

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Problém idealismu ve filozofii Franze Rosenzweiga

Magisterská diplomová práce

Bc. Jan Thümmel

Filozofie

Vedoucí práce: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Olomouc 2018

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a uvedl všechny použité prameny.

V Olomouci, 14. 05. 2018

---

podpis

Děkuji vedoucímu své práce, Mgr. Martinu Jabůrkovi Ph.D., za poskytnuté konzultace, cenné rady a připomínky, které mi při psaní diplomové práce poskytl.

## Obsah

Obsah .....	3
1. Úvod .....	7
1.1. Teze .....	8
1.2. Idealismus .....	9
1.2.1. Časové vymezení .....	11
2. Filozofický systém .....	16
2.1. Počátek Rosenzweigova myšlení.....	17
2.2. Systém .....	18
2.3. Elementy .....	24
2.4. Po Hvězdě vykoupení .....	29
3. Kritika idealismu.....	31
3.1. Počátek kritiky z pozice jedince.....	32
3.1.1. Smrt .....	32
3.1.2. Ještě myslící člověk .....	33
3.2. Nové a staré myšlení .....	34
3.3. Epistemologie.....	34
3.3.1. Věda .....	35
3.3.2. Vrchol v Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu .....	38
4. Idealismus .....	39
4.1. Autorita první osoby.....	40
4.2. Problém racionalistického náboženství .....	44
4.3. Solipsismus.....	46
4.4. Totalita systému .....	47
4.5. Vliv.....	49
4.5.1. J. G. Fichte .....	49
4.5.2. F. W. J. Schelling .....	52

5. Závěr.....	55
Seznam zkratk .....	57
Literatura.....	58
Seznam příloh.....	61

...

Gott auf seinem Throne zu erkennen,  
Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen,  
Jenes hohen Anblicks wert zu handeln  
Und in seinem Lichte fortzuwandeln.

...

Und nun sei ein heiliges Vermächtnis  
Brüderlichem Wollen und Gedächtnis:  
Schwerer Dienste tägliche Bewahrung!  
Sonst bedarf es keiner Offenbarung.

...

J. W. v. Goethe: Vermächtnis altpersischen Glaubens

...

bohu vstříc, jenž zřím tam kralovati  
k životnímu zdroji vzhůru chvátí,  
abych hoden byl té podívané,  
světlem obléván jež věčně plane.

...

A teď hlásám pořízení svaté  
vám, kdož bratrsky mu sluchu dáte:  
*Těžkých služeb dílo každodenní –*  
Toto zjevení je nad zjevení.

...

J. W. v. Goethe: Odkaz staroperské víry (překlad O. Fischera)

## 1. Úvod

V této práci popíši myšlenky idealismu, které se odráží v myšlení Franze Rosenzweiga<sup>1</sup>. Rosenzweig se snažil idealismus překonat a vyvrátit. Má snaha bude ale ukázat jistou protikladnost Rosenzweigova myšlení, právě v této snaze idealismus překonat. Není třeba mluvit o rozporuplnosti Rosenzweigovy filozofie. Spíše se domnívám, že musíme Rosenzweigovo myšlení chápat jako završení jedné filozofické tradice a pokus o její transformaci, s použitím některých starých konceptů a pojmů, do tradice nové. Otázka zařazení Rosenzweigovy filozofie do jistého směru se zdá být zatím nevyřešená či problematická. Jedni autoři považují Rosenzweiga za náboženského filozofa, druzí za existencialistu či filozofa dialogu. Některým autorům není jasný ani cíl Rosenzweigovy hlavní knihy *Hvězda vykoupení*.<sup>2</sup> Převládá však ten názor, že Rosenzweigovo myšlení navazuje a do jisté míry se vypořádává s židovskou tradicí, což může být, alespoň podle Gerschoma Scholema, přitažlivé a zároveň problematické.<sup>3</sup> Stejně tak existují široké možnosti interpretací.<sup>4</sup> Pokusím se zde předložit takovou interpretaci, která podle mého názoru nemá v sekundární literatuře silné zastoupení, a zároveň nezastírám její jistou problematičnost. Ve svém přístupu k Rosenzweigově myšlení kladu důraz na *to staré* v jeho filozofii – tedy na idealismus. Nechci klást důraz na překonání idealismu, jak jej popisuje většina interpretů například ve filozofii dialogu, či nehledám podobnosti s novějšími filozofickými koncepty.

---

<sup>1</sup> V této práci se nebudu zabývat Rosenzweigovým životem – Česká literatura k Rosenzweigovi a jeho životu: Srv. T. Jeníček, *Franz Rosenzweig*. anebo P. Bouretz, *Svědkové budoucího času I.*. Německý přehled životních dat: F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*. 1333n. Anglický životopis N. Glatzer, *Franz Rosenzweig*.

<sup>2</sup> Například Gerschom Scholem si není jistý, jestli se jedná o fundamentální či provokativní knížku. Srv. G. Scholem, *Judaica I.*, str. 227.

<sup>3</sup> Srv. G. Scholem, *Judaica I.*, str. 230n.

<sup>4</sup> Srv. E. Lèvinas, *Vorwort*, str. 15. in S. Mosès, *System und Offenbarung*. Lèvinas naznačuje například interpretaci dogmatickou či dialogickou., B. Casper staví svou interpretaci na pojmu zjevení, zatím co E. Freud staví svou interpretaci na Hegelovské dialektice. Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*. str.72, p 25.



## 1.1. Teze

Franz Rosenzweig je filozof a myslitel, který upadl téměř do zapomenutí. Často je zmiňován jen na okraj vedle myslitelů jako jsou Buber či Lèvinas. Čím to je, že je tento autor takto zapomenut? Nejčastěji udávaný důvod je ten, že Rosenzweig umřel ještě před nástupem nacistického režimu, který systematicky ničil vše židovské a s ním i dílo, které za svého krátkého života Rosenzweig stačil vytvořit.<sup>5</sup> Dva předem jmenovaní autoři Buber a Lèvinas – s Bubrem se Rosenzweig osobně znal a spolupracoval s ním<sup>6</sup> a Levinas podle svých slov v předmluvě k *Totalitě a nekonečnu*<sup>7</sup> vděčí Rosenzweigovi za mnohé – mohli po válce začít znovu budovat to, co bylo zničeno, zatímco Rosenzweig tuto možnost již neměl (zemřel ještě před propuknutím války roku 1929). Můžeme si tak klást otázku, jestli je Rosenzweigova filozofie a jeho myšlenky ještě dnes aktuální, jestli nám mají co říci anebo jestli se s nimi máme zabývat jen jako součástí dějin filozofie. V této práci se přikloním k druhé možnosti a budu pracovat s Rosenzweigovou filozofií v historickém proudu dějin filozofie jako završitelkou německé idealistické filozofie. Budu chtít dokázat, že se Rosenzweig snažil završit a překonat idealismus, což se mu povedlo jen částečně. Nejprve ukáži to, co Rosenzweig na idealismu kritizuje a poté to, co, jak se domnívám, je stále v Rosenzweigově filozofii idealistické.

V celé této práci budu poukazovat na to, že Rosenzweig sice velmi zajímavým a ostrým způsobem kritizuje filozofii německého idealismu, ale stále je ještě svázán koncepcemi a pojmy, které používají právě filozofové německého idealismu. Domnívám se, že Rosenzweig na konci svého díla naráží na kritiku, kterou sám zakládá. To, co vytýká idealistické filozofii, sám používá ve své filozofii. Nechci tuto práci formulovat jen jako kritiku myšlení Franze Rosenzweiga, ale chci také zvýraznit některé zajímavé momenty jeho myšlení, například spojené s kritikou idealismu.

---

<sup>5</sup> Srv. W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig: Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, str. 10. Autor vyjmenovává další důvody jako je například náboženská nevráživost vůči židům atd.

<sup>6</sup> Bernhard Casper dokonce tvrdí, že bez Rosenzweiga nelze myslet Bubeova filozofie. Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 62.

<sup>7</sup> Srv. E. Lèvinas, *Totalita a nekonečno*, str. 16. („Odpor vůči ideji totality nás překvapil v knize Franze Rosenzweiga *Stern der Erlösung*; ta je v naší knížce přítomna příliš často, než abychom jí mohli citovat.“)

## 1.2. Idealismus

Nejprve je třeba, aby bylo ujasněno, co zde označuji pojmem idealismus. Rosenzweig sám žádnou definici toho, co chápe pod pojmem idealismu, neuvádí. Ale v textu se stále s idealismem vypořádává, kritizuje ho a snaží se ho překonat. Proto můžeme některé znaky idealismu vyvodit z kontextu. První a hlavní znak idealismu je podle Rosenzweiga jednota bytí a myšlení, druhý pak upřednostňování obecného před jednotlivým a za třetí s tím související snaha vše převést na jeden princip a obsáhnout tak Vše.<sup>8</sup> Tyto jednotlivé body dále popíši podrobněji. Před tím ale idealismus vymezím časově, tak jak to dělá Rosenzweig. Začnu ale s Rosenzweigovým studiem idealismu.

Franz Rosenzweig se idealismem zabýval od počátku svého studia.<sup>9</sup> Nejdříve se jako student medicíny zabýval Kantem.<sup>10</sup> Poté, co začal studovat historii a filozofii, se věnoval i studiu Hegela a Schellinga. (Fichte, jak se zdá, není v Rosenzweigově myšlení tolik reflektován.) Jeho ranné práce jsou spíše historické se stálým přesahem do filozofie. Zabýval se otázkami prameníci v hermeneutice a historismu. Zpočátku se například snaží dějiny interpretovat pomocí dialektiky (17. století teze, 18. století antiteze a 19. století synteze).<sup>11</sup> Ukazuje to, jak je Hegel historicky podmíněn – což se přiči Hegelově snaze o všeobecný nečasový systém. Z tohoto však plyne relativizování obecné platnosti Hegelovy filozofie, ale i problém zakotvení jakékoliv filozofie. Rosenzweig zde naráží na problém orientace, tedy spíše ztráty orientace. Orientace nám určuje nahoře a dole našeho života. Jestliže tuto orientaci ztratíme, ztrácíme se ve skutečnosti.<sup>12</sup> Tomuto problému se snaží Rosenzweig v celé své filozofii vyvarovat.<sup>13</sup>

Detailním studiem Hegela se pak zabývá ve své disertaci, která vyšla pod názvem *Hegel a stát*. Zde popisuje vývoj Hegelova politického myšlení od jeho mládí po jeho stáří. Tato práce se ještě striktně drží Diltheyovy metody – jedná se o čistě historickou práci, kde se ještě neprojevila Rosenzweigova filozofie a omezuje se zde na pouhý popis historických

---

<sup>8</sup> Zde se ukazuje jistá podobnost mezi těmito znaky idealismu a znaky metafyziky, které vyjmenovává J. Habermas. viz. J. Habermas, *Postmetaphysical thinking*, str. 29nn.

<sup>9</sup> Podle B. Caspera proto německé idealisty „hluboce chápe a rozumí jim“, ale zastává striktní pozici historika – v práci s jejich texty a myšlení neinterpretuje, ale jen klade fakta. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 67.

<sup>10</sup> Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 64.

<sup>11</sup> Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 65.

<sup>12</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken* str. 126.

<sup>13</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. IXn. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

faktů (to platí právě tak o jeho bezprostředně navazujícím spisku, kde již začíná hodnotit a interpretovat).<sup>14</sup> Při práci na tomto spise (čtení manuskriptů) v létě roku 1914 v Berlíně našel, zkoumal a publikoval<sup>15</sup> krátký spisek nesoucí název *Nejstarší program systému německého idealismu*<sup>16</sup> (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus).<sup>17</sup> Tento spis byl do té doby připisován Hegelovi, ale Rosenzweig detailní lingvistickou analýzou připsal spis Schellingovi, i přes to, že byl napsán Hegelovou rukou. Tento dvoustránkový spisek od doby svého znovuobjevení zažil bouřlivé debaty o jeho autorství, které trvají až do dneška. Rosenzweig tak i svým komentářem k tomuto spisku zakládá debatu zabývající se dějinami idealismu. Z hlediska této práce se tato situace jeví jako paradoxní, jelikož Rosenzweiga do značné míry považují ještě za idealistu, ale on komentářem k počátkům idealismu zastává již pozici historika německého idealismu. Ono Rosenzweigovo připsání autorství Schellingovi je předmětem diskuzí (někteří autoři se kloní k autorství Hegela či Hölderlina).<sup>18</sup> Dokonce byl vysloven ten názor, že Rosenzweig jako „Anti-Hegelián...“ a „...jako stoupenec Schellinga, měl najít to, co našel: text svého ‚chráněnce‘ Schellinga.“<sup>19</sup> Tyto předběžné poznámky již naznačují vývoj Rosenzweigova myšlení – kritické postavení se proti Hegelovu systému a přiklonění se k filozofii pozdního Schellinga.

Pro ukotvení celé této práce, abychom se neopírali jen o Rosenzweigovu definici idealismu, můžeme použít Schmidingerovu definici klasického německého idealismu: „Skutečnost v její celistvosti lze chápat jako moment toho dějinného procesu, v němž si absolutní svoboda Boha absolutním způsobem je vědoma sebe sama, nebo se vědomou stává.“<sup>20</sup> Budu se snažit ukázat, jak Rosenzweigova filozofie této definici odpovídá, a v samotném závěru této práce se k této definici vrátím.

---

<sup>14</sup> Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 65n.

<sup>15</sup> Poprvé vyšlo jako F. Rosenzweig, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Ein handschriftlicher Fund*.

<sup>16</sup> Česky in B. Horyna, *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*. nebo F. W. J. von Schelling, *Drobné spisy a fragmenty*.

<sup>17</sup> GA. III., str. 3 a 843.

<sup>18</sup> F.-P. Hansen, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, str. 6n, 10.

<sup>19</sup> F.-P. Hansen, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, str. 7. (Všechny překlady z německého jazyka v této práci jsou mé vlastní.)

<sup>20</sup> H. Schmidinger, *Úvod do metafyziky*, str. 215.

To, co jsem chtěl v těchto odstavcích ukázat, je to, že Rosenzweig byl velkým znalcem Hegelova a Schellingova díla. A jejich myšlení se nutně odráží v myšlení jeho samotného. Jak budu dále ukazovat, proti Hegelovi se vymezuje a na Schellinga se snaží navázat.

### 1.2.1. Časové vymezení

Rosenzweig se zabýval především filozofií německého idealismu – tedy Kantovou, Fichteho, Schellingovou a především Hegelovou filozofií. Svou kritiku idealismu ale nevztahuje pouze na tyto představitele klasické německé filozofie, ale rozšiřuje ji na kritiku celé filozofie. Právě ony dějiny filozofie – filozofie „od Jónie po Jenu“<sup>21</sup> – tedy od nejstarších řeckých filozofů až po Hegela – jsou převážně dějinami idealismu. Samozřejmě si je Rosenzweig vědom i jiných filozofických proudů (např. vůči idealismu staví jeho klasický protějšek – materialismus), ale idealistické filozofie jsou pro něj ty, jež vedou jako červená nit skrze dějiny filozofie. Dopouští se zde značného zjednodušení, které lze omluvit vzhledem k rázu jeho díla.<sup>22</sup> Zřejmě by však bylo třeba detailnější kritiky jednotlivých částí dějin filozofie, kterou ale Rosenzweig neuvádí.

Tyto dějiny idealistické filozofie trvají až po Hegela, který svou filozofii uzavírá v systém. Proti tomuto systému ale brzy poté vystupují jistí filozofové. Rosenzweig si zde všímá Kierkegaard, který ukazuje to, že musíme fundamentální pravdu zachytit mimo systém, jinak by se tento systém stával sebezpotvrzující a toho je třeba se vyvarovat. Onu fundamentální pravdu Kierkegaard nalézá v jedinci. Je to vždy jméno a přímení, je to vědomí hříchu a vykoupení – jsem to vždy já. Tento jedinec stojí mimo systém. A tak Kierkegaard započíná všeobecný přesun myšlení od systému k jedinci.<sup>23</sup>

Stejnou tendenci Rosenzweig objevuje v Schopenhauerově díle. Ten se již neptá po tak filozofickém pojmu, jako je podstata, ale klade zcela nevědeckou<sup>24</sup> otázku po hodnotě světa pro jedince. Na začátku tedy nestojí ani systém, ani dějiny, ani svět, ale jednotlivec (dokonce možná Schopenhauer sám). Podle Rosenzweiga ale zůstal Schopenhauer jen

---

<sup>21</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 13.

<sup>22</sup> Srv. M. Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Erlösung*, str. 52n.

<sup>23</sup> Srv. S., str. 8.

<sup>24</sup> Rosenzweig zde mluví o „höchst unwissenschaftliche Frage“ (S., str. 8) Je tím samozřejmě myšlena ‚vědeckost‘ ve smyslu právě idealistické snahy filozofů – jako např. Fichte – vybudovat obecně platný systém vědy. (Tomuto tématu se budu věnovat níže.)

na půli cesty. Začal sice s jedincem a otázkou hodnoty světa právě pro tohoto jedince, ale vrací se zpátky k systému. Nalézá obecně platný princip, kterým vysvětluje celý svět. Na začátku si tedy klade správnou otázku po hodnotě světa pro konkrétního jednotlivce (Artura Schopenhauera), navrací se ale zpět k systematicky popsanému světu. Jeho filozofie je stále jen kniha, není to život.<sup>25</sup> Tuto hranici mezi filozofií a životem překonává podle Rosenzweiga až Nietzsche, který jakožto básník a světec mohl nahlédnout opravdovost věcí.<sup>26</sup>

Do této tradice se Rosenzweig staví. A již zde se pokusím ukázat problém, který se v Rosenzweigově myšlení objevuje. Rosenzweig se sice považuje za jednoho v této řadě filozofů myslících proti Hegelovskému idealismu, ale přesto má stále blíže právě ke kritizované filozofii než k autorům, kteří jsou označováni jako iracionalisté. Jejich filozofie je v mnohých ohledech radikálnější a kritičtější než filozofie Rosenzweigova. V tomto se objevuje problém, že Rosenzweig vyčítá Schopenhauerovi to, že stále ještě vytváří systém. Tato výtka je uvedena v díle, které je velmi pečlivě systematicky vystavěno, v díle, které se snaží nejdříve idealistickou filozofii systémově vyvrátit a místo ní nastolit novou filozofii, která je neméně systematická.

K tomuto časovému rozdělení můžeme připojit i to, jak Rosenzweig dělí dějiny podle toho, co bylo pokládáno za hlavní podstatu celé skutečnosti. V antice to byl svět, ve středověku Bůh a v novověku to je člověk – tedy bytí je odvozeno ze subjektivního vědomí.<sup>27</sup> Právě ono hledání podstaty, jak dále uvidíme, onu filozofickou nutnost, Rosenzweig kritizuje. Sám tak zavrhuje celé dějiny filozofie a nahrazuje je novým pojetím. Filozofie nemá hledat bezčasou podstatu, ale pohybovat se v čase. Nemá hledat bezčasou teorii, ale s časem spojenou praxi.

Klasickou definicí jakéhokoliv idealismu je priorita ideálního před materiálním – obecného před jednotlivým. Ideální, které je dokonalé (obecné), můžeme nahlížet jen rozumem. Tudíž vzniká priorita myšlení. Z čistého myšlení můžeme nahlížet čisté bytí. To, co je rozumové, je reálné, a opačně – to, co je reálné, je rozumové.

---

<sup>25</sup> Srv. S., str. 8n.

<sup>26</sup> Srv. S., str. 9n.

<sup>27</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. XXV. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

„...základní myšlenka idealismu, identita bytí a myšlení...“<sup>28</sup>

Upřednostňování obecného před jednotlivým nese více důsledků. První je převedení všeho na jeden princip, kterým můžeme vše vysvětlit. Tento princip je samozřejmě všeobecný, protože platí pro vše. Rosenzweig o tomto mluví dokonce jako o *nástroji*<sup>29</sup> idealismu, kterým vše převádí na obecné, ve kterém se jednotlivé ztrácí.

*„Neboť idealismus svým zapíráním všeho, co rozlišuje jednotlivé od obecného, je nástrojem, s kterým filozofie tak dlouho opracovává vzdorovitý materiál, dokud neklade odpor splynutím s pojmy jednoho a Všeho.“*<sup>30</sup>

Druhý důsledek je budování systému z tohoto obecného principu. Jedná se o postup, který je společný Hegelovi, Schellingovi i Fichtemu. Nalézají jeden princip, jednu nezpochybnitelnou pravdu, na které poté staví svůj systém. Máme-li jednu nezpochybnitelnou pravdu – princip – můžeme z něj apriorně vytvořit celý systém filozofie.

*„A tak na konci její (idealistické filozofie J. T.) předmětné úlohy, dokazuje toto bytí-u-cíle v již předem cílenému, ale až v tomto okamžiku vyvrážděnému dosažení jednodimenzionálního idealistického systému. Zde nachází tento moment zakončení své spravedlivé a přiměřené zobrazení. Jednodimenzionalita je forma, která je vše beze zbytku uzavírající do jednoty a všeobecnosti myšlení (Wissen). Vždy jsou mnohé jevy bytí zcela zrušeny v oné absolutní jednotě; má-li nějaký obsah zaujmout význačné postavení, takové, jaké si víra nárokuje pro svůj obsah, může to být v tomto systému jen jedno: a to princip, který sám jako metoda onen systém uzavírá do jednoty...“*<sup>31</sup>

A třetí důsledek je upřednostňování tohoto teoretického systému, před praktickým člověkem – šířeji vzato, všeho obecného před jednotlivým. Toto souvisí s předchozím bodem, kde my z obecného principu můžeme vše apriorně odvodit, a proto nepotřebujeme nic jednotlivého. Stačí nám jen teoretický – čistý rozum. Tato kritika je nejlépe vidět v Rosenzweigově *Knížecce o zdravém a nemocném lidském rozumu*, kde

---

<sup>28</sup> S., str. 57.

<sup>29</sup> Srv. S., str. 4.

<sup>30</sup> S., str. 4.

<sup>31</sup> S., str. 117.

vytýká filozofii<sup>32</sup>, že se táže jen po obecných podstatách, které jsou bez času a naprosto nevhodné pro praktický život, který se nutně odehrává v čase.

*„A tak je tento svět rozhodující protiklad světa idealismu. Pro něj není svět zázračná skutečnost, tedy ne uzavřený celek. On musí být všeobsahující Vše (allumfassendes All). Základní vztahy musí směřovat od druhu k individuu, od pojmu k věcem, od formy k obsahu. Daná látka musí ležet v šedé chaotické samozřejmosti, dokud se ho nedotknou paprsky slunce rozumové (geistigen Form) formy a nenechají ho zářit barvami; ale jsou to pouze barvy světla, které září pouze ze zázračného pramene světla.“<sup>33</sup>*

Typický znak filozofie, která má základy v idealistickém myšlení, je podle Rosenzweiga snaha převést vše na jeden všeobecný princip, skrze který můžeme poznat Vše. Stejně tak jako v němčině zde můžeme pozorovat onu spojitost mezi ‚vše-obecné‘ (‚allgemein‘) a ‚vše‘ (‚All‘). Rosenzweig tak pracuje se substantivem ‚das All‘, které zde pro zachování jasnosti a významové dvojice překládám jako Vše.<sup>34</sup> Rosenzweig již předjímá kritiku, která bude vedena proti idealistické filozofii a to, že převádí vše na totalitní systém. Totiž, že je pravdivý jen jeden systém, že je pravdivý jen jeden princip, podle kterého se vše musí řídit a díky kterému můžeme Vše poznat. Jedná se tedy o totalitu systému, který si nárokuje monopol pravdy.

*„Jev byl největším problémem idealismu, a tak největším problémem celé filozofie od Parmenida po Hegela; nemohl jej chápat ‚spontánně‘, neboť by tím potíral vševládu logu, a tak jí byl nikdy dostatečný a musela by tryskající plnost násilně přeměnit na mrtvý chaos daného. Jednota myšleného Vše neoponechává v podstatě možnost jinému pojetí. Vše jako jedno jediné a obecné může být udrženo skrze myšlení, které má aktivní a spontánní sílu; tím, že je myšlení připisována živoucnost, musí být životu chtě nechtě odřeknuta, – životu její živoucnost!“<sup>35</sup>*

---

<sup>32</sup> Zde je otázkou, zda se mluví o filozofii obecně, či jen právě filozofii idealismu. Například H. Putnam se domnívá, že se jedná o filozofii obecně, tedy ne konkrétně kritiku idealistické filozofie. Domnívám se, že se jedná spíše o idealistickou filozofii, neboť jak jsem již ukázal výše, považuje Rosenzweig celou filozofii od „Jónie po Jenu“ (S., str. 13) za idealistickou. Srv. H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 17.

<sup>33</sup> S., str. 54n.

<sup>34</sup> All může být překládáno jako kosmos, ale i jako Vše. Rosenzweig zde tento pojem kosmu používá ne ve smyslu fyzickém, jako vesmír, ale ve smyslu metafyzickém. Proto tento pojem překládám jako Vše. Pro jasnost píši první velké písmeno a zvýrazňuji kurzívou.

<sup>35</sup> S., str. 50.

Nyní popíši některé aspekty Rosenzweigova systému. Jak uvidíme již v následujícím oddíle, Rosenzweig se tyto charakteristiky idealismu snaží vyvrátit a najít nové možnosti, jak je nahradit. Následující oddíl by měl být čistý popis Rosenzweigovy filozofie, bez jakéhokoliv hodnocení. Následovat bude třetí oddíl, ve kterém zdůrazním ty pasáže Rosenzweigova myšlení, které kritizují idealismus, a poukážu na snahu Rosenzweiga idealismus překonat. A ve čtvrtém oddíle se naopak pokusím poukázat na to, že i přes tuto kritiku je Rosenzweigova filozofie idealistická.



## 2. Filozofický systém

Ihned na začátku je třeba zdůraznit, že Rosenzweigovo myšlení je syntézou filozofie a náboženství. A to tak, že náboženství je nutným důsledkem filozofie. Rosenzweigova idea náboženství se pohybuje na okraji mezi zjeveným a rozumovým náboženstvím. Zde se však pokusím oddělit Rosenzweigovy filozofické myšlenky od jeho náboženských myšlenek. Do náboženské oblasti Rosenzweigova myšlení půjdu jen tak daleko, jak to bude nutno. (Zcela vynechány budou např. ty části, které se zabývají liturgií a náboženskou tradicí, které u Rosenzweiga zastávají významnou pozici.) Plno náboženských problému je ale u Rosenzweiga spojeno s filozofickými, jak bude níže ukázáno. Vynechány budou tedy ty problémy, které se týkají náboženské praxe.

Filozofické myšlení Franze Rosenzweiga stojí na ramenou myšlenek Kanta, Schellinga, Fichteho. Vůči Hegelovi se kriticky vymezuje. Problém vzniká, když Rosenzweig kritizuje předchozí tradici filozofie završenou Hegelem jako idealistickou a za terč své kritiky si bere právě Hegela. (V Rosenzweigově díle můžeme Hegelovu filozofii a idealismus užívat synonymně.) Rosenzweig ale stále používá, jak se domnívám, myšlenky těch, které my dnes počítáme mezi německé idealisty. U Schellinga se zdá toto zařazení problematické, protože Rosenzweig četl jak Schellinga idealistu, tak i pozdního Schellinga, který se od pozic idealismu odvrací. A právě Schellingovy *Věky světa*<sup>36</sup> mají zásadní vliv na systém *Hvězdy vykoupení*. Cílem této práce je ukázat, že Rosenzweig je stále v zajetí koncepcí idealistických filozofů a nedokázal překročit jejich stín.

Idealistická se zdají hlavně východiska Rosenzweigova myšlení. Tedy snaha vybudovat nutný systém, který stojí na základních axiomatech/předpokladech, které jsou apriorně pravdivé.<sup>37</sup> Tento systém, což je také znak typický pro transcendentální idealismus, Rosenzweig zakládá v epistemologickém zkoumání (viz níže), z kterého pak přechází do roviny ontologické.

---

<sup>36</sup> Srv. S. Mosès, *System und Offenbarung*, str. 40nn.

<sup>37</sup> K axiomům idealistického systému Srv. J. Karásek, *Fichtova „Prolegomena“*, str. 122. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

Předtím, než se Rosenzweig začal považovat spíše za filozofa než-li historika, můžeme zaznamenat jistou fázi, kde je na půli cesty. Fázi, kde je ještě zatížen metodou historie. Filozofičtější problémy, které se snažil vyřešit ještě jako historik, stále zůstávají řešeny z pozice historika. Fázi, o které zde mluvím, zastupuje především článek *Ateistická teologie*<sup>38</sup>, kde se již objevuje zásadní problém Rosenzweigova myšlení, a to, jak je možno racionálně myslet zjevení. Otázku si zde právě neklade jako filozof, ale jako historik. (Nicméně se zde již pohybuje na hranici mezi filozofií a historií.<sup>39</sup>) Na otázku neodpovídá vlastní filozofickou koncepcí, jak to dělá později, ale popisuje některé myšlenkové proudy, které se s problémem zjevení potýkali. Jak již bylo řečeno, článek je jen historickým přehledem, ale lze v něm nalézt první stopu Rosenzweigova pozdějšího díla.

Velký krok oproti *Ateistické teologii* je dopis, který Rosenzweig napsal 18. 11. 1917 svému příteli Rudolfu Ehrenbergovi. Rosenzweig ho sám nazývá „*Urzelle*“ des *Stern der Erlösung*, tedy Zárodečnou buňkou Hvězdy vykoupení (budu zde používat jen zkrácený název *Urzelle*). Jedná se o první nástin Rosenzweigova pozdějšího díla *Hvězda vykoupení*, ve kterém se k problému zjevení přidávají již ty nejnosenější myšlenky celého Rosenzweigova myšlení. K tomuto dílu se vrátím, až budu popisovat Rosenzweigův systém.

## 2.1. Počátek Rosenzweigova myšlení

Již byla zmíněna ztráta orientace. Co tím Rosenzweig míní? Tím, že ztratíme archimédovský bod, na kterém můžeme zachytit nejen naši filozofii, ale i celý náš pohled na svět, se nám vše boří.<sup>40</sup> Nic není jisté a každé poznání je jen relativní. Není žádná pravda. Vezmeme-li příklad Nietzscheho *Tak pravil Zarathustra*, není žádná absolutní orientace, neboť je jen perspektiva.<sup>41</sup> Tím, že najdeme archimédovský bod, na kterém můžeme naši orientaci zachytit, získává naše poznání stabilitu. Takovýto bod nalézá

---

<sup>38</sup> Srv. GA III. str. 978.

<sup>39</sup> Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 69.

<sup>40</sup> Takovouto ztrátu orientace popisuje Nietzsche ve svém známém aforismu č. 125 v *Radostné vědě*. Srv. F. Nietzsche, *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die Fröhliche Wissenschaft*, str. 281.

<sup>41</sup> Srv. R. Schmidt, C. Spreckelsen, *Nietzsche pro začátečníky*, str. 102. „...so aber spricht Vogel-Weisheit: ‚Siehe, es gibt kein Oben, kein Unten!‘“. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, str. 289.

Rosenzweig v judaismu a v zjevení.<sup>42</sup> Rosenzweig filozofující v Kantovské tradici neklade nejdříve pevný bod, ale jen předpoklad pevného bodu, který musí být potvrzen.<sup>43</sup>

Stejně tak jako se Kant ptá po možnosti metafyziky vůbec, ptá se Rosenzweig po možnosti teologie.<sup>44</sup> Hlavní problém teologie nalézá Rosenzweig v pojmu zjevení. V jednom z prvních svých filozofičtějších děl, které napsal poté, co se navrátil ke svému židovskému vyznání a začal se odvracet od historie k filozofii, se zabývá právě tímto problémem. Již zmíněný spisek *Ateistická teologie* se ale k žádnému řešení nedostává. Otázka je to zásadní, protože se staví proti idealistické myšlence totality ducha. Neboť prostupuje-li duch *Vše*, není třeba zjevení, neboť Bůh je všude a ve všem – my ho tak poznáváme a on nemá potřebu se zjevit. Rosenzweig si klade otázku – jak mohu myslet zjevení.

## 2.2. Systém

Systematičnost *Hvězdy vykoupení* lze vyčíst již z obsahu knihy. Podíváme-li se do něj, je celá kniha rozdělena do tří částí. Bylo Rosenzweigovým přáním, aby Hvězda vykoupení byla vydána jako tři samostatné knížky, neboť pojednávají o jiných problémech.<sup>45</sup> Nelze ale přehlédnout, že všechny mají stejnou strukturu. Kniha se dělí na tři části. První se jmenuje *Elementy* aneb věčně jsoucí před-svět (*Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt*), druhá se jmenuje *Dráha* aneb věčně se obnovující svět (*Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt*) a třetí část se jmenuje *Podoba* aneb věčný nad-svět (*Die Gestalt oder die ewige Überwelt*). Každá část se pak dělí na další tři knihy, které předchází úvod a po ní následuje přechod k další knize či zakončení – *Přechod, Práh, Brána* (*Übergang, Schwelle, Tor*). Pro větší přehled uvádím celý obsah:

---

<sup>42</sup> M. Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Erlösung*, str. 15.

<sup>43</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. XVIII. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

<sup>44</sup> Srv. B. Casper, *Das dialogische Denken*, str. 70.

<sup>45</sup> Srv. GA. III., str. 141.

## Hvězda vykoupení

- 1) První část – Elementy aneb věčně jsoucí před-svět
  1. Úvod – O možnosti poznat Vše (Über die Möglichkeit, das All zu erkennen)
  2. První kniha – Bůh a jeho bytí aneb metafyzika (Gott und sein Sein oder Metaphysik)
  3. Druhá kniha – Svět a její smysl aneb metalogika (Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik)
  4. Třetí kniha – Člověk a jeho Já aneb metaetika (Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik)
  5. Přejchod
- 2) Druhá část – Dráha aneb věčně se obnovující svět
  1. Úvod – O možnosti zažít zázrak (Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben)
  2. První kniha – Stvoření aneb věčně jsoucí důvod věcí (Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge)
  3. Druhá kniha – Zjevení aneb vždy obnovující narození duše (Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele)
  4. Třetí kniha – Vykoupení aneb věčná budoucnost říše (Erollösung oder die ewige Zukunft des Reichs)
  5. Práh
- 3) Třetí část – Podoba aneb věčný nad-svět
  1. Úvod – O možnosti vymodlit si království (Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten)
  2. První kniha – Oheň aneb věčný život (Das Feuer oder das ewige Leben)
  3. Druhá kniha – Záře aneb věčná cesta (Die Strahlen oder der ewige Weg)
  4. Třetí kniha – Hvězda aneb věčná pravda (Der Stern oder die ewige Wahrheit)
  5. Brána

Z tohoto je vidět, že každá část začíná hypoteticky. Začíná položením otázky po možnosti vůbec. První je tedy možnost poznání, druhá možnost zázraku a třetí možnost vykoupení. Rosenzweig se zde drží kantovské tradice, kde začíná otázkou po formálních podmínkách všech těchto tří rovin. Nezůstává však jen u možnosti. Z této možnosti poté

přechází do nutnosti poznání, stvoření, zjevení a vykoupení, tak jak tomu jeho systém chce. Zde je třeba položit otázku, kterou už klade Fichte v *Druhém úvodu k Vědosloví*, kde se táže Kanta, na jakém pevném bodě staví Kant svoji kritiku.<sup>46</sup> Jestli se Kant ptá po možnosti něčeho, předpokládá to již něco. A to něco není nic menšího než člověk sám, který slovy Rosenzweigovými „*tu již je a filozofuje*“.<sup>47</sup> Tímto se objevuje jakýsi existenční předpoklad. A zde se mimořádným způsobem setkává existenciální a idealistické stanovisko. Za prvé je tu člověk, který tu ve své prosté existenci již je a myslí. A za druhé tu je myšlení, které tohoto člověka vytváří a rozumově ustanovuje nejen jeho, ale i svět a Boha.

Ale vraťme se k systému tří knih. První knihy všech tří částí se vždy věnují Bohu – nejdříve je stanoveno jeho bytí, poté stvoření a věčný život, které jsou jen díky němu. Druhá kniha se věnuje světu – nejdříve je stanoven svět ve svém smyslu a poté jeho úkol v Rosenzweigových dějinách spásy, jako to, kde se vše odehrává. A třetí kniha se pak věnuje člověku – jeho podstatě a jeho vykoupěním. Toto rozdělení je poněkud systematické a zároveň skreslující, protože takto přesně rozdělené jsou tři elementy<sup>48</sup> jen v první knize. V dalších jde především o jejich proplétání a vytváření řetězu.

Rosenzweig je autor, který si rád hraje se slovy a nechybí mu k tomu um spisovatele krásné literatury. Jako znalec německé a klasické literatury se často mezi řádky na některá díla odvolává a sám píše velmi poetickým jazykem. (První stránky *Hvězdy vykoupění* jsou toho nejlepším důkazem.) Jistou hru se slovy a snahu vytvořit návaznost může čtenář vyčíst již z obsahu.

Rosenzweigova disertace *Hegel a stát* byla obhájena v roce 1912, ale vydána byla až po válce. Rosenzweig toto vydání v úvodu knihy popisuje jako již nepotřebné vydání nebo potřebné jen jako vědecká literatura. Protože duch státu, pro který kniha byla psána je válkou nevratně zničen. Poněkud trpce píše roku 1920: „*Nevím, kde by měl člověk dnes*

---

<sup>46</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 76. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>47</sup> Srv. GA. III., str. 127.

<sup>48</sup> Rosenzweigův pojem *Elemente* překládám jako elementy. Jinou možností, jak s tímto termínem pracovat, je pojem, který používá B. Casper. Ten místo pojmu element používá pojem pra-fenomén (*Urphänomen*). Tento termín nepoužívám, protože se ve *Hvězdě vykoupění* nevyskytuje. Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 42n. a B. Casper, *Religion und Erfahrung*, str. 159n.

najít odvahu psát německé dějiny.“<sup>49</sup> Rosenzweig sám jako voják strávil většinu času na balkánské frontě. Z dalších prací jsme již zmínili vydání a komentování *Nejstaršího program systému německého idealismu* a menší spisky. Hlavní Rosenzweigovo dílo zde ponechám bez komentáře a věnovat se budu nyní *Knížičce o zdravém a nemocném lidském rozumu*.

Tato knížka byla vydána až posmrtně, a to ne v němčině ale v angličtině až v roce 1953.<sup>50</sup> Problém této knížičky je, že není moc přínosná pro ty, kdo nečetli *Hvězdu vykoupení*. Na první pohled se jedná o podobenství či alegorii, protože až při podrobném čtení v ní nalzáme myšlenky, které jsou formulované ve *Hvězdě vykoupení*. Otázkou také je, pro koho je kniha určena. H. Putnam se domnívá (a Rosenzweig to tak zřejmě i předpokládal), že kniha bude určena pro obyčejného člověka. Domnívám se ale, že Rosenzweig přecenil schopnosti nefilozofujícího člověka anebo se znalosti nefilozofujícího člověka od dob Rosenzweiga diametrálně změnil. Pro to, aby chápal knihu opravdu jako podobenství, musí čtenář toto podobenství prohlédnout a nahlédnout za závěs příběhu. Odvážuji se tvrdit, že pro neznalého čtenáře by to v tomto případě byl problém. Je možné, že si toho byl Rosenzweig vědom, a proto tato kniha za jeho života nevyšla.

Putnam se domnívá, že tato kniha je psána proti lidem, kteří mají filozofickou potřebu hledat za všemi věcmi jejich esenci, a ne proti idealismu.<sup>51</sup> Domnívám se, a tuto tezi budu obhajovat, že Rosenzweig mezi těmito dvěma pozicemi nevidí rozdíl. Putnam ve své knížce ukazuje,<sup>52</sup> že v Rosenzweigově případě jde o ideu másla (obecný pojem másla).<sup>53</sup> A proto tvrdím, že zde zasahuje kritika jak idealismu, tak filozofie a praxe. Rosenzweig nepoužívá poznámkový aparát a v knížce určené pro širokou veřejnost již vůbec ne, a tak nemůžeme s naprostou určitostí tvrdit, co tím autor v textu myslí či na

---

<sup>49</sup> F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, str. 17.

<sup>50</sup> Srv. H. Putnem, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 16. p. 22.

<sup>51</sup> Srv. H. Putnem, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 17.

<sup>52</sup> Srv. H. Putnem, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 20

<sup>53</sup> Zde přidávám menší komentář k Putnamově knize *Jewish Philosophy as a Guide to Life*: Z interpretačních možností zastává Putnam jistou extrémní pozici, ve které se na Rosenzweigovo dílo v porovnání s ostatními interprety Rosenzweiga dívá neobvyklou perspektivou. Osobně se domnívám, že Putnamovo srovnání Rosenzweiga a Wittgensteina je poněkud násilné. Podobný postup i u P. Franks, *Everyday speech and revelatory speech in Rosenzweig and Wittgenstein*.

co odkazuje. Jediné vodítko je srovnání s *Hvězdou vykoupení*. Autor v úvodu píše<sup>54</sup>, že tato kniha je jen Prolegomena, jenom úvod<sup>55</sup> a proto „...úvod nemůže uvádět tak daleko, že se z něj stává vyvození.“<sup>56</sup> Stejně tak ve dvou úvodech a závěrech knihy nejprve vyzývá znalce (filozofa<sup>57</sup>), aby knihu nečetl, neboť v ní není nic, co by pro něj bylo přínosem. Naopak čtenáři (obyčejnému člověku) nabízí Rosenzweig hned na začátku tykání, protože jsou oba ‚staří známí‘, oba dva se znají ze školy zdravého lidského rozumu.<sup>58</sup> A pro tohoto člověka chce knihu psát. Otázka je pak ta, jestli kniha, jak se domnívám psána právě ve snaze pomoci filozofovi, který trpí problémy, které jsou v knize popsány, neměla být spíše určena pro filozofa nežli obyčejného člověka. Na problém se lze dívat tak, že kniha má být pouze prevencí proti tomu, aby obyčejný člověk začal myslet jako filozof, kterého již nelze vyléčit. Což ale obsahově nesedí s příběhem, kde je léčen člověk, který takto myslí. Proto se domnívám, že je kniha určena jak pro filozofa, tak pro obyčejného člověka.

Systematicky je tato kniha přesným opakem *Hvězdy vykoupení*. *Hvězda vykoupení* končí zvoláním: Do života! A v tomto smyslu začíná *Knížečka*. V čem se liší údiv filozofa a obyčejného člověka? Obyčejný člověk se něčemu diví, ale jeho údiv je vyřešen proudem života. Rosenzweig k tomuto používá německého úsloví: Přejde čas, přijde rada. Zatímco filozof nechce čekat, až odpověď někdy s časem přijde. Chce odpověď hned. Chce jí odpovědět bez využití času, který by mu odpověď ukázal. Filozof, který se nemůže ptát v čase, se musí ptát do hloubky, hledá tedy něco, co je pod věcí samotnou (sub-stare), to, co dělá věc věcí, co je obecné. Filozof se ptá po tom, co ‚vlastně‘ je, co je ‚vlastní‘ podstata věcí, ale to není podle Rosenzweiga správná otázka. Otázka, kterou by si člověk

---

<sup>54</sup> Rosenzweig zde na sebe bere roli vypravěče.

<sup>55</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 24n.

<sup>56</sup> F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 25.

(Rosenzweig si zde hraje se slovy Einführung, führen, Ausführung)

<sup>57</sup> Rosenzweig používá označení pro filozofa ve dvou smyslech. První je negativní (jako zde), kdy je jako filozof označován člověk, který se zajímá čistě jen o nečasově ideální a je tak zcela mimo praxi. Zatímco druhé označení filozofa je pro toho, který využívá možnost myslet (čti filozofovat) pro sebevědomí – pochopení svého Já – a vědomí o Bohu a světě. Tato druhá možnost, jak se zdá, je spojena s počátečním myšlením Rosenzweiga (*Urzelle, Hvězda vykoupení*) a je svázána s potřebou a nutností odvodit základní pojmy. Později se k tomuto problému vrátím, neboť se domnívám, že právě zde leží jeden relikv idealismu. První označení filozofa (negativní), můžeme nalézat od *Hvězdy vykoupení* dále. Tento odklon příkládám Rosenzweigovu příklonu k praktickému životu a směřování k nesytematické filozofii.

<sup>58</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 26.

měl položit, je, co ‚opravdu‘ je, a co je ‚opravdová‘ podstata věcí. Abychom nevzbudili zdání, že se zde Rosenzweig dopouští filozofického slovíčkaření, je potřeba zdůraznit a jasně oddělit dvě roviny. Zatímco by filozof právě v takovémto slovíčkaření uvízl (ptá se po tom, co je vlastně), není pojem ‚opravdu‘ myšlen nějak filozoficky, právě naopak, čistě z praktického života. A zde je právě ten rozdíl mezi zdravým lidským rozumem, který se obrací k praxi, zatímco nemocný lidský rozum se obrací k teorii. Rosenzweig varuje, že tato ‚nemoc filozofie‘ může přepadnout kohokoliv. Nemoc není čistě spojena se studiem filozofie. Rosenzweig jí míní ten pocit člověka, při kterém se člověk ptá, co vlastně je to a to, co vlastně jsem já.<sup>59</sup> Problém nečasovosti lze aplikovat i na smrt, neboť ten, kdo myslí život bez času, žije věčně. Nalezneme-li věčnou podstatu člověka, je i člověk věčný.<sup>60</sup> Tuto kritiku můžeme také vidět už ve *Hvězdě vykoupení*, kde Rosenzweig právě toto vytýká filozofii.<sup>61</sup>

Knížka dále pokračuje aplikací problému na příběh, ve kterém se člověku přihodí, že se začne ptát po tom, co ‚vlastně‘ je, a jelikož, jak již bylo uvedeno výše, je takovéto tázání spojeno s nečasovostí a nepraktičností, začne onen člověk trpět strnulostí a nemožností jednat.<sup>62</sup> Rosenzweig zde využívá své znalosti medicíny, které získal při nedokončeném studiu medicíny. Následuje pak diagnóza a léčba. V příběhu Rosenzweig odmítá léčbu *Als-ob* filozofie (Vaihinger) jako typickou právě pro filozofii. Rosenzweig odmítá rozdělení na teoretický (skutečnost) a praktický (jak jednat i navzdory skutečnosti, když je ta pro praktické chování neaplikovatelná) rozum. Hledá jinou cestu, jak poznat skutečnost.<sup>63</sup>

Není zde cílem popisovat děj i celou Rosenzweigovu argumentaci (často se prolínající), proto zdůrazním jen nejdůležitější motivy. Rosenzweig se ptá po obecném termínu (co dělá sýr podobný sýru). Filozofie tvrdí, že je to nějaká ideje, která je věčná. Rosenzweig však namítá, že člověk k této ideji nemá žádný přístup. Proto se ptá, co má jeden a druhý sýr společného – ptá se po věčné podstatě. Odpověď je jméno ‚sýr‘, ale jméno není věc. Stejně tak je to v rozhovoru, kde proti sobě vystupují jen jména. K řešení se

---

<sup>59</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 28-33.

<sup>60</sup> Srv. H. Putnem, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 29.

<sup>61</sup> Srv. S., str. 3.

<sup>62</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 34-38.

<sup>63</sup> Srv. N. Glatzer, *Bemerkungen zum Text*. in F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 120.



dostává, když tvrdí, že jméno je jen lidský výtvar, který se utváří v praxi. Jazyk se tak stává lidským konstruktem, za kterým však leží neměnná skutečnost. Rosenzweig ale tyto úvahy smetává ze stolu jako nebezpečné, a to z toho důvodu, že to mohou být jen úvahy nemocného rozumu – filozofa. Neboť zdravý lidský rozum si takové otázky neklade. Prostě jedná.<sup>64</sup>

### 2.3. Elementy

Filozofie<sup>65</sup> Franze Rosenzweiga, která je nejsystematičtěji popsána ve *Hvězdě vykoupení*, je již předznamenána v *Urzelle* a v zjednodušeném a zkráceném podání v *Knížečce*. To, co tyto tři texty mají společného, je zásadní struktura Rosenzweigovy filozofie. Rosenzweigova filozofie je celkově konsistentní – neprobíhá v ní nějaká zásadnější změna (jestliže nepočítáme programové přiklonění se od teorie k praxi). Ale i tak můžeme načrtnout vývojovou linii, která začíná u *Urzelle*, po ní následuje *Hvězda vykoupení*, poznámky k Jehuda Halevimu – krátký spisek *Nové myšlení*, a nakonec *Knížečka o zdravém a nemocném lidském rozumu*.<sup>66</sup> Již jsem vyjmenoval některé zásadní body Rosenzweigovy filozofie. Nyní se budu věnovat prvnímu, který se zdá být i nejdůležitější, totiž přechod od myslitelných elementů<sup>67</sup> k reálné existenci.

*Hvězda vykoupení* začíná důrazem na lidskou subjektivitu. Tu se Rosenzweig snaží zachytit v lidské smrtelnosti. V nutnosti smrti a s tím spojeného strachu ze smrti. Právě tím, že si člověk uvědomuje svou smrtelnost, uvědomuje si sám sebe. Uvědomuje si to, že je. Již na první stránce *Hvězdy vykoupení* Rosenzweig kritizuje filozofii, a to za to, že tento fenomén lidského strachu před smrtí přehlídí. Filozofie má podle Rosenzweiga smrt jen za nic. Filozofie rozdělila člověka na duši a tělo, a to poukazuje na to, že je celá idealistická. Pomocí pojmů jednotlivé a všeobecné se snaží zbavit lidi strachu ze smrti.

---

<sup>64</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 39-49.

<sup>65</sup> V této práci není místo na popis celé Rosenzweigovy filozofie. Proto zde odkazují na knížky, které Rosenzweigovu filozofii shrnují. B. Casper, *Das dialogische Denken.*, E. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?.*, M. Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung.* A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft.*, B. Pollock, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy.*, S. Mosès, *System und Offenbarung.*

<sup>66</sup> N. Glatzer, *Einleitung des Herausgebers*, str. 9. in F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand.*

<sup>67</sup>

Neboť člověk je jednotlivý a konečný, ale podílí se (například duší) na všeobecném, které je věčné. „*Umírá jen jednotlivé...*“<sup>68</sup> Pro filozofii se smrt stává ničím. Ale proti tomu se staví obyčejný člověk, který přece vždy cítí, že smrt je něco, má neustále strach ze smrti. A proto Rosenzweig říká, ano, smrti je nic, ale ne prázdné nic, ale *Nic*, které je počátkem poznání. Neboť my z tohoto *Nic* dokážeme vyvodit nějaké *Něco*. Filozofie, jak říká klasická učebnicová poučka, nic nepředpokládá. (To, že filozofie již předpokládá to, že nic nepředpokládá, je předpoklad.) Ale Rosenzweig toto otáčí. Říká, že by filozofie neměla předpokládat nic, ale měla by předpokládat *Nic* (jako je i Rosenzweigem chápaná smrt). Tedy možnost poznání něčeho. Takto nalézá pevný bod svého myšlení – totiž ono *Nic*. To, že je to *Nic* a nejen nic, je tím, že nemůžeme ignorovat mnohost těchto nic.<sup>69</sup>

Vrátíme se po pomyslné časové lince zpět k *Urzelle*, můžeme sledovat jiný postup při ukotvení objektu. Idealistická filozofie bere jako faktum myslící rozum ( $A=A$ ), který chápe vše a na konci i sebe sama. ‚A‘ zde označuje všeobecné. Pravá strana rovnice je objekt a levá subjekt. Přeloženo tedy všeobecný subjekt poznává Vše. Tento všeuchopující rozum kromě všeobecného (obecného) uchopuje také jednotlivé – skutečnost. To je zachyceno v rovnici  $A=B$ . Tedy rozum myslí jednotlivé. Proti tomuto, ale Rosenzweig namítá, že člověk není  $A=A$  – jakýsi všeobecný rozum, ale naopak, je to člověk, který je jednotlivý.<sup>70</sup> Rosenzweig píše: „*Já, který přece jsem prach a popel. Já zcela obyčejný subjekt, Já, jméno a příjmení, já prach a popel, Já tu stále ještě jsem. A filozofuji, to znamená, já mám tu drzost všeovládající filozofii filozofovat (promýšlet).*“<sup>71</sup> Idealistická filozofie bere jen to ideální (např. onen rozum) a to převádí na absolutní. Je ale podivuhodné, namítá Rosenzweig, že i přes tuto snahu tu jedinec ještě je, že není zahrnut do systému.

Rosenzweig zde poukazuje na jistou dvojí existenci: „*Nejen, že je rozum základ skutečnosti, ale existuje také skutečnost rozumu samotného.*“<sup>72</sup> Myšlení se tak musí sebezpotvrzovat, aby mohlo vzniknout bytí. Tedy myšlení musí existovat před bytím,

---

<sup>68</sup> S., str. 4.

<sup>69</sup> Srv. S. 5n.

<sup>70</sup> Srv. GA. III., str. 126n.

<sup>71</sup> GA. III., str. 127.

<sup>72</sup> GA. III., str. 127.

protože by bytí nemohlo být ničím uchopováno. Ale toto je pro Rosenzweiga jen logická hra. Rosenzweig v této koncepci vidí zásadní nedostatek, a to ten, že jí chybí stvoření. Neboť přistoupíme-li na stvoření musí stvořitel ‚být‘ ještě před bytím. Proto musíme myšlení a bytí, rozum a skutečnost oddělit.<sup>73</sup>

Nevzniká tak jednota dvojího, ale díky ‚=‘ se jedná o jednotu vedle dvojitosti. Rovnost je kategoricky přede všemi vztahy, je to realita. A právě toto rozděluje tři druhy metafyziky. Naivní, Hegelovu a Rosenzweigovu. Naivní metafyzika staví jen na tom, co bylo před ní a tak dále ad infinitum. Nemá tady pevný základ. Dnes bychom jí nazvali infinitistickou. Oproti tomuto stojí Hegelova metafyzika, která se zakládá na sebezpotvrzující se totalitě. Tento základ vyplňuje Vše a nedává prostor pro nic jiného. A třetí přístup – Rosenzweigův – staví jako základ všeho tři elementy, které jsou propojeny a tvoří základ *Všeho*. V tomto systému se vše mezi absolutním a relativním děje buď před člověkem jako zjevení anebo po něm jako svět.<sup>74</sup>

Zde vidíme, že se Rosenzweigova terminologie ještě vyvíjí. Svět, který je definován jako  $B=B$ , stojí samostatně – je jen relativní sám v sobě – nepotřebuje nic absolutního, ale absolutní ho chce. Teprve z tohoto  $B=B$  vzniká Bůh. A na  $B=B$  působí, dokud se z toho nestane  $B=A$ , B o tomto procesu neví, protože je svobodná osoba, je nesystematizovatelná. Já  $B=B$  je sebezpoznávající subjekt, kterého nemůžeme vyvodit jen z analogie, B je jen Já-ty-ono. V  $B=B$  přestává být B já a začíná se stávat člověkem. I Bůh se stává, když vstupuje do vztahu  $A=B$ , pouze A, protože do všech vztahů vstupuje jen jako třetí osoba – není to sebezpoznávající podstata. Ta je u člověka definována jako  $B=B$ . Boha tedy nikdy nepoznáváme jako  $A=A$  – to je vlastní jenom Bohu, ale jen jako A, za kterým ono  $A=A$  jen tušíme. U  $A=B$  naopak A poznává Vše – můžeme za něj dosadit cokoliv a ono poznává – právě díky oné všeobecnosti A.

Člověk od Boha očekává, že ho Bůh bude milovat. Což je ale díky těmto rovnicím nemožné – tyto rovnice mají jen dvě proměnné – nemůže být rovnice typu  $A=AoB$ . Tedy, že pevně uchopený Bůh ze svých vlastností miluje člověka. Ale člověk v to stále může doufat, neboť zde je překlenut onen formální systém a směřuje k náboženství. To se

---

<sup>73</sup> Srv. GA. III., str. 127n.

<sup>74</sup> Srv. GA. III., str. 128n. Nejdříve používal dvojic absolutní a relativní. Později přechází k pojmové dvojici jednotlivé a všeobecné.

děje v tom, když Bůh osloví Adama: „*Adame, kde jsi?*“ Vzniká tak spojení mezi A=A a B=B. Díky tomu také zjišťuji, že tu nejsem sám, ale jsou tu další B=B, kteří jsou na tom stejně jako já.<sup>75</sup>

Tento přechod je zjevení. Zjevení je *udavší se událost*<sup>76</sup>, kdy A=A předává slovo B=B. Je to střed světa, který orientuje<sup>77</sup> naše životy. Rozprostírá se do prostorové minulosti (naznačení stvoření) a časové budoucnosti (naznačení vykoupení). Zjevení tak tvoří střed všeho. Člověk je naprosto svobodný, ale filozofie ho o tuto svobodu obírá. Filozofie vytváří ideál (maximy), ke kterému se člověk ani nemůže přiblížit, naopak díky zjevení dosahuje člověk sjednocení s vůlí boží. Zde vidíme jistý odklon od racionalistického náboženství Kantova k čistě na aposteriorním zjevení založenému náboženství. (Tento Rosenzweigův odklon a rozlišení se mi zdá pozoruhodný a zde jen odkáži na závěrečnou kapitolu, kde se k tomuto tématu ještě vrátím.) Skrze tento akt zjevení Bůh nechce, abychom se stali sami sebou, ale spíše naopak, abychom se stali blízcí jemu (*Entselbstung*). Podle Rosenzweiga nemá zbožný člověk zákon, ale rozkaz. Pro člověka je potom nutný boj mezi A=A ideálním stavem a B=B, kterým je on.<sup>78</sup>

Tyto elementy (A=A – Bůh, B=B – svět a A=B – člověk) jsou navzájem nepřevoditelné. Tím Rosenzweig dosahuje toho, že nelze svět poznat (myslet) jako totalitu. Jeden element nelze převést na druhý. Člověk tak není Bůh ani svět, nemůže je pak ale ani plně obsáhnout a převést na jeden princip.<sup>79</sup> A zde se objevuje problém, který bude řešen dále, totiž, věda si nárokuje poznat vše, svět jako celek.

Takto vytvořená skutečnost ale není dokonalá, dokud se poznávací subjekt nepokusí překročit ony elementy – jejich ohraničenou subjektivitu a nedojde ke kontaktu s ostatními.<sup>80</sup> Elementy nestojí osamoceně, ale mísí se v proudu času. Skutečnost, kde se

---

<sup>75</sup> Srv. GA. III. str. 129-133.

<sup>76</sup> Tak překládá J. Sokol pojem, který je v německém originále užíván jako *ereignetes Ereignis*. Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 34. a S., str. 178.

<sup>77</sup> Pojem orientace přebírá Rosenzweig od svého přítele E. Rosenstocka. Orientace jako zjevení udává, co je v našem životě „*nahoře a dole*“. Srv. GA. III. str. 125n.

<sup>78</sup> Srv. GA. III., str. 133-137.

<sup>79</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 106 a 108.

<sup>80</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 101.

vyskytují elementy, není tedy opravdu skutečná, dokud nebude doplněna o skutečnost dějinně se dějícího času.<sup>81</sup>

V Rosenzweigově díle můžeme sledovat jistý zlom, kde přechází od čistě epistemologických předpokladů k nutně ontologickým a poté etickým závazkům.

Důležitou poznámkou je, že Rosenzweig vždy vychází z vědomí – z vědomí jedinečnosti člověka u kritiky obecného, a u vědomí *Nic* u postulace elementů. Je to sice vědomí *Nic*, ale člověk je vědom oné možnosti toto nic dovést k *Něčemu* – k poznání.

V *Urzelle* Rosenzweig pokračuje v úvahách dále. Nyní se ale vraťme o krok zpátky a začněme s *Hvězdou vykoupení*. Rosenzweig začíná svou knihu útokem na filozofii, kterou vidí nutně jako idealistickou. Na první místo staví člověka, který ví o své smrtelnosti, má strach ze smrti. Strach ze smrti je tedy faktum. Filozofie mu však tvrdí, že se člověk skládá ze dvou částí. Rosenzweig je nazývá *Ich* a *Es*. Jelikož se zde jedná o kritiku filozofické tradice, domnívám se, že můžeme ono *Ich* označit jako duši – totiž to co je věčné. *Es* by pak analogicky bylo jen smrtelné tělo. Člověk ale skrze zkušenost strachu ze smrti toto nemůže akceptovat. Jeho Já je tělo, člověk má strach, že přijde o své tělo. Filozofie se snaží člověku odebrat strach ze smrti, ale člověk musí ze své podstaty v tomto strachu žít. *Ich* je podle filozofie nesmrtelné, neboť je součástí *All*. Filozofie pak proto musí být idealistická – protože se snaží převést vše na obecné pojmy, které odpovídají obecnému, neboť: „*Umřít může jen jednotlivé, a vše smrtelné je osamocené. Toto, že filozofie musí odstranit ze světa vše jednotlivé, toto odstranění onoho Něco, je důvod, proč musí být idealistická.*“<sup>82</sup> Smrt je tak pro filozofii ničím (pro Já nic neznamena). Ale smrt není ničím, tvrdí Rosenzweig. Není Ničím. Je právě Něčím. I proti snaze filozofie všechen strach ze smrti uchláholit tu stále stojí strach ze smrti. Proti idealistické myšlence totality jednoho zde stojí druhé a křičí proti totalitě své já.<sup>83</sup> A i když je to jen malé já – já „*prach a popel*“<sup>84</sup> jsem to pořád ještě jenom já. Vráťm-li se zpět ke své tezi, mohu poukázat na to, že hned na začátku Rosenzweig obviňuje filozofii z idealismu a z toho, že se snaží převést vše pod obecné principy. Ale nečiní Rosenzweig

---

<sup>81</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 44.

<sup>82</sup> S., str. 4.

<sup>83</sup> Srv. S., str. 3n.

<sup>84</sup> GA III., str. 127.

přesně to samé, když se snaží, sice jinou cestou, dosáhnout této ambice? Nelze jeho vlastní námitku vztáhnout na něj samého?

Idealismus i materialismus hledají odpověď na otázku po tom, co je to svět v myšlení. V možnosti, že celek světa lze myslet. Poznání je tedy vždy věcí rozumu. Proti tomu stavící se poznání ze zjevení je filozofií marginalizováno. Staví se tak proti sobě víra a myšlení. Tento problém byl překonán, podle Rosenzweiga až Hegelem, který myšlení a víru spojil do jednoho systému. V tomto systému vše funguje podle nejvyššího zákona jednoty myšlení a bytí. Svět je vnímatelný, protože je myslitelný. V myšlení se naplňuje to, co bylo předurčeno ve zjevení.<sup>85</sup>

Zde se již dále nebudu zabývat popisem Rosenzweigovy filozofie, protože se domnívám, že již z těchto několika myšlenek můžeme vyvodit důvodné závěry. Pro úplnost shrnu celou Rosenzweigovu filozofii pomocí části Goetheho básně, která jsem vybral jako moto této práce. Obecně můžeme říci, že Hvězdu lze vyjádřit slovy – smrt – láska – život, které tvoří osu této knihy. Ve zjevení láska tvoří a v zákonu vykupuje.<sup>86</sup>

#### 2.4. Po Hvězdě vykoupení

Závěrem této kapitoly bych se chtěl vrátit k části Goetheho básně ze začátku této práce. Tento úsek delší skladby jsem vybral pro to, že se mi zdál shodný s Rosenzweigovým myšlením. (Rosenzweig Goetheho velmi uznával.<sup>87</sup>) „*Gott auf seinem Throne zu erkennen,...*“<sup>88</sup> – jak jsem výše popsal, Rosenzweig nejdříve postuluje racionální chápání Boha. Nejdříve poznává Boha z rozumu a poté ze zkušenosti života, a tak mu přisoudí ústřední roli svého systému, z kterého vše vzniká – on je pramen veškerého života „*Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen*“<sup>89</sup>. A proto se mi zdá tak příhodný obrat ‚*zu nennen*‘ – Rosenzweig ho v první knize pojmově uchopuje a apriorně z pojmu a systému ho jmenuje pramenem všeho. Z toho jeho systému poté vyplývají etická či životně

---

<sup>85</sup> Srv. S., str. 6n.

<sup>86</sup> Srv. R. Mayer, Einführung, s. XXXn. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

<sup>87</sup> M. Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Erlösung*, str. 14.

<sup>88</sup> J. W. v. Goethe, *West-östlicher Divan*, str. 104. Používám zde německý originál, protože se domnívám, že překlad by v mé interpretaci byl zavádějící. Obě sloky v něm nejsou doslova shodné s originálem. Srv. J. W. Goethe, *Básně, Západovýchodní díván*, str. 276n.

<sup>89</sup> J. W. v. Goethe, *West-östlicher Divan*, str. 104.

praktická přikázání, která musí dodržovat „*Jenes hohen Anblicks wert zu handeln – Und in seinem Lichte fortzuwandeln.*“<sup>90</sup>

A nyní přichází spojení s náboženskou tradicí jako závětí předešlých generací (bratří ve víře), kteří nám tuto svatou pravdu předávají. „*Und nun sei ein heiliges Vermächtnis – Brüderlichem Wollen und Gedächtnis:*“.<sup>91</sup> Ona pravda se odráží v praktickém životě, jen v hořké práci všedních dnů se dopracujeme odměny, odměny, které nám přináší zjevení. „*Schwerer Dienste tägliche Bewahrung! - Sonst bedarf es keiner Offenbarung.*“<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> J. W. v. Goethe, West-östlicher Divan, str. 104.

<sup>91</sup> J. W. v. Goethe, West-östlicher Divan, str. 105.

<sup>92</sup> J. W. v. Goethe, West-östlicher Divan, str. 105.

### 3. Kritika idealismu

To, proč Franz Rosenzweig začíná filozofovat, je jak praxe v obecném smyslu, tak výtky, které vznášejí proti idealismu. Praxí v obecném smyslu myslím to, že Rosenzweig netouží po akademické dráze, která se mu jeho disertací *Hegel a stát* otvírá, ale svůj osud vidí v obyčejném praktickém životě. To se zdá zprvu zcela povrchní a nezajímavé, ale pro Rosenzweiga má praktický život vysokou cenu, a to tak, že nechce provozovat vědu z pozice univerzitního historika, ale začne být filozofem, který řeší problémy z pozice každodenního života. Ve své filozofii sice řeší nejhlubší metafyzické otázky po podstatě člověka a jeho poznání, ale vždy pak bude hledat důsledky, které jsou pak použitelné pro každého člověka v každodenním životě. Tyto důsledky pak jsou znatelné v náboženské rovině, kdy jeho systém směřuje k vykoupení člověka. Druhé použití praxe je právě v kritice idealismu. Vychází z naprosto triviálního předpokladu, že já jako člověk tu ještě jsem a že já a všichni ostatní lidé máme strach ze smrti.

Rosenzweig začíná *Hvězdu vykopení* tvrdou kritikou idealistické filozofie. Idealistická filozofie se snaží obelhat člověka. Snaží se mu vnutit myšlenku dualismu těla a duše – dualismus jednotlivého a všeobecného. *Všeobecné* je nesmrtelné, a jestli se na všeobecném člověk nějakým způsobem podílí, tak překonává smrt, protože podíl člověka na všeobecném je nepomíjivý. Člověk ze své přirozenosti má strach ze smrti a filozofie mu lže, tedy s jistě dobrým úmyslem, aby ho z tohoto strachu vymanila. Rosenzweig však vytýká této filozofii její nečestnost vůči člověku. Stejně tak kritizuje snahu zahrnout vše pod jeden princip všeobecnosti. Toto vidí v neustálé snaze filozofie poznat to, co je svět ve své celistvosti. A cestu, kterou se filozofie vydává, je cesta myšlení. Toto je završeno Hegelovou filozofií, která z myšlení chápe celý svět. Toto myšlení tak ale uzavírá nejenom svět, ale i sebe sama do systému.<sup>93</sup>

Tato filozofie od „*Jónie po Jenu*“<sup>94</sup>, která se drží tohoto postupu, činí z poznání přírody a společnosti totalitu poznání. Vytváří si kategorie, které poté převádí v systém.<sup>95</sup> Proti tomu staví Rosenzweig svůj systém Elementů, o kterých Lèvinas tvrdí, že na rozdíl od idealismu „*nejsou spolu spoutány syntézou transcendentálního myšlení a netvoří žádnou*

---

<sup>93</sup> Srv. S., str. 6.

<sup>94</sup> S., str. 13.

<sup>95</sup> Srv. E. Lèvinas, *Vorwort*, str. 9n. in S. Moyés, *System und Offenbarung*.



*totalitu.*<sup>96</sup> (Proti těmto slovům se staví má interpretace Rosenzweiga, neboť, jak budu dále ukazovat, problém transcendentálního myslitele v Rosenzweigově díle je dle mého názoru minimálně problematický, stejně tak jako totalita Elementů.) Elementy, na které je Rosenzweigův systém rozložen, tak netvoří žádnou totalitu, to, co tvoří, je čas. Tento čas není kantovská forma náhledu, ale dimenze, kde se původně čas exkaluje – totiž v míšení Boha, světa a člověka, které se v dějinách projevuje jako stvoření, zjevení a vykoupení.<sup>97</sup> Proti tomuto názoru lze namítnout, že právě tímto totalita nemizí. Již to není totalita Hegelovského systému, ale totalita Elementů a času. Samozřejmě si je třeba uvědomit, že Rosenzweig se jistou pluralitou snaží totalitu jednoho systému obejít, ale onu pluralitu nedomyslel radikálněji, aby mohla být totalita překonána.

### 3.1. Počátek kritiky z pozice jedince

Rosenzweigova kritika v počátku připomíná koncepce, které přichází po něm. A to analýzu smrti u Martina Heideggera a existenciální filozofii. Začíná u jedince, u prostého subjektu, který tím že je, tím že myslí a tím, že má strach ze smrti, ničí totalitu jednoho systému, jednoho principu.

#### 3.1.1. Smrt

Často se v této práci odvolávám k tomu, co pro Rosenzweiga znamená smrt. Jak již bylo napsáno, smrt je pro Rosenzweiga důležitým argumentem proti idealismu. A stejně jako Schopenhauer uznává smrt, která je filozofii musagètes.<sup>98</sup> Právě ve smrti a ve strachu ze smrti člověk poznává svou jedinečnost. Je to totiž vždy jeho smrt (srv. Heideggerova koncepce nemožnost zastupitelnosti ve smrti<sup>99</sup>) a jeho strach ze smrti. Ale právě na rozdíl od Heideggera a později celé filozofii existence není smrt tak zásadním pojmem. Analýza smrti není pro Rosenzweiga fundamentálně určující lidskou podstatu, vystupuje

---

<sup>96</sup> E. Lèvinas, *Vorwort*, str. 10. in S. Moyés, *System und Offenbarung*.

<sup>97</sup> Srv. E. Lèvinas, *Vorwort*, str. 11. in S. Moyés, *System und Offenbarung*.

<sup>98</sup> Srv. S., str. 5. Samozřejmě, že Rosenzweig toto uznává jen do té míry, že smrt sice je počátkem kladení filozofických otázek, ale není ultimátní otázkou. Spíše je to jen prostředek na cestě pravdy.

<sup>99</sup> Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 239n.

jen jako epistemický motor – „Ze smrti, ve strachu ze smrti, vzniká poznání Všeho.“<sup>100</sup> Právě v protikladu s Heideggerem, u kterého smrt vrhá světlo na podstatu lidského života a život nijak nepřekračuje, Rosenzweig smrt překračuje. Smrt je v jeho myšlení poražena myšlenkou vykoupení. A tudíž již nepředstavuje konečný vztažný bod našeho života. Rosenzweigova analýza smrti je spíše jen metoda a argument proti idealismu. Metoda pro vznik jedince a jeho nároku na poznání všeho a argument proti všemocnosti idealistické filozofie.<sup>101</sup> Tím, že se člověk vymyká moci smrti díky náboženskému vykoupení, nepotřebuje již chlácholících lidí idealistické filozofie. Můžeme tuto myšlenku také otočit, tím, že se idealistická filozofie ukazuje jako chybná a nepraktická, není nám k žádnému užitku a je jí potřeba nahradit.

### 3.1.2. Ještě myslící člověk

Člověk, který tu ještě je, není nějaký obecný příklad, ale jsem to právě já, tady a teď: „*Já, který přece jsem prach a popel.*‘ *Já zcela obyčejný subjekt, Já, jméno a příjmení, Já prach a popel, Já tu stále ještě jsem. A filozofuji, to znamená: já mám tu drzost o všeobjímající filozofii filozofovat.*“<sup>102</sup> Zde můžeme vidět dvě námitky proti idealismu. *Zaprvé.* Já jako jedinec stojím mimo všeobjímající filozofii. Já nejsem součástí jednoho všeobjímajícího systému, já jsem něco zcela jiného. Mé vědomí není zahrnuto pod obecné vědomí Všeho, ale je vždy mimo. Zde navazuje Rosenzweig na Kierkegaarda (viz výše). *Zadruhé.* Já, kromě toho, že se stavím svou existencí proti všeobjímající filozofii, tak ji ještě promýšlím. To lze interpretovat dvojím způsobem. Buďto je všeobjímající filozofie dogmatická a já nesmím jí promýšlet dané – tím, že myslím jinak než v onom jednom systému, již ukazují, že je možné myslet jinak–, anebo to, že jí myslím, ukazují, že já se vztahuji na něco za všeobjímající filozofii. Čímž se dopouštím toho, že ukazuji, že se domnívám, že není všechno dostatečně obsaženo a vysvětleno všeobjímající filozofií, protože kdyby to tak bylo, nebylo by třeba všeobjímající filozofii promýšlet.

---

<sup>100</sup> S., str. 3.

<sup>101</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. XXIV. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

<sup>102</sup> GA, III., str. 127.

### 3.2. Nové a staré myšlení

Rosenzweig filozofickou tradici označuje za starou filozofii. Jaké jsou znaky této staré filozofie a jak se liší od nové filozofie, kterou se snaží vybudovat Rosenzweig? Stará filozofie je idealistická. Platí pro ni tedy, že myšlení je před bytím, že je systematická a snaží se dosáhnout objektivitu. Oproti ní Nová filozofie vyhází až z pojmu bytí. Předpokládá prioritu bytí před myšlením. Ale z této pozice myslícího jednotlivce, který primárně je, může poznat Vše. Stojí tak proti sobě systém a člověk.<sup>103</sup> Subjektivita je pro Rosenzweiga zásadní pojem. Právě jedince a jeho prožívání své jedinečnosti (skrze smrt a strach ze smrti)<sup>104</sup> chápe Rosenzweig jako onen zásadní bod, kde stará filozofie naráží na své hranice. Idealistická filozofie převádějící vše na jeden princip a systém tohoto jedince marginalizuje na úkor právě systému, kterému dodává absolutní platnost. Rosenzweig ale také chce dosáhnout objektivitu. Zde narážíme na problém, který tato práce řeší. A to ten, že Rosenzweig vyčítá idealistickým systémům, že se snaží být objektivní, ale sám jeho systém po objektivitě sahá. Rosenzweig tuto objektivitu uznává, ale snaží se jí dosáhnout ze subjektivity.<sup>105</sup> Je takovýto postup čistě formálně vůbec možný? Podle Rosenzweiga ano. Ono subjektivní poznání překonává svou subjektivitu v dialogu a díky němu se stává objektivní.<sup>106</sup>

### 3.3. Epistemologie

Jestliže je tedy všeobjímající filozofie chybná musí tak přijít na její místo filozofie nová, která se proti těmto chybám vymezí. Rosenzweig tak začíná svůj systém v kantovském duchu. Ptá se na možnosti poznání vůbec. Z čehož pak plyne otázka, jak mohu vůbec Vše v Rosenzweigově systému poznat?

---

<sup>103</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. XXI. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

<sup>104</sup> Srv. S., str. 1.

<sup>105</sup> Srv. GA I., str. 1156.

<sup>106</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, s. XXVII. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

### 3.3.1. Věda

S touto kritikou idealismu souvisí i kritika pojetí vědy. Chápe-li idealismus svůj systém jako vědecký, splývá věda s filozofií. Filozofie si tak nárokuje možnost poznání *Všeho* – a to nejen v jeho myslitelnosti, ale i reálné existenci. Na takto chápané vědě Rosenzweig kritizuje dvě oblasti. První je pozůstatek řeckého hledání podstaty, druhá pak naivní empirismus.

1. Věda se od svého začátku až po dobu Franze Rosenzweiga vyvíjela přes velké revoluce a pokroky, ale stále se snaží najít podstatu světa.<sup>107</sup> Snaží se najít bezčasý obecný zákon.<sup>108</sup> To se nám zdá být zcela v pořádku. Proč to ale Rosenzweigovi nevyhovovalo? To souvisí s jeho ontologií, která není stavěná na bezčasé podstatě, ale na dějícím se čase.

2. Namísto ‚naivního‘ empirismu staví Rosenzweig jistý druh fenomenologického empirismu. Rosenzweig vychází ze zkušenosti jako nezpochybnitelného faktu. A tento fakt mu poté slouží jako následek, pro který hledá příčinu, nebo lépe řečeno podmínky, jak jsme k takovéto zkušenosti došli.<sup>109</sup>

Tyto výtky pak vedou Rosenzweiga před potřebu vytvořit nový systém, který, jak je z předchozího patrné, již nemůžeme ani v nejlepší snaze nazvat vědecký (v dnešním slova smyslu). Rosenzweig vědu své současné doby nijak nekritizoval, ale ani nebyl nějak přehnaný scientista (v pozitivním slova smyslu). Ani se nesnaží vybudovat systém vědy. Je třeba dodat, že Rosenzweig byl s problémem a praxí vědy dobře obeznámen – studoval jak medicínu, tak přírodní vědy, jejichž studium však nedokončil, aby mohl studovat filozofii a historii. Rosenzweiga určitě nemůžeme řadit do již v té době se rozvíjejících systémů, jako je fenomenologie (která se snažila dosáhnout vědeckosti) či novopozitivismus (jehož zájmem byla samozřejmě věda).<sup>110</sup> Rosenzweig se pohybuje ještě před těmito systémy.

Základem všeho poznání je pro Rosenzweiga již vnímající jedinec, který tu zkrátka je a vnímá. A tím, že tu člověk již je a poznává, se Rosenzweig vyhýbá problému idealismu,

---

<sup>107</sup> Srv. S., str. 6. „*Stále znovu se snažilo myšlení zdolat svah té otázky, co je to svět...*“

<sup>108</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 30.

<sup>109</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 32.

<sup>110</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 35.

který tohoto jedince potřebuje nějak jako nutnost zachytit (jako sebe-potvrzující se myšlení). Pro Rosenzweiga tu člověk zkrátka je – je tu vědomí, které vnímá. Nezajímá ho vztah vědomí a sebevědomí, postačí mu pouhá existence vědomí.

Výsledkem tohoto postupu je „*absolutní empirismus*“<sup>111</sup>, jak ho sám Rosenzweig označuje. Nejedná se tak pouze o zkušenost se světem, jak bychom většinou předpokládali (naturalismus), ale jedná se o zkušenost se všemi třemi rovinami. Tedy zkušenost se světem, zkušenost s člověkem a zkušenost s Bohem, nevztahující se jen na jeden moment, ale rozprostírající se po celé životní zkušenosti.<sup>112</sup> To, že nemůžeme všechny roviny Rosenzweigovy zkušenosti vysvětlit jen z jedné (empirie), jak to dělá moderní věda, je důsledek jeho vlastní náboženské zkušenosti. Dává tak možnost zjevení, ale zbavuje se tak možnosti sjednocené vědy, kterou si dnes tak ceníme.

Rosenzweig se domnívá, že jeho pohled na skutečnost je hlubší než ten vědecký. Věda se podle Rosenzweiga domnívá, že ukazuje vše v pevně daném řádu. Můžeme to zjednodušeně popsat takto: vědec pozoruje v čase nějaký děj, z tohoto pozorování vyvodí nějaké zákonitosti tím, že abstrahuje, a to nejen od pozorování, ale i od času. Vědecký zákon tak sice popisuje skutečnost, ale není v něm obsažena skutečnost celá. Dokonce můžeme říci, že to, co dělá skutečnost skutečnou, ve vědeckém zákoně chybí.<sup>113</sup>

Skutečnost, domnívá se Rosenzweig, je něco, co se odehrává mezi dvěma neredukovatelnými skutečnostmi.<sup>114</sup> Jednotě idealismu se Rosenzweig vyhýbá, aby ho nahradil pluralitou, která je ale také v konečném důsledku totalitní. Tím míním: ruší totalitu jednoho principu, kterým věda vše popisuje, a nahrazuje je třemi principy, kterými a pomocí kterých ale může vše vysvětlit.

Jestli věda má popisovat skutečnost, je v Rosenzweigově systému zcela nefunkční, anebo je třeba ji nahradit novou vědou – co ale Rosenzweig nedělá. Věda by zřejmě ráda popsala, jak funguje svět a jak funguje člověk, to, jak funguje Bůh, by současná věda asi vypustila. Ale toto zkoumání ji Rosenzweig nedovolí, protože se jedná o

---

<sup>111</sup> GA, III., str. 161.

<sup>112</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 34.

<sup>113</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 46.

<sup>114</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 48.

neredukovatelné skutečnosti. To, k čemu Rosenzweig směřuje, je tematizace času, a to času v náboženském slova smyslu. Jestliže je čas tím nejskutečnějším a jestli je tomu tak, jak Rosenzweig předpokládá, směřuje čas samozřejmě ke svému cíli ve vykoupení.

Je zajímavé, ale vyplývá to částečně z předpokladů Rosenzweigovy filozofie, že Rosenzweig tematizuje jen vztah mezi lidskými subjekty, mezi sebou a mezi Bohem. Třetí dimenzi – svět – do určité míry vypouští. Právě vztah mezi člověkem a přírodou je ten kde by se věda mohla odehrávat. Pro ten ale není v Rosenzweigově systému místo. Svět se pak v jeho systému objevuje jen jako prostor, který je Bohem stvořený, aby v něm mohlo být zjevováno stvoření. Ale už i tento svět je zahrnut do prvotního zjevení (tj. stvoření) a je prostoupen láskou.<sup>115</sup>

Problém zachycení celé skutečnosti také leží v tom, že skutečnost není ještě hotová. Čas stále utíká a každý okamžik ještě není úplný.<sup>116</sup> Toto jasně znemožňuje formulovat nějaký vědecký zákon, protože lze z Rosenzweigovy pozice říci, že predikace je nesmyslná. Až v okamžiku, až bude čas úplný, je možné něco tvrdit s jistotou. Není tak možná ani žádná falzifikace, neboť ta by byla stejně možná až na konci času.

Poslední poznámkou k nemožnosti vědy v díle Franze Rosenzweiga je nemožnost zachycení skutečnosti do jazyka. Neboť jen mluvené – to co se odehrává mezi dvěma neredukovatelnými subjekty – je skutečné.<sup>117</sup> To, co je zapsáno, tedy není skutečné, protože mu je sebrána časová dimenze. Odmítá jakýkoliv zákon, který je bezčasí. Etika se tak nezakládá na zákonech, ale na lásce a vztahu mezi lidskými subjekty a Bohem, z které plyne zodpovědnost.<sup>118</sup> (Zde se objevuje otázka: A co Písmo? Není podle Rosenzweiga jako náboženského myslitele Písmo vypovídající se o skutečnosti? Rosenzweig tento problém řeší tak, že Písmu, i když je zapsané, dává časovou rovinu, protože k nám stále mluví.)

---

<sup>115</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 98.

<sup>116</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 50.

<sup>117</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 49.

<sup>118</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*, str. 50.

### 3.3.2. Vrchol v *Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu*

Problém jakékoli filozofie, a především idealistické, je již onen základní filozofický údiv. Ten však Rosenzweig odsuzuje. Filozof je udiven nad jistou věcí a ptá se po ní. Chce svou odpověď hned. Zatímco člověk v každodenním životě podle Rosenzweiga cítí také údiv, ale ta postupně mizí v běhu všedního dne. A právě v tomto běhu se mu odpověď jaksi ukáže. Poznáváme tedy ne z teorie, ale z praxe. Naproti tomu filozof praxi nezná. V Rosenzweigově příběhu v *Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu* se takto myslící filozof zastaví na místě a začne se ptát po tom, co ta věc vlastně je. Postaví se tak mimo proud času každodenního dne a začne přemýšlet. A jelikož se sám sebe vyřadí z roviny času, může se ptát jen do hloubky – ptá se tedy po podstatě, po vlastním bytí.<sup>119</sup> Rosenzweig tento postup odsuzuje. Pravdivost se podle něj neukazuje v teorii, ale v praxi.<sup>120</sup>

V tomto spisku vidíme nejvrcholnější Rosenzweigovu filozofii. Idealistická filozofie se zde zdá být již téměř zcela překonána. A to z jakého důvodu? *Knížečka* má být sice jakási prolegomena k *Hvězdě vykoupení*, ale body, které považují v Rosenzweigově myšlení za idealistické, jsou zde již překonány, nebo aspoň nejsou popisovány a netvoří tak problém. Rosenzweig zde klade na první místo praxi před teorií, kterou zcela kritizuje a ani ji nijak nepoužívá. *Knížečka* již není systematická jako *Hvězda* – jedná se spíše o příběh, za kterým se schovávají Rosenzweigovy myšlenky. Myšlení zde již nehraje tak zásadní roli jako ve *Hvězdě*. Již není třeba rozumově uchopit skutečnost. Důraz je kladen na každodenní život, kde se nám skutečnost sama ukazuje.

Rosenzweig sám byl s touto knížečkou nespokojený, několikrát jí stáhl z nákladu, a ona sama vyšla až posmrtně. To vrhá lehký stín pochybností na to, jak to s touto *Knížečkou* opravdu bylo. Proč jí Rosenzweig nechtěl vydat? Nesouhlasil s jejím obsahem? Zdá se to lehce paradoxní, že ta knížka, kde Rosenzweig sice ne systematicky – což v požadavcích Rosenzweigovy filozofie je jen pozitivní – ale v nejjasnější formulaci, i když se jedná o jakousi alegorii, shrnuje své myšlení, nebyla pro Rosenzweiga hodna vydání.

---

<sup>119</sup> Srv. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 29n.

<sup>120</sup> Srv. N. Glatzer, *Einleitung des Herausgebers*, str. 22. in F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*.

#### 4. Idealismus

Z toho, co bylo napsáno je již patrný důvod mé teze. Rosenzweigovo myšlení je do značné míry idealistické. Na místě je tedy otázka po míře idealismu v myšlení Franze Rosenzweiga, protože se nedomnívám, že by Rosenzweigova filozofie byla zcela idealistická. Na jedné straně Rosenzweig idealismus silně a opodstatněně kritizuje. Na druhé straně ale, jak se domnívám, stále používá idealistické postupy a koncepty. Nabízí se tedy ta možnost, že nebudeme rozlišovat idealistu od ne-idealisty – schválně zde nemluví o opaku idealismu jako materialismu či jiném filozofickém směru, protože by zařazení Rosenzweiga do něj nijak nepomohlo při řešení tohoto problému.<sup>121</sup> Druhá možnost, jak se k problému postavit, je ta, že si položí otázku po míře idealismu v Rosenzweigově myšlení. Vznikne nám potom škála od absolutního idealismu, přes střed, který používá jisté idealistické koncepce, až po odmítnutí idealismu. Uznávám, že toto zařazení bude poněkud vágní, ale jistě přesnější než jednostranné odmítnutí či přitakání idealismu.

Jeden možný extrém interpretace Rosenzweiga je ten, že budu chápat Rosenzweiga jako absolutního idealistu v Berkeleyovském smyslu. Rosenzweiga můžu chápat jako uzavřeného do svého pohledu na svět – toho, který popsal a který stejně tak jako Kant nikdy nemůže poznat (totiž poznat svět o sobě ze zkušenosti). Podle tohoto nikdy nemůžeme nic poznat. Rosenzweig se tak uzavírá hned na začátku do špatné epistemologie, která vede k izolaci elementů, a to se snaží překonat zjevením a důrazem na praxi. Tento extrémní přístup se zdá být přehnaný. Rosenzweig se sice uzavírá do idealistické epistemologie a klade velký důraz na zjevení a praxi, ale také překonává nepoznatelnost věci o sobě. Kanta se ale drží v jiném ohledu. Jeho filozofický systém je jen otázkou po možnosti. Otázkou po možnosti myslet zjevení. Celý systém pak staví na tom, že se snaží dokázat to, co předpokládá, a je tak nutně zaujatý. – Tohoto problému si byl sám Rosenzweig vědom a aby se mu vyhnul, použil jeden z mnohých úhybných manévřů. Totiž tvrzení, že filozofie nemůže být bez předpokladu a vždy už musí něco předpokládat. Minimálně je to předpoklad toho, že nic nepředpokládá.<sup>122</sup> – Rosenzweig

---

<sup>121</sup> Stejně tak by nepomohlo zařazení Rosenzweiga, jak to dělá Schmied-Kowarzik, mezi existencialistické filozofy. Domnívám se totiž, že má nejbliže právě k idealistické filozofii než k jakémukoliv jinému filozofickému směru.

<sup>122</sup> Srv. M. Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Erlösung*, str. 56.



pak tento postup aplikuje i na začátku *Hvězdy vykoupení* při formulaci elementů. Z jejich možnosti (myslitelnosti) odvozuje jejich existenci (možnosti existence). Pro zcela nezaujatého čtenáře je tento postup velmi podezřelý. Při předpokladu existence země či člověka sice možná ne tak silně, ale problematickým se stává až předpoklad Boha, který taky tvoří nutný trojúhelník, který nám umožňuje poznání světa.

Nyní se pokusím ukázat některé oblasti Rosenzweigovy filozofie, ve kterých je stále svázán idealistickou filozofií.

#### 4.1. Autorita první osoby

Začátek Rosenzweigovy *Hvězdy vykoupení* je stavěn na idealistických základech. Můžeme tak tvrdit z dvou důvodů. Zaprvé se jedná o kantovský transcendentální idealismus v tom smyslu, že stejně tak jako Kant se Rosenzweig ptá jen po *možnostech* poznání *Všeho*. – První část *Hvězdy* nese název *O možnosti poznat vše*. Analogicky k tomu nesou pak vždy úvodní části druhé a třetí knihy podobné názvy. Totiž *O možnosti zažít zázrak* a *O možnosti vymodlit si království*. Jedná se tak jen o hypotetickou cestu. Snaha vybudovat místo z kterého bude možné se později odrazit.

Druhý bod souvisí s prvním a to tak, že si v úvodu první knihy vytváří *Nic* jako pevný základ našeho poznání. (Tomuto jsem se již věnoval výše.) Rosenzweig klade tři *Nic* – Boha, země a člověka, o kterých nevíme nic. Tedy s třemi předpoklady našeho poznání, o kterých víme jen nic pomocí apriorního postupu, tedy analýzy pojmu z jeho samotného, dospívá k jejich existenci. Zřejmě se zde nejedná o reálnou existenci. Nelze si představit tři elementy jako reálně existující elementy, ale jako horizonty našeho poznání. Právě v kantovském smyslu se pak jedná jen o krajní možnosti našeho poznání. Vzniká tím však problém. I když Rosenzweig klade bytí před myšlení, vyvozuje toto bytí čistě z myšlení apriorní analýzou.

Reálně existující Bůh, svět a člověk tak nejsou dáni jen empiricky. Zkušenost nehraje v úvodních pasážích *Hvězdy vykoupení* žádnou roli. – Později se však ke zkušenosti Rosenzweig přikloní, a to z náboženského ale i systematického důvodu. Systematicky, jak již bylo ukázáno, se elementy mísí a tvoří tak fungující dynamický systém. My jako pozorovatelé tohoto míšení máme přístup jen k tomu, co se týká nás, co vidíme z naší

perspektivy. Tedy to, co se týká našeho stvoření, každodenního života a vykoupení – to, jak na nás mají ostatní elementy vliv. Toto nelze chápat tak, jak to chápe renesanční věda – působení elementů na jiné. Spíše se zde jedná o řád, který Bůh tvoří, svět zachovává a člověk žije.<sup>123</sup> V úvodních kapitolách druhé knihy *Hvězdy* mluví Rosenzweig o zázraku a předpovědi.<sup>124</sup> Zázrak není tvořen z moci magika, ale toho, který zná plán a řád a dokáže předpovědět, kdy se stane. Tím se dostávám zpět k problému, který jsem se domníval vyřešit. Totiž, že elementy jsou jen možnosti totality našeho poznání. Ale jak se zdá, tvoří oni sami i reálně celé *Vše*. My sice vnímáme *Vše*, ale za tímto *Vše* stojí řád, systém, který se zakládá na jistých pravidlech, je rozumově uchopitelný.

Problematické je zachycení tohoto právě z pozice první osoby. Jsem to vždy já, kdo myslí a kdo zažívá. Proto některé interpretace Rosenzweiga zastávají existencialistickou pozici. V tomto postavení jedince vidím i jiný problém. A ten je spojen s intersubjektivitou. Domnívám se, že tento problém ukazuje právě onu protikladnost Rosenzweigova myšlení, kterou jsem zmiňoval výše. Jedná se o Rosenzweigovu snahu překonat idealistické myšlení. Nastolit mnohost místo jednoty. Postavit člověka na první místo. To se mu do jisté míry daří, když na začátku *Hvězdy vykoupení* vychází ze zkušenosti smrti jedinců. Když jednotu Hegelova systému drolí do třech na sebe neredukovatelných totalit elementů. Na toto ale nenavazuje například nietzscheovským perspektivismem či existencialistickým důrazem na jedince.

Rosenzweig hledá nutné – obecné – zákony myšlení, kterými lze elementy nejdříve uchopit jako danosti a je definovat. Formu rovnice se je dokonce pomocí jakési větné a matematické analýzy snaží pevně fixovat – tak vznikají ony rovnice  $A=A$ ,  $B=B$ ...<sup>125</sup> Poté je stejnými prostředky nechává vystupovat ze sebe a mezi sebou propojovat. Ten, kdo to všechno poznává, je myslící jedinec, který objevuje systém *Všeho*. Jako u každého filozofa, který tvoří filozofii z pohledu první osoby, se pak otevírá otázka, zda to není jen systém toho, jak vidí svět onen jedinec (v tomto případě Franz Rosenzweig). Jestliže chceme dosáhnout jednoho Rosenzweigova cíle – a to vyvrátit idealismus – a být u toho důslední, musíme pracovat s tím, že se jedná jen o pohled na svět Franze Rosenzweiga. On sám se staví proti všeobecným systémům, které zahrnují člověka jen jako pojem.

---

<sup>123</sup> Srv. S., str. 42n, 66 a 90.

<sup>124</sup> Srv. S., str. 105nn

<sup>125</sup> Srv. S., str. 36, 54 a 75n

Rosenzweig, který sice s jedincem pracuje, musí předpokládat, že oním jedincem je on, a právě jen on. Toto můžeme doložit v textu, kde o pohegelovské filozofii říká: „*A tak se stává člověk – ne, ne ten člověk, ale jeden člověk, jeden určitý člověk mocí nad tou, – ne nad svou filozofií.*“<sup>126</sup> Toto vede k dalšímu problému. Je-li tato filozofie čistě subjektivní pohled na svět jednoho jediného člověka, není v ní třeba hledat zákony a řády. Rosenzweig se ale stále snaží tuto obecnost dosáhnout popsáním celého systému vykoupení. Jeho filozofie má nahradit starou filozofii, a proto své myšlení nazývá novým myšlením.

My však můžeme zdůraznit druhý cíl Rosenzweigova myšlení – a to snahu o vybudování systému vykoupení, o ukotvení teologického myšlení v pevných základech přesného filozofického myšlení. Oba tyto cíle – vyvrácení staré (idealistické) filozofie a nahrazení jí novou anebo popsání cesty k vykoupení pomocí systému jsou v myšlení Franze Rosenzweiga skloubeny do jedné jednoty. Jak jsem zde ukázal, zdá se mi, že první a druhý cíl Rosenzweigova myšlení se navzájem vylučují (kritika obecného systému je nahrazena novým obecným systémem a náboženský systém je vytvořen Franzem Rosenzweigem jen pro Franze Rosenzweiga).

Jak tedy s touto situací pracovat? Můžeme předpokládat, že kritika filozofie je jen jakási cesta k naplnění systému. Ale poté se střetáváme s tím problémem, který si tato práce dala jako tezi. Totiž, že Rosenzweig kritizuje starou filozofii, aby jí nahradil novou, která není radikálně nová, ale obsahuje koncepty té staré (dokonce ty, které sama kritizuje). Domnívám se, že jediná cesta je ta, že uznáme nekonzistentnost Rosenzweigova systému. Takto jasně sám sebe vyvracející systém, i když je celý vybudován apriorně, nemůže být uznán za pravdivý. A proto, jak jsem již na začátku napsal, můžeme z Rosenzweigovy filozofie pro náš život vybrat jen některé analýzy, jak to například dělá již vícekrát citovaný Bernhart Casper<sup>127</sup>. Problém je ale ten, jestli jsou tyto parciální analýzy, které jsou částmi chybného systému, správné. Druhá možnost je ta, že budeme Rosenzweigovu filozofii chápat jen jako součást dějin filozofie.<sup>128</sup> Zařadit ho do dějin

---

<sup>126</sup> S. str. 10.

<sup>127</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*. Casper jakožto náboženský myslitel aplikuje některé Rosenzweigovy analýzy na náš náboženský život, jako například vykoupení či modlitbu.

<sup>128</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*. Casper stejně tak srovnává Rosenzweiga s Léviaselem nebo Heideggerem.

filozofie jako filozofa, který navazuje na Kanta, Hegela a Schellinga (či na filozofy židovské tradice, kterým v této práci není věnována dostatečná pozornost – např. Cohen) a snaží se jejich filozofii překonat. Proti jejich systému staví některé nové koncepce, která jsou nové a naznačují již probíhající obrat ve filozofii (tyto koncepce jsou právě ty, kterým se věnují komparativní studie s více známými autory – Heidegger<sup>129</sup>, Lèvinas<sup>130</sup> či Buber<sup>131</sup> ale i Wittgenstein<sup>132</sup>). Celkově však jeho ‚nové myšlení‘ zůstává stát na základech starého myšlení, a to tak silně, že jeho originalita je zpochybněna.

Jestliže jsme nyní mluvili o pohledu první osoby, je třeba pro úplnost doplnit, že Rosenzweig se snaží tuto izolovanost jedince prolomit jeho vsazením do společnosti a do mezilidského ‚proudu‘. Pojem proudu používám proto, že Rosenzweig stejný koncept překonání osamocení a legitimizaci konceptu v jeho funkčnosti ve skutečnosti používá i u elementů, které nechá vzniknout v jejich osamocení, které pak překonává jejich míšením, čímž vytváří Vše. Proto klade Rosenzweig například v *Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu* důraz na praxi, a ne na teorii. V této poněkud alegorické *Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu* člověk poznává Vše, ne racionálně jako na začátku *Hvězdy vykoupení*, ale pomocí terapie, která mu ukazuje elementy a cesty k nim. Otázkou však zůstává to, jak moc vážně je tato kniha myšlena. Jestli spíše netvoří alegorii, za kterou se schovává systém *Hvězdy vykoupení*, a proto pak nelze její důraz na praktičnost brát jako hlavní téma (hlavním tématem by pak byly odkazy na *Hvězdu vykoupení*). Nicméně další Rosenzweigův vývoj a spisy poukazují na přechod od teorie k praxi, od psaní systematických knih k vyučování na škole.

Ve svých dalších spisech se právě věnuje spíše praktickým tématům spojenými s náboženskou praxí než s čistě filozofickými problémy. Onoho jedince poté staví do dialogu s ostatními – do prakticky žitého světa. Ve spojení v dialogu s ostatními nechci naznačovat Rosenzweigovu příbuznost s dialogickým myšlením. Ano, Rosenzweig byl spoluzakladatelem filozofie dialogu, anebo této filozofii dal některé podmínky, ale nedomnívám se, že jeho filozofie, zvláště filozofie ve *Hvězdě vykoupení*, je dialogická.

---

<sup>129</sup> Srv. P. E. Gordon, *Rosenzweig and Heidegger*.

<sup>130</sup> Srv. R. Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*.

<sup>131</sup> Srv. B. Casper, *Míra lidství*.

<sup>132</sup> Srv. H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*.

Pro člověka zde není konstitutivní dialog, ale jeho podstata, která jej zasazuje do metaetické roviny.

#### 4.2. Problém racionalistického náboženství

Idealismus Rosenzweigova myšlení se dle mého názoru objevuje i v racionalisticky chápaném náboženství. Jeho teorie náboženství se zakládá na pojmu Boha, který vychází z analýzy pojmu nic. Analyticky rozvedený pojem Boha poté určuje i základní náboženské roviny – stvoření, zjevení a vykoupení. Zázrak nevystupuje jako něco zcela zázračného, tedy mimo řád stvoření, ale něco, co je v tomto řádu zahrnuto.<sup>133</sup> Zjevení je tak stejně jako zázrak jen nutný důsledek boží podstaty. Zde se můžeme odvolat na Schellinga a jeho zlomek spisu *Věky světa*. Rosenzweig se tímto spisem silně inspiroval.<sup>134</sup> My v něm nalézáme jisté chápání dějin a úkol filozofie, které Rosenzweig přejímá. Stejně tak přejímá koncept Boha, který je určován dvěma silami. V případě Rosenzweigova je to síla tvořivá a omezující.<sup>135</sup> Nás zde teď zajímá to, že Rosenzweig staví celé náboženství, ale i Boha do systému. Bůh má jistou strukturu, kterou můžeme pomocí myšlení poznat. Celé náboženství je tedy idealistické – totiž existují takové zákony, kterými se Bůh musí řídit. My tyto zákony právě pomocí rozumu můžeme pochopit. A právě proto se můžeme vrátit k počátečním slovům Schellingových *Věků světa*: „*Minulé je věděno, přítomné je poznáváno, budoucí je tušeno. Věděné je vyprávěno, poznané znázorňováno, tušené je předpovídáno.*“<sup>136</sup> My jsme schopni pomocí rozumu (ne pomocí zkušenosti) nahlédnout počátek všeho (stvoření) a popsat průběh všeho (neustálé zjevení) a předpovídat to co bude (vykoupení). A to jen díky myslitelné struktuře *Všeho*.

Zcela zásadní je problém Boha, kterého Rosenzweig jednoduše předpokládá nebo nekriticky přebírá z tradice – nutno dodat, že z tradice, kterou kritizuje. „*O Bohu víme nic.*“<sup>137</sup> To je počátek našeho vědění o Bohu. Ale odkud bereme toto nic? Toto nic musíme jednoduše předpokládat. A zde se objevuje další problém Rosenzweigova

---

<sup>133</sup> Srv. S., str. 105n.

<sup>134</sup> Srv. S. Moses, *System und Offenbarung*, str. 40nn

<sup>135</sup> Srv. S., str. 29.

<sup>136</sup> F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*, s. 7.

<sup>137</sup> S., str. 25.

myšlení. Pojem Boha a pak celé náboženství je postaveno na pouhém předpokladu existence nějakého Boha. Podle mého názoru je to jen náboženská představa, že Bůh existuje, a ne obecně vnímaná pravda. (Podobný problém můžeme z pohledu dnešní vědy vidět i v rozdělení elementu člověka a elementu přírody, které by měly být spojeny v jeden element.) Rosenzweig se tedy snaží dokázat něco, co sám předpokládá a v co sám věří. Dostáváme se tedy do kruhu. Podle tohoto principu můžu předpokládat skoro vše a stejným postupem to dokázat. Můžu předpokládat jen dvě či jednu dimenzi, nebo naopak čtyři. Toto pak pomocí Rosenzweigovy ‚logiky‘ a ‚matematiky‘ dokázat a změnit tak celý systém.

Sám přechod od předpokladu k existenci (i když nemusí být reálná) je velmi problematický a Rosenzweig ho sice důkladně popisuje, ale zdá se, že tento proces není dostatečný. Rosenzweig tento přechod ospravedlňuje zaprvé její funkčností, totiž tím, že elementy vytvářejí skutečnost takovou, jaká je. A zadruhé z nutnosti pojmové analýzy elementů samých. Jedná se o proces, který začíná pojmem *Nic*, z kterého je pomocí pojmové analýzy získáno *Něco*. Pomocí tohoto *Něco* jsou poté uchopeny i elementy a jejich vlastnosti. Tyto elementy se pak mísí a vytváří skutečnost.

Rosenzweig potřebuje tyto elementy uznané v jejich existenci, aby mohl předpokládat poznání vůbec. Zde navazuje na Kantovu úvahu o věcech o sobě. Kant říká, že my věci o sobě nemůžeme poznat ze zkušenosti, to jediné, co poznáváme ze zkušenosti, je to, že něco vnímáme. Za světem jevů musí tedy být něco, co se jeví. Tuto koncepci kritizoval již Schopenhauer, ale Rosenzweig na ní v jisté míře navazuje. Ale na rozdíl od Kanta tyto věci o sobě popisuje. Nenazývá je věci o sobě, ale elementy. To, jak je Rosenzweig postuluje, mu umožňuje vytvořit univerzum, ve kterém poté může rozvinout svůj systém. Tyto tři elementy jsou minimální nutností pro možnost poznání vůbec a pro vytvoření systému *Hvězdy vykoupení*. První kapitola *Hvězdy vykoupení* se nazývá O možnosti poznat *Vše*. A právě tuto možnost zaručují elementy. A právě tyto tři elementy a jejich bytostné (*Wesen*) vlastnosti Rosenzweigovi dávají možnost vybudovat systém. Stejně tak jako v první knize odpovídají na možnost zažít zázrak a vymodlit si království. Z tohoto je třeba si uvědomit, že se v celém Rosenzweigově systému pohybujeme jen v otázce po možnosti. Rosenzweig skutečnost rozumově předpokládá tak, aby odpovídala na tyto možnosti, a z nich poté staví systém. Ten, jak je však nutno dodat,

stojí jen na možnosti *Všeho*, kterou Rosenzweig zodpovídá teorií třech elementů a jejich apriorní analýzou. Domnívám se, že, jestliže dokáží ony tři možnosti popsat jiným způsobem, ukazuje se Rosenzweigova filozofie jako jedna z mnoha. Tím se zde ale nemůžu zabývat.<sup>138</sup>

To, co Putnam nazývá, a domnívám se, že správně, Hegeliánský fundament, je nadřazenost Judaismu a křesťanství, které nesou metafyzický význam, nad ostatními náboženstvími.<sup>139</sup> Jen díky těmto náboženstvím a jen skrze jejich perspektivu můžeme dojít pravdy – od poznání elementů až po spásu. Ostatní náboženství Rosenzweig dokonce kritizuje a snaží se je vyvrátit tím, že neodpovídají jeho systému. Rosenzweig se snaží o dialog mezi více náboženstvími, ale jedná se jen o dialog mezi křesťanstvím a judaismem. Metafyzická nadřazenost judaismu jakožto ahistorického náboženství (oproti křesťanství, které je časové) ji staví do totalitního pozice.<sup>140</sup>

#### 4.3. Solipsismus

S tím, co již bylo napsáno, souvisí otázka solipsismu. Neuzavírá se Rosenzweig do svého vlastního světa, který je tvořen jeho vlastními předpoklady, který je vystavěn ze subjektivity tak absolutní, že uzavírá sama do sebe? Z výše uvedeného se zdá, že Rosenzweig je pánem své filozofie, popisuje svět tak, jak se zdá jemu a jenom jemu a v něm si poté vytváří naději vykoupení, ve kterou věřil i před tím, než si systém vytvořil. Neuzavírá se tak Rosenzweig do epistemického solipsismu, kde dokazuje to, co předpokládá z existence nějakého předpokladu, který zrovna Rosenzweig zastává? Je tak vůbec možné poznání? Smyslovému poznání ve *Hvězdě vykoupení* Rosenzweig moc místa nevěnuje. A z jeho teorie pojmu (viz 3.3.1.), kterou vyvozují z *Knížečky*, není pojmové poznání vůbec možné. Neboť jen to, co se odehrává v čase, je skutečné. Vše, co je mimo čas, je jen abstrahované a neodpovídá skutečnosti, protože jí chybí to zásadní – čas. Zdá se, že opravdového poznání dospíváme podle Rosenzweiga jen

---

<sup>138</sup> Rosenzweigovu filozofii bychom pak mohli chápat jako pokus zodpovědět otázky, které si musí každý filozof (aspoň podle Rosenzweiga) zodpovědět. Mohly bychom je formulovat jako: Co mohu poznat? Mohu zažít zázrak? Jak můžu dojít spásy? – Tyto otázky se zdají jen mírnou formulací Kantových otázek. Srv. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 838.

<sup>139</sup> Srv. H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 35.

<sup>140</sup> Srv. H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, str. 35. Zde je popsán rozdíl mezi *Hvězdou vykoupení* a *Knížečkou*.

apriorně u elementů a systému *Všeho* (jak popisuje ve *Hvězdě vykoupení*), anebo se nám jeví smysl (zde ale nemluvíme o poznání, ale spíše o fenomenologii – samozřejmě v před-fenomenologickém smyslu) v praktickém životě (jak popisuje v *Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu*). Pravdivost celé Rosenzweigovy filozofie má ukazovat konečná jednota teorie a praxe, které se spojují v jakési identitě. – Onen apriorní přístup analýzy elementů a aposteriorní život se shodují a tvoří tak jednotu.

Proti nařčení ze solipsismu, které jsem proti němu vznesl, můžu Rosenzweiga bránit právě cestou idealismu a cestou praxe. Domnívám se, že obě dvě jsou v Rosenzweigově díle stejnoměrně zastoupeny. Ale je třeba si klást otázku: Je Rosenzweigův postup objektivní? Jestli ano, na čem se tato objektivita zakládá? Zakládá se na předpokladu *praxe*, že se svět jeví všem lidem stejně a že každý jiný člověk pomocí své rozumové výbavy dokáže odkrýt tu stejnou strukturu *Všeho*, ten stejný systém, jako nachází Rosenzweig ze své subjektivity? Anebo že existuje nějaká objektivní (myslitelná) ideje každého elementu (*idealismus*), ke které má každý člověk možnosti pomocí rozumu přistoupit a poznat ji? Z obou možností plyne idealistické stanovisko. Tedy takové, že sice na prvním místě (existenčně) stojí bytí (a to právě bytí elementů a jednotlivce<sup>141</sup>), a na druhém místě stojí myšlení – to je ale nutno chápat na prvním místě ale ontologicky, neboť *Vše* je myslitelné a strukturované právě pro myšlení.

Zde se ukazuje, že se sice snaží idealismus překonat, ale ten je stále v jeho myšlení přítomný, a to tak silně, že bez něj není Rosenzweigův systém udržitelný (snažíme-li se ho ještě nějak zachránit).

#### 4.4. Totalita systému

Další problém, ve kterém se odráží idealismus Rosenzweigovy filozofie, je ten, že chce-li Rosenzweig nahradit totalitu systému idealismu tím, že vystaví nový systém, který je nutně pravdivý (nemá smysl nahrazovat systém novým, ale nepravdivým systémem), stává se takovýto systém nutně totalitním, a to ve smyslu totality pravdy. Stejně tak se systém stává jednotný v popisu skutečnosti. V tomto systému je vše převedeno na

---

<sup>141</sup> I zde lze vidět jakýsi rozpor Rosenzweigova myšlení, protože není jasné, co stojí dříve, jestli totalita elementů či jednotlivec.



rozumově chápané Vše. Zjevení již není něčím zcela nepochopitelným, ale je přesně racionálně popsatelné. Chce-li Rosenzweig zbavit filozofii jeho žezla a předat ho praktickému zdravému lidskému rozumu, vychází tak nejdříve (jak jsem popsal výše) z čistě filozofických úvah o tom, co je to člověk, svět a Bůh. Vychází tak z filozofického systému, který si nárokuje pravdivost i totalitu vysvětlení. Rosenzweigův systém není takový, který by popisoval jen nějakou partikulární část světa (např. jazyk, etiku etc.), ale nárokuje si popsat svět jako celek. A když poté filozofii kritizuje a tato kritika stojí na filozofických základech, je to, jako kdyby si pod sebou podkopl stoličku, na kterou se vyšplhal. Kritizuje sám sebe a způsob toho, jak svůj systém vystavil.

Domnívám se, že, když kritizuje filozofii, kritizuje sám sebe (jakožto filozofa). Otázka je, jestli si to Rosenzweig uvědomoval. Domnívám se, že do jisté míry ano, neboť jeden motiv v jeho myšlení je směřování od teorie k praxi. Schmied-Kowarzik mluví o *„existenzielles Denken“* upřednostňující člověka jako existenci. Domnívám se, že Rosenzweig tento postup používá pro kritiku idealismu, z které vychází. A poté mu nejde o *„existenzielles Denken“*, ale spíše o *„praktisches Leben“*.<sup>142</sup> Právě v onom myslícím a praktickém já nacházím Rosenzweigův princip filozofie, který je naplněn v systému zjevení.

Nyní si můžeme položit otázku, ke komu má Rosenzweig blíže, jestli k idealistům (jako je Fichte, Schelling či Hegel), nebo ke Kantovi. U Kanta je bytí a myšlení spojené, zatímco u idealistů to je jen myšlení samo o sobě.<sup>143</sup> Proto se domnívám, že Rosenzweig má nejbliže ke Kantovi, což jsem ukázal na podobnosti otázek po podmínce poznání *Všeho* či elementů. Rosenzweig není tak radikální jako Hegel, Fichte či Schelling. Oproti nim nedává myšlení prvotní roli. Myšlení v jeho systému hraje důležitou roli, ale přesto se jí snaží nahradit jiným konceptem.

---

<sup>142</sup> Srv. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, str. 27nn.

<sup>143</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. XX. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

#### 4.5. Vliv

Nyní se pokusím ukázat idealistické koncepty Rosenzweigova díla ve srovnání s dvěma již zmiňovanými spisy. Půjde mi především o popis konceptů autorů německého idealismu a komparaci jejich myšlenek s Rosenzweigovými. Bude se jednat o Fichteovo úvody do *Vědosloví* a Schellingovy *Věky světa*.

##### 4.5.1. J. G. Fichte

Výše jsem napsal, že Rosenzweig Fichteovo nezohledňoval tak jako Hegela a Schellinga, ale přesto se mu zde budu věnovat, a to proto, že se na této analýze ukáže systematičnost obou koncepcí.

Rosenzweig svůj systém filozofie buduje podle zásad Fichteova *Vědosloví*. Tedy tak, že nejdříve hledá takový axiom či postulát<sup>144</sup> na kterém by bylo možno vystavět nutný systém. Fichte hledá nějakou apriorní pravdu, která by zakládala naše vědomí. Taková pravda musí existovat, jinak by naše vědění nemohlo být jisté.<sup>145</sup> (Jedná se tedy moderně řečeno o formu fundacionalismu.) Systém *Vědosloví* je poté základem všech věd, tedy jestli se hypotéza *Vědosloví* prokáže, jak se Fichte snaží ukázat. Filozofie je pro Fichteovo vědou. A to takovou, která nutně předchází jakémukoliv vědeckému systému, protože jej činí nutným. Mám-li základní axiom, který je pro Fichteovo sebe-kladoucí já a další dva axiomy, které jsou do jisté míry prvním podřízeny – popisující vztah subjektu a objektu – mohu z nich deduktivně rozvinout celý systém poznání.<sup>146</sup> Dedukce je nutná z toho důvodu, že nemůže přijít žádný objev, který by Fichteovo systém vyvrátil. A proto není systém omezen sférou smyslového či nesmyslového poznání.<sup>147</sup> Tento systém je pak nutně pravdivý.<sup>148</sup> Idealistické je zde samozřejmě to, že my, podle Fichteova, zakládáme naše sebevědomí, vědomí a poznání v rozumu.

---

<sup>144</sup> K rozdílu axiomu a postulátu ve Fichteovu systému viz. Srv. J. Karásek, *Fichtova „Prolegomena“*, str. 124. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>145</sup> Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví neboli takzvané filozofie*, str. 29. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>146</sup> Srv. J. Karásek, *Fichtova „Prolegomena“*, str. 123n. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>147</sup> Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví neboli takzvané filozofie*, str. 34. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>148</sup> Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví neboli takzvané filozofie*, str. 22. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

Stejně tak jako Fichte hledá Rosenzweig zásadní nezpochybnitelnou pravdu, na které by bylo možno vybudovat celý systém. Rosenzweig ji nalézá zaprvé v existenci jedince a jeho myšlení. V tomto myšlení nalézá tři elementy, o kterých neví nic. A z tohoto nic dedukuje tři elementy, které apriorně rozvádí do celého systému. Na začátku probíhá jediná indukce – a to mnohosti lidských smrtí, z které je odvozena obecná spojitost člověka, strachu ze smrti a smrti. Touto indukcí získáváme – a zde je opravdu důrazný rozdíl, který je třeba vyzdvihnout, abych Rosenzweigovi přiznal i překonání idealismu – sebevědomého jedince. Právě svou vlastní smrtelností člověk získává své sebevědomí (nevzniká jako u Fichteho v myšlení). Po tomto indukčně získaném poznatku ale následuje již čistá dedukce ze sebevědomí tohoto sebevědomého jedince, která je již rozvinuta v mezích idealismu, tak jak byla popsána výše. Problematické by ale bylo Rosenzweigův systém označit za vědecký. Rosenzweigův systém je samozřejmě, podle Rosenzweiga nutně pravdivý a vybudován deduktivně, ale, jak jsem výše ukázal, jistě není vědecký.

Dále se budu věnovat kladení Já a Ne-Já, které je důležité pro komparaci s Rosenzweigem. Jak již bylo řečeno základem Fichteho Vědosloví je sebekladení Já. Toto musí být první v čase a vzniká tím sebevědomí.<sup>149</sup> První zásada je, že sebekladoucí Já si klade přírodu jako Ne-Já (Ne-já je kladeno v Já jako pasivní objekt, zato Já je kladeno oproti Ne-Já jako aktivní objekt), tedy jako něco zcela odlišného od Já, které je vždy prvotní. Pojmy Já a Ne-já jsou tedy apriorní pojmy.<sup>150</sup> Na začátku *Druhého úvodu do Vědosloví* Fichte říká, že Vědosloví není jen mrtvé zkoumání pojmů, ale nutně činné. Neboť musí být myšleno filozofem, kterého tvoří sebeuvědomělé Já a proti němu se staví to, co je myšleno. Zde se setkává idealismus s realismem, protože idealisticky formulované Já naráží dle Fichteho na reálný objekt myšlení.<sup>151</sup>

Podobný vztah idealismu s realismem, nazveme-li to tak, řeší také Rosenzweig. Ten sice na začátku *Hvězdy vykoupení* z pojmové analýzy elementů rozvíjí systém, který ale naráží na reálnou skutečnost, kterou Rosenzweig zcela nekriticky pozoruje v obyčejném

---

<sup>149</sup> Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví neboli takzvané filozofie*, str. 45. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>150</sup> Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví neboli takzvané filozofie*, str. 39 a 52n. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>151</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 59n. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

vnímání. Onen Rosenzweigův systém získává svou úplnou legitimitu až tím, že odpovídá dějící se skutečnosti. Rozdíl oproti Fichtemu je ale ten, že Rosenzweig neklade žádné Já a Ne-já. Používá sice podobný koncept u každého z elementů, kde nachází ustanovující a omezující princip, který určuje onen element. Já pak stojí mimo tyto elementy, a to i element člověka. Elementy jsou jen limity našeho poznání. Já není stavěno proti něčemu zcela diferentnímu, ale proti třem diferentním částem *Všeho*. Příroda tak není opak Já a ani se nezakládá na tom, že je opakem subjektivity, ale je uchopena tak, že je vyvozena pra-slovy z elementů, a to v procesu míšení elementů – tedy v čase.

Fichte nijak neztotožňuje vnímající subjekt s bytím. Subjekt je podle něj jen čisté jednání, které až bytí zakládá. Tím že, myslí sebe sama, se vrací k sobě samému, aby si vystavěl bytí pro sebe. Jinak řečeno, tím, že si subjekt staví na místo objektu sebe sama, mu dává bytí.<sup>152</sup> Bytí je jen smyslové a je odvozeno z formy smyslovosti.<sup>153</sup> A všechno myšlení nutně vychází z reálného bytí a tím mu dává nutnost. Ale Já nemůže být bytím, protože by bylo jen věcí. Já je podle Fichteho nejvyšší svobodné. Veškeré bytí, které je omezující, tak stojí oproti svobodnému jednání. Bytí může být buď ideální (pouhý stavu vědomí) anebo reálné (skutečný svět). Svobodné jednání se pak k ideálnímu bytí vztahuje přes inteligenci a k reálnému bytí přes působení.<sup>154</sup> Jak je vidět, je pojem bytí až sekundární. Na prvním místě leží jednání a pojem bytí je až negativní vymezení se proti jednání.<sup>155</sup> V Kantovské terminologii říká, že v dogmatismu je bytí ztotožněno s absolutnem a tudíž nutností, naproti tomu v idealismu není žádné bytí existující pro sebe, z čehož plyne svoboda, a to jak moje, tak i druhého.<sup>156</sup>

V pojmu bytí se ale Rosenzweig s Fichtem rozchází. Rosenzweig klade větší důraz na bytí oněch elementů, které je u Boha, světa a člověka apriorně rozvinuto z pojmu samotného. Bůh má své bytí ve svém bytí (tím, že je mimo myšlení), svět má své bytí v myšlení (tím, že je právě myšlení) a člověk ve své jedinečnosti.<sup>157</sup> Tyto tři vlastnosti mají poté nutné důsledky v tom, že Bůh neustále tvoří nové, svět to vše uchovává a dává

---

<sup>152</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str.str. 62n. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>153</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 74. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>154</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 90n. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>155</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str.93. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>156</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str.101. in J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*.

<sup>157</sup> Srv. S., str. 98n

všemu formu a člověk je osamocený svobodný činitel.<sup>158</sup> Tato tři bytí jsou zásadní pro ony elementy – jsou jejich nutnými počátky a bez nich je nelze myslet. Staví se tak proti Fichteovo tezi a staví se částečně do proudu dogmatizmu – bytí je u Rosenzweiga nutné – sice například Boha nutí k svobodě tvořit, ale tato svoboda je nutnou svobodou z Boží podstaty. Stejně tak člověk je svobodný, ale jen morálně.<sup>159</sup> Stojím zde na hranici obou přístupů – Rosenzweig uznává jak absolutní svobodu boží, tak individuální svobodu jedince<sup>160</sup>. Tyto svobody jsou ale garantovány jen nutností onoho systému vykoupení.

#### 4.5.2. F. W. J. Schelling

Ještě důležitější a výraznější vliv na Rosenzweigovo myšlení má koncept *Věků světa*. Jak již bylo popsáno výše, pracuje Rosenzweig s velice časovým systémem. Popisuje minulost (stvoření), popisuje přítomnost (zjevení) a popisuje budoucnost (vykoupení). Navazuje zde právě na Schellingovy *Věky světa*, kde hned na začátku je rozdělena minulost, jako to, co je věděno a je třeba, aby bylo vyprávěno, přítomnost, jako to, co je poznáváno a znázorňováno, a budoucnost, jako to, co je tušeno a předpovídáno.<sup>161</sup> Schelling však *Věky světa* nikdy nedokončil a zůstal jen u minulosti. Rosenzweig staví na tomto fragmentu a překonává ho tím, že dotahuje onen rozvrh časů až do konce.

Rosenzweig od Schellinga přejímá nejen tento rozvrh časů, ale i pojem vědy a jistý epistemologický koncept. Vědu zde chápe Schelling jako živou víru, která roste ze sebe sama. Což souvisí právě s rozvrhem času, protože to, co se již událo, tvoří základní fundament vědění, to, co se právě děje, my aktivně poznáváme a to, co bude, dokážeme z vědy predikovat.<sup>162</sup> Věda však není jen nějakou lidskou činností – a nevychází z člověka (třeba jako u Fichteovo Vědosloví), ale její počátek je nadsvětý. Schelling zde staví proti sobě dva principy – vyšší a nižší. Vyšší představuje (platonská) vzpomínka na všechny věci a nižší představuje (aristotelská) touha po poznání. Vyšší se nechává nižším poznat, aby se stal sobě samému srozumitelný. Jinak řečeno: ve vyšším je vše jedno a nižší

---

<sup>158</sup> Srv. S., str. 91. (Zde jsou tyto elementy ještě uzavřeny do sebe, ale Rosenzweig tyto vlastnosti poté spojuje v proudu světa.)

<sup>159</sup> Srv. S., str. 73n.

<sup>160</sup> Srv. S., str. 71n.

<sup>161</sup> Srv. F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*. str. 7.

<sup>162</sup> Srv. F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*. str. 7.

jednotlivé rozlišuje.<sup>163</sup> Aplikací tohoto člověkem vzniká dialektika, která však tvoří pouze prázdná forma – až po aplikaci na přírodu se stává čistou vědou.<sup>164</sup>

Již jsem zmínil, že Rosenzweig navazuje na Schellingův rozvrh času. Nyní k oněm principům. Rosenzweig u každého z elementů odkrývá právě dva takovéto principy. Označuje je jako *Urworte* – Praslova. Jsou jimi tvořící ‚ano‘ (*Ja*), omezující ‚ne‘ (*Nein*) a spojující ‚a‘ (*Und*). Uvedu příklad s elementem Boha. Boží ‚Ano‘ tvoří Vše. Říká ‚Ano‘ ne-ničemu (onomu počátečnímu nic, které víme). Říká: ‚Budiž tak‘, a tímto ‚Ano‘ tvoří Vše. Proti tomu se staví druhý princip, omezující – ‚ne‘. A v něm je boží svoboda – totiž že netvoří nutně – může tvořit svobodně tím, že říká: ‚Ne jinak‘. Spojení je pak v ono ‚a‘, kde se spojuje Boží podstata, která tvoří, a boží svoboda, která toto stvoření usměrňuje. Říká: ‚Budiž tak a ne jinak.‘<sup>165</sup>

Schellingem popsaná minulost zahrnuje pojem nejvyššího, který stojí nade vším, dokonce i nad Bohem, a zjevuje se v čase. Nejvyšší je něco, co je nad bytím, a bytí je jen jeho odlesk – je to *Nic* a *Vše*.<sup>166</sup> Toto nejvyšší je ale také svázáno dvěma principy – nekonečným a omezujícím. U Boha se to projevuje v nekonečné lásce (jsoucí) a omezující existenci (*Nic* – relativně nejsoucí). Tato boží láska je první skutečnost, protože je vztahující se vůle. Tato vůle je počátkem bytí (bytí nikdy není jsooucn, ale je vždy subjektivní).<sup>167</sup> Jak jsem již popsal, Rosenzweig používá u svých elementů právě tyto dva principy – jeden ustanovující a druhý omezující. Ale láska u něj zastává jinou funkci. Boží láska není fundamentálním určením Boha, naopak, je to jen důsledek, kterým je překonána osamělost elementů v systému vykoupení (právě díky boží lásce).

Hegel se od pozdního Schellinga liší mimo jiné tím, že postuluje reflexivní myšlení vycházející z poznání sahající k možnosti poznání, naproti tomu Schelling, oproti Hegelově prioritě myšlení, klade zde prioritu bytí.<sup>168</sup> Domnívám se, že Rosenzweig se pohybuje mezi těmito koncepcemi. Na jednu stranu je celá jeho filozofie postavena právě na postupu od myšlení vycházejícího z poznání (poznání smrtelnosti zakládá lidské

---

<sup>163</sup> Srv. F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*. str. 8.

<sup>164</sup> Srv. F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*. 8-12.

<sup>165</sup> Srv. S., str. 31nn.

<sup>166</sup> Srv. F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*. 16-18.

<sup>167</sup> Srv. F. W. J. v. Schelling, *Věky světa*. 19-23.

<sup>168</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, str. XIII. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

myšlení) k možnosti poznání (zjevení). Na druhé straně již předpokládá bytí před myšlením. Totiž jen tím, že něco je, můžeme to, co je, myslet.<sup>169</sup> Závěrem můžeme dodat, že zase oproti iracionalismu se Rosenzweig stále drží systému a systematickosti. Jeho cíl se shoduje s cílem idealistů – poznání celé skutečnosti.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> Srv. R. Mayer, *Einführung*, XXV. in F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

<sup>170</sup> W. Ullmann, *Offenbarung als philosophisches Problem: Zu Franz Rosenzweigs „Urzelle“*, str. 806. in W. Schmied-Kowarzik (vyd.), *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*.

## 5. Závěr

Shrňme tedy jednotlivé závěry. *Zaprvé*: Rosenzweigova filozofie nutně předpokládá a staví na konceptech, které pocházejí od filozofů, které nazýváme idealistickými (tj. Kant, Fichte, Schelling, Hegel), a proto v jeho samotné filozofii jsou zabudovány idealistické koncepce. *Zadruhé*: Výtky, které vznášejí proti idealistické filozofii se do značné míry obrací proti němu samotnému. Dalo by se říci, že našel chyby u předchůdců, ale z těchto chyb se nepoučil, a i na nich vystavěl svůj systém. *Zatřetí*: Rosenzweigův filozofický systém je z těchto důvodů značně rozporuplný.

I přes tyto závěry, které jsou cíleně vedeny tvrdě, lze nalézt v Rosenzweigově myšlení hodně pozitivního. Jeho filozofie je do značné míry spojením starého a nového. Myslím tím starého idealistického myšlení a nového myšlení. Rosenzweig dle mého názoru nemá tolik společného s dialogickým myšlením. Jestli bychom ho chtěli zařadit pod nějakou filozofickou školu, dopouštěli bychom se jen zkreslení. Domnívám se, že pro Rosenzweigovo filozofické myšlení by bylo nejpřesnější označení post-idealistické. Toto označení ho staví jen do filozofické tradice, samozřejmě, že zcela jiné by bylo jeho zařazení v náboženském myšlení. Doufám, že právě z argumentace celé této práce je zřejmé, proč používám právě toto označení.

Druhý a třetí závěr tvrdí, že Rosenzweigův filozofický systém je chybný a neužitečný. Ale i přesto je třeba dodat, že Rosenzweigovy spisy jsou přínosné, neboť *zaprvé*: Rosenzweigův jazyk a styl připomínají v některých pasážích spíše krásnou literaturu. *Zadruhé*, a především jsou některé vnitřní koncepty velmi přesné – zvláště, jde-li o kritiku idealismu, a to i přesto že není jejich celek konsistentní, mohou tyto sloužit jako aforismy. *Zatřetí*, nemůžeme odepřít Rosenzweigovo místo v dějinách filozofie a jeho vliv na další filozofii (zejména pak Emmanuela Lèvinase).

Vystoupíme-li z Rosenzweigova uzavřeného systému a vrátíme se zpět k Schmidingerově definici: „*Skutečnost v její celistvosti lze chápat jako moment toho dějinného procesu, v němž si absolutní svoboda Boha absolutním způsobem je vědoma sebe sama, nebo se vědomou stává.*“<sup>171</sup>, můžeme nyní prověřit, jestli jí odpovídá Rosenzweigův systém. Skutečnost je podle Rosenzweiga časová a veškeré dění se

---

<sup>171</sup> H. Schmidinger, *Úvod do metafyziky*, str. 215.



odehrává v čase. Čas ale není absolutní veličina, čas vzniká až míšením elementů. Vrací se zas otázka, jestli jsou elementy uzavřeny samy do sebe a tvoří tak skutečnost samy v sobě, anebo skutečnost vzniká až tím, že se elementy mísí. Z toho, co jsem uvedl, se domnívám, že již existence elementů je nutně spojená s jejich míšením a tedy časem. *Skutečnost je tedy moment dějinného procesu.* Podstatou Boha je jeho svoboda, skrze kterou tvoří a uskutečňuje své předurčení, které jí tato podstata dává. *Bůh je nekonečně svobodný* – tvoří svět, a tak omezuje nic a tím, že svobodně tvoří – nechává vzniknou *Vše*.<sup>172</sup> Bůh je tak z podstaty Rosenzweigovy filozofie vždy absolutně svobodný, chápeme-li svobodu tak, že je svoboden tvořit. Ale jeho podstata ho do této absolutní svobody ‚omezuje‘. Dle této definice můžeme Rosenzweiga považovat za idealistu v tradici německé klasické filozofie.

Je třeba ale znovu a na závěr zdůraznit onu nesourodost této filozofie. A to systematické uchopování nesystematického. Rosenzweig se snaží uchopit svět racionálně pomocí myslitelnosti elementů, jejich propojení a vytváření skutečnosti. Tyto elementy by na sebe neměli být redukovatelné, neboť by pak jeden tvořil totalitu. Zdá se ale, že přece jenom jeden element stojí nad vším, a to Bůh. Bůh tak tvoří onen princip *Všeho*, onu jednotu, na kterou lze vše převést, která vše tvoří, která se zjevuje a která na konci vše vykoupí.

---

<sup>172</sup> Srv. S. str. 31n.

## Seznam zkratek

- S.                Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 2015.
- GA I.            Rosenzweig, F., *Briefe und Tagebücher*, Dordrecht 1979.
- GA III.          Rosenzweig, F., *Zweistromland*, Dordrecht 1982.

## Literatura

- Birkenstock, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?. Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*, Freiburg in Br. 1997.
- Bouretz, P., *Svědkové budoucího času I.*, Praha 2009.
- Casper, B., *Das dialogisches Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg in Br. 2002.
  - Lèvinas, E., *Vorwort*.
- Casper, B., *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*, Praha 1998.
- Casper, B., *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn 2010.
- Fichte, J. G., *O pojmu vědosloví*, Praha 2008.
  - Fichte, J. G., *O pojmu vědosloví neboli takzvané filozofie*.
  - Fichte, J. G., *Druhý úvod do Vědosloví*.
  - Karásek, J., *Fichtova „Prologomena“*.
- Franks, P., *Everyday speech and revelatory speech in Rosenzweig and Wittgenstein*. In *Philosophy Today*, 2006; 50, 1.
- Fricke, M., *Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung: eine Interpretation des Sterns der Erlösung*, Würzburg 2003.
- Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, New Jersey 1992.
- Glatzer, N., *Franz Rosenzweig*, New York 1961.
- Goethe, J. W., *Básně – Západovýchodní díván*, Praha 1955.
- Goethe, J. W. v., *West-östlicher Divan*, Leipzig (s. a.).
- Gordon, P. E., *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German philosophy*, Berkeley 2003.
- Habermas, J., *Postmetaphysical thinking. Philosophical essays*, Cambridge (Mass.) 1992.
- Hansen, F.-P., *„Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Berlin 1989.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.

- Horyna, B., *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*, Praha 2005.
- Jeníček, T., *Franz Rosenzweig*, Praha 1996.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998.
- Lèvinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, Praha 1997.
- Mosès, S., *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs.*, München 1985.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, München 1999.
- Nietzsche, F., *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, München 1999.
- Pollock, B., *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Cambridge 2009.
- Putnam, H., *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington 2008.
- Rosenzweig, F., „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg 1917.
- Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, Berlin 2010.
- Rosenzweig, F., *Briefe und Tagebücher*, Dordrecht 1979.
- Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Dordrecht 1976.
- Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 2015.
  - Mayer, R., *Einführung*.
- Rosenzweig, F., *Zweistromland*, Dordrecht 1982.
- Rosenzweig, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Frankfurt am Main 1992.
  - Glatzer, N., *Einleitung des Herausgebers*.
- Schelling, F. W. J., *Drobné spisy a fragmenty*, Praha 2004.
- Schelling, F. W. J., *Věky světa*, Praha 2002.
- Schmidt, R., Spreckelsen, C., *Nietzsche pro začátečníky. Tak pravil Zarathustra*, Praha 2017.
- Schmied-Kowarzik, W., *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, München 1991.
- Schmied-Kowarzik, W. (vyd.), *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*. Freiburg in Br. 2006.

- Ullmann, W., *Offenbarung als Philosophisches Problem: Zu Franz Rosenzweigs „Urzelle“*.
- Schmidinger, H., *Úvod do metafyziky*, Praha 2012.
- Scholem, G., *Judaica I.*, Frankfurt am Main 1997.
- Zak, A., *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs.*, Stuttgart 1987.

## Seznam příloh

Příloha č. 1 – Formulář zadání magisterské práce

Příloha č. 2 – Český abstrakt magisterské práce

Příloha č. 2 – Anglický abstrakt magisterské práce

## Příloha č. 1 – Formulář zadání magisterské práce

Univerzita Palackého v Olomouci  
Filozofická fakulta  
Akademický rok: 2016/2017

Studijní program: Filozofie  
Forma: Prezenční  
Obor/komb.: Filozofie (FILOZN)

### Podklad pro zadání DIPLOMOVÉ práce studenta

PŘEDKLÁDÁ:	ADRESA	OSOBNÍ ČÍSLO
Bc. THÜMMEL Jan	Táborská 680, Říčany	F160174

#### TÉMA ČESKY:

Problém idealismu ve filozofii Franze Rosenzweiga

#### TÉMA ANGLICKY:

The Problem of Idealism in philosophy of Franz Rosenzweig

#### VEDOUcí PRÁCE:

Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D. - KFI


#### ZÁSADY PRO VYPRACOVÁNÍ:

Franz Rosenzweig ve svém díle kritizuje pozice idealismu, které podle něj neobstojí jak z filozofického, tak existenčního hlediska. Při této kritice ale, domnívám se, zůstává jak terminologicky, tak filozoficky v pozicích idealismu. Idealismus budu chápat jako vulgární zobecnění filozofické trafice od Kanta po pozdního Schellinga (s centrem u Hegla) tak jako Rosenzweig. Jednotlivě se pak budu odvolávat na konkrétní autory a jejich filozofické systémy. Postupovat budu chronologicky podle díla Franze Rosenzweiga. Začnu Rosenzweigovými počátky studia idealismu. Poté se budu zabývat centrální částí Rosenzweigova díla Hvězda vykoupení.

#### SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY:

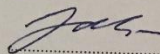
- Franz Rosenzweig, Hrsg. Reinhold Mayer und Annemarie Mayer, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Hingham, Mass. 1984.
- Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1990.
- Franz Rosenzweig, Hrsg. und eingel. von Nahum Norbert Glatzer., Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, Frankfurt am Main 1992.
- Franz Rosenzweig, Hrsg. von Frank Lachmann mit einem Nachw. von Axel Honneth., Hegel und der Staat, Berlin 2010.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Schriften von 1794 - 1798, Stuttgart und Augsburg, Co, Darmstadt 1967.
- Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewahrung, Freiburg c1991.
- Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, Der Philosoph Franz Rosenzweig, 1886-1929: internationaler Kongress, Kassel 1986, Freiburg c1988.
- Bernhard Casper, Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Freiburg c2002.
- Peter Eli Gordon, Rosenzweig and Heidegger: between Judaism and German philosophy, Berkeley c2003.
- Hans Jorg Sandkuhler, Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart 2005.
- Wolfgang Röd, Německá klasická filosofie, Praha 2015.
- Walter Jaeschke Andreas Arndt, Německá klasická filosofie II, Praha 2016.

Podpis studenta:



Datum: 19. 4. 2017

Podpis vedoucího práce:



Datum: 19. 4. 2017

## Příloha č. 2 – Český abstrakt magisterské práce

Název práce: Problém idealismu ve filozofii Franze Rosenzweiga

Autor práce: Bc. Jan Thümmel

Vedoucí práce: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Počet stran a znaků: 60., 116 024.

Počet příloh: 3

Počet titulů použité literatury: 40

Franz Rosenzweig začíná vlastní filozofický systém ve svém hlavním díle *Hvězda vykoupení*, vznesením kritiky proti idealistické filozofii. Na základě této kritiky představuje svůj filozofický systém. Tato práce se snaží ukázat, že Rosenzweig sice kritizuje chyby idealismu a idealismus jako takový zcela odmítá, ale i přesto můžeme v jeho filozofii nalézt idealistické koncepty. Tato vnitřní protichůdnost je ukázána jak na systematičnosti Rosenzweigovy filozofie, tak i na jeho stálé provázanosti s německou klasickou idealistickou filozofií.

Klíčová slova:

Rosenzweig, Franz; idealismus; kritika idealismu; systém filozofie



Příloha č. 2 – Anglický abstrakt magisterské práce

Title: The Problem of Idealism in philosophy of Franz Rosenzweig

Author: Bc. Jan Thümmel

Supervisor: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Number of pages and characters: 60, 116 024.

Number of appendices: 3

Number of references: 40

Franz Rosenzweig begins his own philosophical system in his main work *The Star of Redemption* with a critique of idealistic philosophy. On the foundation of this critique he exposes his own project of a philosophical system. This thesis aims to prove that although Rosenzweig criticised errors of idealism and rejected idealism as such, nevertheless we can find in his own philosophy some concepts which are idealistic. This inner contradictoriness is shown on hand of the systematic character of Rosenzweig`s philosophy as well as of his inner connection with German classic idealistic philosophy.

Key words:

Rosenzweig, Franz; idealism; critique of idealism; system of philosophy