., L'impossible. In: týž, *Œuvres complètes III. Œuvres littéraires*. Paris, Gallimard 1971.
- Bataille, G., L'œil pinéal. In: týž, *Œuvres complètes II. Écrits posthumes*. Paris, Gallimard 1970.
- Bataille, G., *Madam Edwarda. Zemřelý*. Přel. M. Drozd. Praha, Dauphin 1998.
- Bataille, G., *Œuvres complètes IV. Œuvres littéraires posthumes*. Paris, Gallimard 1971.
- Benjamin, W., *Agesilaus Santander. Výbor z textů*. Přel. J. Brynda. Praha, Hermann & synové 1998.
- Benyovszky, L., *Náhlost. Myšlení bytí z času*. Praha, Oikoymenh 2006.
- Brassier, R., *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Basingstoke–New York, Palgrave Macmillan 2007.
- Brecht, F. J., Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft. *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 25, 1931, s. 5–35.
- Brocková, A., *Ne-místné místo člověka: Giovanni Pico della Mirandola, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Max Picard*. Praha, FHS UK 2024.
- Brunschvicg, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel, Éditions de la Baconnière 1942.
- Buben, A., Christian Hate: Death, Dying, and Reason in Pascal and Kierkegaard. In: Stokes, P. – Buben, A. J. (eds.), *Kierkegaard and Death*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press 2011, s. 65–80.
- Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, sv. 1–28. København, Gads Forlag 1997–2013.

- Cleve, J. van, Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle. *Philosophical Review*, 88, 1979, No. 1, s. 55.
- Cole, J., *The Man and his Two Loves*. New York, New York University Press 1995.
- Congar, Y., Kierkegaard. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1933, No. 3, s. 551.
- Congar, Y., L'Actualité de Kierkegaard. *La Vie Intellectuelle*, 32, 1934, No. 1, s. 9–10.
- Czakó, I., Karl Jaspers. A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 9). Aldershot, Ashgate 2011, s. 155–197.
- Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*. Přel. Č. Pelikán – J. Fulka. Praha, Hermann & synové 2016.
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi IV*. Přel. P. Glombíček – T. Marvan – P. Zavadil. Praha, Oikoymenth 2003.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček – T. Marvan. Praha, Oikoymenth 2015.
- Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*. Přel. V. Balík. Praha, Oikoymenth 2000.
- Descartes, R., *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Přel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha, Svoboda 1992.
- Diem, H., Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance. *Zwischen den Zeiten*, 10, 1932, No. 3, s. 216–248.
- Dreyfus, H. L., „What a monster is man“: Pascal and Kierkegaard on being a contradictory self and what to do about it. In: Crowell, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge, Cambridge University Press 2012, s. 96–110.
- Elert, W., *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. München, Beck 1921.
- Franco, P., *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*. Chicago, The University of Chicago Press 2011.
- Gardou, C., Blaise Pascal, de l'éternel malade au prodige de la pensée. *Reliance*, 20, 2006, No. 2, s. 101–110.
- Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Malden, Wiley-Blackwell 2006.
- Gheeraert, T., „Les accidents de la vie“. Maladie, traumatisme et création chez Blaise Pascal. *Dix-septième siècle*, 255, 2012, No. 2, s. 285–308.
- Gould, G. M., *The Infinite Presence*. New York, Moffat, Yard and Company 1910.
- Gould, G. M., *The Meaning and the Method of Life. A Search for Religion in Biology*. London–New York, G. P. Putnam's Sons 1893.
- Grene, M., Descartes and Skepticism. *The Review of Metaphysics*, 52, 1999, No. 3, s. 553–571.

- Groys, B., *Under Suspicion: A Phenomenology of Media*. New York, Columbia University Press 2012.
- Guardini, R., Blaise Pascal. Gedanken. Einführung [1937]. In: *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, Bd. 1–4. Mainz–Paderborn, Matthias-Grünwald-Verlag–Schöningh 2000–2003.
- Guardini, R., Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards. *Hochland*, 24, 1927, No. 7, s. 14.
- Guardini, R., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1925.
- Guardini, R., Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur. *Die Schildgenossen*, 6, 1926, No. 4, s. 281–315.
- Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. Leipzig, Verlag Jakob Hegner 1935.
- Guardini, R., *Křesťanské vědomí (Studie o Pascalovi)*. Vybral a přel. R. Jurečka. Brno, Dobromysl & Studio Contrast 1998.
- Guardini, R., Logik und religiöse Erkenntnis. Die drei Versuche: Anselms ontologischer Gottesbeweis; Pascals Argument des Glückspiels; Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes. *Die Schildgenossen*, 9, 1929, s. 179–206.
- Guardini, R., Über Sozialwissenschaft und Ordnung der Personen. *Die Schildgenossen*, 6, 1926, No. 2, s. 125–150.
- Guardini, R., Vom Sinn der Schwermut. *Die Schildgenossen*, 8, 1928, s. 103–125.
- Hanus, L., Múdrosť Pascalovej „Apológie“. In: Pascal, B., *Myšlienky*. Přel. J. Gonsorčík – L. G. Faguľa – M. Marcelliová. Bratislava, Chronos 1995.
- Harman, G., *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Winchester–Washington, Zero Books 2012.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec. Praha, Oikoymenh 1996.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec. 2. opr. vyd. Praha, Oikoymenh 2002.
- Heidegger, M., Die Zeit des Weltbildes. In: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 5. Holzwege. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann 1977.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 7. *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann 2000.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann 1994.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 48. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Hrsg. P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann 2013.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 61. *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles*. Hrsg. W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Klostermann 1994.

- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Klostermann 1994.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann 1989. Český překlad: Týž, *Příspěvky k filosofii (Ze spatření)*. Přel. A. Novák. Praha, Togga 2024.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 67. Metaphysik und Nihilismus*. Hrsg. H.-J. Friedrich. Frankfurt am Main, Klostermann 1999.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 69. Die Geschichte des Seyns*. Hrsg. P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 1998.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 73. Zum Ereignis-Denken*. Hrsg. P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2022.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 95. Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Hrsg. P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2022.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 96. Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Hrsg. P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2014.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 97. Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Hrsg. P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann 2022.
- Heidegger, M., *Nietzsche*. 2 Bd. Pfullingen, Neske 1961.
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske 1959.
- Heidegger, M., *Věk obrazu světa*. Přel. I. Chvatík. Praha, Oikoyomenh 2013.
- Heider, D., Karteziánský kruh a některá jeho možná řešení. *Studia Theologica*, 8, 2006, č. 1, s. 22–44.
- Hoppe, V., *Přirozené a duchovní základy světa a života. Od života sub specie temporis k životu sub specie aeternitatis*. Praha, Miloš Procházka 1925.
- Hoppe, V., *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno, Filozofická fakulta s podporou ministerstva školství a národní osvěty 1928.
- Hoppe, V., *Základy duchovní filosofie*. Praha, B. Kočí 1922.
- Horák, P., Svět Blaise Pascala. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Francouzské texty přeložil P. Horák, latinské texty S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 1985, s. 11–104.
- Huxley, T. H., *Evidence as to Man's Place in Nature*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 112.
- Huxley, T. H., *Evolution and Ethics. Delivered in the Sheldonian Theatre, May 18, 1893*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 33.
- Charlesworth, M., *Philosophy and Religion. From Plato to Postmodernism*. Oxford, One-world 2002, s. 94–97.
- Jonsson, E., The Human Species and the Good Gripping Dreams of H. G. Wells. *Style*, 47, 2013, No. 3, s. 308.
- Jordan, J. J., Pascal's Wagers and James's Will to Believe. In: Wainwright, W. J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, Oxford University Press 2005, s. 168–187.

- Joshi, S. T., *A Dreamer and a Visionary. H. P. Lovecraft in his Time*. Liverpool, Liverpool University Press 2001.
- Jurečka, R., Pascalův argument sázky. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 4, s. 546.
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík. Praha, Oikoy-menh 2001.
- Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1996.
- Kant, I., *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek – W. Hansel. Praha, Odeon 1975.
- Keep, Ch., H. G. Wells and the End of the Body. *Victorian Review*, 23, 1997, No. 2, s. 232–243.
- Kierkegaard, S., Begrebet Angest. In: Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, sv. 1–28. København, Gads Forlag 1997–2013.
- Kierkegaard, S., *Bud – alebo*. Přel. M. Žitný. Bratislava, Kalligram 2007.
- Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*. Přel. D. F. Swenson. Princeton, Princeton University Press 1974.
- Kierkegaard, S., *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Přel. M. Mikulová Thulstrupová. Olomouc, Votobia 1997.
- Kierkegaard, S., *For Self-Examination. Judge for Yourself!* Přel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1990.
- Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, sv. 1–12. Přel. a ed. H. Gottsched – Ch. Schrempf. Jena, Diederichs 1909–1922.
- Kierkegaard, S., *Choroba na smrt*. Přel. P. Šajda. Bratislava, Premedia 2018.
- Kierkegaard, S., *Nácvik křesťanství – Suďte sami!* Přel. M. Mikulová Thulstrupová. Brno, CDK 2002.
- Kierkegaard, S., *Okamžik*. Přel. M. Krausová-Lesná. Praha, Kalich 2005.
- Kierkegaard, S., Philosophiske Smuler. In: Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, sv. 1–28. København, Gads Forlag 1997–2013.
- Kierkegaard, S., *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 1. Přel. a ed. H. V. Hong – E. H. Hong. Bloomington–London, Indiana University Press 1967.
- Kierkegaard, S., *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 3. Přel. a ed. H. V. Hong – E. H. Hong. Bloomington–London, Indiana University Press 1975.
- Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*. Přel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1988.
- Kierkegaard, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Přel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1993.
- Kummer, I. E., *Blaise Pascal: Das Heil im Widerspruch. Studien zu den Pensées im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 1978.
- Landkildehus, S., Blaise Pascal: Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions I. Philosophy*. Farnham–Burlington, Ashgate 2009.

- Lovecraft, H. P., Barva z kosmu. In: týž, *Volání Cthulhu 2. Příběhy a novely z let 1927–1930*. Přel. F. Jungwirth. Praha, Plus 2012.
- Lovecraft, H. P., Time and Space. In: týž, *The Conservative. The Complete Issues 1915–1923*. London, Arktos Media 2014.
- Lovecraft, H. P., *Volání Cthulhu 2. Příběhy a novely z let 1927–1930*. Přel. F. Jungwirth. Praha, Plus 2012.
- Lyons, J. D., *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*. Stanford, Stanford University Press 2005.
- Maia Neto, J. R., *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers 1995.
- Mariconda, S. J., Atmosphere and the Qualitative Analysis of „The Colour out of Space“. *Lovecraft Annual*, 14, 2020, s. 14–25.
- Martin, C. G., „Boundless the Deep“: Milton, Pascal, and the Theology of Relative Space. *ELH*, 63, 1996, No. 1, s. 45–78.
- Masaryk, T. G., *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*. (Předneseno akademikům spolku Jungmann dne 15. 11. 1883.) Praha, J. Otto 1883.
- Mawson, T. J., *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford, Clarendon 2005.
- McNabb, J., The beast within: H. G. Wells, The Island of Doctor Moreau, and human evolution in the mid-1890s. *Geological Journal*, 50, 2015, No. 3, s. 383–397.
- Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, Éditions du Seuil 2006.
- Meillassoux, Q., *Deuil à venir, Dieu à venir*. Lyon, Éditions Ismael 2017.
- Meillassoux, Q., Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning. In: Avanesian, A. – Malik, S. (eds), *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*. Přel. R. Mackay – M. Gansen. London–New York, Bloomsbury Academic 2016, s. 117–197.
- Meister, Ch., *Introducing Philosophy of Religion*. London–New York, Routledge 2009.
- Mesnard, J., Point de vue et perspective dans les Pensées de Pascal. *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, 16, 1994 [cit. 20. 3. 2024]. Dostupné z www: <http://journals.openedition.org/ccibp/587>.
- Midgley, M., Criticizing the cosmos. In: Drees, W. B. (ed.), *Is Nature Ever Evil? Religion, Science and Value*. London, Routledge 2003, s. 11–26.
- Michálek, J., Heideggerovo slovo „das Ereignis“. *Filosofický časopis*, 65, 2017, č. 6, s. 957–965.
- Monod, J., *Le Hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Éditions du Seuil 1970, s. 185.
- Montaigne, M. de, *Eseje*. Přel. V. Černý – V. Jamek. [Řevnice], Arbor vitae 2008, s. 327–401.
- Moriarty, M., *Pascal: Reasoning and Belief*. Oxford, Oxford University Press 2020.

- Nadler, S., The Doctrine of Ideas. In: Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Malden, Wiley-Blackwell 2006.
- Natoli, Ch., *Fire in the Dark. Essays on Pascal's Pensées and Provinciales*. Rochester, University of Rochester Press 2005.
- Nicolson, M., The Telescope and Imagination. *Modern Philology*, 32, 1935, No. 3, s. 233–260.
- Nietzsche a (ne)přátelé*. Ed. A. Novák. Praha, Togga 2015, s. 11–14.
- Nietzsche Source*. CNRS-ENS [10. 10. 2024]. Dostupné z www: <http://doc.nietzsche-source.org/de/>.
- Nietzsche, F., *Ecce homo*. Přel. J. Fischer. Olomouc, J. W. Hill 2001.
- Nietzsche, F., *Genealogie morálky: polemika*. Přel. V. Koubová. Praha, Oikoymenh 2019.
- Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*. Přel. V. Koubová. Praha, Oikoymenh 2018.
- Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2003.
- Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*. Přel. J. Krejčí – P. Kouba. Praha, Oikoymenh 2005.
- Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Přel. V. Koubová. Praha, Oikoymenh 2017.
- Nietzsche, F., *Radostná věda*. Přel. V. Koubová. Olomouc, Votobia 1996.
- Nietzsche, F., *Ranní červánky*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2004.
- Nolan, L. – Nelson, A., Proofs for the Existence of God. In: Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Online. Malden, Wiley-Blackwell 2006.
- Novák, A., *Animal excentricum. Přehled klasiků filosofické antropologie*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2024.
- Novák, A., *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha, FHS UK 2006.
- Novák, A., *Epifanie věčného návratu téhož*. Praha–Kroměříž, Triton 2007.
- Novák, A., Marxovo místo v Heideggerových „dějinách bytí“. *Philosophica Critica*, 4, 2018, č. 2, s. 11–13.
- Novák, A., Místo Plótína v Seynsgeschichte. *Ergo*, 2002, č. 1, s. 53–58.
- Novák, A., *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha, Togga 2008.
- Novák, A., Rilke, Klee a petrklíče. Úvahy nad některými rysy moderního umění. *Reflexe*, 29, 2005, s. 85–108.
- Novák, A., *Zázračná věda. Filosofie René Descartesa 1618–1620*. Praha, Togga 2012; 2013 [brož.].
- Novotný, J., Descartes a Pascal – svár rozumu a srdce. In: Klapetek, M. (ed.), *Sborník textů přednášek a příspěvků k tématu Evropa mezi vědou a vírou – hledání nové konfigurace*. Brno, VUT 2001, s. 103–114.
- Ortega y Gasset, J., *Úkol naší doby*. Přel. J. Forbelský. Praha, Mladá fronta 1969.
- Palenčár, M., Základné črty Pascalovej filozofie ľudskej konečnosti. *Filozofia*, 73, 2018, č. 3, s. 208.

- Palkoska, J., Zlotřilý démon vítězný? Leibnizova kritika Descartovy koncepce „cogito“ jako prvního principu. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 5, s. 776.
- Pascal, B., Listy venkovanovi (I.–X. a XV). In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák. Praha, Vyšehrad 1985, s. 105–208.
- Pascal, B., *Myslenky*. Přel. A. Uhlíř. Praha, Jan Leichter 1937.
- Pascal, B., *Myslenky*. Přel. M. Žilina. Praha, Mladá fronta 2020.
- Pascal, B., *Myslenky (výbor)*. Přel. M. Žilina. Praha, Odeon 1973.
- Pascal, B., *Myšlienky*. Přel. J. Gonsorčík – L. G. Faguľa – M. Marcelliová. Bratislava, Chronos 1995.
- Pascal, B., O geometrickém duchu. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák. Praha, Vyšehrad 1985, s. 213–251.
- Pascal, B., O umění přesvědčovat. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák. Praha, Vyšehrad 1985, s. 252–264.
- Pascal, B., *Œuvres complètes III*. Ed. J. Mesnard. Paris, Desclée de Brouwer 1991.
- Pascal, B., *Pensées*. Paris, Garnier Frères 1961.
- Pascal, B., *Pensées et Opuscules*. Éd. L. Brunschvicg. Paris, Hachette 1912.
- Pascal, B., *Pensées et Opuscules publiés avec une introduction, des notices, des notes et deux fac-similés du manuscrit des Pensées*. Éd. L. Brunschvicg. 5. vyd. Paris, Librairie Hachette 1909.
- Pascal, B., Rozhovor s panem de Saci. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Přel. P. Horák. Praha, Vyšehrad 1985, s. 209–230.
- Pascal, B., *Sämtliche Schriften über Philosophie und Christentum 1*. Berlin, Wilhelm Besser 1840.
- Pavlovits, T., Perspective et perspectivisme dans les Pensées de Pascal. *Croniques de Port-Royal*, 2013, No. 63, s. 221–234.
- Pippin, R., *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press 2010.
- Plank, R., *The Emotional Significance of Imaginary Beings: A Study of the Interaction Between Psychopathology, Literature, and Reality in the Modern World*. Springfield, Charles C. Thomas 1968.
- Prado, C., *Starting with Descartes*. London, Bloomsbury Academic 2009.
- Rieger, H.-M., *Menschlich denken – Glauben begründen: Blaise Pascal und religionsphilosophische Begründungsmodelle der Moderne*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 2010.
- Runzo, J., *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*. Oxford, Oneworld 2001.
- Safranski, R., *Nietzsche: Biografie jeho myšlení*. Přel. P. Váňa. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2021.
- Sainte-Beuve, C., *Port-Royal*. Paris, Robert Laffont 1960.
- Sartre, J. P., *Existencializmus je humanizmus*. Přel. J. Švantner. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1997.
- Seneca, L. A., *Výbor z listů Luciliovi*. Praha, Svoboda 1969.

- Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques: étoiles, schémas, points*. Paris, Presses Universitaires de France 2007.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle an der Saale, Max Niemeyer 1916.
- Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*. 2. erw. u. umgearb. Aufl. von Scheler 1913. Bonn, Friedrich Cohen 1923.
- Scheler, M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Bonn, Friedrich Cohen 1913.
- Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena. Malé filosofické spisy II*. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna 2011.
- Schulz, H., Germany and Austria. A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard's International Reception I. Northern and Western Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8)*. Aldershot, Ashgate 2009, s. 307–419.
- Skirry, J., *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, Continuum 2005.
- Šajda, P., *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava, Pre-media 2016.
- Šajda, P., Romano Guardini: Between Actualistic Personalism, Qualitative Dialectic and Kinetic Logic. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 10) III. Catholic and Jewish Theology*. Farnham, Ashgate 2012, s. 45–74.
- Thacker, E., *Cosmic Pessimism*. Minneapolis, Univocal 2015 [e-book, nestr.].
- Thacker, E., Cosmic Pessimism. *Continent* 2, 2012, No. 2, s. 66–75.
- Thacker, E., *In The Dust of This Planet. Horror of Philosophy, vol. 1*. Winchester–Washington, Zero Books 2011.
- Thacker, E., *Infinite Resignation*. London, Repeater Books 2018 [e-book, nestr.].
- Thacker, E., Nine Disputations on Theology and Horror. In: Mackay, R. (ed.), *Collapse IV. Philosophical Research and Development*. Fallmouth, Urbanomic 2008.
- Thacker, E., Notes on Extinction and Existence. *Configurations*, 20, 2012, No. 1–2, s. 137–148.
- Thacker, E., *Starry Speculative Corpse. Horror of Philosophy, vol. 2*. Winchester–Washington, Zero Books 2015 [e-book, nestr.].
- Thacker, E., *Tentacles Longer Than Night. Horror of Philosophy, vol. 3*. Winchester–Washington, Zero Books 2015 [e-book, nestr.].
- Thacker, E., We Are Not from Here. *Mute Magazine*, 19. 3. 2013 [cit. 30. 1. 2024]. Dostupné z [www: https://www.metamute.org/editorial/occultural-studies-column/we-are-not-here](https://www.metamute.org/editorial/occultural-studies-column/we-are-not-here).
- Thacker, E. – Barber, C. D. – Masciandaro, N. – Galloway, A., *Dark Nights of the Universe*. New York, Name Publications 2013.
- The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library*. Eds. K. Nun – G. Schreiber – J. Stewart. Farnham–Burlington, Ashgate 2015.

- Thonhauser, G., *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin–Boston, De Gruyter 2016.
- Unruh, P., *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Klostermann 2017, s. 578 [heslo *Pascal*].
- Van Helden, A., The Telescope in the Seventeenth Century. *Isis*, 65, 1974, No. 1, s. 38–58.
- Vandenbussche, H., Descartes and Pascal on the Passions and the Possibility of Morality. *Tijdschrift voor Filosofie*, 77, 2012, No. 2, s. 221–249.
- Vivarelli, V., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg, Königshausen & Neumann 1998.
- Warburg, A., Die Fixsternhimmelsbilder der Sphaera Barbarica auf der Wanderung von Ost nach West. In: Treml, M. – Weigel, S. – Ladwig, P. (eds.), *Aby Warburg. Werke in einem Band*. Berlin, Suhrkamp Verlag 2010, s. 326–348.
- Weismann, A., *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*. Jena, Verlag von Gustav Fischer 1892.
- Wells, H. G., *Early Writings in Science and Science Fiction*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1975.
- Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*. Přel. J. Mertinová. Praha, Lika klub 1992.
- Wells, H. G., *Stroj času*. Přel. J. Mertinová. Praha, Lika 1992.
- Wells, H. G., *Válka světů a jiné příběhy z neskutečna*. Přel. V. Svoboda – F. Gel. Praha, Albatros 1988.
- Wilson, C., *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton, Princeton University Press 1995.
- Wolf, E. S. – Nebel, S. S., Psychoanalytic Excavations: The Structure of Freud's Cosmography. *American Imago*, 35, 1978, No. 1/2, s. 178–202.
- Zweig, S., *Triumf a tragika Erasma Rotterdamského*. Přel. V. Macháčková-Riegerová. Praha, Aurora 1997.

Rejstřík

- Adorno, Theodor Ludwig 58
 Anaximandros 115
 Ansell-Pearson, Keith 74, 80, 84
 Aristotelés 115
 Augustinus, Aurelius 21, 106,
 109–111, 116
 Barth, Karl 58
 Bataille, Georges 99, 104
 Benjamin, Walter 58, 99
 Brassier, Ray 102–104
 Brunner, Emil 58
 Brunschvicg, Léon 20, 24,
 26, 39, 42, 106
 Buben, Adam 41
 Buber, Martin 57
 Bultmann, Rudolf 58
 Caravaggio, Michelangelo
 Merisi da 31
 Deleuze, Gilles 77
 Démokritos 116
 Dempf, Alois 58
 Descartes, René 8–24, 29, 42, 44,
 105, 107–113, 116, 118, 120
 Dreyfus, Hubert Lederer 42, 44
 Driesch, Hans
 Adolf Eduard 99
 Eckhart, (von Hochheim),
 mistr 17, 103, 116
 Elert, Werner 57
 Epiktétos 11
 Eriugena, Jan Scotus 116
 Faetón 100
 Faguľa, Ladislav Gejza 39, 59
 Franco, Paul 84
 Gardner, Howard Earl 96
 Gassendi, Pierre 115
 Gogarten, Friedrich 58
 Gonsorčík, Jozef 39, 59
 Gould, George Milbrey 86,
 89–91, 93, 97
 Guardini, Romano 56–59,
 62–66
 Haecker, Theodor 57, 58
 Hanus, Ladislav 59
 Hegel,
 Georg Wilhelm Friedrich 57, 116
 Heidegger, Martin 46, 57,
 105–117, 119
 Hérakleitos 115
 Hobbes, Thomas ... 105, 111, 115, 116
 Hoppe, Vladimír 86, 90, 96–100
 Horák, Petr 7, 12, 15, 19, 22,
 45, 70, 118
 Hume, David 14
 Husserl, Edmund 107, 116
 Huxley, Aldous Leonard 86, 92,
 93, 104
 Jaspers, Karl 57
 Ježíš Kristus 28, 31, 52, 54, 59,
 109, 110
 Joshi, Sunand Tryambak 95
 Jurečka, Richard 50, 53, 58
 Kant, Immanuel 11, 17, 44, 53, 76,
 86, 90, 116
 Keep, Christopher 95
 Kierkegaard, Søren 26, 38–59,
 62–66, 119
 Kracauer, Siegfried 58

- Kummer, Irène Elisabeth 88
 Kusánský, Mikuláš 116, 135
 Landkildehus, Søren 39
 Laruelle, François 103
 Leibniz,
 Gottfried Wilhelm 26, 116
 Ligotti, Thomas 101
 Lovecraft, Howard
 Phillips 86, 89, 91, 95–97, 101
 Maia Neto, José Raimundo 43
 Malebranche, Nicolas 115
 Mantegna, Andrea 31
 Marcelliová, Mária 39, 59
 Mariconda, Steven J. 96
 Martin, Catherine Gimel 57, 89,
 105, 106, 110
 Marx, Karl Heinrich 106, 116
 Meillassoux, Quentin 97, 101, 102
 Midgley(ová), Mary 104
 Monod, Jacques Lucien 86, 90,
 96, 99–101, 104
 Montaigne,
 Michel Eyquem de 11, 12,
 20, 24, 29, 31, 67, 68, 70, 72,
 74, 75, 78, 80–84
 Montalte, Louis de 28, 40
 Moreau, dr.
 (fiktivní postava) 92, 93, 95
 Moriarty, Michael 89
 Nebel, Sue s. 98
 Nicolson, Marjorie 87
 Nietzsche,
 Friedrich Wilhelm .. 25, 34–36, 67–85,
 108–113, 116, 135
 Ortega y Gasset, José 25, 35,
 36, 115
 Palenčár, Marián 42
 Parmenidés 115
 Pascal, Blaise passim
 Pippin, Robert B. 74
 Plank, Robert 97
 Platón 59, 68, 98, 115
 Plótínos 116
 Prendick, Edward
 (fiktivní postava) 92, 93, 95
 Rádl, Emanuel 86
 Rieger, Hans-Martin 89
 Saci, Isaac Le Maître de 11, 12
 Safranski, Rüdiger 76
 Sartre, Jean-Paul 51
 Sebond, Raimond 12
 Serini, Lorenzo 74
 Scheler, Max 105–107
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph von 116
 Schopenhauer, Arthur 49,
 68–69, 81, 99, 116
 Spinoza, Baruch 68, 105, 111, 115,
 116
 Thacker, Eugene 86, 90, 93, 97,
 101–104
 Van Helden, Albert 87
 Vivarelli, Vivetta 68–70, 72, 75,
 81–84
 Warburg, Aby 89
 Weismann, August 92
 Wells, Herbert George 86, 89,
 91–95
 Wilm, Emil Carl 86
 Wittgenstein,
 Ludwig Josef Johann 116
 Wust, Peter 58
 z Canterbury, Anselm 17, 58
 Zweig, Stefan 83

Filosofický časopis
Mimořádné číslo 3/2024

Pochybovat, ujišťovat, podrobit se K filosofickému dílu Blaise Pascala

Hostující editor: Aleš Novák

Odpovědná redaktorka: Jana Křížová

Grafická úprava: Studio Designiq

Sazba: Lepton studio

Tisk: Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, Praha 1

Vydává Filosofický časopis a nakladatelství FILOSOFIA

© Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha 2024

© Filosofický časopis CC BY 4.0, ISSN 0015-1831 (print), ISSN 2570-9232 (online)

a

© FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu, jako svou 617. publikaci

ISBN 978-80-7007-787-0 (print a online)

Vydání první, Praha 2024

Elektronické vydání první

Praha 2026

Filosofický časopis —

Mimořádná čísla Filosofického časopisu vycházejí vedle pravidelně vydávaných čísel časopisu buď v angličtině či jiném světovém jazyce, nebo v odůvodněných případech v češtině. Každé mimořádné číslo má svého hostujícího editora, který je garantem navrhovaného projektu i jeho realizace. Do mimořádných čísel je možné přihlašovat i mezioborové náměty. Obsah zvláštních čísel projednává a schvaluje nejprve redakční kruh a poté redakční rada. Návrhy procházejí výběrovým řízením a před redakční radou je obhajuje jejich hostující editor. Konečné rozhodnutí o vydání všech textů je v kompetenci šéfredaktora a zástupce vydavatele Filosofického časopisu. Články přijaté do navrhovaných mimořádných čísel procházejí standardním recenzním řízením. Recenzní proces probíhá oboustranně anonymně a podléhájí mu všechny hlavní články a diskusní a recenzní studie. Každý text je hodnocen minimálně dvěma odbornými recenzenty.

Na webu Filosofického časopisu. V podrubrice „Textové formáty“ se autoři mohou seznámit s doporučeným rozsahem a formou jednotlivých příspěvků, v podrubrice „Citační pravidla“ zase s podobou bibliografických citací, jež je ve Filosofickém časopise zavedena. Autoři rukopisů nemohou vůči Filosofickému časopisu vystupovat anonymně, proto je třeba, aby redakci sdělili nejen jméno, pod nímž publikují, ale i mailovou adresu. Při otištění příspěvku pak bude publikováno jak jméno, tak i filiace a kontaktní mail.

Filosofický časopis se od svého 69. ročníku řídí zásadami Open Access a při publikování uplatňuje licenci Creative Commons - Attribution 4.0 International. Autorská práva k článkům nejsou dotčena. Autor o publikaci recenzovaného textu ve Filosofickém časopise uzavírá s vydavatelem licenční smlouvu, která respektuje zásady Open Access a licenci CC BY 4.0. Za publikování textu autoři neplatí žádné poplatky. Není-li autor vstupující v kontakt s redakcí výhradním držitelem autorských práv k nabízenému rukopisu (např. pokud jsou součástí rukopisu ilustrace, k nimž se vztahují autorská práva třetí strany), je nezbytné, aby o tom redakci bezodkladně informoval a doložil, že získal souhlas s jejich užitím. Autoři by měli redakci poskytnout i informaci o grantové podpoře, je-li na ni jejich text vázán.

Další podrobnosti najdete na webových stránkách Filosofického časopisu.

V roce 2023 uplynulo 400 let od narození francouzského matematika, filosofa a hlavně křesťana Blaise Pascala. Při této příležitosti proběhla na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy konference nazvaná *Blaise Pascal 400: Pochybovat, tvrdit, odevzdat se*. Jednotlivé příspěvky ukazují Pascala v dialogu s Reném Descartem, jako ztělesnění figury svobodného ducha ve smyslu „středního“ období Nietzscheova filosofování, jakožto inspirátora existenciálně laděné filosofie Søreny Kierkegaarda a Romana Guardiniho, jako dodnes aktuálně inspirujícího myslitele konfrontujícího nás s pocitem „kosmické hrůzy“ ze slavného fragmentu 72 *Myšlenek* a jako myslitele, který ponejprv zdánlivě chybí v Heideggerově koncepci „dějin bytí“, aby se v nich posléze ukázal v překvapivé konstelaci epochy „actualitas“. Pascalovo myšlení se ukazuje jako dodnes živé, svým způsobem „aktuální“ a rozhodně inspirativní.

ISSN 0015-1831 (Print)
ISSN 2570-9232 (Online)
ISBN 978-80-7007-787-0

E 4236



9 788070 077870