

## CO MOHU POZNAT, A CO JEN UZNAT? Výchozí epistemologické problémy ve filosofii Roberta Spaemanna

Vojtěch Šimek

V českém (a slovenském) prostředí je Robert Spaemann (1927–2018) asi nejvíce znám díky knihám *Účelnost jako filosofický problém*, *Šťěstí a vůle k dobru*, *Osoby*. K dispozici už také máme několik studií,<sup>1</sup> žádná z nich se však nevěnuje epistemologii. Tuto mezeru bych rád zaplnil. Přínos studie spočívá v tom, že se dosud nikdo Spaemannově epistemologii explicitně nevěnoval ani v zahraničí. Důvodem je pravděpodobně fakt, že Spaemann nepsal systematicky a jeho epistemologie je rozeseta v jeho textech o metafyzice, ontologii, etice a antropologii, a tak se autoři zahraničních sekundárních zdrojů spokojí s tím, když o této implicitní epistemologii referují v kontextu zkoumání té které oblasti, aniž by ji však jako epistemologii explicitně zkoumali.<sup>2</sup> Nejlépe je to vidět u Karla-Heinze Nussera a Waltera Schweidlera, jejichž závěry částečně koriguji, doplňují a zasazují do širšího kontextu.

Chceme-li lépe porozumět Spaemannově epistemologii, je třeba začít dvěma problémy. První lze vyjádřit otázkou, zda existují kritéria, jak rozlišit, poznáváme-li (a jsme-li) v bdělém, anebo snovém stavu. Zaměřuji se na epistemicky klíčové aspekty, na poznání, jistotu a pochybnost. Analýzou Spaemannových vlastních snů, které vypráví, aby obhájil svou pozici, ukazují, jak překonává „metafyzickou pochybnost“, vyjádřeno Schweidlerovými slovy, a jakým způsobem (ne)dochází k jis-

---

<sup>1</sup> Např. V. Šimek, *Bůh jako poslední garant pravdivosti? K postulátům Boží existence podle Hanse Jonase a Roberta Spaemanna*, in: *Studia Aloisiana*, 11, 2020, str. 5–16; V. Hála, *Robert Spaemann – konzervativní reakce na (post-)modernu*, in: *Filosofický časopis*, 53, 2005, str. 509–522.

<sup>2</sup> Srv. H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford 2010, str. 37 nn.; A. Kuciński, *Naturrecht in der Gegenwart. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*, Paderborn 2017, str. 232 nn.; M. Maier, *Philosophie der Begegnung. Studien über Robert Spaemann*, Freiburg – München 2021, str. 738 nn.

totě.<sup>3</sup> Zkoumám koherenci Spaemannovy pozice a zjišťuji, zda a nakolik má pravdu Nusser, když tvrdí, že u Spaemanna není epistemicky výchozí poznání v bdělém stavu.<sup>4</sup> Druhý problém lze vyjádřit otázkou, zda existují kritéria, jak rozpoznat živou bytost od simulace. Analyzuji jej v širším kontextu Spaemannovy epistemologické pozice a jejich tří charakteristik. Prvnímu problému se věnuji v první části studie, druhému ve druhé, v závěru provádím stručné shrnutí.

Oba problémy spolu souvisí a mají společný původ v Kantově epistemologii. Na tento vliv upozorňuji, nechci však srovnávat Spaemanna s Kantem (ani systematicky zkoumat téma jako takové). Jde mi o Spaemannovu epistemologickou pozici, zejména o ony dva problémy, na které se v jejich vzájemné spojitosti dosud nikdo nepokusil kriticky poukázat. Kantův vliv je nejpatrnější ve způsobu, jakým Spaemann aplikuje Kantův výrok „bytí není reálný predikát“ v rámci jeho epistemologické dichotomie (věc o sobě – věc, jak se jeví). V daném kontextu Spaemann rovněž užívá pojem „uznání“ (Anerkennung), převzatý z německého idealismu,

<sup>3</sup> Schweidler se zaměřuje pouze na jeden primární zdroj. Zaujímá stanovisko k tomu, co nazývám prvním epistemologickým problémem, avšak druhý, související problém zcela opomíjí a nevidí jejich společný kořen. Co se týká prvního problému, Schweidler jej chápe jako překonání metafyzické pochybnosti a dospívá k závěru, že se jedná o pochybnost zdánlivou. Nepouští se však do detailnější ani kritické analýzy, jak ji zde nabízím, a zůstává více méně v obecné rovině. Srv. W. Schweidler, *Die Sicherheit des Zweifels. Bemerkungen zu Robert Spaemanns ‚Wirklichkeit als Anthropomorphismus‘*, in: J. Kreiml – M. Stickelbroeck (vyd.), *Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, Regensburg 2016, str. 61, 71–73.

<sup>4</sup> Nusser je kritický, zaměřuje se však také jen na jeden primární zdroj. Vytýká Spaemannovi, že se vzdal rozhodujícího ontologického předpokladu duše jakožto formy těla ve prospěch transcendentálně-filosofických a fenomenologických předpokladů. Co se týká epistemologie, Nusser pouze naznačuje dva problematické aspekty, nijak důkladně je však nezkoumá. Na první upozorňuje tvrzením, že základem poznání v rámci realistické epistemologie je vnímání v bdělém stavu, a nikoli ve snu. K tomu se dostanu na konci první části studie. Druhý problematický aspekt spočívá podle Nussera v určitém rozporu, kdy Spaemann na jedné straně tvrdí, že dokonce i pohled druhé osoby lze simulovat, na druhé straně však, že jedinečné bytí druhého jakožto numerickou identitu simulovat nelze. Tomuto druhému aspektu se kromě jiného stručně věnuji v druhé části studie. Nusser uzavírá, že „východisko ve snu a přechod do reality bdělého stavu“ skrze „dialogickou situaci“ mohou vést k „nedorozumění, k chápání osoby jako výslednice vztahů uznání“. Srv. K.-H. Nusser, *Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung? – Zu Ursprung und Begründung des Begriffs der Person*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, str. 67–82, zde str. 75, 76 n., 82.

kde označuje vztahy vzájemného respektu mezi rozumovými bytostmi. Nicméně, jak uvidíme, Spaemann tato epistemologická východiska rozvíjí specifickým způsobem.

Spaemann nenapsal žádný čistě epistemologický text: jeho epistemologii najdeme především v jeho metafyzice a ontologii. Pojednává o rozdílu mezi skutečným a neskutečným (wirklich – unwirklich), ale zároveň o kritériích, jak poznat, co je (ne)skutečné. Proto jsou některé následující analýzy hraniční. Nejvíce epistemologicky relevantních pasáží najdeme v klíčovém textu *Wirklichkeit als Anthropomorphismus* (2000). Na něj se zaměřuji, pracuji ovšem i s dalšími primárními zdroji, především s relevantními pasážemi ze stěžejní knihy *Osoby* (1996) a z autobiografických rozhovorů *Über Gott und die Welt* (2012). Tak získáme diachronně výstižný záběr, díky němuž vyjde najevo, že co se týká obou výchozích epistemologických problémů, nedoznala Spaemannova pozice v čase žádných podstatných změn. Pokud jde o jeho ontologickou pozici, ta je patrná již v knize *Účelnost* (1981), kde v poslední kapitole obhajoval Aristotelovu teleologickou substanciální ontologii. Avšak právě v souvislosti s epistemologickými předpoklady vnitřní teleologie živých bytostí se Spaemann v předposlední kapitole explicitně dovolává Kanta.<sup>5</sup> Ontologicky tedy Spaemann vychází z Aristotela, epistemologicky – a to je třeba více prozkoumat – z Kanta.

## I. Sním, či bdím?

Začneme textem z roku 2000. Spaemann jej zahajuje otázkou rozdílu mezi bytím a zdáním (Sein – Schein);<sup>6</sup> uvádí, že rozlišení mezi bytím

<sup>5</sup> Srv. R. Spaemann, *Účelnost jako filosofický problém. Dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení*, přel. K. Šprunk, Praha 2004, str. 314–320, zejm. str. 304 n. Jde o důsledek Spaemannovy snahy o spojování antických a novověkých konceptů. Z toho pak vyplývá, že Spaemannův filosofický vztah k Aristotelovi a Kantovi není zcela vyjasněný a systematický. K tomu je třeba vzít rovněž v úvahu Spaemannův terminologicky volnější způsob vyjadřování (viz následující pozn.).

<sup>6</sup> Spaemann vyjadřuje rozdíl mezi bytím a zdáním, tuto nejzákladnější distinkci, pomocí dalších dvojic pojmů: místo pojmu „bytí“ (Sein) užívá pojem „skutečnost“ (Wirklichkeit) či „skutečný“ (wirklich), nebo, implicitně, „jsoucí“ (das Seiende). Místo pojmu „zdání“ (Schein) pak užívá pojem „neskutečný“ (unwirklich) nebo „nejsoucí“ (das Nicht-Seiende). To může být zavádějící, pokud jsouci může být neskutečné ve smyslu neuskutečněné (v možnosti), a zdání naopak skutečné ve smyslu uskutečněné. Zdání není tedy totéž jako neskutečné a neskutečné totéž jako nejsoucí. Dostí hrubé rozlišení „skutečný – neskutečný“ zpřesňuje autor teprve ke

a zdáním představuje „první a nejzákladnější rozlišení, jímž filosofie začíná“, přičemž s touto fundamentální distinkcí se to má tak, že pokud jedna její strana zmizí, zmizí i druhá: „pokud neexistuje zdání, pokud je zdání bytím, pak rovněž bytí není nic než zdání“. Pak by platila Berkeleyho teze „esse est percipi“ a teze Davida Huma „we never advance one step beyond ourselves“.<sup>7</sup> Spaemann chce naopak tuto nejzákladnější distinkci hájit; píše, že filosofie 19. století dovedla reflexi založenou na Berkeleyho tezi až k excesům a rozvoj techniky na konci 20. století tuto reflexi naplňuje v praxi: „Technická simulace nejenže vytlačuje reálnou skutečnost, ale dokonce předstírá, že odhaluje její podstatu. Kybernetické konstrukty nejenže napodobují život, ale dokonce si nárokují objasnit, co život je.“<sup>8</sup>

První epistemologický problém vyvstává v kontextu oné nejzákladnější distinkce, když se Spaemann na začátku textu odvolává na Immanuelu Kanta: „Vždyť skutečnost není znak, který by k tomu, co existuje, ještě něco přidával. Existence, tak píše Immanuel Kant, „není reálným predikátem“.<sup>9</sup> Kant tento výrok použil v kontextu své kritiky dokazování Boží existence, Spaemann jej však aplikuje jinak. Nejdříve se ptá na ontologický rozdíl mezi skutečným a neskutečným. Odpovídá, že takový rozdíl samozřejmě existuje, „a je to dokonce nejdůležitější ze všech rozdílů“. Druhá otázka je epistemologická: „Existuje kritérium, jak rozlišit mezi skutečným a neskutečným?“ Na ni překvapivě odpovídá:

---

konci textu, když uvádí, že existují stupně skutečnosti: bytí – žití – vědomé žití. Srv. R. Spaemann, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann (= Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing [vyd.], *Grundvollzüge*), München 2008, str. 13 n., 29.

<sup>7</sup> Spaemann v tomto textu cituje volně, bez odkazů. Srv. G. Berkeley, *Pojednání o principech lidského poznání*, in: týž, *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová – M. Tomeček, Praha 2004, str. 85–174, zde str. 144: „... nemyšlící jsoucna vnímaná smysly [nemají] žádnou jinou existenci, než že jsou vnímána...“; D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, str. 138: „Nikdy nevykročíme ani krok ze sebe samých.“

<sup>8</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 14.

<sup>9</sup> Tamt., str. 13. Jde o výrok ze spisu I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Hamburg 2011, str. 19. Srv. také Kantova *Kritika čistého rozumu*: „Bytí zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupit k pojmu věci. Je to pouze kladení nějaké věci nebo určitých určení samých o sobě.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, str. 371 (A 598 / B 626). (Kurziva původní.)

„Ne, neexistuje. Neboť skutečnost, jak řečeno, není žádnou vlastností. Max Scheler se domníval, že skutečné rozpoznáváme tím, že nám klade odpor. Zkušenost skutečnosti je zkušeností odporu.[<sup>10</sup>] Ale tak to není. I ve snu zakoušíme odpor, ohrožení, to, že nás něco přemáhá. A existují sny, v nichž máme dokonce reflexivní vědomí, že nesníme, ba dokonce se o tom s pomocí empirických pokusů přesvědčujeme. A vtom se probudíme a všechno byl jen sen. Někdy se nám dokonce zdá, že jsme se probudili. Máme sen, že jsme spali a jsme probuzení. Žádné kritérium, nýbrž jen opětovné probuzení nám dává jistotu bez kritérií, že jsme teď skutečně probuzení. A nic na tom nemění ani to, že jsme ve snu měli stejnou jistotu. Pochybnost, kterou z toho vyvozujeme, zůstává čistě teoretická. To znamená, že vůbec žádnou pochybností není, ale jen zjištěním, že se naše jistota neopírá o kritérium.“<sup>11</sup>

Spaemann neexistenci epistemologického kritéria rozlišení mezi skutečným a neskutečným ukazuje na příkladu rozdílu mezi tím, co vnímáme ve snu (to pokládá za neskutečné) a co v bdělém stavu (to pokládá za skutečné). Uvádí, že někdy se nám zdají sny, ve kterých máme stejnou jistotu, jakou máme v bdělém stavu, že nespíme. Během takových snů nabýváme s pomocí empirických pokusů mylného přesvědčení, že bdíme, i když ve skutečnosti spíme. To samé platí podle Spaemanna pro ještě živější sny, ve kterých se nám zdá, že jsme se již probudili. Pochybujeme-li, že v tomto typu snů můžeme mít stejnou jistotu, jakou máme v bdělém stavu, nejedná se podle Spaemanna v posledku o žádnou pochybnost, jen o zjištění, že teprve probuzením získáme jistotu bez kritérií. U tohoto typu snů s falešnou jistotou, že bdíme, i když ve skutečnosti spíme, získáme tedy podle Spaemanna opravdovou jistotu, že jsme skutečně v bdělém stavu, až probuzením – a sice, což je překvapivé, bez kritérií, tj. aniž bychom rozlišení dosáhli s pomocí čehokoli.

V autobiografických rozhovorech vypráví o svém snu, v němž opakovaně nemohl rozlišit, zda sní, či bdí. Ve snu se shledával s přítelem, s nímž se znal od dětství a který v posledním roce druhé světové války

---

<sup>10</sup> Srv. M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*, přel. J. Patočka – A. Jaurisová, Praha 1968, str. 79: „Prožitek skutečnosti jako prožitek odporu ... předchází tedy každému vědomí..., každé představě..., každému vjemu.“

<sup>11</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 14 n. Spaemann pracuje s pojmem jistoty v běžném významu, tedy míní jím opak rozumné pochybnosti. Takto pojem rovněž dále používám. Píše-li o absolutní jistotě, význam zesiluje ve smyslu: nemožnost rozumné pochybnosti.

zůstal nezvěstný. Poslední zprávy o něm, které obdržel, říkaly, že mu přítel údajně dva dny před smrtí napsal u láhve tokajského dlouhý dopis, krásný doklad jejich přátelství. Dopis pak ale bohužel shořel během bombardování. Spaemann vypráví, že měl následně desítky let sny o přítelově návratu, v nichž oslavoval jejich opětovné shledání:

„Po asi desátém opakování toho snu jsem si během něj začal vzpomínat, že se mi o tom všem už dříve jednou či vícekrát zdálo, a měl jsem vzrůstající pochybnosti, zda se i tentokrát nejedná o sen. Ale vše bylo tak reálné. A já jsem příteli říkal: ‚Poslyš, už mnohokrát jsem měl sen, že ses vrátil. Pak se ukázalo, že to pokaždé byl jenom sen. Nenapadlo by mě, že se nyní skutečně vrátíš.‘ Nakonec i to však byl opět jen pouhý sen. Později jsem se snažil během snu empiricky ujišťovat, prováděl jsem všemožné pokusy, které měly sloužit k tomu, abych si zjednal jasno. Všechna kritéria, která měla sloužit k rozlišení reality od iluze, se zdála splněná. Až jsem se pak nakonec vždy znovu probudil a vše bylo jen sen. Ve skutečnosti neexistuje žádný test, který by nám mohl poskytnout absolutní jistotu, že nesníme. Poté, co se všechny testy ukázaly jako nedostatečné, sen se už neopakoval.“<sup>12</sup>

Všimněme si, že Spaemann své tvrzení, že neexistuje kritérium, jak rozlišit sen od bdění, nejdříve obhajoval s pomocí takového typu snů, v němž máme stejnou jistotu jako v bdělém stavu. Jeho opakující se sen o příteli se ale odlišuje za prvé v tom, že během snu aplikoval kritéria rozlišování (a ta se zdála být splněná); za druhé v tom, že neměl během snu jistotu, nýbrž vzrůstající pochybnosti, avšak právě splnění kritérií a různé pokusy jej opakovaně dovedly k mylnému závěru, že to není sen, ačkoli to vždy pouhý sen byl. Je překvapivé, že Spaemann vyvozuje z těchto několika jedinečných a výjimečně živých snů obecné tvrzení o neexistenci testu, který by nám mohl poskytnout absolutní jistotu, že nesníme. Jak toto tvrzení interpretovat? Pokud by platilo obecně, pro všechny stavy a situace, nemohl by nakonec ani sám Spaemann mít nikdy jistotu, zda poznává v rámci bdělého stavu či snu. A tím by zmizela jedna strana oné nezákladnější ontologické distinkce, kterou hájí. Nepřijatelnost takové interpretace ostatně zmínil ke konci své autobiografie.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> R. Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart 2012, str. 19 n.

<sup>13</sup> „Teze, že vše je pouhý sen, se sama vyvrací“ (tam., str. 283).

Chce tedy Spaemann tvrdit, že neexistuje žádný test, jenž by nám umožnil dosáhnout absolutní jistoty, že nesníme, jen pro oblast snů? Neboli jestliže sníme, neexistuje žádný test, jak nabýt absolutní jistoty, že pouze sníme? To dává ovšem smysl jen v případě velmi živých snů, kdy se mylně domníváme, že nesníme. Pokud ale skutečně sním, neexistuje samozřejmě žádný test čili prostředek, jak nabýt jistoty, že nesním. Tuto interpretaci považuji za nejpravděpodobnější.<sup>14</sup> Spaemann však svou tezi o neexistenci testu sám vyvrací svým druhým živým snem, o kterém vypráví v textu z roku 2000 poté, co tvrdil, že jistotu, že skutečně bdíme, získáváme vždy pouze ex post a bez jakýchkoli kritérií probuzením (viz výše pasáž, kde odmítl Schelerovo kritérium). Ve druhém snu totiž aplikuje kritérium, jež bych nazval kritériem paměti; sen je zároveň ukázkou, jak může člověk i během velmi živého snu zaujímat k tomu, co ve snu prožívá, určitý reflexivní odstup:

„Jako pětiletý jsem byl ve snu pronásledován čarodějnicí. Běžela za mnou po vesnické silnici. Utíkal jsem jako o život. Vzdálenost mezi námi se stále zmenšovala. Náhle jsem si vzpomněl, že mi matka říká: ‚žádné čarodějnice neexistují‘. A matka říkala vždy pravdu. Věřil jsem jí víc než tomu, co jsem zjevně viděl, a došel jsem k závěru: o té čarodějnici se mi musí zdát. ... K závěru, že čarodějnice není skutečná, jsem dospěl nikoli na základě empirického kritéria, nýbrž aktem víry, jímž jsem podstoupil riziko nepovažovat čarodějnici za skutečnou.“<sup>15</sup>

Spaemann zdůrazňuje, že akt víry nevycházel z empirického kritéria neboli z toho, co právě ve snu vnímal. Jestliže však „empirický“ znamená „pocházející ze zkušenosti“, pak ve snu vycházel ze zkušenosti, a to ze zkušenosti uchované v paměti, z toho, co mu předtím říkala matka. Podobně to platí pro slovo „kritérium“. Spaemann během živého snu bezpochyby nějak rozlišoval mezi tím, co vnímá, a tím, co říkala matka; posuzoval, zda to je či není v souladu, a dospěl k jistému závěru: to musí být sen. Kritériem pro něj byla pravdivost matčina výroku, který se stal základem aktu přirozené víry, jímž došel k jistému, avšak nikoli evidentnímu poznání, neboť evidentně zakoušel ohrožení ze strany ča-

<sup>14</sup> Do jisté míry lze se Spaemannem souhlasit. V případě velmi živých snů může být obtížné zjistit, že jde o pouhý sen, a jistotu získáme až probuzením, někdy ale také již během snu (viz sen o čarodějnici).

<sup>15</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 15.

rodějnice. Vycházím zde z následujícího podstatného rozdílu mezi vírou a věděním: vědění je evidentní a jisté poznání, zatímco víra pouze jisté, avšak nikoli evidentní poznání. Pro úkon víry je nezbytný akt vůle, nikoli však pro vědění.<sup>16</sup>

První sen o příteli i druhý sen o čarodějnici pracují s pojmem jistoty z hlediska dotyčné snící osoby. Podívejme se nyní, jak Spaemann pojednává možnost interpersonálního nabytí jistoty ve společném světě, když následně uvádí třetí sen, jemuž předeseílá Hérakleitův výrok: „Bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého vlastního.“<sup>17</sup>

„Jestliže s přítelem podnikám horskou túru a po cestě se zastavujeme u hostinského v horské chatě a jestliže pak následný rozhovor s přítelem ukáže, že on se mnou takovou túru nepodnikl, a i z rozhovoru s hostinským vyjde najevo, že se u něj nikdo podobný mně či mému příteli nezastavil, pak musela být horská túra snem. Tomuto negativnímu kritériu ale neodpovídá žádné pozitivní, vždyť pozitivní odpověď obou by opět mohla být částí snu. Ještě nepravděpodobnější by bylo, pokud by přítel a hostinský prožili se mnou, co jsem prožil s nimi. Tento případ však vylučujeme kvůli nepravděpodobnosti už předem, ledaže bychom byli zastánci Leibnizovy teorie o předzjednané harmonii.“<sup>18</sup>

Všimněme si, že v tomto třetím snu Spaemann opět pracuje s kritérii rozlišování, byť tentokrát nikoli přímo v potenciálním snu, nýbrž po jeho potenciálním skončení, přičemž za platné považuje pouze negativní kritérium: jestliže vnímám další osoby a nemám jistotu, zda to je či není sen, avšak ony to následně popřou, jednalo se o sen. Pokud by to nepopřely, nýbrž potvrdily, mohlo by se podle Spaemanna jednat o část snu. Podle mého úsudku nemuselo. Má-li totiž jistota přicházet od druhých a já současně nemám jistotu, zda něco bylo anebo nebylo sen či iluze, pak v případech, kdy se mylně domnívám, že něco je sen či iluze, ne-

<sup>16</sup> „Podstatný rozdíl mezi vírou (ať už přirozenou či nadpřirozenou) a věděním spočívá v tom, že v případě víry zůstává její předmět ... rozumu neevidentní. ... Proto se také říká, že úkon víry ... předpokládá ... úkon *vůle*: svobodné rozhodnutí věřit. Naproti tomu úkon vědění je ... působen evidentním předmětem s přirozenou nutností.“ (L. Novák – V. Vohánka, *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, Praha 2015, str. 238.

<sup>17</sup> Cituji podle: R. Spaemann, *Šťěstí a vůle k dobru. Pokus o etiku*, přel. M. Zajíček – M. Stretti, Praha 1998, str. 10.

<sup>18</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 15.



bude přece následné uvedení na pravou míru ze strany druhých součástí mého snu či iluze (předpokládáme-li, že druzí říkají pravdu). Je nicméně zvláštní, že dříve, v knize *Osoby* z roku 1996, autor odmítl i negativní kritérium:

„Neexistuje žádné kritérium pro to, jestli ranní rozhovor s přítelem ujistí ujícím mě, že se mnou v žádném případě na výletě nebyl, opět nebyl pouze sen. Jediný, kdo to může vědět, je právě můj přítel. Bytí jakožto bytí sebou samým znamená: bytí je podstatně plurální. Neexistuje plynulý přechod od vědění jednoho k vědění druhého, stejně jako od bolesti jednoho k bolesti druhého. Avšak existuje vědění jednoho každého, že tomu tak je.“<sup>19</sup>

Může-li to však vědět jen přítel, jak to od něho zjistím, když podle Spaemanna neexistuje kritérium, zda můj následný rozhovor s přítelem není snem? Takto bych mohl pochybovat o všem, i o skutečnosti společného světa, což ústí do představy, že nikdy nemohu mít jistotu, co je a co není sen. A pak by mi ovšem nebylo nic platné ani vědění druhých, protože bych nemohl vědět, zda hovořím se skutečnými či pouze snovými lidmi. Spaemann se dostává těmito formulacemi jak do rozporu se svou centrální intencí obhájit základní ontologickou distinkci mezi bytím a zdáním, tak také se svou výchozí epistemologickou tezí, že jistotu, že poznáváme v bdělém stavu, získáváme následným probuzením bez kritérií, neboť nelze-li s jistotou vyloučit, že něco je či není sen, potom může Spaemann stále pochybovat, zda se skutečně probudil.

Tuto epistemologickou nekoherenci lze vyjádřit otázkou: Jak může Spaemann vědět, že se skutečně probudil do společného světa, jestliže současně nevyloučil možnost, že ujištění od druhých a tím implicitně i společný svět mohou být snem? Jestliže nemohu vědět, že jsem probuzený ve společném světě, pak je odvolání na Hérakleitův výrok slabým argumentem. V této souvislosti je rozhodující si připomenout, na co upozorňuje Nusser: epistemicky výchozí a primární musí být poznání v bdělém stavu ve společném světě, nikoli poznání v rámci snů ve vlastním snovém světě. Nusser dospívá k závěru, že u Spaemanna je tomu naopak.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> R. Spaemann, *Osoby. Pokusy o rozlišení mezi „něčím“ a „někým“*, přel. V. Šimek, Praha 2022, str. 69. K pojmu „bytí sebou samým“ viz tamt., str. 34, pozn. 37.

<sup>20</sup> Viz pozn. 4. Nusserův text mi poskytl Hanns-Gregor Nissing po společné diskusi nad uvedenou epistemologickou nekoherencí, kterou jsem mu předložil jako

Ve prospěch takového obrácení hovoří Spaemannův komentář třetího snu. Proti však mluví rostoucí pochybnosti a aktivace paměti během prvního snu o příteli, v němž snící zjišťuje, že se mu již takový sen zdál. Druhý sen o čarodějnicí navíc dokládá schopnost rozlišovat a nabýt během snu jistoty (ale ne evidence), že musí jít jen o sen. Nelze tedy tvrdit, že u Spaemanna je celkově epistemicky výchozí poznání v rámci snů a iluzí. Spaemannova epistemologická nekoherence spočívá právě v tom, že není koherentní v tomto centrálním bodě. To se projevuje i s ohledem na zdroj jistoty, který většinou umísťuje do první (snící) osoby, avšak v komentáři třetího snu jej umísťuje výlučně do druhého. V textu z roku 1980/81, který vyšel až v roce 2010, nacházíme druhý komentář třetího snu, ve kterém zaujímá ještě silnější stanovisko než v prvním komentáři z roku 1996: nezáleží na tom, zda se někdy dozvím, zda byl můj výlet snový či skutečný, záleží na mém aktu uznání.<sup>21</sup> Na tom lze vidět, že a jakým způsobem Spaemann v daném kontextu pracuje rovněž s pojmem uznání, což je klíčové pro pochopení souvislosti mezi prvním a druhým problémem, o níž více zjistíme dále.

Seznamme se ještě s myšlenkovým experimentem, který v textu z roku 2000 následuje po třetím snu. Z něj je patrné, že zdroj jistoty Spaemann opět umísťuje do první osoby (na rozdíl od komentářů třetího snu):

„Představme si člověka ležícího na smrtelné posteli. Není schopen žádného vyjádření, na jehož základě bychom mohli usoudit, co prožívá. Okolo něj stojí skupina lékařů. ... Lékaři jsou jednomyslně přesvědčeni, že pacient nemá žádné bolesti a nic neslyší... Pacient však bolesti má a slyší vše, co o něm lékaři říkají. Ví tedy, že se lékaři mýlí, ale nemůže to nijak vyjádřit navenek... [Po smrti pacienta] vědecká komunita učiní závěr, že tento člověk skutečně nemohl nic slyšet ani

---

problém. Nissing tuto nekoherenci potvrdil a použil Nusserův rozhodující poznatek o epistemické prioritě poznání v bdělém stavu. V této souvislosti Nissing také uvedl, že Spaemannovo odvolání na Hérakleitův výrok je v daném kontextu třetího snu slabým argumentem. Za diskusi kolegovi Nissingovi srdečně děkuji.

<sup>21</sup> „Rozdíl mezi snovým a skutečným výletem s přítelem spočívá v tom, že v případě skutečného podniku se mnou výlet i můj přítel. *Nezáleží přitom na tom, zda se to někdy dozvím. Vůbec nezáleží na koherenci mého pojetí světa.* Věc se má spíše takto: já nejsem ten, kdo rozhoduje, zda se mnou druhý byl. Právě v tom spočívá pojem uznání. Tento pojem rozbíjí každé systémově-filosofické překonání pojmu bytí. *Bytí totiž vůbec není žádným pojmem, nýbrž korelátém aktu uznání.*“ R. Spaemann, *Über die Bedeutung der Worte ‚ist‘, ‚existiert‘ und ‚es gibt‘*, in: týž, *Schritte über uns hinaus*, II, Stuttgart 2011, str. 41 n. (Kurzivu doplnil autor studie.)

cítit bolesti... Mezi žijícími lidmi, a zvláště vědci panuje jednomyslná shoda. Je to však shoda o něčem, co není pravda, neboť jak to skutečně bylo, věděl jen ten, kdo již nežije.“<sup>22</sup>

Myšlenkovým experimentem chce Spaemann ukázat, že skutečné nemusí být vždy jen to, co je všemi či většinou jako skutečné prožíváno: „neřekneme přece, že skutečnost vzniká teprve konsensem o skutečnosti“, neboť „jak známo, někteří lidé před skutečností zavírají oči“. A někdy ji ostatní, kromě dotyčné osoby, ani poznat nemohou. Spaemann připouští námitku, že cítit bolest a slyšet je spíše subjektivní, nikoli objektivní skutečností, a píše, že jde o „subjektivní události“. Podle něj jsou však bolest a slyšení „současně přísně objektivní a absolutní v tom smyslu“, že jde o „skutečnost závaznou pro úsudek všech lidí, kteří o tom usuzují“: „Že mám bolesti, mohu sice s poslední jistotou vědět jen já, to však neznamená, že je to pravda jen pro mě“ – je to pravda „pro každého“.<sup>23</sup>

## II. Co mohu poznat, a co jen uznat?

Spaemann v návaznosti na myšlenkový experiment prezentuje své specifické pojetí objektu poznání a hlásí se k tomu, co nazývá metafyzický realismus. V tomto kontextu také obhajuje své pojetí paradigmatu poznání. V této druhé části se postupně věnuje těmto třem charakteristikám Spaemannovy epistemologie. Analýza těchto charakteristik zároveň umožní analýzu druhého problému.

Co se týká první charakteristiky, totiž Spaemannova specifického pojetí objektu poznání, našel jsem je implicitně vyjádřené již v textech z osmdesátých let a autor se jej drží i ve svých posledních textech. V textu z roku 2000 toto své specifické pojetí objektu poznání vysvětluje v kontextu uvedeného myšlenkového experimentu. V čem spočívá specifikum jeho pojetí? V tom, že pojem „objekt“ a také „předmět“ (oba pojmy používá jako ekvivalenty) definuje reduktivně, tj. ve specificky zúženém významu. „Být objekt“ znamená pro Spaemanna „být jen objekt“ neboli „být skutečný jen pro subjekt(y)“:

<sup>22</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 17. (Kurziva původní.)

<sup>23</sup> Tamt.

„Objekty, které jsou jen objekty, mají pouze subjektivní bytí. Jsou skutečné jen jakožto předměty pro nějaký subjekt. Není žádný rozdíl, zda jsou dány ve snu či bdělém stavu, protože nejsou ničím jiným, než jak jsou dány. ... O objektech získáváme vědění, jsou zakoušeny a pozorovány. Samozřejmě nejsou jen tím, jako co je prožívá jednotlivec. Jsou společnými předměty, které každý vidí z jiné stránky. A tuto perspektivitu samu můžeme opět reflektovat a zahrnout do pojmu dané věci. Skutečnost je pak předmětem nekonečného procesu zkoumání. Avšak nemá smysl, takové je mínění [interních realistů], hovořit o nějaké skutečnosti, která je mimo každou možnou předmětnost. Tato pozice bývá občas nazývána ‚interní realismus‘ v protikladu k ‚metafyzickému realismu‘.“<sup>24</sup>

Podle Spaemanna objekty jakožto pouhé objekty mají jen subjektivní bytí neboli jejich „esse“ spočívá v „percipi“. To vyznívá idealisticky. Mnohem překvapivější je však tvrzení, že není rozdíl mezi objektem, jak je dán ve snu a jak je dán v bdělém stavu.

Podle Spaemanna je představitelem interního realismu vědecká komunita z myšlenkového experimentu; objektem je pacient, jak jej vědecká komunita poznává. Bolesti a sluchové vnímání pacienta nepoznává, a tak nejsou pro ni skutečné. Poznání v rámci interního realismu je reduktivní, a proto někdy i mylné. Proti internímu realismu obhajuje Spaemann to, co nazývá metafyzickým realismem.

Tím jsme u druhé charakteristiky. Podívejme se krátce na relevantní pasáže z knihy *Osoby* (1996). Pomohou nám lépe porozumět, jak Spaemann metafyzický realismus chápe a vymezuje a jak je přitom ovlivněn Kantovou epistemologií. To je klíčové pro přípravu analýzy druhého problému. Spaemann pojednává o metafyzickém realismu v kapitole s názvem „Transcendence“. Chce tím říci, že metafyzický realista je ten, kdo je přesvědčen, že člověk je schopen transcendovat, jak se jsoucno jeví, směrem k tomu, jaké je o sobě. Takové přirozené transcendování čili přesahování je nejvíce patrné mezi osobami, v interpersonální vzájemnosti, třebaže, jak uvádí, metafyzický realismus neplatí jen pro osoby, ale také pro ostatní jsoucna, přinejmenším všechna živá. Na interpersonalitě se nicméně Spaemannův metafyzický realismus zakládá:

<sup>24</sup> Tamt., str. 18 a 19.

„Metafyzický realismus‘ neprejudikuje žádnou konkrétní teorii poznání. Neprejudikuje nic o vztahu mezi ‚věcmi o sobě‘ a ‚jevy‘ nebo o ... statusu našich kategorií, jimiž uchopujeme svět. Je jím řečeno jen toto: bez transcendoání jevů směrem ke jsoucnu, jež se ukazuje a současně skrývá, neexistují žádné osoby. Neboť osoby samy jsou jsoucna, která se současně ukazují i skrývají. ... Kantova ‚věc o sobě‘ je z čistě teoretického hlediska ... prázdným místem vytvořeným reflexí předmětnosti předmětů. Kant naplňuje toto ... prázdné místo lidskou zkušeností svobody. Základem metafyzického realismu se toto prázdné místo stane teprve tam, kde prožíváme sami sebe jako bytí sebou samým, jako to, co toto prázdné místo naplňuje. Vztah osob k sobě navzájem proto může být pouze vztahem metafyzického realismu. Druhý je skutečný v tom smyslu, že se jakožto předmět, kterým je pro mě či pro sebe, nerozplyne. Pro mě je skutečné, že on je skutečný pro sebe, stejně jako je pro něj skutečné, že já jsem skutečný pro sebe.“<sup>25</sup>

Všimněme si, že Spaemann na jednu stranu tvrdí, že metafyzický realismus nepředpokládá žádnou konkrétní teorii poznání, na druhé straně však zároveň z určité konkrétní teorie vychází, neboť pracuje s její principiální terminologií, s terminologií Kantovy epistemologické dichotomie. Uvádí sice, že o vztahu mezi věcmi o sobě a jevy se nic nepředpokládá, avšak už přijetí této dichotomie je určitým zásadním předpokladem. Za „věc o sobě“ dosazuje Spaemann „jsoucno, jak se skrývá“, ekvivalentem toho, „jak se věc jeví“, je „jsoucno, jak se ukazuje“. Kantovo „prázdné místo (věci o sobě)“ Spaemann zaplňuje zkušeností bytí sebou samým.<sup>26</sup> Avšak nikoli tak, že by člověk nejdříve solipsisticky zakoušel sebe sama jako jsoucího, a teprve pak „přenášel absolutnost sebezkušenosti“ na další jsoucna, nýbrž tak – upozorňuje v daném kontextu –, že „zkušenost druhého je spíše stejně původní jako zkušenost sebe sama“.<sup>27</sup> To je

<sup>25</sup> R. Spaemann, *Osoby*, str. 81 a 69. V autobiografii na otázku, zda by se označil za metafyzického realistu, Spaemann odpovídá: „Ano. A sice právě tak, jako byl metafyzickým realistou Kant. To znamená, že předpokládám skutečnost, která není skutečností jen pro mne. Jestliže předpokládám, že druhý je sám sebou a je právě tak reálný jako já, kromě všeho toho, co o něm vím, a že jeho pohled na mě znamená právě tak mnoho jako můj pohled na něj, pak je to metafyzický realismus.“ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, str. 242.

<sup>26</sup> I to je určitá adaptace Kantova řešení z *Opus posthumum*, srv. R. Spaemann, *Účelnost*, str. 304.

<sup>27</sup> R. Spaemann, *Osoby*, str. 70. K tomu více tamt., str. 157 n., 183.

klíčové pro Spaemannovo pojetí interpersonality. Podívejme se na další relevantní pasáže, které nás posunou dále k třetí charakteristice a k druhému problému:

„Základní formou ‚absolutní‘ zkušenosti skutečnosti je pohled druhého křížící se s pohledem mým... [Setkáváme-li se] ve společné vzájemnosti, pak oba prožíváme to, co nazýváme ‚být osobou‘. Neboť osoba existuje jen v plurálu. ... Když se bytí sebou samým ukazuje, musí se ukazovat skrze určité kvality, především skrze pohled. Vše, skrze co se ukazuje, lze v principu simulovat. Vše kvalitativní, vše fenomenální lze simulovat. ... V principu může být i pohled druhého simulací. Druhý nikdy není dán v donucující bezprostřednosti čistého fenoménu.[<sup>28</sup>] Považovat druhého za skutečné já, a nikoli za simulaci obsahující moment svobody. ... Bytí sebou samým jakožto numerickou identitu [však] nelze simulovat. Jakožto objekt ... intencionálních aktů není bytí sebou samým vůbec dáno.[<sup>29</sup>] Je předmětem uznání a spolu s ním projevené víry. ... V této vzájemnosti se zakládá metafyzický realismus, který je pro osoby konstitutivní a pro který je intencionalita sice nutnou podmínkou, avšak metafyzický realismus na ni nelze redukovat. ... Personalita se zakládá na odmítnutí považovat druhého za simulaci nebo sen čili za ‚něco‘, co je tu z podstaty pro mě, aniž bych současně já byl zde pro to.“<sup>30</sup>

Zde už se jasně rýsují epistemologická specifika Spaemannova metafyzického realismu. Základní zkušenost skutečnosti se odehrává v interpersonální vzájemnosti díky pohledu druhé osoby. Avšak i pohled druhého může být simulací. Vše, skrze co se druhý ukazuje, lze totiž simulovat. Jedinečné já druhého podle Spaemanna nikdy není dáno v kognitivně

<sup>28</sup> „Protože je nám názorem a pojmovým chápáním dáno jen to, čím [druhý] je, máme k tomu, *kým* je, přístup pouze aktem uznání toho, co se přístupnosti definitivně vymyká. A vymyká se to ... i vnitřnímu vnímání. Neboť také vnitřnímu vnímání jsou přístupné jen ‚reálné predikáty‘, to znamená věcná určení. Jak říká Kant, i ve vnitřním vnímání se vidíme jako fenomén.“ Tamt., str. 43 n.

<sup>29</sup> Na druhé straně však Spaemann píše o tom, že i ve snu vím, že ten a ten člověk ve snu je určitá konkrétní osoba, ačkoli se ve snu této konkrétní osobě vůbec nepodobá: „... numerická identita se vyskytuje také ve snech, v nichž potkáváme člověka, o kterém víme, že je určitou konkrétní osobou, ačkoli s jednotlivcem, jenž je nám takto znám, nemá vůbec žádnou podobnost. Pouze *víme*: to je on.“ Tamt., str. 17. (Kurziva původní.)

<sup>30</sup> Tamt., str. 79, 80.

donucující fenomenální bezprostřednosti. Spaemann nicméně zároveň tvrdí, že jedinečné bytí sebou samým (Selbstsein) jakožto numerickou identitu není možné simulovat. V tom je určitý rozpor, jak upozorňuje Nusser, neboť Spaemann mj. také tvrdí, že právě numerická identita jakožto jedinečné bytí druhého se odkrývá prostřednictvím jeho pohledu. Pokud by tomu tak opravdu bylo, nemohl by pak ale tvrdit, že lze pohled druhého simulovat (srv. podobně v trochu odlišném kontextu pozn. 28 a 29). Ať tak či onak, epistemologicky významné tvrzení zní: bytí sebou samým druhého (tj. čím je sám o sobě, jeho jedinečnost) není kognitivně přístupné ve smyslu evidence. Lze tedy podle Spaemanna odmítnutí považovat druhého za simulaci (či sen) založit jen na primárně volním aktu uznání? Všimněme si, že v daném kontextu používá pojem „(přirozená) víra“. Abychom našli definitivní odpověď, obrátíme pozornost ke třetí charakteristice.

Spaemann v autobiografii vzpomíná na rozhovor s Hilary Putnamem, o kterém říká, že je autorem rozlišení mezi interním a metafyzickým realismem. Vypráví, jak Putnamovi vysvětloval, že s ohledem na osoby nelze nebýt metafyzickým realistou, především v případě, kdy mluvíme o druhých osobách, zejména však s nimi. Putnam mu odpověděl, že má pravdu, avšak poznání osob prohlásil za hraniční případ. Spaemann naproti tomu považuje poznání osob za paradigma poznání. Říká, že samozřejmě poznáváme i jiná jsoucna než osoby, nicméně za východisko poznání považuje kontakt a komunikaci s ostatními osobami.<sup>31</sup> Také v textu z roku 2000 zmiňuje rozhovor s Putnamem a píše o situaci, která navazuje na myšlenkový experiment: já sám jsem předmětem hovoru druhých osob a „vím v absolutním smyslu, zda je pravda či není“, co o mě říkají. Tuto situaci Spaemann označuje za „paradigmatický příklad, na němž se vlastně učíme, co poznání je“. Chce tím říci, že paradigmatickým poznání je sebepoznání? Zdá se, že nikoli, neboť navazuje kritikou kartesiánského pojetí subjektu<sup>32</sup> a vyzdvihuje přednost rozhovoru

<sup>31</sup> Srv. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, str. 242.

<sup>32</sup> „Kartesiánské ‚cogito‘ je bezobsažné, protože je jen okamžité. Absolutní sebestjistota vědomí je pouze bodovým, nerozlehlým ‚myslím nyní‘. Ale již toto nelze vyslovit, neboť když je to vysloveno, nějaký čas již uplynul. Musel bych tedy říci: ‚myslel jsem‘. Avšak tato vzpomínka už není bezprostředním sebevědomím, nýbrž již (určitým) sebezpředmětněním. ... Subjektivita se pro sebe stává objektivní jakožto časová... Skutečně není bodové, bezobsažné, okamžité ‚cogito‘. Skutečně jsou subjekty pouze jako čas přesahující objektivní subjekty, což znamená jako osoby, jako osoby s biografií, která se zakládá jak na vlastní paměti, tak na paměti ostatních.“ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 19 n.

tří osob: „teprve vztah tří [osob] odhaluje podstatu personality“ oproti, podle jeho slov často přeceňovanému, dialogu (mezi dvěma osobami); tvrdí dále, že paradigmatem toho, jak se nám dává poznat skutečnost (obecně) je to, jak se nám dávají poznat ostatní osoby. Je tedy paradigmatem poznání poznávání druhých osob jakožto objektů mého poznání? Podívejme se na relevantní pasáž:

„Osoby si dávají navzájem na srozuměnou, že jsou ještě něčím víc než tím, jako co se ukazují. Bolest druhého není mou bolestí. Absolutně jistou se nám tato diference stane tam, kde jsme my sami těmi, k nimž a o nichž se hovoří. Mohu si namlouvat, že druhý je pouze můj sen. Nemohu si však o sobě myslet, že jsem pouhým snem druhého. Toto vědomí zakládá každé uznání skutečnosti, která přesahuje to, jak je nám jakožto předmět dána. Zakládalo rovněž Kantův pojem ‚věci o sobě‘, který v *Kritice čistého rozumu* sice zůstává prázdným.[<sup>33</sup>] v *Kritice praktického rozumu* však získává konkrétní obsah, jež nemůže být ničím jiným než osobní svobodou.[<sup>34</sup>] Je však jasné, že tento obsah už byl předpokladem pro to, aby vůbec mohla být koncipována myšlenka ‚věci o sobě‘, která je mimo každou možnou zkušenost.“<sup>35</sup>

Vidíme, že Spaemann pracuje se svým reduktivním pojetím objektu a Kantovou dichotomií. Diference mezi věcí o sobě a tím, jak se věc jeví, se nám podle Spaemanna stává absolutně jistou, když si uvědomíme, že o sobě si nemůžeme myslet, že jsme jen tím, jako co se ukazujeme ostatním. Spaemann zde opět používá příklad s bolestí. Je však bolest druhého mimo každou mou možnou zkušenost? A lze z toho nějak vyvodit, že si mohu namlouvat, že druhý může být pouhým mým snem? To by platilo za předpokladu, že není rozdíl mezi tím, zda jsou nám objekty dány ve snu či bdělém stavu. Toto Spaemannovo tvrzení je třeba zde připomenout; vynikne tak analogie s prvním epistemologickým problémem. Spaemannovo řešení nicméně spočívá v tom, že i kdybych si namlouval, že druhý je pouze můj sen, o sobě si myslet nemohu, že jsem

<sup>33</sup> Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 23–25.

<sup>34</sup> I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil – J. Kuneš – M. Sobotka, Praha 2022, str. 7, 9: „Praktický rozum nyní sám o sobě, a aniž se byl domluvil se spekulativním rozumem, zjednáva realitu jednomu nadmyslovému předmětu ... totiž svobodě.“ (Kurziva původní.)

<sup>35</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 21. (Kurziva původní.)



pouhým snem druhého: a toto „vědomí zakládá každé uznání skutečnosti, která přesahuje to, jak je nám jakožto předmět dána“.

Výše jsme ale zjistili, že Spaemann odmítá kartesiánské pojetí subjektu, místo „(sebe)vědomí“ chtěl tedy spíše říci „sebezkušenost“, což vzápětí potvrzuje shrnutím, že jde o „krok od zkušenosti sebe sama ke zkušenosti skutečnosti vůbec“. A v tom má tedy spočívat ona epistemologická paradigmaticnost? Co se týká pojetí paradigmatu poznání, Spaemann myšlenkově osciluje mezi sebezkušeností a zkušeností druhých, což vyplývá z jeho pojetí interpersonalit;<sup>36</sup> to už nyní ponechám stranou. Zaměříme se na klíčový pojem „uznání“ – uznání skutečnosti přesahující to, jak je nám dána. Spaemann vychází kromě Kantovy dichotomie také z terminologie německého idealismu.<sup>37</sup> Dostáváme se přímo k jádru druhého epistemologického problému:

„Nikoli náhodou hovořím v této souvislosti o ‚přiznání‘, ‚uznání‘ atd. Už jsme viděli: bytí ve smyslu skutečnosti není empiricky dáno. ... Osoba jakožto osoba je dána pouze aktem uznání. To však platí jistým způsobem pro každou zkušenost skutečnosti. Nemusím považovat netopýra za skutečného, za živou bytost mající subjektivitu... Mohu jej – jako kartesiáni – považovat za stroj... Neexistuje donucující kritérium skutečnosti subjektivit. Avšak existují dobré důvody ji předpokládat, to znamená, nepovažovat za živé pouze nás samotné... Lásky a spravedlnost nejsou možné za předpokladu solipismu, tedy za předpokladu, že ostatní lidé a živé bytosti jsou pouze mé sny.“<sup>38</sup>

Druhý epistemologický problém byl patrný již v předchozích dvou citovaných pasážích, v této třetí je však již nepřehlédnutelný: podle Spae-

<sup>36</sup> Viz více tamt., str. 32.

<sup>37</sup> Na německý idealismus navazuje ovšem Spaemann opět specificky: „Klasická teorie uznání v rámci německého idealismu je teorií uznání, které spočívá na vzájemnosti. Uznání [Anerkennung] proto náleží jen těm rozumovým bytostem, které jsou ze své strany také schopny aktu uznání. Přitom se neuznává, že už antická teorie přírody byla teorií uznání; neboť přiznávala přírodnímu jsoucnu bytí sebou samým a teleologickou strukturu, na základě nichž s ním tvoříme přirozené společenství bytostí. Vždyť my sami naopak zakoušíme sebe sama jakožto bytost, jejíž identita spočívá ve vědomém výkonu již předem dané organické a prožívané jednoty.“ R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, in: týž, *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, München – Zürich 1987, str. 132.

<sup>38</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 22.

mana, obecně vyjádřeno, nemohu poznat jsoucno, jaké je samo o sobě, mohu to jen uznat; poznat mohu jsoucno jen natolik, nakolik se jeví čili ukazuje. Spaemann používá pojem „uznání“ poměrně volně, výše jsme si však všimli, že s ním spojuje význam „(přirozená) víra“. Rozumím mu tak, že akt uznání je aktem primárně volitivním ve smyslu přirozené víry, aktem nahrazujícím kognici. Nejpřekvapivější je, že mezi to, co nelze poznat, zahrnuje atribut „živý“, což ilustruje příkladem netopýra.<sup>39</sup> Neexistuje totiž donucující kritérium neboli kognitivní evidence, že se jedná o živou bytost, a proto mohu podle Spaemanna považovat netopýra za stroj, ač existují dobré důvody předpokládat opak. Epistemologicky klíčové je zdůvodnění: „bytí ve smyslu skutečnosti není empiricky dáno“, neboli: to, že je nějaká živá bytost živá, není dáno zkušenostně.

Spaemann to zdůvodňuje odvoláním na Kantův výrok, který zde parafrázuje a na nějž se v textu z roku 2000 odvolal třikrát.<sup>40</sup> Otázce, zda lze příslušný Kantův výrok takto epistemologicky použít a jak jej interpretovat, se krátce věnuji v závěru. Zde bych rád ještě stručně prezentoval vnitřní kritiku Spaemannovy pozice. Vnitřní kritika je namístě, neboť autor se krátce před danou pasáží a pak i dále odvolává také na Aristotela – a sice právě s ohledem na onu paradigmatickou sebezkušenost:

„Život“, píše Aristotelés, „je bytím živých bytostí“. [41] Život, jak jej my sami zakoušíme, není určitým komplexním stavem matérie. Nezakouším sebe sama jako stav něčeho, co není člověk. Člověk je, abych se znovu vyjádřil aristotelsky, živou substancí, tedy vlastní a primární skutečností, která může existovat v mnoha stavech, která však sama není stavem, nýbrž základním nositelem ... stavů. ... Bytí, skutečnost osob není vědomí, nýbrž žití, proto musíme považovat za skutečné nejen všechno, co má vědomí, nýbrž vše živé. Karte-

<sup>39</sup> Spaemannova argumentace bohužel není diferencovaná, nerozlišuje žádné další podmínky a okolnosti, ani na straně poznávajícího, ani na straně poznaného, které by mohly nějak ovlivnit úspěšnost poznání.

<sup>40</sup> Poprvé se Spaemann na Kantův výrok odvolává na začátku: 1) *skutečnost* není znak, který by k tomu, co existuje, ještě něco přidával. *Existence*, tak píše Immanuel Kant, není reálným predikátem. Potom tak činí v souvislosti s neexistencí kritéria, jak rozlišit skutečné od neskutečného (reálné od snového): 2) *skutečnost*, jak řečeno, není žádnou vlastností. A nakonec Kanta připomíná proto, aby nahradil poznání uznáním: 3) *bytí ve smyslu skutečnosti* není empiricky dáno. Všimněme si terminologické volnosti.

<sup>41</sup> Aristotelés, *De an.* II,415b13.

siánské rozdělení světa na vědomí a matérii ... vedlo k odsutečnění skutečnosti, neboť v něm zmizel mezičlánek, který od Platóna určoval řeč o skutečnosti: život. Bytí, život, myšlení, to byla klasická trichotomie. Vlastním paradigmatem bytí byl však život. ... Existují stupně skutečnosti.<sup>42</sup>

Je zřejmé, že Spaemann na jedné straně (s odvoláním na Kanta) tvrdí, že bytí není zkušenostně dáno, a proto nemusím netopýra považovat za živou bytost. Neexistuje totiž kognitivně donucující kritérium toho, zda jde o živou bytost, nebo stroj. Na druhé straně však Spaemann (s odvoláním na Aristotela) říká, že bytím živých bytostí je jejich žití, a proto musíme považovat za skutečné vše živé. To, že je jsoučno živé, je vždy nějak kognitivně přístupné už na základě zkušenosti. Existuje tedy kognitivní kritérium toho, zda jde o živou bytost, nebo stroj. To, že je netopýr živý, nemusím uznávat, mohu to prostě poznat. Spaemannova pozice se tedy zdá být nekoherentní – přesně řečeno, byla by nekoherentní, pokud by se stejnou měrou epistemologicky odvolával jak na Aristotela, tak na Kanta. De facto, a to i v posledních textech, se zpravidla odvolává na Kanta, příp. Kantovu epistemologii principiálně neodmítá.

## Závěrem

Epistemologická pointa druhého problému spočívá v tom, že Spaemann sice netvrdí, že máme ostatní osoby a živé bytosti pokládat za stroje, simulace či snové bytosti – existují přece dobré důvody předpokládat, že jsou živí; tvrdí však, že neexistuje kognitivně donucující kritérium, jak to poznat, a proto to musíme jen uznat. Kognitivní je nahrazeno volitivním, poznání uznáním neboli aktem přirozené víry. Epistemologická pointa prvního problému je analogická: Spaemann netvrdí, že nemůžeme rozlišit, zda poznáváme ve snovém, či bdělém stavu – i v případě velmi živého snu to totiž buď s jistotou a evidencí, ale bez kritérií, poznáme probuzením (viz první sen), anebo nabydeme jistoty, avšak nikoli evidence, na základě kritéria paměti aktem víry ještě v rámci snu (viz druhý sen). Na druhou stranu však Spaemann rovněž tvrdí (když komentuje třetí sen), že neexistuje žádný způsob, jak se dozvědět, že jsem probuze-

<sup>42</sup> R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 21 n., 29.

ný ve společném světě a že rozhovor, který po probuzení vedu s druhou osobou, není snový.<sup>43</sup>

Spaemann nicméně není radikálním skeptikem popírajícím zásadní rozdíl mezi poznáním v bdělém a snovém stavu. První epistemologický problém spočívá v tom, že Spaemann při rozlišování mezi těmito dvěma základními (nikoli však jedinými) epistemickými stavy nezaručuje vždy kognitivní jistotu s evidencí čili věděním ani nenabízí zcela koherentní řešení. Nacházím u něj nekoherenci týkající se za prvé kritérií rozlišování (Spaemann jednou tvrdí, že neexistují, podruhé s nimi pracuje), za druhé zdroje jistoty (zpravidla jej umísťuje do první osoby, pak ale překvapivě výlučně do druhých, když komentuje třetí sen) a za třetí způsobu překonání pochybnosti (jednou věděním, podruhé vírou).<sup>44</sup> Spaemann tudíž překonává metafyzickou pochybnost, řečeno se Schweidlerem, jen částečně; v případě třetího snu ji vlastně nepřekonává. A tvrdí-li Nusser, že u Spaemanna je epistemicky výchozí poznání v rámci snů a iluzí, má také pravdu jen částečně; zdá se to platit pouze pro Spaemannův třetí sen a oba související komentáře.

První problém vznikl tak, že Spaemann na základě Kantova výroku „bytí není reálný predikát“ usoudil, že skutečnost (ve smyslu reálné existence) není kognitivně rozpoznatelná, a proto neexistuje kritérium, jímž bychom rozlišili jsoucno neskutečné (snové) od skutečného (reálného). Spaemann však na druhou stranu (v rámci druhého snu) sám rozpoznal, že to, co bezprostředně ve snu vnímá jako reálné, je snové, čímž svou výchozí aplikaci výroku zpochybnil. Je ale taková aplikace vůbec legitimní? Kant svůj výrok použil (v kontextu odmítnutí možnosti ontologického důkazu Boží existence) pro oblast pojmů, nikoli věcí. Tímto výrokiem chtěl říci, že býtí ve smyslu reálné existence nemůže být součástí obsahu pojmu; nebo jinak řečeno, z pojmu věci nevyplývá, že věc skutečně (reálně) existuje. Spaemann se však snažil výrok aplikovat

<sup>43</sup> Ještě v roce 2012 Spaemann tvrdí: „Metafyzika se v posledku zakládá na základní důvěře ve skutečnost skutečného.“ A na otázku, zda je tato základní důvěra více potvrzována v bdělém stavu než ve snu, a zda tedy skutečnost primárně poznáváme v bdělém stavu, Spaemann odpovídá: „Ano, ale můžeme také snít, že jsme v bdělém stavu. Mohu mít ve snu reflektované vědomí, že nesním. A ve snu mohu mít reflektovanou jistotu: *to musí být sen*. Kritérium neexistuje.“ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, str. 283. (Kurziva původní.)

<sup>44</sup> V něčem však se Spaemannem souhlasím: někdy můžeme mít tak živé sny, že v jejich rámci nemůžeme vědět, zda jde o sen, či nikoli. To ale podle mého soudu *neplatí opačně* pro bdělý stav, kdy vím (a nemusím ani pochybovat, ani pouze věřit), že to, co vnímám a poznávám, není snové. Obecně řečeno: mohu-li něco vědět, nemusím tomu věřit.

v oblasti věcí tak, aby jím podepřel své výchozí tvrzení o neexistenci kognitivního kritéria pro rozlišení jsoucen snových od reálných. Taková interpretace ale neodpovídá Kantově intenci.<sup>45</sup> Spaemann tedy vychází z Kanta, avšak se specifickým výsledkem.<sup>46</sup>

Jádro druhého problému vyniklo, když se Spaemann potřetí odvolal na Kantův výrok, aby obhájil závěr, že neexistuje donucující čili na evidenci založené kognitivní kritérium pro odlišení živé bytosti od stroje. Ve Spaemannově klíčovém textu ovšem najdeme i pasáže, kde se odvolává na Aristotela a které, přinejmenším implicitně, nabízejí opačný závěr; proto jsem na konci druhé části studie stručně naznačil vnitřní kritiku Spaemannova konceptu.

Druhý problém a jeho analogie s prvním byly postupně osvětleny v kontextu analýzy Spaemannovy epistemologické pozice a jejích tří charakteristik. První spočívá ve specificky reduktivním pojetí objektu poznání; Spaemann pojem „objekt“, příp. jeho ekvivalenty používá zpravidla s negativní konotací: plná realita jsoucna či věci totiž přesahuje realitu pouhého „objektu“. Tuto plnou realitu však nemohu poznat, nýbrž jen uznat.<sup>47</sup> Druhou charakteristiku lze shrnout označením „metafyzický

<sup>45</sup> Setkal jsem se s názorem, že Spaemann použil Kantův výrok jako filosofický ornament čili jako něco, co nemá vliv na Spaemannovu argumentaci. Tato studie ukazuje, že tomu tak není. V rámci diskuse na filosofické fakultě v Bamberku jsem se naopak setkal s názorem, že Spaemann použil Kanta proti Kantovi. S tím bych do jisté míry souhlasil. Za tento postřeh vděčím Marko Fuchsovi.

<sup>46</sup> Spaemann se možná částečně inspiroval i Schelerem, ač explicitně jeho kritérium odmítl. Scheler totiž v daném kontextu tvrdí, že prožitek skutečnosti nespocívá ve vnímání, myšlení ani v jakýchkoli perceptivních aktech, neboť „ony zprostředkují jen „takovost věcí (Sosein), nikdy jejich jsoucnost (Dasein)““. M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*, str. 78.

<sup>47</sup> Zdá se, že takové uznání se podle Spaemanna týká jen živých bytostí, neboť jen ty jsou „bytím sebou samým“. Setkal jsem se s obhajobou Spaemannovy pozice v tom smyslu, že jde o specifickou interpretaci Kantova přístupu, o *etický a praktický rozměr poznání*. Obhajobu lze shrnout do teze: nemohu něco poznat, jestliže se nerozhodnu to poznat, a někdy je nutný i akt přirozené víry, příp. důvěry, jde-li o poznání osoby. S tezí částečně souhlasím a nijak nepopírám součinnost mezi rozumem a vůlí, naopak (součinností mám na mysli informování vůle rozumem a směřování rozumu vůlí). Obhajoba mi však neposkytla vysvětlení, proč nahrazovat kognitivní akt volitivním. Abych něco uznal (což je primárně akt vůle), musím to nejdříve nějak, třeba i nedokonale a konfúzně, poznat (což jsou akty smyslů a rozumu). Začnu-li vnímat něco, co mám uznat jako živou bytost, musím – nejdříve – něco smyslově a rozumově poznat (zpravidla za účasti paměti), abych se – poté – mohl rozhodnout uznat, že jde (pravděpodobně) o živou bytost. Někdy to poznám okamžitě, jindy to vyžaduje čas, rozhodující jsou podmínky jak na straně poznávajícího, tak na straně poznávaného. Souhlasím s tím, že žádné jsoucno, které poznávám, nepoznávám pokaž-

realismus“; Spaemann se přitom výslovně odvolává na Kanta, principiálním východiskem pro něj byla Kantova dichotomie (věc o sobě – věc, jak se jeví). Podstatu třetí charakteristiky, Spaemannova pojetí paradigmatu poznání, tvoří myšlenka interpersonální vzájemnosti, kterou přejal a modifikoval právě s důrazem na pojem „uznání“ převzatý z německého idealismu; patrný je však i vliv pozdější kontinentální filosofie.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor dieser Studie analysiert zwei epistemologische Ausgangsprobleme in der Philosophie Robert Spaemanns, die in ihrem Zusammenhang noch nicht behandelt wurden. Die gemeinsame Wurzel beider Probleme liegt in der Art und Weise, wie Spaemann Kants Aussage „Das Sein ist kein reales Prädikat“ konkret anwendet. Das erste Problem betrifft die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Erkennen in einem wachen Zustand und im Traum, das zweite die Kriterien für die Unterscheidung zwischen einem Lebewesen und einer Simulation. Die Analyse zeigt unter anderem den weiteren Kontext von Spaemanns erkenntnistheoretischer Position, ihre drei Hauptmerkmale und Spaemanns spezifische Verwendung des Begriffs „Anerkennung“, den er vom deutschen Idealismus übernommen hat.

## SUMMARY

The paper analyses two preliminary epistemological problems in Robert Spaemann's philosophy that have not yet been addressed as mutually

---

dé dokonale a úplně. Z toho ovšem *nevyplývá*, že to, co (momentálně) nepoznávám, je z principu nepoznatelné (což se týká aktů smyslového a rozumového poznání), a tudíž jen uznatelné (což je záležitost aktů vůle). Souhlasím, že v případě nemožnosti poznání může nastoupit uznání ve smyslu přirozené víry, avšak i tyto akty nutně předpokládají nějaké předchozí poznání; nevěříme všemu, ale jen tomu, co je rozumné, pravděpodobné, v souladu s dosavadní zkušeností apod. Spaemann často užívá příklad s cizí bolestí. Avšak z toho, že (někdy) nemohu poznat bolest druhého, nutně *nevyplývá*, že bych nemohl poznat, že je živý, a měl bych jej považovat za simulaci či sen. Spaemann by pravděpodobně namítl, že poznat bolest druhého jakožto jeho bolest předpokládá stát se druhým, a proto zbývá jen uznání. Na to bych odpověděl, že se však bezpochyby nemusím stát druhým, abych poznal, že je skutečně živý; to samé platí pro jedinečnost druhého, kterou zpravidla poznáváme skrze tvář, někdo i po hlase či jinak.

---

linked. The common root of both problems lies in the way Spaemann specifically applies Kant’s statement “being is not a real predicate”. The first problem concerns the criteria for distinguishing between waking and dream cognition, the second the criteria for distinguishing a living being from a simulation. The analysis shows, among other things, the broader context of Spaemann’s epistemological position, its three main characteristics, and Spaemann’s specific use of the term *Anerkennung* (“acknowledgement”), which he adopted from German idealism.