František Sedlák: mezi anarchismem, tolstojovstvím a hegeliánstvím[1]

Ivan Landa
Filosofický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., Praha
landa@flu.cas.cz

Abstract:

František Sedlák: Between Anarchism, Tolstoyanism and Hegelianism
The article focuses on the conception of absolute idealism elaborated by Czech Hegelian František Sedlák. First, Max Stirner's position of egoism is presented, as Sedlák was influenced by his critique of the conceptual vertical, i.e. of the subsumption of the individual under abstractions. Second, it examines how Sedlák employed such critique in resolving the so-called "paradox of authority." Third, it sketches both Sedlák's reception and critique of Tolstoyanism, at whose conceptual core he encountered a problem associated with conception of abstract morality, which he criticized at first from the standpoint of Stirnerian egoism, later from the standpoint of Hegelian absolute idealism. Finally, Sedlák's conception of absolute idealism as a philosophy of existence is reconstructed.

Keywords: František Sedlák, Max Stirner, Leo Tolstoy, G. W. F. Hegel, egoism, Tolstoyanism, Hegelianism, conceptual vertical, concrete morality, absolute idealism

DOI: https://doi.org/10.46854/fc.2022.2r.319

Úvod

Při zpětném pohledu mohou dějiny českého hegelianismu působit jako řada nepůvodních pokusů o osvojení si Hegelova myšlenkového dědictví. Není proto divu, že ve třicátých letech minulého století si František Fajfr položil otázku, zda Hegelova filosofie měla vůbec nějaký vliv na českou filosofii a kulturu. Konstatoval přitom, že tento vliv byl slabý, ne-li zanedbatelný, takže ani

1 Tento text vznikl v rámci projektu GA ČR č. 19–14180S: „Individualismus v československé filosofii 1918–1948". Děkuji oběma anonymním recenzentům/recenzentkám *Filosofického časopisu* za jejich podněty, které – jak doufám – přispěly k několika vylepšením. Za cenné komentáře a návrhy k původní verzi tohoto článku vděčím Romanu Kandovi.

nelze přísně vzato hovořit o *českém* hegelianismu.[2] Závěrem však Fajfr podotýká: „Je to doslova ironie dějin české filosofie, že teprve na konci našeho výkladu můžeme uvést nejvýznamnějšího českého hegeliána. Neuvádíme jej až nyní, protože snad psal výlučně anglicky, nýbrž protože u nás o jeho existenci donedávna nebylo nic známo."[3] Zmiňovaným hegeliánem je František (Francis) Sedlák, který se v historiografii českého hegelianismu vyskytuje buď jako okrajový úkaz, anebo jako kuriozita, aniž se zhodnotí jeho myšlenkový přínos.[4]

Mým záměrem je zrekonstruovat a zhodnotit jedno z opomíjených ohnisek českého hegelianismu, jímž je Sedlákova koncepce absolutního idealismu pojímaného jako filosofie existence. Ukáži, že jejím cílem není zodpovědět otázku ontologického primátu materiálního či ideálního principu, nýbrž objasnit povahu lidské existence. V popředí zájmu tedy není výhradně absolutno: absolutní vědění, absolutní idea či absolutní duch, ale individuum jako zvláštní manifestace absolutna.

Zkraje svého výkladu nejprve představím egoistickou pozici Maxe Stirnera, z níž Sedlák přejímá kritiku *konceptuální vertikály*, tj. kritiku podřízenosti individua abstrakcím, jakými jsou *občanství, státní příslušnost* či *gender*. Tuto kritiku následně využívá při řešení tzv. paradoxu autority, který je – jak dále rozvedu – obdobou kantovského paradoxu. Sedlák si zároveň uvědomuje, že stirnerovský egoismus sám naráží na své meze, má-li vyložit kolektivitu a zodpovědět otázku, jak vzniká. Poukaz k *egoistickému zájmu* sdílenému mnoha rozličnými individui-egoisty není podle Sedláka dostatečný, poněvadž neřeší původní problém pojiva kolektivity. Polemiku se stirnerovským egoismem Sedlák nakonec završuje příklonem k tolstojovství, v němž se za tmel kolektivy považuje *nepodmíněná láska*. V konceptuálním jádru tolstojovství je však podle Sedláka přítomna obtíž související s výkladem vztahu obecného a individuálního, abstraktního a konkrétního. Tím, že tolstojovství upřednostňuje abstraktní moralitu artikulující princip nepodmíněné lásky, staví vposled abstraktní normy nad konkrétnost jednotlivého člověka, který se rozhoduje a jedná ve specifických situacích. Sedlák se tuto obtíž

2 Fajfr, F., Hegel bei den Čechen. In: Čyževskyj, D. (Hrsg.), *Hegel bei den Slaven*. Reichenberg, Gebrüder Stiepel 1934, s. 431.

3 Tamtéž, s. 475.

4 V nedávné přehledové studii o dějinách českého hegelianismu nenajdeme o Sedlákovi ani zmínku. Srov. Matějčková, T. – Marek, J., Postacie filosofii heglowskiej w czeskim myśleniu od dziewiętnastego wieku do współczesności. In: Woźniak, M. – Wiśniewski, T. R. (eds.), *Recepcja mysli Hegla w Europi Srodkowej i Wschodniej*. Warszawa, Ośrodek Badań Filozoficznych 2019, s. 19–51. Výjimkou jsou starší přehledy. Srov. Král, J., *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplin*. Praha, Melantrich 1937, s. 55; Dubský, I., Hegel a Československo. *Filosofický časopis*, 12, 1964, č. 4, s. 465.

zprvu pokoušel řešit z pozic stirnerovského egoismu. Svoji argumentaci nicméně pozměnil, když se blíže seznámil s Hegelovou *Vědou o logice*[5] a když nabyl přesvědčení, že absolutní idealismus nabízí alternativu jak vůči stirnerovskému egoismu zdůrazňujícímu podřízenost obecného individuálnímu, tak vůči tolstojovství, které naopak zdůrazňuje podřízenost individuálního obecnému.

Stirnerovský egoismus

Sedlákova cesta k hegeliánství nebyla přímočará. Její směřování lze dopodrobna vysledovat a zrekonstruovat na základě článků vznikajících v rozmezí let 1901–1911 a vycházejících převážně v teosofických časopisech.[6] Podle Sedlákova svědectví stálo u počátku této cesty setkání s knihou Maxe Stirnera *Jediný a jeho vlastnictví*.[7] Než se zaměřím na Sedlákovu adaptaci a následnou kritiku egoismu, představím vůdčí myšlenku stirnerovského egoismu.

Hlavní Stirnerovou tezí je tvrzení, že člověk je jako individuum svobodný – a to i přesto, že individuální svoboda je omezována z jedné strany přírodou a z druhé strany svobodou jiných individuí. Svoboda přitom nespočívá v překonávání mezí kladených individuu přírodou nebo druhými, ale ve schopnosti vypořádat se s mezí, která jediná zabraňuje realizaci individuální svobody: se společenskými institucemi, pravidly, normami a praktikami. Individuum se jako společenská bytost nachází v područí rozličných abstrakcí. Je nositelem určitých normativních statusů a vykonavatelem společensky akceptovaných rolí. A díky tomu je určeno např. jako „duch", „člověk", „Čech" či „Němec", „muž" či „žena", „věřící" či „nevěřící" atd. Kdykoli tedy chce realizovat sebe sama jako individuum, realizuje ve skutečnosti sebe sama např. jako ducha, člověka, ženu či věřícího. To znamená, že nerealizuje svoji individualitu, ale abstrakce, tj. ideály a hodnoty, které se s abstrakcemi pojí, např. ideál humanity. Stirner z řečeného vyvozuje, že individuum se ve společnosti realizuje pouze částečně, a že se tudíž nachází ve stavu „polovičního egoismu" – potud

5 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik (*1812–1816). 2 Bände. Hrsg. Hogemann, F. – Jaeschke, W., Hamburg, F. Meiner Verlag 1978, 1981.

6 Viz např. Sedlák, F., How I Faced the Problem of Consciousness. *Theosophical Review*, 41, 1907, No. 243, s. 201–208; týž, Conduct and Morality. *The Theosophical Review*, 40, 1907, No. 240, s. 489–496. K Sedlákovu intelektuálnímu vývoji srov. Shaw, N., *A Czech Philosopher on the Cotswolds: Being an Account of the Life and Work of Francis Sedlak*. London, C. W. Daniel 1940, s. 9. Sedlákův vztah k teosofii a vliv jejího náboženského synkretismu tvoří zvláštní kapitolu, a ponechávám jej tudíž stranou.

7 Sedlák, F., How I Faced the Problem of Consciousness, c.d., s. 202.

je „napůl (…) vlastník, napůl otrok“, přičemž jako otrok slouží „odlišným pánům“: státu, společnosti, národu, genderu, třídě či Bohu.[8]

Individuum se podle Stirnera může zbavit okovů abstrakcí, stane-li se důsledným egoistou neboli *jediným*. Posledním cílem přitom není naprosté zrušení společnosti či popření veškeré formy kolektivity ve prospěch atomizovaných egoistů. Jde spíše o přeměnu či rekonstituci společnosti ve *volné sdružení* egoistů, mezi nimiž budou panovat symetrické, rovnocenné vztahy. Stirner je tedy přesvědčen o tom, že pouze egoisté mohou vytvořit společenství sobě rovných, svobodných individuí, v němž neexistují společenské hierarchie, vztahy podřízenosti a nadřízenosti, a odtud plynoucí vykořisťování. Rozhodujícím krokem vedoucím k radikální proměně společenských vztahů je zrušení *konceptuální vertikály*, která předem staví to, co je individuální a konkrétní, do podřízeného postavení vůči obecnému a abstraktnímu – nepojmové je subsumováno pod pojmy, svoboda pod nutnost, spontaneita pod zákony, bytí pod povinnost atd. To, že individuum je subsumováno pod abstrakci „člověk“, totiž znamená, že to či ono individuum je určitým způsobem kategorizováno a klasifikováno generickým pojmem, jehož obsah definuje individualitu individua. Tehdy je v platnosti *konceptuální vertikála*.[9]

Společenská struktura je podle Stirnera s *konceptuální vertikálou* nerozlučně spjata. Ve společnosti jsou individua podřízena mnoha různým abstrakcím, a proto jsou také v podřízeném postavení vůči jiným individuím. Pokud např. někdo spadá pod generický pojem *otrok*, podřizuje se reálně někomu jinému spadajícímu pod generický pojem *pán*. Ve volném sdružení egoistů se však žádné individuum nepodřizuje žádné abstrakci, a proto se nepodřizuje ani jinému individuu. Volné sdružení se potud zakládá na *reálné horizontále*, nikoli na *konceptuální vertikále*. Její *reálnost* je dána pouhým faktem, že individua se k sobě vztahují jako ega s ryze individualizovanými vlastnostmi a partikulárními zájmy, nikoli prvotně jako nositelé určitých abstraktních normativních statusů, např. se k sobě nevztahují jako muži nebo ženy vůbec, věřící či nevěřící jako takoví, nadřízení a podřízení obecně.

8 Stirner, M., *Jediný a jeho vlastnictví*. Přel. V. Zátka. Praha, Academia 2009, s. 191.

9 Hovořím-li v souvislosti s egoismem o *konceptuální vertikále*, resp. o jejím zrušení, vycházím z rozlišení vztahů mezi pojmy. Ty mohou být podřadné anebo souřadné. Vedle *konceptuální vertikály*, kdy určité empirické pojmy, např. *červená*, *bílá*, *černá*, spadají pod vyšší pojem *barvy*, může být dále řeč o *konceptuální horizontále* tvořené souřadnými pojmy, např. pojmy *červená*, *bílá*, *černá* atd. Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem. Praha, OIKOYMENH 2001, s. 90. Hubert Schwyzer v interpretaci Kantovy tabulky kategorií hovoří v návaznosti na uvedené rozlišení dokonce o horizontálním a vertikálním myšlení, čímž má na mysli toto: Horizontální myšlení uvádí do vzájemných souvislostí pojmy či myšlenky, resp. slova a věty, zatímco vertikální myšlení vztahuje pojmy a myšlenky či slova a věty k něčemu nacházejícímu se mimo ně, tj. k objektům v čase a prostoru, k předmětům možné zkušenosti. Srov. Schwyzer, H., *The Unity of Understanding. A Study in Kantian Problems*. Oxford, Clarendon Press 1990, s. 15.

Popření *konceptuální vertikály* je jedinou nutnou a současně postačující podmínkou pro ustavení *reálné horizontály* a vznik volného sdružení egoistů.[10] Na první pohled se může toto popření jevit jako naprosté zrušení společnosti vůbec, protože vede spíše k vzájemnému odloučení nežli ke sjednocení individuí. Ve vzniknuvším odloučení se však ruší nejen sdílená identita individuí založená na esencích – tj. identita individuí jako lidí (v protikladu ke zvířatům), jako mužů (či žen), jako vládnoucích (či ovládaných) –, ale ruší se také vzájemné rozdíly a protiklady. Odloučení je tedy předpokladem vzájemného spojení nového druhu, v němž individua nesdílejí určité esenciální vlastnosti a nejsou ani identická, ani vůči sobě protikladná. Jestliže totiž individua nespadají pod abstrakce *muž* nebo *žena*, mizí identita (mužství, ženství) i rozdílnost či vzájemná protikladnost individuí (mužů a žen). Být egoistou proto u Stirnera znamená vymanit se z područí abstrakcí a ustavit volné sdružení s jinými egoisty.[11] Pro ně je napříště zcela lhostejné, co nebo kdo jsou: jaké jsou národnosti, jakého náboženského vyznání, pohlaví, státní příslušnosti atd.

Stirnerovská představa volného sdružení egoistů, zakládajícího se na *reálné horizontále*, nově reinterpretuje vztah individuálního a obecného. Individuum není subsumováno pod druhový či rodový pojem. To, co je obecné, je nyní nově pochopeno jako *vlastnost* či *vlastnictví* individua, které je ve Stirnerově koncepci souborem individualizovaných vlastností. Jde tedy o koncepci, která je obdobou nominalistické teorie tropů.[12] Zdánlivě druhová vlastnost „být člověkem", jejímiž instancemi jsou rozličná individua, která tuto vlastnost sdílejí, je ve skutečnosti vlastnost *individualizovaná*. To znamená, že individuum, jemuž náleží, se liší od individua, kterému také náleží, protože se v obou případech liší jejich vlastnost „být člověkem". Jako duch se toto individuum liší od jiných individuí obdařených duchem, jako věřící se liší od ostatních věřících, jako žena od ostatních žen atd. Tou nejelementárnější skutečností zůstává nakonec pouhý fakt individualizované a personalizované

10 *Konceptuální vertikála* a *horizontála* potud mají svůj protějšek v *reálné vertikále* a *horizontále*. Fakt, že určitý pojem spadá pod jiný pojem či je souřadný s jiným pojmem, totiž znamená, že individuum spadající pod příslušný pojem je podřízeno jinému individuu, které spadá pod nadřazený pojem, anebo v jiném případě že se nachází v témže reálném postavení jako individuum, které spadá pod totožný pojem jako ono samo. Ve Stirnerově pojetí, v němž se ruší *konceptuální* vertikála, se zároveň ruší také předmětný vztah pojmů k individuím. Co nakonec zbývá, jsou rozličná individua zde a nyní, tj. ega, která však nespadají pod žádný pojem a která nejsou prvky žádné společenské struktury.

11 Stirner, M., *Jediný a jeho vlastnictví*, c.d., s. 191.

12 K moderním podobám nominalismu tropů srov. Armstrong, D. M., *Universals. An Optionated Introduction*. Boulder, Westview Press 1989, s. 113–134. K využití teorie tropů při interpretaci Hegelovy koncepce *pojmu* srov. Deligiorgi, K., Individuals: The Revisionary Logic of Hegel's Politics. In: Brooks, T. – Stein, S. (eds.), *Hegel's Political Philosophy: On the Normative Significance of Method and System*. Oxford, Oxford University Press 2017, s. 183–201.

existence, cosi jako čirá perspektiva, čili fakt, *že já jsem*. Vlastnosti či kvality se pak stávají nahodilými; ego si je aktivně přivlastňuje, aniž by se tím stávaly trvalou součástí ega samého, ne-li přímo esencí individua.

Vedle faktu, že jsem, proto zároveň platí, že ego je původně zcela neurčité: *já jsem ničím*. Individuum však není pasivním nic, jakýmsi pomyslným věšákem, na který by zvnějšku byly navěšeny vlastnosti. Individuum je podle Stirnera „tvůrčí nicotou", která je s to sebe samu utvářet a přivlastňovat si určité vlastnosti, aniž by přitom nutně sledovala předem dané schéma jednání, tj. aniž by naplňovala nějaký abstraktní ideál, např. ideál lidství, němectví, ženství atd.[13] Jak podotýká Stirner: „Já (…) kladu důraz na *sebe*, ne na to, že jsem *člověk*. Člověk je jen něco jako moje vlastnost (*vlastnictví*), jako mužskost nebo ženskost."[14] Individuálnost člověka je tak vymezena výlučně nahodilými, osvojenými vlastnostmi, které se v čase mění. Vlastnosti jsou dočasným vlastnictvím jediného. Ve volném sdružení proto nejsou individua podřízena žádné abstrakci, která by nad nimi shora uplatňovala moc. – To je pointa Stirnerovy kritiky *konceptuální vertikály* a také ústřední myšlenka jeho filosofické koncepce egoismu, zakládající se na představě *reálné horizontály*.

Paradox autority

Sedlák považoval Stirnerovu kritiku *konceptuální* (a nepřímo i *reálné*) vertikály, tj. podřízenosti individuí abstrakcím (a proto i jiným individuím), za odůvodněnou. Využil ji jako argumentační vzor při řešení paradoxu, který nazvěme „paradoxem autority". Na jejím základě také rozvinul své vlastní pojetí individua. Sedlák si ovšem povšiml slabiny egoismu. Spatřoval ji v pojetí společnosti jako volného sdružení egoistů, stmeleného *egoistickými zájmy*.

Paradox autority je ve skutečnosti variantou kantovského paradoxu, jenž souvisí s problémem autority a legislace.[15] Vychází se v něm z přesvědčení, že rozum – nikoli Bůh či panovník – je posledním zákonodárcem, dobrovolně se podřizujícím zákonům, které sobě samému stanovil. V tomto sebeomezení rozumu lze spatřovat projev skutečné svobody, jež nespočívá v překonávání všech mezí. Vyvstává pak otázka, zda ustavení zákonů skrze rozum se odehrává podle zákona či nazdařbůh. Buď se děje nazdařbůh a rozum se při něm nepodřizuje žádnému zákonu, anebo se děje podle zákona, kterému se rozum podřizuje. Jestliže k tomu dochází podle zákona, je otázkou, jaká instance tento zákon stanovila. Je-li touto instancí opět rozum, hrozí nekoneč-

13 Stirner, M., *Jediný a jeho vlastnictví*, c.d., s. 38.

14 Tamtéž, s. 192.

15 Terry Pinkard shrnuje sukus kantovského paradoxu (toto označení pochází od Roberta Pippina) v knize: Pinkard, T., *German Philosophy. The Legacy of Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press 2002, s. 59–60. Kant sám jej formuluje v *Kritice praktického rozumu*.

ný regres v legislaci. Je možné se mu vyhnout, pokud zákon, jímž se legislace řídí, prohlásíme za fakt rozumu, který rozum sám v sobě shledává a který pouze přijímá.[16]

Východiskem paradoxu autority je v Sedlákově formulaci teistická představa, podle níž jsou svět a člověk stvořeni Bohem, z čehož mj. plyne, že mezi Bohem a jeho stvořením, potažmo člověkem panuje asymetrický vztah. Stvoření je podřízeno svému Stvořiteli jako poslední autoritě. I když podle Sedláka připustíme, že „dítě musí poslouchat otce, otec jakožto občan musí poslouchat své nadřízené, kteří zase musí poslouchat své krále a vládce; ti ovšem pro změnu musí poslouchat Boha", vyvstane nám hned otázka: „Koho poslouchá Bůh?" A Sedlák na ni odpovídá: „Bůh nikoho neposlouchá a není podřízen nikomu. To však znamená, že je největším egoistou. Pokud lidé vposledu činí vše, aby uspokojili tohoto egoistu, vnucuje se přirozeně otázka: Proč nebýt sám egoistou?"[17]

Proces legislace nemůže podle naznačené úvahy probíhat donekonečna, protože jinak by nebyla možná ani legislace, ani autorita, a nic by tudíž nebylo závazné (což ani není požadavkem egoisty). V teistické představě se zmíněný proces zastavuje u Boha jako poslední instance legislace; v patriarchální představě je touto instancí otec, ve feudalismu panovník atd. Výklad objasňující původ a závaznost autority poukazem k vyšší instanci, která se liší od individua podřizujícího se její autoritě, je podle Sedláka problematický již jen z toho důvodu, že se v něm připouští alespoň jeden případ, kdy autorita má původ v sobě samé, tj. že se v něm uznává možnost sebelegislace. Individuum podřizující se autoritě vytvořené sebelegislací, jejímž zdrojem i vykonavatelem je ono samo, lze právem označit jako egoistu. Je-li však myslitelné, aby se autorita, byť v jednom jediném případě, zakládala výlučně v sobě samé, je docela dobře možné, aby veškerá autorita byla založena egoisticky. Tím se ruší nejen *nekonečnost* regresu, nýbrž i sám *regres* v legislaci.

Egoistické řešení paradoxu autority přimělo Sedláka k tomu, aby rozpracoval vlastní pojetí individua, které do značné míry bylo stále ještě poplatné stirnerovskému egoismu, a to zejména pokud jde o pochopení ega jako tvůrčí

16 V *Kritice praktického rozumu* Kant říká, že v čisté geometrii jsou postuláty návodem či předpisem, jak máme při konstrukci postupovat, jaké kroky máme učinit, zatímco v případě čistého praktického rozumu není poslední zákon předpisem – na rozdíl od maxim, které určují obsahově naši vůli, neboť říkají, co máme učinit –, nýbrž příkazem, který naši vůli určuje výhradně z hlediska formy. Odhlíží se přitom od toho, že vůle je určena biologicky nebo společensky. Zřetel se bere k pouhé formě zákona, určující čistou, neboli od empirického obsahu oproštěnou vůli, jíž rozum v sobě shledává jako danost, jako fakt. Kant jej vyjadřuje v podobě zákona: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako principy všeobecného zákonodárství." Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Nakladatelství Svoboda 1996, s. 50.

17 Sedlák, F., Conduct and Morality, c.d., s. 496.

nicoty.[18] Sedlák se v prvé řadě domníval, že individuum není definováno ideály, k nimž se hlásí, ani hodnotami, které vyznává. Ve skutečnosti není definováno ani společenskou strukturou, která by určovala, čím nebo kým individuum ve svém jádru je. Není původně definováno ani vztahy vůči druhým lidem či k věcem. Sedlák tímto způsobem převrací běžně zaujímané hledisko, když tvrdí, že ideály, hodnoty, společenská struktura, vztahy k druhým a k věcem jsou definovány výhradně skrze ego (což je obdoba „kopernikánského obratu"). Stejně jako u Kanta je forma čisté vůle či aperceptivní představa „já myslím" zcela prázdná, je také u Sedláka ego zcela neurčitou a bezobsažnou představou; potud je ego ničím.[19]

Avšak již v tomto faktu, že ego je nic, že já jsem ničím, přichází ke slovu významný rys individuální existence: její konečnost, pomíjivost či prchavost. V uvědomění si vlastní nicotnosti, resp. v uvědomění si sebe sama jako nicoty lze také spatřovat počátky vědomí sebe sama a sebepoznání, které je zjevným zdrojem tvůrčí činnosti, protože stojí u počátku aktivního přivlastňování si rozmanitých určení a vlastností. Platí-li, že já jsem nic, znamená to, že v principu ze sebe *mohu* něco určitého učinit. Jako individuum si však nepřisvojuji předem dané společenské role, neosvojuji si tedy například, co znamená být mužem nebo člověkem. Svojí ryze individuální existencí propůjčuji zdánlivým abstrakcím konkrétnost a obsah, čímž je činím svým vlastnictvím a zcela individuální určitostí.

Sedlák, jak patrno, vykládá stirnerovský egoismus jako filosofii svobody, která nabízí praktické vodítko emancipace individuality. Hlásá totiž, že individuum se stává svobodným, pokud se vyváže z područí vůči sobě vnějškových abstrakcí, a proto i z nadvlády druhých individuí. Předpokladem emancipace individuality je přitom změna myšlenkového rámce, jak Sedlák naznačuje, když v jedné ze svých autobiografických poznámek uvádí: „V tom okamžiku jsem si uvědomil, že moje dosavadní ubohost byla důsledkem toho, že jsem byl oddán konvenčnímu pojetí Boha. Změnit myšlenkový rámec pro mne znamenalo být spasen. Zkrátka jsem si uvědomil, že jsem spasen, pokud přestanu věřit v tohoto Boha. Každopádně, překrásný pocit svobody mne připravil na to, že jsem byl ochoten žít jako bezdomovec a tulák bez prostředků."[20]

18 Stirner toto své pojetí, podle něhož je Ego ničím, a přece je základem všeho, vtěsnal do zvolání: „Založil jsem svou věc na nicotě." Stirner, M., *Jediný a jeho vlastnictví*, c.d., s. 361.

19 Sedlákovo pojetí ega jako nicoty sice vychází ze Stirnera, ale má zřejmě oporu také v Kantově myšlence faktu rozumu. U Sedláka je, podobně jako u Stirnera, poslední instancí legislace a tedy i veškeré autority ego, které je nicotou, stejně jako je jí u Kanta forma čisté vůle. – K pojetí faktu rozumu jako nicoty srov. Wolff, M., Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 2009, Nr. 4, s. 511, pozn. č. 1.

20 Sedlák, F., Conduct and Morality, c.d., s. 496.

Jestliže změníme myšlenkový rámec a staneme se egoisty, stavíme se rázem odlišně nejen k vlastní mysli, tělu a vůbec životu, ale také k autoritám, neboť nahlížíme, že každá autorita předpokládá *konceptuální vertikálu*, potažmo reálnou hierarchii založenou na takových abstrakcích, jako je *Bůh*, *stát*, *národ* či *rodina*. Změna myšlenkového rámce sice *okamžitě* neruší reálné hierarchie, faktické uplatňování autority či působnost abstrakcí, nicméně pokud egoista smýšlí a jedná egoisticky, pak se chová tak, *jako by* žádných abstrakcí nebylo. Tím vědomě popírá *konceptuální vertikálu*, čímž ve výsledku oslabuje *reálnou vertikálu* a *faktickou* nadvládu abstrakcí nad sebou samým a ostatními individui.[21]

Třebaže Sedlák v zásadě akceptoval Stirnerovo pojetí ega jako tvůrčí nicoty, odmítl způsob, jakým zdůvodňoval ideu kolektivity a vysvětloval vznik společenství. Dotkl se tak slabiny stirnerovského egoismu, spočívající v představě společenství jako *volného sdružení* egoistů, které je stmeleno jejich zájmy. Toto sdružení se z definice formuje *ad hoc*, za účelem prosazení *momentálně sdílených* zájmů jednotlivých egoistů. Přitom ovšem nutně vznikají různé zájmové koalice, které prosazují navzájem odlišné zájmy. Sdílené zájmy jedné koalice se pak nakonec prosadí na úkor zájmů koalice jiné. Důsledkem egoistického popření *konceptuální vertikály* tak není konsensus, a už vůbec ne vymýcení konfliktů mezi individui a kolektivy, jak se domníval Stirner. Dochází tím k oslabení jedné ze základních tezí stirnerovského egoismu, který programově odmítá konflikt a boj. Stirner prohlašuje, že nejsou-li individua v područí abstrakcí, nejsou ani svázána žádnými rozdílnými identitami, a proto také odpadají důvody pro vzájemný konflikt. Sedlák proti tomu namítá, že v egoistickém pohledu musí konflikty a boj přetrvávat, protože jsou neustále živeny rozdílností partikulárních *zájmů* egoistů, resp. egoistických koalic, byť se tyto zájmy v čase mění a koalice se různě přeskupují, vznikají a zanikají.

Tolstojovská abstraktní moralita

Sedlák, který se na přelomu století blíže seznámil s učením Lva Tolstého, se pod jeho vlivem odklonil od stirnerovského egoismu a začal jej kritizovat z pozic tolstojovství. V něm také nalezl odlišné zdůvodnění ideje kolektivity a vzniku společenství. Nadále však pro něj byla směrodatná Stirnerova myšlenka ega jako tvůrčí nicoty, neboť v jeho očích postihovala povahu a vnitřní dynamiku individuální existence. Sedlák ji dále domýšlel, a to nejprve v intencích tolstojovství, posléze hegelovství.

21 Stirner, M., *Jediný a jeho vlastnictví*, c.d., s. 194.

Tolstojovství lze charakterizovat jako syntézu tří motivů: novozákonního přikázání lásky, etického naturalismu a myšlenky rozporuplnosti lidské existence. Tolstoj si na základě studia evangelií, především Kázání na hoře, a Pavlových epištol, uvědomil, že v Písmu jsou obsaženy odpovědi na základní existenciální otázky. Za stěžejní sdělení evangelijní zvěsti, vyjádřené v Pavlově první epištole Korintským, považoval přikázání lásky, které má zcela antiegoistické vyznění. Pokládal je za jediné spolehlivé vodítko pro lidské smýšlení, jednání a vůbec pro smysluplný život.[22]

Kromě toho Tolstoj, vycházeje z Rousseauových myšlenek, zastával i naturalistickou tezi, podle které je již v přirozeném stavu přítomna normativnost. Francouzský osvícenec tuto normativnost objasňoval pomocí rozlišení mezi láskou k sobě a soucitem. Ve světle tohoto rozlišení pak popisoval strukturu lidské existence jako střetávání odstředivých a dostředivých tendencí: Zatímco láska k sobě je egocentrická a jejím jediným cílem je sebezachování individua, soucit zahrnuje vzájemnost a zakládá intersubjektivní struktury.[23] Tolstoj odtud vyvodil, že dobro má v přirozeném stavu dvě odlišné podoby, a to v závislosti na tom, má-li individuum na zřeteli především sebe sama, či naopak celek stvoření. Láska k sobě jej ponouká k tomu, aby maximalizovalo své dobro a prosazovalo individuální zájmy na úkor stvoření; naproti tomu soucit jej ponouká k tomu, aby mělo na zřeteli dobro všech a celku stvoření. V posledně uváděném případě není individuální jednání posuzováno z hlediska toho, zda a nakolik je dobré pro individuum, nýbrž primárně z perspektivy, jež se táže, zda je dobré pro každého a pro stvoření vcelku.

Do třetice byl pro Tolstého důležitý předpoklad rozporuplnosti lidské existence. Pascal, jehož *Myšlenky* pozdní Tolstoj četl a recipoval, tuto rozporuplnost vyjádřil jako paradox. Prohlašoval, že člověk je duch i tělo, myslící i cítící, slabý i silný, pociťuje jistotu, ale současně také o všem pochybuje, je vznešený, ale i ubohý – avšak jeho „ubohost vyplývá ze vznešenosti a vznešenost z ubohosti", neboť „člověk ví, že je ubohý", a proto „je vznešený".[24] Člověk je ubohý, nikoli vznešený; ale poněvadž o své ubohosti v principu může vědět, a dodatečně o ní také ví, je ve své ubohosti vznešený – to je Pascalův popis *conditio humana*. Tolstoj tuto pascalovskou formulaci převzal a ztotožnil vědění o vlastní ubohosti a rozporuplnosti s uvědoměním si své vlastní hříšnosti. Že existence člověka je neustálým střetem lásky k sobě a soucitu, egoismu a altruismu, souvisí s tím, že člověk se vyznačuje dvěma podstatný-

22 Tolstoj, L. N., *Křesťanské učení*. Přel. K. Velemínský. Praha, Nakladatel B. Kočí 1924, s. 9. Tolstého intelektuální vývoj shrnuje Charlotte Alstonová. Viz Alston, Ch., *Tolstoy and His Disciples. The History of a Radical International Movement*. London – New York, I. B. Tauris 2014, s. 13–20.

23 Rousseau, J.-J., *Rozpravy*. Přel. V. Zamarovský – E. Blažková. Praha, Svoboda 1978, s. 107.

24 Pascal, B., *Myšlenky: Výbor*. Přel. M. Žilina. Praha, Odeon 1973, s. 94.

mi stránkami: přírodní či zvířeckou na jedné straně a duchovní či andělskou na straně druhé. Odtud pramení rozpor v lidské existenci. Vůle či chtění, ať už se váže k té či oné stránce v člověku, pokaždé naráží na vnitřní mez vyznačující ontologickou nemožnost: „Člověk chce býti zvířetem neb andělem, ale nemůže být ani tím, ani oním."[25]

Zmíněný rozpor je východiskem tolstojovství. Tolstoj akceptuje, podobně jako Pascal, existenci nerozřešitelných rozporů. Když na ně narazíme, nezbývá nám nic jiného, než je přijmout, což ale konkrétně znamená uvědomit si, že nikdy nemůžeme být zcela ani anděly, ani zvířaty. Tolstoj nicméně v porovnání s Pascalem vyznívá mnohem optimističtěji. U Pascala nemá otázka štěstí a smyslu života (a existence vůbec) definitivní odpověď. Každý pokus ji zodpovědět se pojí s rizikem, že se mineme smyslem. A přesto toto riziko opakovaně podstupujeme. Tolstoj sice připouští, že ve svém životním úsilí narážíme na ontologickou nemožnost. Na jedné straně toužíme po šťastném a naplněném životě, na straně druhé víme o své hříšnosti a rozporuplnosti. Ale i tak *můžeme* prožít šťastný a smysluplný život, tj. *můžeme* se svými omezenými silami pokoušet o rozřešení rozporuplnosti vlastní existence, a to za předpokladu, že budeme ve svém jednání vycházet právě z perspektivy jejího rozřešení.

Tolstoj má na mysli zhruba toto: Jestliže jednáme a smýšlíme tak, *jako bychom* – obrazně řečeno – byli anděly a nikoli zvířaty, pak se také reálně stáváme anděly a přestáváme být fakticky zvířaty (stejně by šlo uvažovat o druhé, zvířecí stránce v člověku, avšak podobnou úvahu Tolstoj striktně odmítá, protože odmítá animalizaci člověka). Nepostačuje tedy uvědomit si, že jsme ubozí nebo že ve vědomí naší ubohosti tkví naše vznešenost. Je spíše zapotřebí, abychom navzdory své ubohosti smýšleli a jednali tak, *jako bychom* nebyli ubozí, ale vznešení, aby hříšníci jednali tak, *jako by* jejich hříšnost byla překonána a oni byli již vykoupeni.

Vědomí a přijetí rozporu u Tolstého v žádném případě nevedou k rezignovanému postoji; představují existenciální vzpruhu, pojí-li se s nimi naděje, či dokonce víra, že na konci věků se anděl zcela osvobodí od zvířete, že duch získá kontrolu nad vlastním tělem a tak i člověk nad svým životem. Naděje či víra dynamizují rozporuplnou strukturu lidské existence, což připomíná Tolstoj, když říká, že „člověk není zvíře ani anděl, nýbrž anděl rodící se ze zvířete, duchová bytost rodící se ze zvířete".[26] Zdrojem pohybu, v němž se anděl rodí ze zvířete a v němž se překonává rozporuplnost lidské existence, je představa božího království, díky níž může každé individuum, pakliže k tomuto eschatologickému horizontu upíná svůj život, prožít naplněný

25 Tolstoj, L. N., *Křesťanské učení*, c.d., s. 14.
26 Tamtéž, s. 15.

a šťastný život již zde a nyní. Nemusí čekat, až boží království bude nastoleno. Může totiž jednat, *jako by* boží království bylo již skutečností, čímž se fakticky přičiňuje o jeho nastolení. Je tedy zapotřebí smýšlet a jednat v souladu s principem *nepodmíněné lásky*, který tvoří jádro představy božího království a novozákonní zvěsti.

Uvedený princip lze přitom obsahově artikulovat do podoby abstraktních morálních pravidel, resp. zhuštěně v podobě kategorických imperativů, jako jsou například imperativy „Nezabiješ!", „Nesesmilníš!", „Nepokradeš!", „Nepoužiješ násilí!" atd.[27] V každém z těchto imperativů přichází ke slovu různé modality nepodmíněné lásky. Imperativy zároveň poskytují všem lidem srozumitelný návod, jak by se měli v *určité* situaci zachovat, jak by měli jednat. Je sice možné je zdůvodnit rozumově, například odkazem k principu reciprocity, všeobecné užitečnosti či dobru, v tolstojovství se ale uvažuje o jediné spolehlivé opoře: o eschatologicky zaměřené víře, tj. o víře v ontologickou *možnost* nastolení stavu, v němž logicky vzato *nelze* hřešit, a proto ani *nelze* smysluplně rozlišovat mezi dobrem a zlem, nebo činit rozdíl mezi pravidlem, záměrem a jeho provedením. Tolstojovství je tímto svým eschatologickým zaměřením variantou teleologické etiky, i když nespadá vjedno s tradičně formulovaným konsekvencialismem, jak si ostatně povšiml Sedlák.

Protiklady tolstojovství

Zkraje nultých let dvacátého století, když už se nadobro usadil v tolstojovské kolonii Whiteway, sepsal údajně Sedlák pojednání o „protikladech tolstojovství".[28] Ačkoli se nedochovalo, mnohé z argumentů nalézáme roztroušené v Sedlákových článcích, v nichž se zaobírá tématy morality, hříchu, zla, jednání či smyslu života. Lze z nich mimo jiné vyčíst, že za hlavní problém tolstojovství považoval protiklad mezi abstraktním pravidlem a konkrétní situací, resp. mezi obecností a individualitou. V tolstojovství byl tento protiklad zdánlivě vyřešen zdůrazněním primátu abstraktních morálních pravidel, což Sedláka ponouklo k tomu, aby celou koncepci podrobil důkladnější kritické analýze. V ní se překvapivě vrátil k původnímu egoistickému východisku a ke kritice *konceptuální vertikály*, kterou následně uplatnil na ústřední tolstojovský předpoklad, podle něhož morální pravidla, představující různé modality nepodmíněné lásky, mají – bez ohledu na rozmanitost situací a na individualitu jednajících – univerzální platnost.

Řekli jsme, že platnost morálních pravidel v tolstojovství není zdůvodněna rozumově, nýbrž má oporu v eschatologicky zaměřené víře. Tolstoj v sou-

27 Tamtéž, s. 146–157.

28 Srov. Schreker, F., Komunistické kolonie v Anglii. *Čas*, 17, 1903, č. 85, s. 2.

vislosti s touto vírou kriticky hodnotí konsekvencialistické stanovisko, podle kterého pravidla získávají platnost zpětně, na základě posouzení důsledků jednání, tedy z hlediska toho, zda a nakolik přispěla k individuálnímu či všeobecnému dobru. Je však třeba hned dodat, že Tolstoj neodmítá konsekvencialismus paušálně. Kritizuje pouze *relativní* konsekvencialismus, přičemž obhajuje svéráznou variantu konsekvencialismu, kterou pracovně označuji jako *eschatologický konsekvencialismus*, abych ji odlišil jednak od ostatních verzí konsekvencialismu, jednak od deontologického stanoviska, se kterým by mohla být zaměňována.

Relativní konsekvencialismus hlásá, že jednání, potažmo morální pravidla, kterými se jednání řídí, je třeba posuzovat vzhledem k zamýšleným či nezamýšleným důsledkům, tj. nikoli se zřetelem k našim motivům, smýšlení či abstraktním pravidlům, která následujeme. Až zpětně je proto možné říci, je-li pravidlo univerzálně platné a je-li jednání dobré. Při tom je zcela vedlejší, zda jsme se řídili pravidlem o neprotivení se zlu, neboť jediné, na čem doopravdy záleží, jsou důsledky jednání, tj. minimalizace zla a maximalizace dobra.[29]

Tolstoj proti relativnímu konsekvencialismu vznáší epistemologickou námitku. Vychází z konstatování, že člověk je konečný. To znamená, že jeho poznávací schopnosti jsou omezené. Nikdy proto nedohlédne až k nejzazším důsledkům jednání. Epistemická omezenost, nemožnost v principu poznat, k jakým důsledkům nakonec jeho jednání povede, by mohla člověka paralyzovat, zabránit mu v jednání. Je proto třeba konsekvencialistickou pozici poněkud přeformulovat. Tolstého alternativou je *ad absurdum* dovedený *eschatologický konsekvencialismus*, v němž významnou roli sehrává představa přicházejícího božího království, která je představou stavu univerzálního štěstí a naplněného života. V tomto stavu je každé konkrétní jednání o sobě dobré, protože není myslitelné, aby vedlo ke špatným důsledkům. Je přímo ztělesněním abstraktního morálního pravidla, stejně jako je etalon ztělesněním specifické míry (v božím království je ovšem každý čin pomyslným etalonem). Zmíněná představa v sobě dále zahrnuje předpoklad, že zmizí hierarchie, které by mohly souviset s postavením individua ve struktuře společnosti či s jeho umístěním v přírodním potravinovém řetězci. Vyjádřeno slovy proroka Izajáše: v božím království bude „vlk (…) pobývat s beránkem, levhart s kůzletem odpočívat" a „nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu na celé svaté hoře".[30]

29 Srov. Tolstoj, L. N., *Křesťanské učení*, c.d., s. 152.

30 Izajáš 11, 6–9. Tolstoj se k tomuto místu výslovně vztahuje. Srov. Tolstoj, L. N., *Křesťanské učení*, c.d., s. 152.

Podmínky naší vezdejší existence jsou však podle Tolstého výrazně odlišné. Naše existence je zatížena rozporem. Je proto smysluplné rozlišovat dobro a zlo, jednotlivé a obecné, konkrétní případy a abstraktní pravidla, přičemž dává také dobrý smysl poměřovat jedno druhým. Avšak na rozdíl od relativního konsekvencialismu, který chce poměřovat určité jednání jeho konkrétními důsledky, v eschatologickém konsekvencialismu se poměřují záměry a partikulární jednání důsledky, které by naše jednání měla, kdybychom jednali v podmínkách božího království, přičemž tyto důsledky jsou shrnuty v abstraktních pravidlech. V nedokonalých podmínkách naší existence se tak můžeme přičinit o nastolení božího království a o přiblížení Kristovy paruzie. I když se náš život odehrává v mezidobí mezi prvním a druhým Kristovým příchodem, není Kristova paruzie vzdalujícím se, nýbrž naopak zpřítomňujícím se eschatologickým horizontem, přičemž se člověk na tomto zpřítomňování zásadně podílí. Potom ale není naše epistemická omezenost vůbec fatální, neboť – jak poznamenává Tolstoj – „víme, čeho je třeba [na základě abstraktního morálního pravidla – I.L.], ale vůbec nevíme, co se stane a vzejde z našich skutků".[31] Je sice pravdou, že relativní důsledky našich činů jsou *pro nás* zahaleny hustou epistemickou mlhou, nicméně tu lze rozptýlit, máme-li po ruce abstraktní morální pravidlo.

Nyní je více než zřejmé, proč nelze tolstojovskou koncepci zaměňovat s deontologickým stanoviskem a proč je vhodnější uvažovat o ní jako o svérázné variantě konsekvencialismu. V rozporu s relativním konsekvencialismem totiž sice hlásá, že jednání se má řídit abstraktním pravidlem, nehledě na jeho relativní důsledky, nicméně v rozporu s deontologickým stanoviskem prohlašuje, že držíme-li se v jednání za všech okolností abstraktního pravidla, bereme v potaz poslední věci či důsledky, tedy stav, v němž je překonán rozdíl mezi konkrétním jednáním a abstraktním pravidlem. Připouští se, že správné jednání je takové jednání, které je ve svém důsledku dobré, avšak nakonec záleží na tom, z jaké perspektivy posuzujeme, je-li dobré. Tolstojovství zohledňuje eschatologickou perspektivu, v níž se na jednání pohlíží jako na dobré, uskutečňuje-li se v něm princip *nepodmíněné lásky*.

Sedlákova kritika tolstojovství se zaměřuje na nevyřčený předpoklad, podle něhož člověk, rozhodující se a jednající v určité situaci, provádí deliberaci podle praktického sylogismu, v jehož první premise se říká, jak máme v modelové situaci jednat (máme se přidržet abstraktního pravidla), a v druhé premise se konstatuje, že se v dané situaci zrovna nacházíme, z čehož se vyvozuje, že máme jednat, jak nám velí abstraktní pravidlo. Praktický sylogismus podle Sedláka nemůže obstát v konfrontaci s Tolstého otázkou: „Jak má

31 Tolstoj, L. N., *Křesťanské učení*, c.d., s. 157.

jednati člověk, (…) když před jeho očima loupežník vraždí, dělá násilí děcku, a zachrániti dítě nemohu jinak, než zabiju-li loupežníka?“[32]

Pokud bychom se za všech okolností, tedy i za této situace, přidržovali abstraktního morálního pravidlu, které nám např. zapovídá zabíjet či použít násilí, nebereme v potaz rozmanitost a konkrétnost situací. Eschatologický konsekvencialismus tak zjevně pracuje s příliš úzkým vymezením situace. Zplošťuje ji na vztah mezi konkrétním jednáním a abstraktním morálním pravidlem. Nezohledňuje vůbec individualitu aktérů, kteří jsou v různých situacích prakticky zaangažováni. Praktický sylogismus je na hony vzdálen způsobu, jakým v určité situaci reálně uvažují její aktéři, kteří zohledňují značné množství proměnných: vlastní tělesné dispozice, mentální a smyslová omezení, omylnost, ale i možné důsledky vlastních činů, panující společenské normy a hodnoty, obecná pravidla, vlastní morální intuice a zkušenosti. Nezřídka berou v potaz také své zájmy, sklony, pudy či touhy. Buď jim dávají volný průchod, anebo je vědomě kontrolují a potlačují. V neposlední řadě pracují s určitou interpretací dané situace a s porozuměním sobě samým.

Jsou-li situace vymezeny tolika proměnnými, nelze motivovat či vysvětlit určité jednání jeho vztažením k abstraktnímu morálnímu pravidlu. Sedlák zdůrazňuje, že k povaze našeho jednání se nedobereme „abstraktním uvažováním na základě nereálných předpokladů“, ať už kategorických imperativů, hypotetických soudů či praktických sylogismů, nýbrž zohledněním rozmanitosti konkrétních situací.[33] Ty kladou na člověka různé nároky. A člověk jim nemůže plně dostát, bude-li jednat jen v souladu s abstraktním morálním pravidlem. Žádná abstrakce tak z člověka nesnímá břímě individuální zodpovědnosti a nezbavuje ho nutnosti vynaložení vlastní námahy při hledání odpovědi na otázku, jak v dané situaci jednat.

Tolstojovské pojetí podle Sedláka nepočítá s tím, že „různí lidé se za stejných okolností chovají různě“, což naopak zohledňuje jeho vlastní pojetí *konkrétní morality*, které vysvětluje různost v jednání stupněm rozvoje individuality aktérů a především jeho situovaností: „na rozdíl od uniformně aplikovaných pravidel abstraktní morality zohledňuje moralita založená na plnosti zkušenosti rozmanitý stupeň individuálního vývoje.“[34] Na Tolstého otázku, jak se máme zachovat v situaci, kdy jsme svědky vraždy, neexistuje v koncepci konkrétní morality prostá odpověď, ne-li přímo návod. Lze použít násilí, ale třeba i přesvědčování, je možno volat o pomoc i dát se na útěk, anebo neučinit vůbec nic. Každá z těchto možností manifestuje a současně zpětně formuje individualitu těch, kteří se v dané situací nacházejí. Stejně

32 Tamtéž, s. 155.
33 Sedlák, F., Conduct and Morality, c.d., s. 491.
34 Tamtéž, s. 493.

tak se různé individuality spolupodílí na zurčitění dané situace, která není abstraktní, ale konkrétní situací vraždy. Situace sama se díky individuím a jejich jednáním individualizuje a získává na určitosti. Je tedy možné jednat dobře a prožít naplněný život tehdy, jednáme-li se zřetelem k situaci a v souladu s našimi limitovanými možnostmi a schopnostmi, a v neposlední řadě také s ohledem na druhé a celek stvoření, tj. nikoli výlučně a za všech okolností se zřetelem k velkým ideálům, hodnotám a abstraktním normativním nárokům kladeným na bedra aktérů abstraktní moralitou.

Absolutní idealismus

Ve Whiteway se roku 1905 Sedlák blíže seznámil s Hegelovou *Vědou o logice*. Načerpal z ní nové impulzy k opětovnému promýšlení svého dosavadního pojetí konkrétní morality, individua a kolektivity, a to ve světle otázky vztahu obecného a individuálního, abstraktního a konkrétního.[35] Výsledky svých úvah nejprve shrnul v populárně psané knize *Prázdniny s hegeliánem*, v níž vyložil myšlenkové obsahy *Vědy o logice* a zároveň prvně načrtl svoji koncepci absolutního idealismu jako filosofie existence.[36] Uvedenou koncepci následně detailněji rozpracoval v knize *Ryzí myšlenka a záhada světa*, jejíž zkrácenou verzi vydal také česky pod názvem *Význam ryzího myšlení v našem duchovním vývoji*.[37]

Ústřední Sedlákovou tezí je tvrzení, že absolutní idealismus tematizuje a současně manifestuje naši vnitřní povahu, jíž je spontaneita myšlení. Zmínili jsme, že pro stirnerovský egoismus je individuum myslící, když z myšlení učiní svoje vlastnictví. Pro absolutní idealismus je naproti tomu individuum myslící, neboť je *o sobě* již myšlením neboli pojmem. Ze strany individua jde pak zaprvé o to *poznat* sebe sama jako pojem a zadruhé uskutečnit dosažené *sebe*poznání v existenci, tj. uvést s ním v soulad své smýšlení, jednání a celý svůj život. Absolutní idealismus přitom není zvláštním myšlenkovým rámcem, který by individuum mohlo, i když nemuselo přijmout. Je spíše rámcem všech logicky možných myšlenkových rámců. Kdyby šlo o zvláštní myšlenkový rámec, který je možno přijmout či odmítnout, znamenalo by jeho pří-

35 Prostředkující roli sehrála kniha Jamese H. Stirlinga *The Secret of Hegel* (1865). Srov. Shaw, N., *A Czech Philosopher on the Cotswolds: Being an Account of the Life and Work of Francis Sedlak*, c.d., s. 121.

36 Sedlák, F., *A Holiday with a Hegelian*. London, Fifield 1911.

37 Sedlák, F., *Význam ryzího myšlení v našem duchovním vývoji*. Praha, Sfinx 1922; týž, *Pure Thought and the Riddle of the Universe*. Vol. 1. London, Allen and Unwin 1921.

padné zavržení faktické popření možnosti *sebe*poznání, a proto i potlačení vědomí, že jsme myslící, jak o to usiluje mysticismus.[38]

V knize *Prázdniny s hegeliánem* Sedlák naznačuje, že médiem *sebe*poznání individua jako pojmu je logika, nikoli psychologie. Píše: „Ego je (…) prostoupeno smyslem své obecnosti a otázka ‚Kdo jsem?' není uspokojivě zodpovězena, je-li na ni odpovězeno poukazem k něčemu fenomenálnímu, na čem toto ego závisí."[39] Svoji vnitřní povahu ego neodkrývá v introspekci, která je analogonem smyslového poznání, v němž jsou nám dány předměty v prostoru a čase. Odvrátíme-li pozornost od těchto předmětů a upřeme-li ji k vlastnímu nitru, pak jsou nám dány nanejvýš momentální představy, vzpomínky, pocity či pohnutky, a žádné ego.[40] Logika naproti tomu tematizuje myšlení v jeho spontaneitě, což znamená, že v ní ego nepoznává sebe sama naráz jako předmět, nýbrž jen v řadě na sebe navazujících kroků, představujících různé myšlenkové rámce, které jsou plodem spontaneity myšlení. Tímto způsobem poznává ego sebe sama jako pojem.

Vzorovým příkladem takového *sebe*poznání je pro Sedláka právě Hegelova *Věda o logice*. Překvapivě ji vykládá stirnerovsky, což je patrné především z interpretace jejího začátku. Sedlák tvrdí, že nemůžeme zpočátku předpokládat jako platné žádné pojetí ega, myšlení, pojmu či svobody. Nelze tedy předem přijímat jako platný žádný myšlenkový rámec. Je spíše zapotřebí zprvu od jakýchkoli myšlenkových rámců odhlédnout a pokládat je za dosud neprokázaný předpoklad. K provedení radikální abstrakce nás ostatně ve *Vědě o logice* vybízí sám Hegel, když po nás požaduje, abychom zkoumání čistého myšlení započali bez jakýchkoliv předpokladů.[41] Jakmile provedeme požadovanou abstrakci, jsme rázem přivedeni k prvnímu minimalistickému pojetí ega, v němž je ego koncipováno jako pouhé *nic*. Spadá vjedno se schopností abstrakce, čili negace libovolného myšlenkového rámce, který by předem mohl určovat, jak kategorizujeme sebe sama, druhé, realitu či Boha. Nulovým bodem *sebe*poznání je tak náhled, že ego je absolutní abstrakce a obecnost.

Načrtnutý postup je nepřímou kritikou mysticismu. Pro mysticismus je posledním cílem rozplynutí individuálního a zvláštního v obecném, konkrétního v abstraktním. Vědomí a myšlení se mají očistit od pozůstatků struk-

38 Současný obhájce absolutního idealismu Sebastian Rödl říká něco podobného. Podle něj absolutní idealismus není jednou z mnoha filosofických pozic, ale „vědou vůbec", ke které nelze smysluplně koncipovat alternativu; potud je vědou „bez protikladu". Srov. Rödl, S., *Self-Consciousness and Objectivity. An Introduction to Absolute Idealism.* Cambridge, MA, Harvard University Press 2018, s. 58.

39 Sedlák, F., *A Holiday with a Hegelian*, c.d., s. 19.

40 Srov. tamtéž, s. 11 a s. 19–20.

41 Hegel, G. W. F., *Malá logika*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1992, s. 151 (§ 78, poznámka).

tury a kategoriální určenosti. Ve *Vědě o logice* však čisté *nic* není posledním cílem, poněvadž je samo o sobě nestálé a spontánní, tj. je *děním*. To znamená, že ego je nejen schopností abstrakce, ale i konkretizace. Je schopností vytvářet určenost skrze negaci a rozlišení. Tímto se již ocitáme u druhého pojetí ega: Ego je tvůrčí *nic*, projevující se jako tendence stávat se *něčím určitým*. Ego samo v sobě spontánně tíhne ke konkretizaci a individualizaci.

Aniž bychom dále sledovali Sedlákovu interpretaci Hegelovy *Vědy o logice*, můžeme konstatovat, že konkretizace ega se podle této interpretace odvíjí od absolutní abstrakce a že směřuje k stále větší individualizaci. Stupně individualizace mají podobu myšlenkových rámců, představujících jednak způsoby myšlení a kategorizace, jednak způsoby bytí a existence. Jednotlivým myšlenkovým rámcům totiž odpovídají různé podoby existence individua. Každé individuum je např. materiálním objektem. Zároveň je schopno myslet sebe sama jako objekt (tělo), kvalitativně se odlišující od jiných materiálních objektů, které lze spočítat či změřit. Vedle toho je individuum nemateriální subjekt, který je s to myslet sebe sama jako mysl či duši, odlišnou od těla. Vzájemný rozdíl kategorizuje např. jako rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem, silou a jejím projevem, substancí a akcidenty apod. V neposlední řadě je individuum psychofyzickou jednotou, která se vnitřně diferencuje. Tuto jednotu pak kategorizuje znovu různými způsoby, např. jako pojem, soud, úsudek, život či poznání.[42] Na otázku, zda s výsledným rámcem všech myšlenkových rámců, který je Hegelem v závěru *Vědy o logice* označen jako „idea", koresponduje forma bytí, odpovídá Sedlák kladně a dodává, že jí je právě celková forma *lidské existence*. Idea či absolutno se manifestuje a zároveň realizuje v lidské existenci, je-li nastolen soulad mezi *sebe*poznáním odlišných individuí a faktickými podobami jejich života.

V *sebe*poznání sehrává významnou roli *logická abstrakce*. Je-li uváděno *sebe*poznání do souladu se životem, sehrává zase podle Sedláka zásadní úlohu *askeze*. Individuum není jen myslící a vědomé, ale jako psychofyzická jednota je také smyslové a tělesné, pociťující řadu biologických, psychických a společenských potřeb. Ty se zprvu mohou jevit jako přírodní danost a determinující činitel. Individuum se však s větším či menším zdarem může znovu a znovu pokoušet se od nich osvobozovat a získávat nad nimi kontrolu. Askeze, která se podobně jako abstrakce zakládá na svobodném rozhodnutí, je vědomou negací potřeb za účelem proměny praktického vztahu individua k sobě samému a nakonec i k druhým, realitě či Bohu. Také v tomto případě platí, že askeze není sama o sobě cílem, nýbrž jen východiskem pro uplatnění sebekontroly, a potud se liší od hédonismu jako absence této sebekontroly.

42 K Sedlákově interpretaci kategorií „bytí", „bytnosti" a „pojmu" ve *Vědě o logice* srov. Sedlák, F., *Holiday with a Hegelian*, c.d., s. 28–29.

Proto může asketismus – ne hédonismus – prakticky rozvíjet individualitu a uskutečňovat pojem. V askezi individuum zakouší své meze, které je na jednu stranu nuceno akceptovat, avšak na straně druhé je může mít pod kontrolou, a dokonce se pokusit je překročit.

Krok od askeze k sebekontrole nicméně nevede k čistě instrumentálnímu a vnějškově manipulativnímu vztahu ega k své mysli a tělu, či k svému životu. V článcích, v nichž Sedlák provádí analýzy hladu, diety či stravování, sexuálního půstu a rozkoše, bdění a spánku, smyslového vnímání, halucinací a klamů, uvažuje o sebekontrole vždy v těsné vazbě k praktickému uskutečňování *sebe*poznání v životě, které směřuje ke zrušení dualismu mysli a těla, abstraktního a konkrétního, absolutního a relativního.[43] Z těchto analýz mj. vyplývá, že mysl a tělo, potažmo jejich jednotu, poznáváme odlišně, jsme-li v pohybu, např. při fyzické námaze, či v poklidu, anebo při sexuální aktivitě či abstinenci, jsme-li hladoví či nasycení, a opět jinak při plném vědomí anebo ve stavu únavy a usínání. Uvedené modality existence zahrnují různé zkušenosti nedostatku a plnosti, resp. zahrnují poznání mezí, od čehož se odvíjí sebekontrola jako praktický postoj individua k sobě samému.

Počáteční askeze, kterou můžeme považovat za paralelu k začátku *Vědy o logice*, nejprve vede ke krajnímu odstupu ega od své mysli a těla. Ego k nim zaujímá odosobněný a distancovaný postoj, který můžeme vyjádřit tak, že ego *má* mysl a tělo. Konkretizace, s níž se již pojí určitá míra sebekontroly, znamená, že ego je s to k nim zaujmout personalizovaný vztah, který lze pro změnu vyjádřit tak, že *máme* mysl a tělo. Mysl a tělo jsou zde ovšem ještě pojímány stirnerovsky jako *naše vlastnictví* a sebekontrola je zacházením či manipulováním s nimi. Konkretizace postupuje dál, ztotožní-li se ego s myslí a tělem natolik, že lze říci, že *jsme* touto myslí a tímto tělem. Úplná konkretizace nakonec spočívá ve ztotožnění se ega s psychofyzickou jednotou. V tomto posledním případě jsme, jak poznamenává Sedlák, „všudypřítomní" ve svém těle: „Tělo jest (…) cosi prostorového, leč jeho rozměry jsou jaksi pohlceny v citu naší celistvosti."[44] Zkušenost všudypřítomnosti, již lze připodobnit k *propriocepci*, je celostním poznáním, které můžeme označit hegelovským termínem „idea". Idea je výslovným uvědoměním si skutečnosti, že jsme psychofyzickou jednotou a současně je uvědoměním si svých mezí, od něhož se odvíjí naše smýšlení a jednání, a nakonec i naše touha tyto meze překračovat.

43 Sedlák, F., The Meaning of the Food Question. *The Theosophical Review*, 38, 1906, No. 227, s. 439–448; týž, A Peep into My Inner Life. *The Theosophical Review*, 41, 1907, No. 241, s. 30–38; týž, A Justification of Chastity. *The Theosophical Review*, 42, 1908, No. 247, s. 57–66.

44 Sedlák, F., *Význam ryzího myšlení v našem duchovním vývoji*, c.d., s. 7.

Závěr

Sedlákova koncepce absolutního idealismus jako filosofie existence chce být teoretickou a praktickou alternativou vůči stirnerovskému egoismu a tolstojovství. Je přitom nejen jejich popřením, ale i jejich uchováním. Ze stirnerovského egoismu přejímá kritiku *konceptuální vertikály* a současně pojetí ega jako tvůrčí nicoty, zatímco z tolstojovství přebírá motiv asketismu. Tato koncepce vyrůstá z přesvědčení, že vnitřní povahou každého individua je myšlení a že spontaneita myšlení úzce souvisí s naší individuální existencí a vůbec s lidským životem. Absolutní idealismus, který tuto spontaneitu tematizuje a vyjadřuje, představuje *sebe*poznání individua jako pojmu. Vedle toho zahrnuje praktický požadavek, aby individuum ve světle nabytého *sebe*poznání utvářelo svůj vlastní život, aby život měl formu pojmu, v důsledku čehož by se zrušila podřízenost individua vůči obecnému a konkrétního vůči abstraktnímu.

V Sedlákově verzi absolutního idealismu má problém vztahu obecného a jednotlivého, abstraktního a konkrétního následující řešení: V prvé řadě, pojem zde není chápán jen jako abstrakce používaná individui k myšlenkové kategorizaci obsahů, ale ani pouze jako abstrakce vtělená do společenských institucí, pravidel a norem, které určitým způsobem kategorizují individua a předměty. Individuum samo je pojato jako existující pojem, díky čemuž může myslet pomocí abstraktních pojmů a vytvářet instituce či formulovat pravidla a normy. V původním smyslu tedy individuum nepodléhá abstrakcím, nýbrž je samo abstrakcí, a nespadá pod obecné pojmy, protože je samo o sobě obecné. Existence člověka a lidský život jsou v naznačeném pohledu individualizací obecného či konkretizaci abstraktního a propůjčováním pojmové formy životu.

Absolutní idealismus objasňuje vznik *konceptuální vertikály* poukazem k individuím. Viděli jsme výše, že kdykoli se pokoušíme vysvětlit vznik a legitimnost *konceptuální vertikály*, hrozí, že naše vysvětlení bude mít podobu nekonečného regresu. Stirnerovský egoismus, uvažující o zrušení *konceptuální vertikály* ve prospěch *reálné horizontály* (volného sdružení egoistů), zdůrazňuje egoistické založení *konceptuální vertikály*, která se ustavuje v aktu sebelegislace: Ego nespadá pod abstrakce, nýbrž abstrakce spadají pod ego a jsou jeho vlastnictvím. Volné sdružení egoistů vzniká v okamžiku, kdy všechna ega provedou dotyčný akt sebelegislace. Tolstojovství zas vysvětlovalo ustavení *konceptuální vertikály* pomocí tvrzení, že podmínky naší vezdejší existence jsou nesouměřitelné s podmínkami božího království. V našich nedokonalých podmínkách jsme nuceni podřizovat se abstraktním pravidlům, která čerpají svoji legitimnost a platnost z dokonalých podmínek božího království, za nichž odpadá konstitutivní rozdíl mezi abstraktními pravidly

a konkrétními činy a za nichž neexistuje vůbec žádná *konceptuální vertikála*. V tolstojovství platí: Je-li člověk hříšný, je ve hře ona *vertikála*.

Absolutní idealismus zaujímá odlišný pohled. Individuum, poznávající sebe sama jako existující pojem, je zdrojem abstrakcí. To znamená, že se podřizuje institucím, pravidlům a normám, pokud manifestují tuto jeho vnitřní povahu a přitom mu ponechávají dostatečně široký prostor, aby mohlo provádět jejich ozvláštnění a konkretizaci. Individua se potom od sebe neliší primárně jako muži a ženy, věřící a nevěřící, Češi a Němci atd., nýbrž jako jedinečné a zároveň omezené konkretizace zmiňovaných abstrakcí, či jinak řečeno: jako zvláštní manifestace absolutna.[45]

45 Katerina Deligiorgiová ve svém výkladu Hegelova pojetí individua říká, že hegelovské individuum je pojmem v tom smyslu, že je něčím neúplným, vyžadujícím dodatečné určení. Srov. Deligiorgi, K., Individuals: The Revisionary Logic of Hegel's Politics, c.d., s. 185. Hegelovský pojem je podle Deligiorgiové formou neexistující nezávisle na individuích. Existuje jen ve svých instancích. Je-li individuum nenasyceným pojmem, pak forma je nenasycenou abstrakcí. *Skrze tuto formu* jsou individua něčím určitým a díky individuím se abstrakce nasycují. Tamtéž, s. 193. V Sedlákově koncepci však pojem či abstrakce nemohou být nikdy plně nasycené, jinak by absolutno bylo zcela individualizované, takže by došlo k překonání veškeré zvláštnosti individuí: Všechna individua by byla nerozlišitelná, protože by zcela stejným způsobem manifestovala absolutno. Podle Sedláka tedy nemůže individualizace a konkretizace nikdy dosáhnout konce. Absolutno proto napořád zůstává nenasycené, odkázané na individua a partikulární manifestace.