

REFLEXE 62

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–26) Václav Sklenář
Aporie Benthamovy etiky
Die Aporien von Bentham's Ethik
The Aporia of Bentham's Ethics
- (27–49) Jindřich Karásek
Kantův pojem transcendentálního ideálu. Pokus o rekonstrukci
Kants Begriff des transzendentalen Ideals.
Versuch einer Rekonstruktion
The Transcendental Ideal in Kant. A Reconstruction
- (51–74) Martin Nitsche
Neadresné a neviditelné. K fenomenologické interpretaci
motivů „neadresných jevů“ v biologii Adolfa Portmanna
Unadressiert und unsichtbar. Zur phänomenologischen
Interpretation des Motivs der „unadressierten Erscheinungen“
in der Biologie Adolf Portmanns
Unaddressed and Invisible. A Phenomenological Interpretation of the
Motif of „Unaddressed Phenomena“ in Adolf Portmann's Biology

TEXTY • Texte • Texts

- (75–88) Miroslav Šedina
Plútarchova obhajoba vegetariánské životosprávy
Plutarch's Verteidigung eines vegetarischen Lebensstils
Plutarch's Defence of Vegetarianism
- (89–112) Plútarchos
O pojídání masa (přel. M. Šedina)
Über das Fleischessen
On Meat-Eating

Martha Nussbaumová (113–134)

Profesorka parodie. Módní defetismus Judith Butlerové

(přel. M. Kettner)

Die Professorin der Parodie. Der modische Defätismus
von Judith Butler

The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler

Konstantin Sigov (135–145)

Meridián Celan – Levinas. K topologii setkání skrze zlom

(přel. J. Kapičiak – P. Vaškovic)

Celans und Levinas' Meridian. Zur Topologie der Begegnung
mittels des Bruches

Celan's and Levinas' Meridian. On the Topology of Meeting-
Through-a-Caesura

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Ota Gál (147–152)

Z řečtiny do řečtiny.

Krátce o Plótinovi a Pavlosu Kalligasovi

Vom Griechischen ins Griechische.

Kurz über Plotinos und Pavlos Kalligas

From Greek to Greek.

A Brief Note on Plotinus and Pavlos Kalligas

Suzanne Stern-Gilletová – Pavlos Kalligas (153–158)

Plótinós a filosofický způsob života (přel. O. Gál)

Plotinos und die philosophische Lebensweise

Plotinus and the Philosophical Way of Life

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Stanislav Sousedík (159–164)

Dějiny jako factum brutum. Dvě poznámky ke glose

Ondřeje Švece o filosofii dějin

Geschichte als *factum brutum*. Zwei Anmerkungen

zur Glosse von Ondřej Švec über die Geschichtsphilosophie

History as a Brute Fact. Two Remarks

on Ondřej Švec's Note regarding Philosophy of History

(165–173) Ondřej Švec
*Jako kus ztuhlé lávy. Polemika s historickými fakty
v podání Stanislava Sousedíka*
Wie ein Stück festgewordener Lava. Eine Polemik
mit historischen Fakten in der Sicht von Stanislav Sousedík
Like a Lump of Solid Lava. A Riposte
to Stanislav Sousedík's View of Historical Facts

(175–189) Alžbeta Kuchtová
*Domáce práce a tajomstvo hmoty.
Polemická poznámka o Heideggerovej filozofii*
Hausarbeiten und das Geheimnis der Materie.
Eine polemische Anmerkung zur Heideggers Philosophie
Home Chores and the Mystery of Matter.
A Polemical Note on Heidegger's Philosophy

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

191. P. Gregorić – G. Karamanolis (vyd.), *Pseudo-Aristotle:
De Mundo (On The Cosmos). A Commentary* (E. Fulínová)
197. J. Bierhanzl, *Estetika ambiguity* (Š. Kubalík)
206. R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir*,
M. Kučera, *Pud u Freuda* (J. Puc)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

215. *Kritický posthumanismus* (V. Pokorný)
217. *Udělat ze svého omezení výhodu, alespoň
v nějakém ohledu. Ohlédnutí za Petrou Mařovou
(1971–2022)* (J. Čapek)

220. AUTOŘI • Autoren • Authors

APORIE BENTHAMOVY ETIKY

Václav Sklenář

Interpreti morální filosofie Jeremyho Benthama, „otce utilitarismu“,¹ při výkladu jeho etiky většinou sledují jeden ze dvou cílů. Prvním je rekonstrukce Benthamovy etiky jako uceleného systému.² Tento úkol není v Benthamově případě stejně samozřejmý jako u jiných klasiků morální filosofie, například u Aristotela nebo Kanta. Zatímco v Aristotelově a Kantově díle nacházíme spisy explicitně věnované etice, které jsou od jiných pojednání jasně tematicky odlišeny, Bentham žádný ze svých spisů – kromě pozdní *Deontologie* – výhradně etice nevěnuje, ale zároveň se k ní vyjadřuje v celé řadě textů, jejichž hlavní téma je jiné.

Druhým obvyklým cílem sekundární literatury věnované Benthamově etice je její kritika. Ta většinou pojímá Benthamovu etiku jako koherentní systém, který je třeba zhodnotit vzhledem k jeho správnosti a porovnat ho s ostatními etickými systémy. Kritika Benthamovy utilitaristické etiky se rozvinula do několika standardních podob. Jedna z klasických námitek míří na Benthamovu teorii motivace jednání.³ Podle této námítky je Benthamova teorie motivace neúnosně reduktivní. Kritici zde upozorňují, že Benthamovo tvrzení, podle něhož je cílem lidského jednání vždy zisk slasti, jednoduše není pravdivé. Další tradiční námitka napadá Benthamův konsekvencionalismus. Bentham tvrdí, že jednání je dobré, nebo špatné čistě na základě svých důsledků. Kritici proti tomu trvají na tom, že ve skutečnosti není možné skutečné dů-

¹ Tak Benthama označuje například T. P. Burke, *Bentham, Jeremy (1748–1832)*, in: R. Hamowy (vyd.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, Los Angeles 2008, str. 30.

² Viz např. P. Schofield, *Bentham. A Guide for the Perplexed*, New York 2009; J. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics. Bentham's Later Years*, London – New York 2011; M. P. Mack, *Jeremy Bentham. An Odyssey of Ideas*, New York 1963; R. Harrison, *Bentham*, Boston 1983.

³ H. F. Pitkin, *Slippery Bentham. Some Neglected Cracks in the Foundation of Utilitarianism*, in: *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, str. 106.

sledky našeho jednání dohlédnout, protože jsou příliš komplexní a sahají příliš daleko do budoucnosti. Další námitky napadají použitelnost principu utility s ohledem na to, zda je vůbec možné kvantifikovat slasti a bolesti, případně zdůrazňují problematické důsledky utilitární teorie. Zde se nejpřesvědčivěji vyjádřil Robert Nozick ve slavném myšlenkovém experimentu o „užitkovém monstru“ (utility monster).⁴ Nozick zde upozorňuje na to, že je nutné obětovat štěstí některých jedinců ve prospěch největšího agregovaného užítku společnosti.

Kritika Benthamovy etiky rozvedená v tomto textu postupuje odlišným způsobem. Nesnaží se Benthamovu pozici napadnout zpochybněním některých jejích částí nebo jednotlivých argumentů. Jejím cílem je ukázat, že Benthamova morální filosofie je vnitřně rozporná, tedy že obsahuje složky, které nelze vzájemně smířit. V tom navazují na Ayerův esej o principu užítku,⁵ který kritizuje rozpor mezi tímto principem a Benthamovou teorií motivace. Úkolem následujícího textu je tuto kritiku prohloubit a postavit na pevnější základy. Prohloubením kritiky zde míním následující: jestliže mají zůstat v platnosti další složky Benthamova systému, princip užítku nemůže být všeobecně platným normativním principem, za nějž ho autor vydává. Abychom kritiku postavili na pevnější půdu, bude třeba zabývat se teoretickými základy Benthamovy etiky. Toto zkoumání ukáže, že důvody pro rozpor v Benthamově filosofii spočívají v jeho specifické recepci tří důležitých proudů filosofie osvícenství – materialismu, z něj plynoucího empirismu a důrazu na obecné dobro. Bentham na základě těchto myšlenkových směrů vytváří ontologii vedoucí k takové interpretaci etiky a teorie motivace lidského jednání, v rámci níž se obě dostanou do vzájemného rozporu.

Postup textu bude tedy následující. V první části vysvětlím základy Benthamovy ontologie. Druhá část bude věnována principu užítku jako základnímu principu Benthamovy etiky. Třetí část ukáže dualitu tohoto principu. Čtvrtá část osvětlí způsob, jakým tyto prvky Benthamovy filosofie určují jeho teorii motivace jednání. Konečně závěrečná část předvede spor mezi jednotlivými částmi Benthamova systému, který vede k selhání normativity principu užítku.

⁴ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1999, str. 41.

⁵ Viz A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, London 1954, str. 250–271.

1. Základy Benthamovy ontologie

Základní ontologické schéma své filosofie Bentham načrtává ve spisu *A Fragment on Ontology* (Fragment k ontologii, 1813–1821).⁶ Autor zde ontologii definuje jako disciplínu, která je tvořena „nejobecnějšími a nejrozsáhlejšími výroky náležejícími k fyzice v nejširším smyslu slova, zahrnujícím jak somatologii, tak psychologii“.⁷ Ontologie se tedy zabývá jak tělesnými, tak psychickými jsoucnými. Oba typy jsouceny jsou však podřazeny pod fyziku, z čehož by zdánlivě bylo možné odvodit, že i psychické prožitky mají materiální povahu. Jak ještě uvidíme, situace v tomto ohledu není tak jednoznačná, rozhodně však svědčí o materialistickém vlivu na Benthamovu filosofii.

Dělení jsouceny na tělesné a psychické ovšem není Benthamovou základní ontologickou diferencí. Důležitější jsou pro jeho ontologické schéma jiné dvě diference. První z nich spočívá na rozlišení vnímatelných a odvoditelných entit, druhá na rozlišení mezi reálnými a fiktivními entitami.

Před samotným vysvětlením těchto diferencí je třeba předeslat, co Bentham myslí pod výrazem entita. Entitu Bentham definuje jako to, co v řeči označujeme podstatným jménem⁸ – to by mohlo svádět ke ztotožnění entity a substance. Bentham má ovšem dobrý důvod k tomu, aby entitu definoval lingvisticky, a nikoli přímo jako substanci. Jak naznačuje už zmíněné rozlišení mezi reálnými a fiktivními entitami, v Benthamově ontologickém schématu hrají roli i entity fiktivní, které substancemi být nemohou.

Vnímatelnými entitami pak Bentham myslí takové, „jejichž existence se lidem odhaluje bezprostředním svědectvím jejich smyslů ... vnímatelná entita je, jedním slovem, těleso“.⁹ Jako odvoditelné jsou naopak označeny ty entity, které nelze vnímat smysly, takže „přesvědčení o jejich existenci je vytvářeno reflexí – je odvozeno z řetězu úvah“.¹⁰ Jde tedy o entity principiálně nevnímatelné, k jejichž existenci je možné dospět jedině rozumovou úvahou. Bentham pak nevnímatelné entity dělí na lidské a nadlidské. Jedinou lidskou odvoditelnou entitou je „lidská

⁶ J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, VIII, vyd. J. Bowring, New York 1962, str. 193–212.

⁷ Tamt., str. 195.

⁸ Tamt.

⁹ Tamt.

¹⁰ Tamt.

duše, uvažovaná ve stavu oddělení od těla“.¹¹ Nadlidské odvoditelné entity dělí na nejvyšší a podřízené, přičemž nejvyšší odvoditelnou entitou myslí boha a podřízenými anděly a ďábly. Zda bude člověk ochoten odvoditelným entitám přiznat skutečnost, podle Benthama závisí na tom, zda je pro něj úvaha odvozující tyto entity přesvědčivá. Pokud by pro něj nebyla přesvědčivá úvaha odvozující existenci lidské duše, byl by lidské duši připsán status fiktivní entity – její definicí se ještě budeme věnovat. Pokud by ovšem člověk nebyl přesvědčen úvahou odvozující existenci nadlidských odvoditelných entit, byl by nucen připsat jim status non-entit, tedy neexistenci. Bentham byl pevně přesvědčen o tom, že existenci lidské duše, andělů, ďábla a boha přesvědčivě odvodit nelze.¹² Žádné odvoditelné entity tedy v Benthamově filosofii nehrají roli z toho jednoduchého důvodu, že jim není přiznána existence.¹³ Jak tedy píše Schofield, v Benthamově systému „neexistovala žádná jiná báze pro vědění a myšlení než bytí – jinými slovy, fyzický svět“.¹⁴

Vnímatelné a odvoditelné entity jsou pak dále děleny na reálné a fiktivní. Do množiny reálných vnímatelných entit spadají všechna tělesa a „jednotlivé vjemy všech druhů“,¹⁵ tedy jak impresy vznikající působením vnějších těles na smyslové orgány, tak ideje¹⁶ tvořené vzpomínkami na tyto impresy a ideje vytvářené představivostí z materiálu poskytnutého smyslovým vnímáním. Bentham anticipuje možné pochybnosti o správnosti zařazení vjemů mezi reálné vnímatelné entity, odmítá je

¹¹ Tamt., str. 196.

¹² Pro analýzu Benthamova místa až militantního ateismu a jeho vztahu k anglikánské církvi a náboženství obecně viz J. Crimmins, *Secular Utilitarianism. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, New York 1990.

¹³ Je pochopitelné na místě se ptát, proč Bentham rozlišení mezi vnímatelnými a odvoditelnými entitami vůbec zavádí. Činí tak ze strategických důvodů. Bentham sice byl atheistou, ovšem ve svých spisech své přesvědčení většinou otevřeně nevyjadřoval. To je v dobovém kontextu pochopitelné – i tak měl Bentham s vydáním některých svých spisů problémy a velkou část z nich se vydat vůbec nepokusil. Díky způsobu, jakým Bentham odvoditelné entity popisuje, zůstává pro čtenáře otevřené, jaké rozhodnutí učiní ohledně existence odvoditelných entit. Autor se k žádnému tvrzení v tomto bodě nezavazuje.

¹⁴ P. Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, New York 2006, str. 10

¹⁵ J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 196.

¹⁶ Aniž by Bentham své názvosloví explicitně vyjasnil, ze způsobu užívání jednotlivých pojmů lze odvodit, že idea je nejobecnější termín označující psychické prožitky. Vjemy, vzpomínky apod. pak tvoří specifické druhy idejí.

ovšem s tím, že „ať už přiřkneme třídě těles jakýkoli nárok na atribut reality, tedy existence, shledáme, že každý předmět náležející k třídě vjemů má v ještě větší míře“. ¹⁷ Oblast reality podle Benthama nelze vymezit za pomoci atributů pevnosti (solidity) a trvalosti, neboť důkaz o realitě těles může být dán „jedině evidencí poskytnutou vjemy“. ¹⁸ Bentham dokonce tvrdí, že přísně vzato bychom naše ideje měli považovat za jediné vnímatelné entity, protože existence vnějších předmětů je z těchto idejí odvozována, takže vnější předměty jsou v tomto smyslu odvoditelnými entitami. Nakonec se ovšem vyslovuje pro zachování názvosloví, podle něhož vnímatelné entity označují tělesa. Jeho argument pro zachování tohoto názvosloví je následující: s ohledem na dělení substancí na vnímatelné a odvoditelné musíme připsat tělesným substancím atribut vnímatelnosti, protože působí na naše smysly, i když v pravém smyslu slova nejsou vnímány bezprostředně, nýbrž pouze prostřednictvím idejí. Označení vnímatelných entit je jim tedy přiznáno, protože jsou spolehlivě odlišeny od nevnímatelných entit, které na naše smysly vůbec nepůsobí.

Protiklad k reálným entitám vytváří v Benthamově bipartitním dělení fiktivní entity, tedy takové, „kterým je sice, když o nich mluvíme, existence připsána gramatickou formou mluvy, ovšem ve skutečnosti a v pravdě jim není míněno existenci připsat“. ¹⁹ Tuto temnou definici osvětluje Benthamova poznámka: „každé podstatné jméno, které není jménem reálné entity..., je jménem fiktivní entity“. ²⁰ Toto Benthamovo vyjádření je třeba ještě upravit. Podstatná jména totiž samozřejmě mohou označovat také non-entity, navíc Bentham zavádí i skupinu tzv. vybájených entit, které jsou výtvoři naší představivosti. Správné by tedy bylo říci, že nějaká fiktivní entita odpovídá významu každého podstatného jména, které neoznačuje reálnou vnímatelnou substanci, ale přitom není jménem non-entity. Význam fiktivních entit je totiž dán jejich vztahem k reálným vnímatelným entitám. Jména fiktivních entit neoznačují tyto entity přímo, ale mají k nim nějaký vztah a bez tohoto vztahu by nebylo možné jejich význam vyložit. Význam fiktivních entit je tedy dán vztahem k reálným entitám, i když nejde o vztah přímého označování.

Fiktivními entitami jsou tedy například abstrakta, která shrnují více reálných vnímatelných entit. Slovo „lid“ by tak bylo příkladem jména fiktivní entity, jejíž význam lze určit převedením na jednotlivé reálné

¹⁷ J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 196.

¹⁸ Tamt.

¹⁹ Tamt, str. 197.

²⁰ Tamt.

vnímatelné entity, kterými jsou jednotlivci, tvořící lid. Fiktivní entita tedy označuje jakékoli substantivum, jehož význam lze převést na označení jednotlivých materiálních substancí a jejich stavů a vztahů.²¹ Pro Benthamovu filosofii jsou zásadní především tzv. politické fiktivní entity, kterých vypočítává devět: závazek, právo, zproštění, moc, výsada, prerogativa, fyzické vlastnictví, právní vlastnictví a majetek. Význam všech těchto pojmů má být možné převést na bolesti a slasti, které jsou reálnými vnímatelnými entitami. Bentham doslova píše: „Fiktivní entity, které tvoří tuto skupinu, mají všechny za svůj reálný zdroj jednu a tutéž reálnou entitu, tedy vjem, chápaný v tom smyslu, v němž neznamená jen percepci, ale percepci produkující bolest, nebo slast, nebo obojí.“²² Právní závazek totiž člověk má, pokud „v případě, že [čin, k němuž je zavázán,] nevykoná, utrpí určitou bolest“.²³ Všechny ostatní politické fiktivní entity jsou pak odvozeny z pojmu závazku.

Zásadní skutečnost, kterou si z uvedeného přehledu Benthamovy ontologie musíme pro náš argument odnést je tato: pojmový aparát, na němž může být vystavena jeho etika a právní filosofie, obsahuje pouze reálné vnímatelné entity, mezi nimiž hrají v etice primární roli slast a bolest. Na ty musí být převedeny všechny pojmy této vědní oblasti označující fiktivní entity, tedy všechny normativní pojmy, včetně základních pojmů dobra a zla, pokud mají být smysluplné.

2. Princip užitku jako základní princip etiky

Protože byl Bentham přesvědčen o tom, že vše, co existuje, a na čem tedy lze postavit jakoukoli pravdivou vědu, jsou reálné vnímatelné entity, pak musí být na těchto entitách založena i jeho morální věda. Sám sebe pak opakovaně prezentoval jako Newtona morální vědy. Toto přirovnání mělo za cíl poukázat minimálně na dvě charakteristiky Benthama coby morálního myslitele. Bentham se zprvė domníval, že zbavil etiku mystiky a náboženské předsudečnosti stejně tak, jako Newton zbavil těchto

²¹ Bentham rozvinul ve svém *Eseji o jazyku* originální lingvistický postup výkladu fiktivních entit, spočívající na vzájemně se doplňujících technikách frazeopleróze a parafráze: J. Bentham, *Essay on Language*, in: *týž, The Works of Jeremy Bentham*, VIII, str. 295–338. Pro kvalitní výklad Benthamovy metody lingvistické analýzy viz také P. Schofield, *Utility and Democracy*, str. 23–26.

²² J. Bentham, *Essay on Language*, str. 247.

²³ Tamt., str. 206.

nešvarů fyziku. K tomu mělo dojít prostřednictvím lingvistické analýzy, která převádí význam všech normativních pojmů na pojmy slasti a bolesti – obdobný postup jsme sledovali v úvaze o jménech politických fiktivních entit –, a tím jim poprvé dává jasný význam. Bentham skutečně trvá na tom, že normativní pojmy nelze vyložit jinak než ve vztahu ke zvyšování či snižování slasti i bolesti. Doslova píše: „Když se slova *má*, *dobré*, *špatné* a další tohoto druhu vykládají takto, dávají smysl; když ne, nedávají žádný.“²⁴ Zadruhé byl Bentham přesvědčen o tom, že vypracoval etiku jako vědu o zákonech pohybu, v tomto případě pohybu lidského jednání.

Založení etiky jako vědy o empirické skutečnosti měl umožnit princip užitku. Ten je pro Benthama základním principem etiky ve stejném smyslu, jako byl pro Aristotela princip sporu základem rozumného myšlení vůbec. Princip užitku totiž obdobně jako princip sporu není možné dokázat, „neboť pokud se něco užívá k dokazování všeho ostatního, nelze to samo dokázat – řetězec důkazů musí někde začínat. Podat takový důkaz je nemožné a zbytečné.“²⁵ Platnost principu užitku tak má být zjevná pro každého racionálně uvažujícího člověka, a je tedy všeobecná. A princip užitku pak má být vhodným základem etiky, protože má vystihovat jak normativní, tak materiální základ všeho lidského jednání. Benthamův nejužitečnější popis principu užitku se vyplatí citovat v plné délce:

„Příroda člověka postavila pod vládu dvou svrchovaných pánů, *bolesti* a *slasti*. Je jen na nich ukázat, co máme činit, a stanovit, co vskutku učiníme. Z jedné strany je k jejich trůnu upevněno měřidlo správnosti a pochybenosti, z druhé řetězec příčin a následků. Vládnu nám ve všem našem konání, mluvení i myšlení a veškerá naše možná snaha svrhnout své poddanství je jen prokáže a stvrdí. Jedinec může předstírat, že se slovy jejich vlády zřiká, ale ve skutečnosti jí zůstane bez přestání podroben. *Princip užitku* tuto podrobenost uznává a přijímá ji jako základ systému, jehož cílem je utkat rozumem a zákonem předivo štěstí. Systémy, které se princip snaží zpochybňovat, šíří zvuky namísto smyslu, rozmary namísto rozumu a temnotu namísto světla.“²⁶

²⁴ J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, in: J. S. Mill, *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*, přel. M. Pokorný – K. Šprunk, Praha 2016, str. 178.

²⁵ Tamt., str. 179.

²⁶ Tamt., str. 175. Překlad upraven.

Sama definice principu užitku je pak poměrně strohá: „Principem užitku se míní princip, který k jakémukoli jednání připojuje souhlas či nesouhlas podle toho, jakou má jednání na pohled tendenci navýšit či snížit štěstí strany, jejíž zájem je ve hře.“²⁷ Štěstí pak vždy spočívá pouze ve dvou věcech: „užívání slastí, zabezpečení proti bolestem“.²⁸

Z uvedených citací vyplývají dva zásadní poznatky o Benthamově chápání principu užitku. Zaprvé, princip užitku reflektuje skutečnost, že lidské jednání je vždy řízeno bolestí a slastí (o významu této skutečnosti pro teorii motivace jednání bude ještě řeč). Zadruhé, umožňuje postavit etiku na vědecký základ, protože umožňuje vyložit význam všech morálních pojmů jejich převedením na principiálně kvantifikovatelné reálné entity bolesti a slasti.²⁹ Jak jsme viděli, Bentham explicitně tvrdí, že normativní výrazy správný a špatný mají význam, jedině pokud jsou chápány ve vztahu k principu užitku, tedy ve vztahu ke zvyšování a snižování štěstí, které je definováno jako užívání slastí a zabezpečení proti bolestem. Správnost lidského jednání je tedy v principu vždy možné přesně určit: čím větší rozdíl mezi způsobenou slastí a bolestí dané jednání produkuje ve prospěch slasti, tím lepší toto jednání je.

3. Dualita principu užitku

Kdybychom takto definovaný princip užitku chtěli aplikovat v praxi, narazili bychom na otázku, či zájem je v dané situaci ve hře, tedy na či štěstí má jednáající při volbě svého jednání brát ohled. Viděli jsme, že podle Benthama princip užitku schvaluje jednání podle jeho tendence zvyšovat štěstí těch, *jejichž zájem je na zřeteli*. Jak můžeme určit, jaký subjekt je touto formulací míněn, tj. či zájem je v jakých typech situací na zřeteli? Nejpodrobnějším a dosud nepřekonaným způsobem tuto otázku zodpovídá David Lyons.³⁰ Ten správně upozorňuje, že je třeba nepodlehnout pokušení interpretovat princip užitku universalisticky. Stranou, jejíž zá-

²⁷ Tamt., str. 176.

²⁸ J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *týž, The Works of Jeremy Bentham*, I, vyd. J. Bowring, London 2003, str. 35.

²⁹ Bentham byl nepochybně přesvědčen o tom, že jednotlivé slasti lze kvantifikovat takovým způsobem, aby bylo možné jejich hodnotu vzájemně porovnávat. Určení hodnoty slasti má probíhat na základě šesti charakteristik, jimiž jsou intenzita, trvání, jistota a nejistota, blízkost a odlehlost, plodnost a čistota. Viz J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 210 n.

³⁰ Viz D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, New York 2003.

jem je na zřeteli, totiž Bentham nemyslí lidstvo jako celek. Lyons při pokusu o určení stran, jejichž zájem má být při aplikaci principu užitku na zřeteli, vychází z Benthamovy definice pojmu užitku ve spisu *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Úvod k principům morálky a zákonodárství, 1789): „Užitkem se míní u každého předmětu vlastnost, díky níž přináší zisk, výhody, slast, dobro či štěstí ... anebo ... brání tomu, aby strana, o jejímž zájmu se uvažuje, utrpěla újmu, strast, křivdu, či neštěstí. Pokud touto stranou je společenství vůbec, pak se tedy míní štěstí společenství, pokud jí je konkrétní jedinec, míní se štěstí jedince.“³¹ Jak tedy vyvozuje Lyons, „etika má – přinejmenším z utilitaristického hlediska – duální charakter. Ale stejně tak ho má utilita sama (a podle všeho i princip užitku)“.³²

Omezení stran, jejichž zájem může být při aplikaci principu užitku na zřeteli, na jednotlivce nebo společenství se může zprvu zdát arbitrární. Toto podezření se ovšem ukazuje jako liché vzhledem k Benthamově definici a dělení etiky. Bentham definuje etiku jako „umění řídit lidské jednání směrem k produkci největší možné kvantity štěstí těch, jejichž zájem je na zřeteli“.³³ Poté si pokládá otázku, či jednání je v lidské moci řídit. Člověk může řídit buď své vlastní jednání, nebo jednání ostatních. Proto je etika rozdělena na dvě části, přičemž v každé z nich je na zřeteli zájem jiné strany.

V první oblasti etiky, které Bentham říká privátní etika, je na zřeteli zájem jednotlivce: jejím tématem je jednání jedince, kterým si má zajistit štěstí. Druhou oblast etiky nazývá Bentham uměním vlády. V této oblasti je na zřeteli zájem ovládaných, a jejím obsahem jsou tedy předpisy směřující ke zvyšování štěstí celého společenství.³⁴ Privátní etika se tedy zabývá řízením činů jednotlivce s cílem maximalizovat jeho vlastní štěstí, umění vlády se zabývá řízením činů všech členů společenství s cílem maximalizovat štěstí společenství. Z toho Lyons vyvozuje základní ideu principu užitku: „Základnímu principu užitku lze rozumět tak, že říká zhruba to, že člověk by měl prosazovat štěstí těch, kdo jsou pod jeho

³¹ J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 176. Překlad upraven.

³² D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, str. 30.

³³ J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, str. 142.

³⁴ Přitom je třeba mít na paměti, že „společenství představuje smyšlený celek složený z jednotlivých osob... Co je potom zájmem společenství? Je jím součet zájmů všech jednotlivých členů, z nichž se společenství skládá.“ J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 177.

vedením, tedy kdo jsou podřízeni jeho vedení, vlivu, nebo kontrole.³⁵ Tuto ideu pak označuje jako diferenční princip. Tento název má vystihnout skutečnost, že aplikace principu užitku vyžaduje nejdříve identifikovat stranu, jejíž zájem je na zřeteli, a to vzhledem k tomu, či jednání je v dané situaci řízeno. „V politických záležitostech by se mělo sloužit štěstí všech členů společnosti, zatímco v soukromých záležitostech by každý měl sloužit svým vlastním nejlepším zájmům.“³⁶ Pochopitelně se nabízí otázka, zda nemohou – obzvláště u veřejných činitelů – nastat situace, v nichž je služba vlastnímu nejlepšímu zájmu v rozporu s nejlepším zájmem společnosti, a jak tyto situace případně řešit. Ovšem dříve, než se budeme zabývat tímto aspektem Benthamovy teorie, který vyústil do zformulování principu spojení zájmů, je nezbytné vysvětlit jeho teorii motivace lidského jednání. Právě ona totiž ohrozí normativní platnost principu spojení zájmů.

4. Benthamova teorie motivace jednání

Tak jako je Benthamova etika založena čistě na prožitcích slasti a bolesti, je na nich založena i jeho teorie motivace lidského jednání. V obou oblastech Bentham vychází z předpokladu, že jediným cílem i zdrojem – účinnou i účelovou příčinou – lidského jednání je a má být výše uvedeným způsobem definované štěstí. Ke své teorii motivace jednání se Bentham vyjadřuje na různých místech různých spisů, nejsystematičtější je ovšem pojednána v pozdní *Deontologii*. Základní tvrzení teorie tvoří následující tři body:

- „1. Při každé příležitosti je jednání každého člověka určeno tím či oním zájmem... 2. Ke slovu ‚zájem‘ nemůže být přiřazena žádná jasná idea jinak než ve vztahu k významu slov ‚slast‘ a ‚bolest‘... 3. V případě nejprospěšnějšího, nejtědřejšího a nejhrdinnějšího činu, jaký kdy byl vykonán nebo jaký je možné vykonat, nebude tato podřízenost jednání zájmu o nic méně nesporně pravdivá než v případě činu nejškodlivějšího nebo nejsobečtějšího.“³⁷

³⁵ D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, str. 31–32.

³⁶ Tamt., str. 32.

³⁷ J. Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham. Deontology. Together with a Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, New York 2002, str. 128 (dále jen *Deontology*).

Vše, co má Bentham ve své teorii motivace lidského jednání k dispozici, jsou vjemy slasti a bolesti. Proto nemůže tvrdit nic jiného, než že jednání člověka je vždy určeno jeho zájmem, který spočívá v získávání slasti a odstraňování bolesti. Protože člověk není schopen zvolit jednání, o kterém by nebyl přesvědčen, že povede k maximalizaci jeho vlastní slasti a minimalizaci jeho vlastní bolesti,³⁸ bylo by nesmyslné po něm takové jednání vyžadovat. Proto Bentham zdůrazňuje, že nikdy nemůže být „povinností člověka učinit to, co je v jeho zájmu neučinit“.³⁹

Zároveň by ovšem bylo chybou předpokládat, že Bentham chápe člověka jako čistě sobeckého a asociálního tvora nebo že by jeho etika sestávala pouze z příkazů k sobeckému jednání. Velmi často je totiž přirozeně v zájmu člověka jednat ve prospěch druhých, a to hned ze dvou důvodů.⁴⁰ Zaprvé člověk běžně získává slast působením slasti ostatním: „Či je slast, kterou pocítuji při vyhlídce na způsobení slasti mému příteli, když ne moje?“⁴¹ Stejně se Bentham vyjadřuje také o bolesti našich přátel, jejíž odstranění se rovná odstranění naší vlastní bolesti. Člověk je tedy pro Benthama bytost společenská v tom smyslu, že soucit s blízkými osobami přímo ovlivňuje štěstí člověka, definované jako zisk největšího možného množství slasti spolu s největší možnou minimalizací bolesti. Zadruhé je pro člověka výhodné jednat v souladu se zájmem ostatních ve chvíli, kdy je takové jednání zároveň v jeho vlastním nejlepší zájmu, tedy když je po zvážení všech důsledků pravděpodobné, že výsledkem takového jednání bude větší zisk štěstí než v případě, kdy by člověk jednal proti zájmu ostatních.

5. Problém normativity principu užítku

Z řečeného je již možné anticipovat jádro aporie Benthamovy etiky. Jak jsme uvedli, Bentham ztotožnil dobro se slastí a zlo s bolestí: „Slast je sama o sobě dobrem, ba dokonce jediným dobrem, když pomíneme

³⁸ Bentham doslova píše, že „žádný člověk nikdy nevykonal, ani nemůže vykonat žádný čin, který v okamžiku vykonávání činu není..., přinejmenším v jeho očích, v jeho zájmu vykonat...“ J. Bentham, *Deontology*, str. 175.

³⁹ Týž, *Deontology*, str. 121.

⁴⁰ Hovoříme zde o „přirozenosti“, neboť zájem jednotlivce může být podle Benthama uveden v soulad se zájmem ostatních i záměrnou manipulací. O této alternativě bude řeč v příští části textu.

⁴¹ Týž, *Deontology*, str. 148.

ochranu vůči bolesti. Bolest je sama o sobě zlem, bez výjimky jediným zlem. Jinak nemají slova dobro a zlo žádný význam.⁴² Princip užitku ze ztotožnění slasti s dobrem vyvozuje, že pokaždé, když člověk řídí nějaké jednání, ať už své nebo druhých, měl by ho řídit k cíli maximalizace štěstí, definovaného jako maximalizace slasti a minimalizace bolesti. Jedině tak totiž jednání povede k dobrým důsledkům v podobě zvyšování slasti, a bude tedy samo dobré. Proto princip užitku přikazuje zvyšovat slast a snižovat bolest všech, jejichž zájem je na zřeteli. V rámci teorie motivace lidského jednání pak Bentham tvrdí, že pro každého člověka je coby motiv k jednání relevantní jen jeho vlastní slast a bolest. I slast a bolest odvozená ze slasti a bolesti druhých je vždy vlastní slastí a bolestí jednotlivce a jen jako taková může vstoupit do jeho rozhodování.⁴³ Nic jiného člověk nemůže pociťovat, proto nemůže být ničím jiným motivován. Protože Bentham tvrdí, že člověk nemůže mít povinnost jednat proti svému zájmu, nemůže pro něj vzniknout povinnost snažit se odstranit jakoukoli bolest nebo způsobit jakoukoli slast, i kdyby bylo v jeho moci ji způsobit či odstranit, pokud to nebude v souladu s jeho zájmem. Zdá se tedy, že princip užitku na úrovni umění vlády může být normativně závazný jen pro člověka, pro něž je takové jednání v souladu s maximalizací jeho štěstí.

Bentham si je tohoto problému vědom a snaží se ho vyřešit tzv. principem spojení zájmů. Úkolem tohoto principu je právě usmířit rozpor mezi zájmem jednotlivce a zájmem společenství. U poddaných či občanů, kteří nejsou příslušníky mocenského aparátu, funguje princip spojení zájmů v řadě případů přirozeně, takže do běhu společnosti na této úrovni není třeba zasahovat. Altruismus je totiž pro toho, kdo není členem vládnoucí třídy, v praxi často nejvýhodnější volbou, jak se ukazuje na klasickém dilematu dodržování smluv a slibů. Smlouvy a sliby má být výhodnější dodržovat i v případě, kdy je samo jejich dodržení nevýhodné, protože je výhodné jejich dodržením získat pověst člověka dodržujícího sliby. To pak člověku umožňuje získat řadu výhod, o něž by jinak přišel a které převáží nevýhodnost dodržení jednoho určitého slibu. Na této úrovni existuje přirozená harmonie zájmů jednotlivce a společen-

⁴² Týž, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, str. 48.

⁴³ Lze říci, že Bentham považoval člověka za uzavřenou monádu, která je v kontaktu pouze se svou vlastní myslí. Schofield na řadě příkladů úvah z Benthamovy pozůstalosti dokazuje jeho přesvědčení, že člověk nikdy nemůže sdělovat nic jiného než stav vlastní mysli. Bentham tak například tvrdil, že i věta „On je tam“ je eliptická, protože mluvčí ve skutečnosti říká „Myslím, že je tam.“ Viz P. Schofield, *Utility and Democracy*, str. 19.

ství. V případech, kdy by pro člověka bylo výhodnější maximalizovat své vlastní štěstí na úkor druhých, je zajištění harmonie zájmů úkolem zákonodárce. Ten má vytvořit systém zákonů penalizujících jednání, které nepřispívá k největšímu možnému štěstí komunity, takže pro člověka by při zvážení trestu spojeného s takovým jednáním nakonec bylo vždy výhodnější jednat v souladu se zájmem celého společenství. Sobecký zájem je zde převážen penalizací připojenou k nespolečenskému jednání zákonem, který v ideálním případě dosáhne vždy toho, že každé jednání, které by v situaci bez daného zákonného předpisu vedlo k maximalizaci štěstí jednotlivce, ovšem s ohledem na celé politické společenství by vyprodukovalo více bolesti než slasti, bude pro jednotlivce vzhledem k hrozbě trestu nevýhodné.

Při aplikaci principu spojení zájmů na vládce či příslušníky vládnoucí třídy je však situace podstatně složitější. Na zákonodárce je kladen nárok jednat v souladu se zájmem celého společenství, zároveň ovšem platí, že žádný člověk, tedy ani zákonodárce, nemůže nikdy vykonat nic, ani nemůže mít povinnost vykonat nic, o čem by nebyl přesvědčen, že je to v souladu s jeho zájmem, tedy v souladu s maximalizací jeho vlastního štěstí. Princip spojení zájmů tedy vyžaduje zajištění situace, v níž budou zákonodárci chápat podporu zájmů společenství jako podporu svého vlastního zájmu. Crimmins v souvislosti s Benthamovou teorií správně poznamenává, že na zodpovězení otázky, jak mohou lidé jednat v souladu s principem užitku, pokud jednají vždy pouze ve svém vlastním zájmu, „závisí životnost utilitární teorie samé“.⁴⁴

Vývoj Benthamova pohledu na tento problém úzce souvisí s nejvýznamnějším obratem v jinak poměrně kontinuálním vývoji jeho filosofie. V rané fázi své myslitelské kariéry byl Bentham přesvědčen o tom, že jeho objev a formulace principu užitku samy o sobě povedou k revoluci v politickém a právním myšlení, jen co vejdu ve známost mezi vládnoucí třídou. Již jsme zmínili, že Bentham považoval princip užitku za nedokazatelný a jeho platnost za evidentní. Toto přesvědčení vycházelo z identifikace slasti s dobrem a bolesti se zlem. Jestliže je jediným možným významem pojmů dobra a zla slast a bolest, pak musí být evidentně správný princip, který říká, že jednání by mělo vést ke zvyšování slasti a snižování bolesti. Problém, který Bentham na této úrovni svého myšlení nereflektoval, spočívá v tom, že dualita principu užitku může vést ke vzniku imperativů, které jsou vzájemně neslučitelné. Na úrovni privátní etiky je odpovídajícím cílem jednání maximalizace štěstí jednotlivce

⁴⁴ J. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics*, str. 38.

a v teorii motivace jednání je maximalizace vlastní slasti a minimalizace vlastní bolesti označena za jediný hybný princip. Oproti tomu na úrovni umění vlády stanovuje etická věda jako odpovídající cíl zájem celého společenství.

Jak upozorňuje Lyons, Bentham byl v rané fázi své autorské kariéry, tedy v době, kdy psal spis *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*,⁴⁵ ještě přesvědčen o tom, že zájmy jednotlivce a společenství na maximalizaci štěstí jsou z dlouhodobého hlediska v souladu, a obě sféry etiky, privátní etika a umění vlády, tedy existují ve vzájemné harmonii: „Když Bentham přijal tento dvojí standard, nezdálo se mu možné, že by mohlo dojít k reálnému konfliktu mezi dlouhodobými zájmy jednotlivce a komunity, ve které žije.“⁴⁶ Později však Bentham dospěl k přesvědčení o systematicky praktikovaném sobectví vládnoucí třídy, které dosahuje takové míry, že přirozeně staví zájmy této společenské skupiny do protikladu k zájmům zbytku společenství. Bentham v tomto kontextu píše, že „obecná převaha ohledu na sebe samého nad jakýmkoli jiným ohledem je prokazována vším, co je vykonáváno, ... v obyčejném běhu života je v srdcích běžných lidí já vším, pro něž jsou všechny ostatní osoby, spolu se všemi ostatními věcmi dohromady, jako nic“.⁴⁷ Pro vládnoucí třídu je výhodnější maximalizovat svůj vlastní zájem, protože má – na rozdíl od jiných jednotlivců či skupin – monopol na zákonodárnou a donucovací moc, takže není možné těmito prostředky vytvořit situaci, v níž by pro ni byla maximalizace vlastního zájmu na úkor ostatních nevýhodná.

Raný Bentham se na základě přesvědčení o evidentní platnosti principu užitku domníval, že nejvíce úsilí spojeného s reformou, jejímž cílem bylo vybudovat společnost na utilitaristických principech, nebude vynaloženo na přesvědčování mocenského aparátu o platnosti principu užitku. Nejvíce snahy mělo být spíše věnováno vypracování právního systému, který bude odpovídat požadavkům obecné utility, a který tedy prostřednictvím správně definovaných přestupků a vhodně nastavených trestů sjednotí zájmy všech jednotlivců v daném společenství. Bentham přitom očekával, že správnost tohoto systému bude vzhledem k evidentnosti principu užitku přijata neproblematicky. Toto své přesvědčení po-

⁴⁵ Ten byl poprvé vytištěn už v roce 1780, kdy bylo Benthamovi třicet dva let, ačkoli oficiálního vydání se dočkal až v roce 1789.

⁴⁶ D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, str. 42.

⁴⁷ J. Bentham, *Constitutional Code*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, IX, vyd. J. Bowring, Edinburgh 1843, str. 61 n.

pisuje ve svých pamětech: „Byl jsem velký reformátor, nikdy jsem ale nepojal podezření, že lidé u moci jsou proti reformě. Předpokládal jsem, že jen potřebovali vědět, co je správné, aby si to osvojili.“⁴⁸ Jak upozorňuje Schofield, v tomto období se Bentham stále ještě nadšeně pokoušel spolupracovat s monarchickými režimy – jak dosvědčují jeho opakované nabídky vypracování nových zákoníků, které neúnavně rozesílal různým panovníkům –, právě protože věřil, že monarchové nahlédnou platnost principu užítka a reformují jimi ovládané společnosti v souladu s ním.⁴⁹ Postupem času ovšem Bentham nabyl přesvědčení o neochotě vládnoucí třídy řídit se principem užítka, jejímž výsledkem byl rozpor mezi úmysly a zájmy vládnoucí třídy a zájmy ovládané většiny společnosti. Toto přesvědčení u Benthama vyeskalovalo až do formulací, o nichž lze tvrdit, že předjímají Marxovu ideu třídního boje. Bentham jde dokonce tak daleko, že anglickou vládnoucí třídu označuje za nepřítele poddaných: „Být ovládnán lidmi, kteří jsou sami pod nadvládou zájmu opačného vůči mému vlastnímu, neznamená to být ovládnán nepřítelem?“⁵⁰ Právě toto zjištění o konfliktu zájmů vládců a ovládaných vedlo k výše zmíněnému zásadnímu obratu v Benthamově myšlení, který je v literatuře běžně označován jako Benthamův obrat k radikalismu. Význam pojmu radikalismus zde přitom musíme chápat v kontextu Benthamovy doby, tedy jako požadavek nahrazení monarchie demokratickou vládou.

John Dinwiddy ve své studii o Benthamovu obratu k politickému radikalismu tvrdí, že Bentham krátce zastával radikální, tedy prodemokratický postoj už v rané fázi své kariéry, když v roce 1790 rozpracoval pojednání o demokratické parlamentární reformě.⁵¹ Podle tohoto pojetí měl pak Bentham od demokratického přesvědčení na čas odradit politický vývoj situace v revoluční Francii a k radikalismu opětovně dospěl až po přelomu osmnáctého a devatenáctého století. Schofield tvrzení o Benthamovu raném radikalismu odmítá s tím, že Bentham sice ve zmíněné době doporučil Francouzům zavedení všeobecného volebního práva, ovšem jednalo se pouze o „specifický návrh odpovídající zvláštním pod-

⁴⁸ Týž, *Memoirs and Correspondence*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, X, vyd. J. Bowring, Edinburgh 1843, str. 66.

⁴⁹ P. Schofield, *Bentham*, str. 9.

⁵⁰ J. Bentham, *A Fragment on Government*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, I, str. 245.

⁵¹ J. R. Dinwiddy, *Bentham's Transition to Political Radicalism, 1809–10*, in: *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, str. 683–700.

mínkám, které tehdy ve Francii existovaly“.⁵² Je ovšem obecná shoda na tom, že „Benthamovy spisy o parlamentární reformě, na nichž začal pracovat v roce 1809 ... znamenají počátek jeho *otevřeného* přihlášení k radikalismu“.⁵³ Shoda panuje také ohledně příčiny Benthamova obratu k radikalismu. Je jí právě objev skutečnosti, že vládnoucí třída nejedná v souladu s principem užitku nikoli kvůli tomu, že by jí chybělo správné intelektuální vedení, ale protože navzdory obeznamenosti s tímto principem upřednostňuje při politické činnosti svůj vlastní zájem před zájmem společnosti.

Bentham pro zájem vládnoucí třídy ve svých textech užívá označení „zvolný zájem“ (*sinister interest*), který se projevuje tzv. „zvolnou obětí“ (*sinister sacrifice*), spočívající v „obětování zájmu množství ve prospěch společného nebo samostatného zájmu jednoho nebo několika málo“,⁵⁴ tedy v obětování zájmu společnosti zájmům monarchy nebo vládnoucí třídy. Bentham obvinil v rámci Anglie své doby z praktikování zlovolné oběti čtyři hlavní subjekty: krále, legislativu, právníckou kliku a anglikánskou církev. Právnícká klika využívala neparticipativní politický režim, znemožňující dohled veřejnosti, k vlastnímu obohacení a poskytovala mu legální záštitu, kterou pak režim využíval k zachování vlastních privilegií. Z druhé strany pak král korumpoval legislativu přidělováním sinekur, titulů a dalších výhod – Bentham krále ve svých spisech kvůli této praxi běžně označoval jako „vrchního korupčníka“ (*corruptor general*).⁵⁵ Církev pak výměnou za hmotné zajištění poskytovala celému systému morální a náboženskou legitimitu.⁵⁶ K přesvědčení o rozporu mezi zájmy vládnoucích a ovládaných nedospěl ovšem Bentham jen vzhledem k soudobé anglické vládě. Naopak, anglická vláda

⁵² P. Schofield, *Bentham*, str. 10.

⁵³ Tamt. Kurziva V. S.

⁵⁴ J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, str. 245.

⁵⁵ Viz např. týž, *Radicalism not Dangerous*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, III, vyd. J. Bowring, Edinburgh 1853, str. 561.

⁵⁶ Zde má Benthamova teorie fiktivních entit a jejich materialistického výkladu důležitou politickou funkci, neboť právníci a církev využívali ke kontrole populace právě fiktivní entity vydávané za skutečné. Šlo o entity jako přirozené právo, božské právo králů, bůh, církev apod. Bentham v tomto kontextu píše: „V jakékoli formě byla fikce knězem a právníkem užívána, bylo jejím cílem či zamýšleným účinkem, nebo obojím, podvést a podvodem vládnout a vládnutím podpořit skutečný nebo předpokládaný záměr strany pronášející [fikci] na úkor strany, již byla [fikce] adresována.“ Viz J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 199.

vyšla z jeho hodnocení jako „nejméně špatná ze všech špatných vlád“.⁵⁷ Tento rozpor Bentham považoval za problém všech dosavadních států a forem vlády. Tak v pozdní předmluvě ke spisu *A Fragment on Government* (Fragment o vládě, 1776) píše: „Žádný systém nebo forma vlády nikdy neměly, a ani nemohly mít za svůj skutečný a základní cíl dobro nikoho jiného než těch jednotlivců, kteří v nich kdy vykonávali moc.“⁵⁸

Jestliže anglická vláda byla pro Benthama nejmeně špatnou ze všech špatných vlád, existovala na světě nějaká dobrá vláda? Odpověď zní kladně. První vládou, kterou Bentham označil za dobrou, byla vláda Spojených států amerických. Důvodem je, že americké vládě se mělo podařit vyřešit rozpor mezi zájmem vládnoucí třídy a zájmem společenství, tedy úspěšně aplikovat princip spojení zájmů. Ve svém návrhu ústavního zákoníku Bentham pokládá rétorickou otázku: „Co má být a co může být rozumně očekáváno, že držitelé nejvyšší výkonné (operative) moci učiní pro udržení své vlastní moci na uzdě?“ A sám si hned odpovídá, že „jedině v obavě před tím, co by se jim jinak mohlo stát... lze rozumně očekávat, že učiní cokoli se záměrem přispět k tomuto cíli“.⁵⁹ Jinými slovy, jedinou zárukou proti zneužívání moci v neprospěch celku politického společenství je strach vládnoucích z důsledků tohoto zneužití. Tím, že zneužití moci ve prospěch zlovolného zájmu bude pro vládců spojeno s nepříjemnými důsledky, lze dosáhnout sjednocení zájmu vládců a ovládaných. Pokud bude vládců za porušení zájmů společenství potrestán, nebude v jeho zájmu je porušovat. Bentham dospěl k názoru, že k tomuto spojení zájmů vládců a ovládaných není možné dospět jinak než zavedením demokratického systému.

Demokracie pro Benthama znamená právě vytvoření závislosti (zájmu) vládců na (zájmech) ovládaných. Této závislosti má být dosaženo prostřednictvím několika politických opatření. Zaprvé, časovým omezením období, v němž je vykonávána moc. Toto omezení má zajistit, že budou držitelé moci jednat v souladu s obecným zájmem, protože „po vypršení jejich autority, kdy jsou naroveň s ostatními členy společenství, zůstává každý jeden z nich v zákonném smyslu zodpovědný za cokoli, co mohl učinit...“⁶⁰ Bentham nepočítá pro veřejně činné osoby s imunitou, která by jim po skončení jejich mandátu zajišťovala bezúhonnost, takže jednání v rozporu se zákonně definovanými demokratickými cíli vlády

⁵⁷ J. Bentham, *A Fragment on Government*, str. 240.

⁵⁸ Tamt.

⁵⁹ Týž, *Constitutional Code*, str. 51.

⁶⁰ Tamt., str. 52.

by šlo přímo proti jejich zájmu. Protože je v demokracii konstituční moc předána lidu, závisí samozřejmě na dobré službě lidu i zákonodárcova šance na znovuzvolení. Demokracie navíc podle Benthamovy představy rozvine účinný systém kontroly, jehož hlavním aktérem je v monarchii potlačovaný tisk, který umožní nepřetržitě sledovat činnost zákonodárců a vyjadřovat se k její vhodnosti vzhledem k podpoře zájmů společnosti. Vládě Spojených států se tedy dostává jako první ze všech vlád označení dobré vlády, protože jde o vládu demokratickou. Demokratická forma vlády je jediná, která podle Benthamova – jak dnes už bohužel víme – příliš idealistického pohledu zajišťuje při tvorbě zákonů zvážení zájmů všech členů společnosti. Podle principu užitku, který vždy prikazuje, že vláda má být vykonávána v zájmu ovládaných, jiná vláda za dobrou nemůže být označena, a Bentham je tedy v tomto ohledu zcela konzistentní.

Tato aplikace principu spojení zájmů má tedy vyřešit výše popsany rozpor mezi Benthamovou teorií motivace jednání a normativním nárokem principu užitku v oblasti umění vlády. Obtíž spočívající v tom, že člověk vždy jedná pouze v souladu se svým vlastním zájmem, takže vládnoucí třída je pro maximalizaci vlastního štěstí v monarchickém systému vedena k jednání v souladu se zlovolným zájmem oproti nároku principu užitku, je vyřešena spojením zájmů vládců a ovládaných prostřednictvím demokratických opatření.

Problém ovšem spočívá v otázce, jaký normativní status může mít v Benthamově systému princip spojení zájmů. Pokud by totiž platnost principu užitku na úrovni umění vlády byla evidentní, jak Bentham tvrdí, pak bychom neměli princip spojení zájmů vůbec potřebovat. Zákonodárci by na základě nahlédnutí této platnosti měli automaticky jednat v souladu se zájmem celého společnosti, bez ohledu na politický systém, tak jak si to Bentham představoval v rané fázi své myslitelské kariéry. Ovšem z hlediska principu užitku na úrovni privátní etiky je princip spojení zájmů normativně závazný pouze pro ty, jejichž štěstí bude maximalizovat. Jinými slovy, ovládaná většina má normativní závazek vynutit si uplatnění principu spojení zájmů zavedením demokratického systému, který bude maximalizovat jejich štěstí, pro příslušníky vládnoucí třídy ovšem takový normativní závazek nemůže existovat, protože výsledkem bude snížení jejich štěstí.⁶¹ Naopak, dokud je to pro ně výhodné, měli by

⁶¹ Tento důsledek se zdá být skutečně nevyhnutelný. Bentham nijak netají skutečnost, že přímým důsledkem zavedení demokracie bude snížení životní úrovně subjektů provádějících „zlovolnou obětí“. Aby co nejvíce usnadnil přechod k demokracii, navrhuje řadu opatření, jak tento propad životní úrovně minimalizovat.

trvat na zachování opresivního režimu. Podle teorie motivace lidského jednání dokonce ani nic jiného udělat nemohou.

Právě na tento problém Benthamova systému upozornil A. J. Ayer ve svém eseji o principu užitku. Ayer rekonstruuje problém takto: Jestliže platí, že člověk je schopen jednat jen za účelem dosažení vlastního štěstí, pak jsou všechny normativní otázky („Co bych měl činit?“, „Co je moje povinnost?“ apod.) redukovatelné na otázku: „Co mě učiní nejšťastnějším?“ V tom případě by ovšem požadavek, aby člověk z normativních důvodů učinil to, co jeho štěstí nemaximalizuje, byl požadavkem něčeho, čeho člověk z psychologických důvodů není schopen.⁶² K tomu pak musíme dodat, že nejenom takového jednání z psychologických důvodů není schopen, ale podle Benthama samého takové jednání nemůže být jeho povinností. Označovat zájem vládnoucí třídy na svém vlastním štěstí prosazovaném na úkor zbytku politického společenství za morálně špatný, se tak jeví jako pokrytectví.

Kvůli této skutečnosti lze ovšem na Benthamovu etiku aplikovat kritiku, kterou sám Bentham používá proti všem ostatním dosavadním etickým systémům. Všechny dosavadní morální filosofie byly podle něj založeny na tzv. principu sympatie a antipatie. Tento princip „k určitým skutkům připojuje souhlas či nesouhlas nikoli podle toho, jakou mají tendenci navýšit štěstí strany, jejíž zájem je ve hře, ... ale čistě proto, že v sobě jedinec nachází sklon s nimi souhlasit či nesouhlasit“.⁶³ Všechny tyto systémy určují význam normativních adjektiv (z nichž jsou pochopitelně nejdůležitějšími adjektivy „dobrý“ a „špatný“, případně též substantiva „dobro“ a „zlo“) na základě preferencí jejich autorů. Bentham uvádí těchto autorů celou řadu. Shaftesbury, Hutcheson a Hume vidí standard dobrého a zlého v morálním smyslu, který jim říká, co je dobré a špatné pro všechny. James Beattie pouze nahrazuje morální smysl zdravým rozumem,⁶⁴ který s ním má celé lidstvo sdílet. Richard Price v sobě sice nenachází morální smysl, ale nahrazuje ho rozuměním (understanding) věčné morální povaze jednání. Samuel Clarke tvrdí, že některé jednání odpovídá způsobilosti věcí (fitness of things), „a pak vám pěkně popořádku poví, které praktiky vyhovují a které se přičí, vždy podle toho, jak se mu nějaká praktika náhodou zamlouvá anebo ne“.⁶⁵

⁶² A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, str. 254.

⁶³ J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 188.

⁶⁴ V překladu nemůže dostatečně vyniknout podobnost výrazů „moral sense“ a „common sense“.

⁶⁵ J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 195 n.

Výsledkem založení normativních systémů na principu sympatie a antipatie je pak nemožnost shodnout se na významu normativních pojmů. Aby k této shodě mohlo dojít, je podle Benthama nezbytné odvolat se na nějaký vnější standard. I zde platí to, co bylo řečeno v první části textu: význam slov musí být redukovatelný na reálné vnímatelné entity. Proto Bentham redukuje význam normativních pojmů na pojmy slasti a bolesti, které mají zajišťovat objektivitu (slast je dobrá pro všechny, bolest je špatná pro všechny) a kvantifikovatelnost. Právě slast a bolest tedy mají být standardem, který umožní jasně stanovit význam morálních pojmů.

Jak jsme ovšem viděli, toto očekávání není naplněno. Povinností každého jednotlivce v rámci privátní etiky je maximalizovat vlastní štěstí. Teorie motivace jednání říká, že slasti a bolesti, které určují jednání každého individua, jsou pouze jeho vlastní slasti a bolesti. Co je dobré a co špatné, je tedy určováno individuální preferencí. Skutečnost, že je možné tyto preference určující motivy ovlivnit takovým uspořádáním vnějších okolností jednání, že je pro člověka vždy výhodné jednat v souladu se zájmy ostatních, nemění nic na tom, že takové uspořádání je vzhledem k povinnosti maximalizovat své vlastní štěstí zcela arbitrární, a jeho vytvoření tedy nemůže tvořit morální závazek. Protože princip spojení zájmů nemůže být všeobecně platným morálním principem a protože tento princip je vyžadován principem užitku v oblasti umění vlády, nemůže být všeobecně platným morálním principem ani princip užitku.

Vraťme se ještě k Benthamovu popisu principu užitku. Jeho správnost má být založena na tom, že přesně reflektuje skutečný stav věcí, tedy fakt, že „příroda člověka postavila pod vládu dvou svrchovaných pánů, *bolesti* a *slasti*. Je jen na nich ukázat, co máme činit, a stanovit, co vskutku učiníme.“⁶⁶ Jestliže ovšem slast a bolest skutečně vždy určují to, co učiníme, a to takovým způsobem, jakým toto tvrzení sám Bentham rozvíjí v teorii motivace jednání, pak nám znemožňují učinit to, co po nás vyžaduje princip užitku v oblasti umění vlády. Jediný důvod, proč je dobré jednat v souladu se zájmem druhých lidí, spočívá v tom, že toto jednání přináší jednotlivci prožitek slasti. Bentham jasně říká, že neexistuje nic jako špatná slast. Každá slast je sama o sobě dobrá, jako špatnou ji lze označit jedině vzhledem k jejím dalším důsledkům, tedy vzhledem k tomu, že zároveň působí více bolesti. To ovšem jí způsobené dobro neruší, takže pokud jde o bolest druhých, která jednajícího nezasahuje, nemůže působit jako motiv k jednání, ani vytvářet povinnost. V rámci Benthamova systému neexistuje žádný normativní důvod, proč by člo-

⁶⁶ Tamt., str. 175. Překlad upraven.

věk měl jednat v souladu se zájmem druhých, pokud takové jednání není v souladu s jeho zájmem, tedy maximalizací jeho štěstí.

Redukce normativních pojmů na materiální skutečnost prostřednictvím slasti a bolesti měla umožnit, aby etika byla postavena na objektivní základ, a tím z ní byla učiněna exaktní věda. Protože se ale člověk podle Benthamovy teorie motivace, která na této redukci staví, nemůže řídit ničím jiným než svými vlastními prožitky slasti a bolesti, je nakonec i v Benthamově systému normativní hodnocení čistě subjektivní. Pokud se shodneme na tom, že slast je vždy dobrem a bolest vždy zlem, máme podle Benthama vyhráno, protože jsme dosáhli objektivního standardu dobrého a zlého. Protože jsou ale slast a bolest, které jsou pro jednání určující, vždy vjemy jednotlivce a každý jednatel může tyto vjemy těžit z jiných činností a prožitků, je toto kritérium zároveň subjektivní. Bentham tedy navzdory svému tvrzení o opaku nedokázal překročit hranice principu sympatie a antipatie. Rozdíl spočívá pouze v tom, že jediné přípustné zdroje sympatie a antipatie jsou slasti a bolesti každého jednotlivce, nikoli jiné principy určování správného a špatného jako například morální smysl.⁶⁷

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel thematisiert die Aporie in Benthams Ethik. Im Text weise ich auf die tieferen philosophischen Grundlagen von Benthams ethischen Denken hin, die auf der materialistischen und empirischen Tradition der Aufklärung beruhen. So möchte ich aufzeigen, auf welche Weise diese Grundlagen zu einer naturalistischen Reduktion aller normativen Begriffe führen, und entwickle dann die aporetischen Implikationen dieser Reduktion im Hinblick auf die Dualität von Benthams ethischem Grundprinzip und seiner Theorie der Motivation des menschlichen Handelns.

⁶⁷ Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

SUMMARY

The topic of the article is the aporia of Bentham's ethics. I point to the deeper philosophical foundations of Bentham's ethical thought which draw on the materialist and empiricist traditions of the Enlightenment. I show how these foundations lead to a naturalistic reduction of all normative concepts, and I present the aporetic implications of this reduction with respect to the duality of Bentham's basic ethical principle and his theory of the motivation of human action.

KANTŮV POJEM TRANSCENDENTÁLNÍHO IDEÁLU

Pokus o rekonstrukci

Jindřich Karásek

Kantova *Kritika čistého rozumu* není jednoduchá kniha. Neexistuje v ní kapitola, o které by se dalo říci, že čtenáři nabízí místo odpočinku v podobě snadného porozumění. Ba dokonce lze bez přehánění říci, že například kapitola O transcendentální dedukci čistých pojmů rozvažování patří k nejobtížnějším textům v dějinách filosofie. Obtížnost Kantovy knihy však není dána ani tak komplikovanou terminologií jako spíše komplikovaností a komplexností problémů, které se snaží řešit. Zmíněné problémy jsou tu obtížné tím spíš, že se je Kant snaží řešit na půdě teorie, která si klade za cíl provést „dekonstrukci“ celé metafyzické tradice, a to nikoli ve vztahu k jejímu konkrétnímu dějinnému vývoji, nýbrž tak, že samotné metafyzické problémy mají být jako takové nejprve rozvinuty z povahy a struktury čistého rozumu samotného.

To platí i o problému filosofické nauky o bohu. Tento problém pojednává Kant ve dvou krocích. Nejprve rozvine svou vlastní koncepci pojmu boha v nauce o transcendentálním ideálu, aby poté přešel ke kritice tří základních typů důkazů boží existence. Kantova „dekonstrukce“ filosofické teologie má tedy pozitivní a negativní část. Ve svém příspěvku se chci zaměřit jen na první, pozitivní část. Jeho cílem je provést detailní rekonstrukci postupu v této části, kterou Kant označuje jako nauku o transcendentálním ideálu.¹ Budu přitom postupovat v následujících krocích: nejprve bude třeba vysvětlit Kantův pojem ideálu. V návaznosti na Wolffovo členění speciální metafyziky rozlišuje Kant tři základní

¹ Základním komentářem ke Kantově kritice přirozené teologie v kapitole O transcendentálním ideálu je: H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten des Daseins Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung*, Berlin 1969. Námi sledované kapitole se Heimsoeth věnuje na str. 413–459. Jeho výklady těchto pasáží jsou výstižné a v zásadě jim není co vytknout. To, co však jeho komentář z hlediska svého základního charakteru nemůže nabídnout, je systematická rekonstrukce Kantova postupu.

typy pojmů čistého rozumu, jež označuje v explicitní návaznosti na Platóna jako ideje. Bude tedy třeba rovněž vysvětlit, proč Kant theologickou ideu charakterizuje na rozdíl od ideje psychologické a kosmologické navíc jako ideál. Komplikovanost kapitoly O transcendentálním ideálu je dána tím, že Kant rozvíjí postupně tři alternativní návrhy ke koncipování pojmu transcendentálního ideálu, jež jsou spojeny s jeho vlastní metodologií, aniž by na to čtenáře předem upozornil. Tyto tři alternativní návrhy budeme zkoumat ve třech navazujících krocích, přičemž se pokusíme odpovědět na otázku, proč Kant označuje theologickou ideu nejen jako ideál, ale dokonce jako transcendentální ideál. V závěrečném kroku pak představíme Kantův výklad geneze pojmu transcendentálního ideálu v čistém rozumu.

1.

Odpověď na otázku, co je podle Kanta ideál, je zdánlivě jednoduchá, avšak, jak už tomu u jednoduchých odpovědí bývá, není příliš informativní. Ona odpověď zní: ideál je pojem čistého rozumu. Podívejme se na tuto odpověď poněkud detailněji. Kant nejprve v kapitole Systém transcendentálních idejí řekne, že jsou tři základní typy idejí jakožto pojmů čistého rozumu: psychologická, kosmologická a theologická.² Na začátku své kritiky přirozené teologie označí však theologickou ideu jako ideál. Zde se tedy kladou dvě otázky: 1. Jak se odlišuje idea a ideál? 2. Proč lze právě theologickou ideu označit jako ideál? Odpověď na druhou otázku lze dát zároveň s odpovědí na otázku první.

Rozdíl ideje a ideálu vysvětluje Kant pomocí metafory „vzdálenosti“ (Entfernung) od jevů. I pojmy čistého rozvažování – kategorie – vykazují tuto „vzdálenost“. V jejich případě ji však lze přemostit tím, že kategorie lze znázornit (darstellen) na jevech.³ Touto zkrácenou formulací má Kant na mysli okolnost, že logický obsah kategorií lze schematizovat v čisté formě vnitřního smyslu, jíž je čas. Vzniká tak transcendentální schéma, jehož prostřednictvím lze kategorie aplikovat na jevy, a zajistit jim tak objektivní platnost, resp. realitu. Metaforou vzdálenosti se tedy

² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020, B 391 n., str. 269 n. V příspěvku je odkazováno na existující český překlad *Kritiky*, aby si čtenář mohl citovaná místa dohledat. Všechny překlady Kantových textů v tomto příspěvku jsou však mé vlastní. Překládám z vydání: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. I. Heidemann, Stuttgart 1966.

³ Tamt., B 595, str. 384.

míni hiát mezi čistými rozvažovacími, resp. rozumovými pojmy a jevy, který lze v případě rozvažovacích pojmů překlenout transcendentálními schémata. To v případě idejí možné není, a to již *ex definitione*: ideu totiž Kant vymezuje jako takový pojem, jemuž z principiálních důvodů nemůže odpovídat nic v názoru, a to ani v čistém.⁴ Ideje nelze schematizovat, a proto jsou to *ex definitione* pojmy bez referenciality, protože referencialitu může podle Kanta zajistit libovolnému pojmu jen smyslový názor. Hiát mezi ideou a jevem nelze překlenout. Kantova bezprostřední odpověď na otázku po rozdílu ideje a ideálu je však neuspokojivá. Kant totiž pouze poznamená, že v případě ideálu je vzdálenost od objektivní reality, od reality jevů, ještě větší než v případě ideje.⁵ Nevysvětluje však proč. Navíc se zde bezprostředně klade následující otázka: může být vůbec mezi pojmem a jevem ještě větší vzdálenost než ta, která spočívá v tom, že je mezi nimi nepřeklenutelný hiát? Samozřejmě, propast může být *větší nebo menší*. To je ovšem pouze kvantitativní výměr. Má Kant na mysli pouze kvantitativní, nebo nějaký kvalitativní rozdíl?

Poukaz k zodpovězení této otázky nacházíme v Závěrečné poznámce k celé antinomii čistého rozumu. Kant v ní chce evidentně zdůvodnit přechod od kosmologické ideje k ideji theologické neboli přechod od kritiky racionální či obecné kosmologie ke kritice přirozené teologie. Tento přechod musí být nutný, a tedy založený v samotném čistém rozumu. Jinými slovy, Kant nemůže čtenáři říci: „A nyní poté, co jsme se již dostatečně věnovali kritice racionální kosmologie, zaměříme svou pozornost na kritiku přirozené teologie.“ V následující poznámce čteme: „Nebot' existence jevů, jež není vůbec založená v sobě samé, nýbrž je vždy podmíněná, nás vyzývá k tomu, abychom se poohlédli po něčem, co bude odlišné od všech jevů, tudíž po nějakém inteligibilním předmětu, u něhož tato nahodilost skončí.“⁶ To znamená, že jak psychologická, tak kosmologická idea jsou stále ještě takovými pojmy čistého rozumu, v nichž je myšlena završenost (Abgeschlossenheit) jevů jakožto podmíněných objektů, jež jsou z hlediska své existence odkázány na něco, co je *toto genere* od jevů odlišné. Protože pojem je podle Kanta nepodmíněný tehdy, má-li svůj původ výlučně v čisté racionalitě – buď v rozvažování, nebo v rozumu –, můžeme říci, že kosmologická a psychologická idea jsou *nepodmíněné pojmy o podmíněném*. Avšak na rozdíl od čistých pojmů rozvažování, jež jsou sice z hlediska svého původu nepodmíněné, ale

4 Tamt., B 383, str. 265.

5 Tamt., B 596, str. 384.

6 Tamt., B 594, str. 383.

z hlediska své aplikace podmíněné časovým schématem, jsou ideje zcela nepodmíněné, přičemž tato zdánlivá výhoda je spojena s nevýhodou spočívající v tom, že je není možné aplikovat na jevy. Aby tedy čistý rozum mohl uspokojit svou potřebu (Bedürfnis), jež je pro něj definitorní, totiž snahu zcela *transcendovat* obor podmíněného, musí si vytvořit takový nepodmíněný pojem, jež bude pojmem o tom, co je zcela nepodmíněné. Potřebuje *nepodmíněný pojem o nepodmíněném*. Takovým pojmem je pojem transcendentálního ideálu. Je tedy patrné, že rozdíl mezi ideou a ideálem není kvantitativním rozdílem větší či menší vzdálenosti od jevů, nýbrž kvalitativním rozdílem, jež je dán rozdílností intencionálního korelátu, který je v ideji, resp. v ideálu myšlen.⁷ Kant vysvětluje tento rozdíl v termínech transcendentální, resp. transcendentní: zatímco kosmologická idea – a platí to samozřejmě také o psychologické ideji – je *transcendentální*, protože je v ní myšlena „pouze totalita podmínek ve smyslovém světě“ (bloss die Totalität der Bedingungen in der Sinnwelt), je theologická idea *transcendentní*, protože je v ní myšlen takový inteligibilní objekt, jež leží zcela mimo smyslový svět.⁸

O zmíněné potřebě rozumu mluví Kant v *Kritice čistého rozumu* B 365. Tato potřeba spočívá v tom, že se rozum v rámci svého „vzestupu“ (Aufsteigen) ke stále vyšším podmínkám chce blížit k jejich úplnosti (Vollständigkeit), a tím dosáhnout v rámci našeho poznání nejvyšší rozumové jednoty, jež je pro nás vůbec možná. Z toho, co jsme řekli, je zřejmé, že teprve transcendentální ideál umožní dosažení takové nejvyšší rozumové jednoty, a to proto, že je v něm myšlen objekt zcela nepodmíněný smyslovým světem. Argumentem zde je, že nejvyšší rozumová jednota musí být zcela nepodmíněná, a nemůže se tudíž jednat jen o nepodmíněnou jednotu podmíněného, jako v případě kosmologické a psychologické ideje, nýbrž její nepodmíněnost musí být důsledkem nepodmíněnosti objektu, který je v ní myšlen. Proto můžeme říci, že to, co se z hlediska Kantovy teorie zkušenosti jeví jako naprostý a neodstranitelný deficit, totiž největší možná vzdálenost od objektivní reality jevů, se z hlediska metafyzické potřeby rozumu jeví jako pozitivní znak. Kant identifikuje stejně neproblematicky jako před ním Baumgarten, totiž bez

⁷ Tímto termínem vypůjčeným z Husserlovy fenomenologie nechceme být jen naznačovat příbuznost Kantovy a Husserlovy koncepce. Zdá se nám však vhodný k tomu, aby vystihl pro Kanta podstatnou okolnost, že v pojmu můžeme myslet nějaký objekt, bez ohledu na to, zda je, či není zajištěna jeho existence jako nezávislá na tom, zda ho v pojmu myslíme.

⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 593, str. 382.

argumentu, tento objekt s bohem.⁹ To je ovšem na druhé straně důvod, proč může být transcendentálním ideálem jen theologická idea.

Uvedený rozdíl mezi intencionálním korelátem kosmologické a psychologické ideje a intencionálním korelátem theologické ideje, spočívající v tom, že teprve v theologické ideji je myšlen nepodmíněný, od světa jevů zcela oddělený a jeho existenci zakládající objekt, má jako svůj důsledek ještě další rozdíl obou typů korelátů. Tento další rozdíl spočívá v tom, že teprve v theologické ideji myslíme završenost podmínek k danému podmíněnému v jednotlivé, individuální věci, jež je určitelná či určená pouze prostřednictvím ideje, ve které ji myslíme.¹⁰ Naproti tomu v psychologické ideji nemyslíme duši jako jednotlivou, individuální věc, nýbrž duši vůbec, jež má jednotlivé duše jako své instance. Totéž platí i pro kosmologickou ideu: myslíme v ní svět vůbec, který může mít další možné světy jako své instance. Tento rozdíl má z hlediska metafyziky jeden významný důsledek: teprve v theologické ideji dospívá rozum k přesvědčení, že absolutno je jen jedno. V theologické ideji nemyslíme totiž boha vůbec, jež by mohl mít nějaké další bohy jako své instance, nýbrž jako *singulare tantum*. To, čeho dosahuje Spinoza v první knize své *Etiky* na základě poměrně komplikovaného argumentu, vyplyne pro Kanta jako důsledek specifické odlišnosti intencionálního korelátu my-

⁹ Tamt., B 608, str. 391 n. Tím nemám na mysli definici přirozené theologie jako vědy o bohu, nakořik může být poznán bez víry, v § 800 Baumgartenova spisu *Metaphysica*, nýbrž identifikaci pojmu *ens perfectissimum* s bohem v § 811, kde Baumgarten jednoduše konstatuje: „Deus est ens perfectissimum,“ a to bez předcházejícího nebo navazujícího argumentu. Srv. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, in: *Kant's gesammelte Schriften* (= AA), XVII, Berlin – Leipzig 1926, str. 158. Jistě by bylo možné říci, že jazykový výraz „bůh“ je označením toho, co je myšleno v pojmu nejdokonalejšího jsoucná. Avšak kvůli arbitrárnosti vztahu jazykových výrazů a pojmů se tím problém ještě zvětší. Poněkud naivní rétorická otázka: „Co jiného by mělo být nejdokonalejším jsoucnem než bůh?“ jistě není adekvátní odpovědí na tento problém. Z hlediska přirozené theologie nicméně tato identifikace garantuje, že důkaz existence nejdokonalejšího jsoucná je *eo ipso* důkazem existence boha. Podle Konrada Cramera to byl důkaz boží existence vycházející z pojmu nutného jsoucná, který musel kromě důkazu existence nutného jsoucná ještě ve druhém kroku dokázat, že pojem nutného jsoucná je pojmem o bohu. Srv. K. Cramer, *Ens Necessarium*, in: J. Chotaš – J. Karásek – J. Stolzenberg (vyd.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*, V, Würzburg 2010, str. 209. Podle Cramera není důkaz boží existence vycházející z pojmu nejdokonalejšího jsoucná zatížen tímto důkazním břemenem. Je však zatížen jiným. Je totiž třeba dokázat, že pojmy o dokonalostech jakožto částečných pojmech obsažených v pojmu nejdokonalejšího jsoucná je možné myslet v tomto pojmu bezrozporně. Srv. tamt., str. 207.

¹⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 596, str. 384.

šleného v theologické ideji vůči intencionálním korelátům myšleným v kosmologické a psychologické ideji.

Než se zaměříme na to, jak Kant tuto kvazi-epistemickou funkci transcendentálního ideálu vysvětlí, je třeba zmínit ještě jednu okolnost.¹¹ Ideálem totiž obvykle míníme něco, co buď vůbec není realizovatelné, nebo je realizovatelné jen parciálně. Tuto okolnost integruje Kant do své nauky o transcendentálním ideálu. Ještě v prvním oddílu O ideálu vůbec totiž rozvádí, že ideál je možné pojmout jako „praobraz“ (Urbild), jenž slouží k „průběžnému určení kopie“ (Nachbild), přičemž kopie nikdy nemůže dosáhnout dokonalosti originálu.¹² Získáváme tím také důležitý poukaz: epistemickou funkcí transcendentálního ideálu bude zajišťovat průběžné určení všeho, co jím bude podmíněné. Kant v této souvislosti naznačuje, že pojem transcendentálního ideálu se zakládá na „určitých pojmech“.¹³ Myslí to Kant obdobně jako přirozená theologie, pro kterou byly v pojmu boha obsaženy částečné pojmy o dokonalostech, jež mu byly připisovány? Nebo má na mysli nějakou jinou koncepci? Na tyto otázky bude možné dát odpovědi, zaměříme-li se na Kantovy úvahy ve druhém oddílu O transcendentálním ideálu. K tomu chceme nyní přistoupit.

2.

V předchozí části jsme zmínili, že theologická idea může převzít funkci ideálu čistého rozumu, protože je transcendentní, a to z toho důvodu, že je v ní myšleno jsoucnost, jež je *toto genere* odlišné od všeho, s čím se můžeme setkat ve smyslovém světě. Vše ve smyslovém světě existuje totiž jen podmíněně a je z hlediska své existence vcelku podmíněno právě tím, co čistý rozum myslí v theologické ideji. Na rozdíl od ní jsou kosmologická a psychologická idea transcendentální, protože je v nich myšlena pouze totalita podmínek ve smyslovém světě. Jak lze tedy nyní

¹¹ Používáme termín „kvazi-epistemická funkce“, protože pojmy čistého rozumu sice nejsou konstitutivními momenty naší zkušenosti, avšak oproti tomu mají ve vztahu k naší zkušenosti regulativní funkci. Z hlediska této jejich funkce lze dokonce provést jejich transcendentální dedukci. K tomu srv. J. Karásek, *Selbstbezug der Vernunft. Zur Logik der Kantischen Ideendeduktion*, in: J. Chotaš – J. Karásek – J. Stolzenberg (vyd.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentale Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*, str. 59–71.

¹² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 597, str. 385.

¹³ Tamt., B 598, str. 385.

vysvětlit, že takto pojatý pojem theologické ideje označuje Kant jako transcendentální? Jedno je jisté: musí být transcendentální v jiném smyslu než kosmologická a psychologická idea, protože jinak by se setřel jeho rozdíl vůči nim. Možná odpověď byla naznačena již v předchozím oddílu: kvazi-epistemickou funkci ideálu jakožto transcendentálního pojmu bude garantovat průběžné určení všeho, co je myšlené jako podmíněně intencionálním korelátem tohoto pojmu.

Kant zahajuje své zkoumání uvedené funkce transcendentálního ideálu rozlišením pojmové a věčné úrovně. Na pojmové úrovni platí následující pravidlo: *o každém pojmu platí, že je neurčený ve vztahu k tomu, co v něm není obsaženo.*¹⁴ Zde by se bezprostředně nabízela následující interpretace: to, co v pojmu není obsaženo, je třída individuí, které lze pod daný pojem subsumovat. A protože je tato třída neurčená co do svého rozsahu, je pojem ve vztahu k ní neurčený. Neurčenost by se tedy týkala jeho extenze. Je ovšem otázkou, zda může uvedené pravidlo v rámci navržené interpretace vůbec platit jako zcela obecné. Minimálně v případě theologické ideje platí spíše naopak, že její extenze je určena poměrně přesně: je v ní totiž myšlen pouze jeden individuální objekt. V tomto smyslu je theologická idea přesně určena i ve vztahu k tomu, co v ní není obsaženo. Bůh je totiž intencionálním korelátem této ideje, a přestože jeho reálná, na pojmu nezávislá existence není dokazatelná, není součástí obsahu této ideje. Tak například obsahem pojmu nejdokonalejšího jsoucna je suma všech dokonalostí, které lze bohu připsat. Bůh sám součástí tohoto obsahu není. Navržená interpretace je navíc v rozporu s tím, co Kant k pojmové úrovni rozvádí dál. Z toho je totiž zřejmé, že má na mysli nikoliv extenzi, nýbrž intenzi pojmu, totiž jeho vnitřní obsah: každý pojem podléhá zásadě určitelnosti (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*), která říká, že pojmu může ze dvou protikladných určení náležet jen jedno.¹⁵ Tato zásada se zakládá na principu sporu, je tedy pouze logickým principem, a platí o ní to, co Kant říká o obecné logice v *Kritice čistého rozumu*, totiž že se při ní odhlíží od veškerého obsahu poznání, tj. od jeho referenciality. Je tudíž třeba navrhnout jinou interpretaci, a sice následující: zásada určitelnosti je principem pro určování vnitřního obsahu pojmů, jenž je určován tím, že jsou do něj integrovány predikáty, které v něm dosud nebyly obsaženy, a to právě podle zásady, že ze dvou protikladných predikátů lze do vnitřního obsahu pojmu integrovat vždy jen jeden. Navíc nelze vyloučit, že prvně navržená inter-

¹⁴ Tamt., B 599, str. 386.

¹⁵ Tamt.

pretace by kolidovala s Kantovým rozlišením pojmové a věcné úrovně. Proto musí být pojmová úroveň udržena čistě v logice intenze pojmů. Co říká Kant o věcné rovině?

O každé věci (Ding) platí, že je podrobena zásadě průběžného určení (Grundsatz der durchgängigen Bestimmung), která říká, že *každé věci náleží ze všech možných predikátů věcí, pokud jsou porovnávány se svými protiklady, jen jeden*.¹⁶ V případě této zásady se tedy již nejedná o vztah kontradiktorické protikladnosti, která nepřipouští představu nějakého porovnávání protikladných určení: x je buď A , nebo $\text{non-}A$. Proto princip sporu pro určování věcí nestačí. Přesto i zde hraje negace určitou roli, jež je naznačena termínem „protiklady“ (Gegenteile): možné predikáty věcí nejsou ve vztahu kontradiktorické protikladnosti, nýbrž v jiném typu protikladnosti.

Předtím, než se zaměříme na otázku, jaký typ protikladnosti je zde ve hře, je třeba právě řečené zpřesnit. Kant totiž přesně vzato říká, že každá věc je podrobena „ještě“ (noch) zásadě průběžného určení.¹⁷ To znamená, že zásada určitelnosti je platná i na úrovni věcí, byť zde vystupuje jen jako nutná podmínka průběžného určení. I v případě určování věcí musí totiž platit, že ze dvou kontradiktoricky protikladných určení může libovolně věci náležet vždy jen jedno z nich. Jak jsme již řekli: princip sporu sice v případě určování věcí nestačí, avšak musí i zde zůstat v platnosti.

Poukaz k tomu, jaký typ protikladnosti má Kant na mysli v případě určování věcí, je obsažen ve formulaci, podle které je věc třeba zkoumat (betrachten) ve vztahu k „celkové možnosti jakožto souhrnu (Inbegriff) všech predikátů věcí vůbec“. To je dále upřesněno formulací, podle které odvozuje každá věc svou vlastní možnost z podílu (Anteil), který má na uvedené celkové možnosti, tedy na souhrnu všech predikátů věcí vůbec.¹⁸ Zdůrazněme: ze svého podílu na celkové možnosti odvozuje každá věc svou možnost, nikoliv skutečnost. Celková možnost, tj. souhrn všech predikátů věcí vůbec, má tedy charakter apriorní podmínky průběžného určení všech věcí vůbec. A protože je tento souhrn myšlen v theologické ideji, pak přestože je taková idea transcendentní, může být označena jako transcendentální. Transcendentní je z hlediska v ní myšleného intencionálního korelátu, transcendentální je z hlediska své kvazi-epistemické funkce, kterou může splňovat právě kvůli specifickému charakteru svého intencionálního korelátu.

¹⁶ Tamt.

¹⁷ Tamt.

¹⁸ Tamt., B 600, str. 386 n.

Zdalo by se, že v tomto souhrnu všech predikátů věcí vůbec musí být obsaženy i takové predikáty, které jsou ve vztahu kontradiktorického protikladu, protože jsou v něm obsaženy *všechny* predikáty. Každá věc má určitý podíl na tomto souhrnu, a to znamená, že se podílí jen na určitém množství predikátů. A protože má každá věc *jiný* podíl na tomto souhrnu, lze z toho vysvětlit individuálnost každé jednotlivé věci. Princip průběžného určení nyní stanovuje, že ze dvou protikladných predikátů může dané věci připadnout jen jeden, např. jedna věc bude červená, jiná modrá, tj. ne-červená, apod. Princip sporu, řekli jsme, platí i zde: jestliže nějaké věci připišeme predikát „být červená“, pak jí zároveň nemůžeme připsat predikát „být ne-červená“. Transcendentální charakter theologické ideje Kant vyjadřuje explicitně, když říká, že je „zásadou syntézy všech predikátů, jež tvoří úplný pojem nějaké věci“.¹⁹ Věc je tedy možná přesně tehdy, jestliže predikáty, které tvoří její úplný pojem, lze v této věci syntetizovat tak, aby jejich spojení neimplikovalo spor. Věc je tedy určena průběžně z hlediska své možnosti tehdy, jestliže máme utvořený její úplný pojem.

Tím jsme ovšem ještě neukázali, jaký typ protikladnosti je zde ve hře. Máme zatím pouze náznak v podobě pojmu „podíl na“. Pro připomenutí: má se jednat o vztah protikladnosti mezi predikáty, z nichž v rámci průběžného určení může náležet dané věci jen jeden. Aby bylo možné myslet v souhrnu všech predikátů věcí vůbec *všechny* predikáty, musí být v tomto souhrnu obsaženy tak, aby je v něm bylo možné myslet jako jednotu, a to je možné pouze tehdy, pokud jejich spojení do jednoty neimplikuje spor. Protože však musí být v tomto celku obsaženy i protikladné predikáty (Gegenteile), nemůže mít jejich vztah charakter kontradiktorického protikladu. Mohu sice říci, že modrá je ne-červená, a nemohu jedné věci připisovat zároveň oba predikáty, totiž červenou a ne-červenou. Avšak když myslím červenou a modrou jako spojené do jednoho celku, tak je nepřipisuji nějaké věci, takže je v rámci tohoto celku mohu myslet jako synteticky spojené. Je prostě rozdíl mezi spojením různých predikátů do jednoho celku a připisováním těchto predikátů nějaké věci. Kantův pojem syntetické jednoty rozmanitosti je právě případem spojení různých (rozmanitých) vlastností do jednoho celku. Tento pojem je zde evidentně ve hře, přičemž transcendentální ideál má být principem syntézy všech predikátů obsažených v úplném pojmu věci. Jak je však patrné, musí být sám jakožto souhrn všech predikátů věcí vůbec syntetickou jednotou těchto predikátů. Abychom se však vyhnuli

¹⁹ Tamt.

nekonečnému regresu, musíme přijmout, že do takové jednoty se transcendentální ideál syntetizuje spontánně a nepotřebuje k tomu žádný vůči sobě externí princip. Nejdokonalejší jsoucno musí tedy disponovat i tou dokonalostí, která spočívá v tom, že se samo konstituuje jakožto souhrn všech dokonalostí.

Zde se dostáváme k systematickému významu rozlišení pojmové a věcné úrovně. Transcendentální logika se nezabývá ani tolik analýzou pojmových obsahů, jako spíše vztahem mezi pojmy a věcmi, jež samozřejmě musí být dány ve smyslovém názoru. Je tedy teorií referenciality. To je dobře patrné např. v nauce o zásadách veškeré možné zkušenosti, kde Kant neustále zdůrazňuje, že teprve tyto zásady, a eminentně se to týká analogií zkušenosti, umožňují interpretovat subjektivní souvislosti našich mentálních stavů jako objektivní souvislosti na straně samotných fenoménů.²⁰ Takže transcendentálním je nějaký princip tehdy, jestliže umožňuje naše poznání objektivní souvislosti, tj. souvislosti na věcné úrovni samotných jevů. To zjevně platí i zde: princip průběžného určení všech věcí je transcendentální, protože věta, která je jeho implikací, totiž že *vše existující je průběžně určeno*, se netýká jen logického srovnávání predikátů, nýbrž také, a především transcendentálního srovnávání nějaké věci se souhrnem všech možných predikátů.²¹ V prvním případě se uplatňuje jako pravidlo pouze princip sporu, zatímco v druhém případě se uplatňuje kromě něho také princip průběžného určení. Platí to zde ovšem s jedním zásadním omezením, v němž přichází ke slovu Kantova kritika metafyziky: abychom mohli poznat nějakou věc kompletně (*vollständig*), museli bychom mít předem poznání všeho, co je možné.²² Poznat nějakou věc kompletně totiž znamená vytvořit si její úplný pojem, a to předpokládá vědění, které predikáty obsažené v souhrnu všech predikátů jí případnou. A to opět předpokládá vědění, které kombinace predikátů případnou všem ostatním možným věcem. Takovým věděním však z principiálních důvodů nedisponujeme. Vše, co je možné, lze sice odvodit z transcendentálního ideálu jakožto souhrnu všech predikátů věcí vůbec, například na základě kombinatoriky leibnizovského typu, avšak v tom případě zůstáváme stát na pojmové úrovni. A podle Kanta není možné se jen pomocí čistého rozumu dostat z této úrovně na úroveň věcí. Podle něho je jen jeden způsob, jak tyto dva odlišné regiony spojit,

²⁰ Tento rozdíl tvoří *nervus probandi* v důkazu druhé analogie zkušenosti. Tamt., B 218 n., str. 165 n.

²¹ Tamt., B 601, str. 387.

²² Tamt.

totiž smyslový názor. To je však v případě pojmů čistého rozumu *ex definitione* vyloučené, a proto jsou to pojmy bez referenciality. Přesně to má Kant na mysli, když z uvedené podmínky kompletního poznání věci vyvodí, že pojem průběžného určení je takový pojem, který nelze z *hlediska jeho totality* znázornit (*darstellen in concreto*).²³ Výrazem „z hlediska jeho totality“ se zjevně odkazuje k obsahu myšlenému v pojmu souhrnu všech predikátů věci vůbec. Kant chce tudíž říci, že tento myšlený obsah nelze schematizovat, protože přesně to znamená termín „znázornit *in concreto*“. A proto je tento pojem ideou, a tato idea je ideálem, protože je v ní myšleno kompletní určení všech možných věcí.

Kant popisuje velmi stručně genezi tohoto pojmu, která umožní vytvořit si přesnější představu o vztahu mezi predikáty obsaženými v jejich souhrnném pojmu. Základní metodou při jeho tvorbě je abstrakce, totiž vylučování predikátů. A sice 1. všech predikátů, které jsou odvozené z nějakých jiných predikátů. Zůstat mají tedy zjevně pouze ty, které bychom mohli označit jako původní neboli neredukovatelné; 2. všech predikátů, které „nemohou stát vedle sebe“ (*neben einander nicht stehen können*). Není úplně jasné, co má Kant touto metaforou na mysli. Navrhuji tuto interpretaci: vedle sebe nemohou stát takové predikáty, které by se svým postavením vedle sebe vzájemně rušily – negovaly. Pokud budeme předpokládat, že tento vztah nastává tehdy, jsou-li predikáty kontradiktoricky protikladné, pak dospějeme k tomu, že v souhrnu všech možných predikátů budou obsaženy jen ty predikáty, které označují něco pozitivního. Každá negace totiž předpokládá nějaké pozitivní určení. A protože tyto predikáty musí být zároveň původní, tj. neredukovatelné na nějaké původnější predikáty, musí jimi být označeny vlastnosti ve stavu nejvyšší potence, např. to největší, nad co nic většího nelze myslet. Tyto vlastnosti můžeme označit jako dokonalosti. Pojem, jehož genezi zde Kant naznačuje, je tedy pojem nejdokonalejšího jsoucna.

Kant tuto představu ještě dále zpřesní, a sice právě úvahou o vztahu negace a pozice. Zároveň se tím také zkoriguje dosud rozvinutá rekonstrukce Kantovy nauky o transcendentálním ideálu. Ukazuje se zde totiž následující problém: podle Kantovy představy o genezi pojmu transcendentálního ideálu mají být v prvním kroku vyloučeny všechny predikáty, které nelze chápat jako původní, protože jsou z něčeho odvozené. Budou sem triviálně patřit například všechny predikáty kvalit, získané smyslovým vnímáním. Kant není Hume a impresie pro něj není tím, co jediné může garantovat pravdivost nějakého pojmu. Ať už je třída vyloučených

23 Tamt.

predikátů jakkoli velká, je třeba se ptát: Jak může takto vzniklý pojem transcendentálního ideálu vůbec fungovat jako princip průběžného určování všech věcí, když z jeho obsahu vyloučíme všechny predikáty, které věcem připisujeme na základě smyslového vnímání?²⁴ Odpovědí na tuto otázku nemůže být poukaz k tomu, že se jedná jen o připisování takových predikátů, jejichž katalog obsahuje například Baumgartenova ontologie, tedy predikátů, které lze označit jako základní ontologická určení. Neboť i o nich se dá říci, že podléhají procesu vyloučení. Jsou totiž odvozené z pojmu možného (*possibile*), který má ve wolffovské ontologii status základního pojmu, a je z něj odvozen dokonce i pojem jsoucna (*ens*).²⁵ Kant sám vyjmenovává predikáty, které lze připisovat jsoucnu myšlenému v pojmu transcendentálního ideálu. Jedná se o predikáty jako: „jediný“ (*einiges*), „jednoduchý“ (*einfaches*), „svrchovaně soběstačný“ (*allgenugsames*), „věčný“ (*ewiges*) apod.²⁶ Jak by jen za pomoci takových predikátů mohlo být vůbec realizováno průběžné určování všech věcí a odvozování jejich úplných pojmů? Pokud nechceme Kantovi připsat podobnou nefunkční představu o určování všech věcí, a jak se ukáže, Kant ji ani nezastává, budeme muset pojmut funkci transcendentálního ideálu jako transcendentálního principu pro určování všech věcí vůbec jinak, než jak to nabízí dosavadní rekonstrukce, která samozřejmě nebyla svévolná, nýbrž byla vedena Kantovým textem. Je zřejmé, že bude třeba výrazně korigovat představu, kterou Kant v prvních odstavcích kapitoly o transcendentálním ideálu sám přinejmenším naznačuje, totiž že pojem transcendentálního ideálu je kolektivní jednotou všech predikátů vlastností, jejichž připisování věc popisujeme, tj. deskriptivních predikátů. Tuto zkorigovanou interpretaci se nyní pokusíme rozvinout. I tento pokus se bude opírat o to, jak Kant sám v dalším průběhu textu zpřesňuje

²⁴ Podle Marcuse Willascheka má princip úplného určení fungovat jako regulativní princip, který pro každý partikulární objekt zajišťuje to, že objekt má či nemá danou vlastnost, tj. například že tento materiál buď je, nebo není kovem. Srv. M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2020, str. 222. Tento návrh je problematický. Nerozumím tomu, proč bychom takový princip vůbec potřebovali, abychom materiál určili jako kov (nebo jako ne-kov). Abychom toto určení provedli, je podle Kanta empirický názor tím jediným, co potřebujeme. Potřeba nějakého regulativního principu zde vůbec nevzniká. Otázka, odkud vezmeme empirický pojem kovu, se regulativním principem čistého rozumu rovněž nijak neřeší.

²⁵ K tomu srv. R. Schnepf, *Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie*, in: J. Stolzenberg (vyd.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin – New York 2007, str. 88.

²⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 608, str. 391 n.

svůj pojem transcendentálního ideálu jakožto principu průběžného určení všech věcí, neboť tento status principu by mu bylo lze upřít pouze za tu cenu, že bychom se vzdali jeho označení „transcendentální“ s tím důsledkem, že by nebylo možné udržet jeho kvazi-epistemickou funkci, a v důsledku toho by nebylo možné provést jeho transcendentální dedukci jako nutné maximy čistého teoretického rozumu.

3.

Jakým směrem se bude další výklad ubírat, je naznačeno již pojmovým párem „negace-pozice“. Vyjdeme-li z bližšího určení pojmu pozice, bude také zřejmé, jaký pojem negace zde má Kant na mysli. Bližší určení pojmu pozice získáme ze známého místa v rámci Kantovy kritiky ontologického důkazu boží existence. Slavnou hlavní tezi své kritiky formuluje Kant v této výpovědi: „Bytí zjevně není reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by k pojmu nějaké věci mohlo přistoupit. Je pouze pozicí nějaké věci nebo jistých určení samých o sobě.“²⁷ Pojem pozice zde samozřejmě neznamená prostorovou situovanost věci, nýbrž zjevně její existenci, protože pozice je zde identifikována s bytím, a sice s bytím věci. Korelativně s tím pojem negace neznamená upírání predikátů nějaké věci v soudu, nýbrž popření její existence. Kant ilustruje tuto tezi ještě před tím, než ji explicitně formuluje, na příkladu s trojúhelníkem, který patrně není zvolen náhodně, protože pojem trojúhelníku je přesně ten příklad, na němž ilustruje Descartes v Páté meditaci nemožnost myslet esenci boha odděleně od jeho existence. Příkladu s trojúhelníkem předchází stručná teoretická expozice následujícího rozdílu: jestliže zruším v analytické propozici predikát a podržím subjekt, pak to implikuje spor. Zruším-li však subjekt spolu s predikátem, pak to žádný spor neimplikuje: klást trojúhelník, a přesto zrušit jeho tři úhly, tj. v soudu mu upřít predikát „mít tři úhly“, implikuje spor, zatímco zrušit trojúhelník včetně jeho tří úhlů žádný spor neimplikuje.²⁸ Pokud trojúhelník existuje, musí nutně mít tři úhly. Není však nutné, aby trojúhelník existoval. Zde se opět ukazuje významnost rozlišení pojmové a věčné úrovně: zatímco na pojmové úrovni se negací míní upírání deskriptivních predikátů a řídí se principem sporu, na věčné rovině tomu tak není a negací se míní rušení (Aufheben) existence nějaké věci vcelku, jímž není implikován spor.

²⁷ Tamt., B 626, str. 401 n.

²⁸ Tamt., B 622, str. 399.

Tento rozdíl vypracovává Kant již ve svém spisu z předkritického období: *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Pokus o zavedení pojmu záporných veličin do filosofie) z roku 1763²⁹ a jeho stručné podání nacházíme v *Kritice čistého rozumu* v kapitole O amfibolii čistých reflexivních pojmů. V předkritickém spisu Kant rozlišuje mezi logickou protikladností, k níž dochází tehdy, upíráme-li něčemu nějaké určení, které nutně myslíme v jeho pojmu, a reálnou protikladností, kterou Kant odvozuje z aritmetické operace odečítání, při které odnímáme z nějaké veličiny přesně tolik jednotek, kolik je jich obsaženo v jiné veličině.³⁰ Negace v tomto případě znamená odnímání stupňů reality a s principem sporu nemá nic společného, protože není zaměřena na obsahy pojmů, nýbrž na existenční vztah mezi věcmi. Představa předkantovské metafyziky o zvyšování či snižování míry reality je do *Kritiky čistého rozumu* převzata v empiristicky transformované podobě zvyšování či snižování stupně reality počitkové kvality v kapitole Anticipace vnímání. Z předkritického spisu o negativních veličinách je, jak bude patrné, důležité, že má-li nastat vztah reálné protikladnosti, je podle Kanta třeba předpokládat danost pozitivní veličiny. Jinými slovy, *minimálně* jedna z veličin tohoto vztahu musí být pozitivní, protože jinak by negující veličina neměla co negovat. Přesněji řečeno, nemohou být obě negující, protože pak by nebylo žádnou z nich kladeno něco, co by mohlo být negováno. Domyslíme-li to v kontextu Kantovy nauky o transcendentálním ideálu, dospějeme k pojmu, v němž myslíme takový objekt, jehož bytí (pozice) je kladeno absolutně a nestojí proti němu žádná negace ve smyslu reálné protikladnosti.³¹ Kantova nauka o transcendentálním ideálu pak vykazuje souvislost s ještě jedním spisem z předkritického období, jež je možná ještě významnější než v případě prvního spisu. Jedná se o spis *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Jediný možný argument pro prokázání boží existence) rovněž z roku 1763. Nejde přitom jen o to, že Kant zde rozvíjí svůj vlastní důkaz boží existence vycházející z pojmu boha, jenž

²⁹ Na význam tohoto Kantova spisu z hlediska jeho kritiky metafyziky, ale také z hlediska formování Hegelovy dialektiky upozornil Michael Wolff. Srv. M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Frankfurt a. M. 2010².

³⁰ I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, II, str. 171–173.

³¹ Tamt., str. 176. V tomto bodě se shodují s Marcusem Willaschekem. Srv. M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics*, str. 227 n. Vztahují se k tomuto Kantovu spisu pouze proto, abych vysvětlil, jaký typ negace je míněn v úvaze o transcendentálním ideálu, což Willaschek nezmiňuje.

je v zásadě stejný jako pojem boha v nauce o transcendentálním ideálu. Jde totiž také o to, že zde Kant zavádí rozlišení deskriptivních a existenčních predikací, a to jako implikaci dvou typů pojmu kladení (Setzen). Německý termín „Setzen“ je přitom nepochybně překladem latinského *ponere*, jehož derivátem je termín *positio* – pozice. Něco může být kladeno buď relativně ve vztahu k něčemu jinému. Bytí je pak výrazem tohoto vztahu. Tím má Kant na mysli zcela zjevně deskriptivní predikaci ve formě „S je P“. Bytí zde vystupuje v podobě spony „je“. Nebo může být něco kladeno absolutně, tj. samo o sobě a pro sebe, a bytí je pak totéž co existence (Dasein). Tím se zjevně míní existenční predikace ve formě „S je“.³² Jak lze tedy očekávat, formuluje Kant svou hlavní kritickou tezi ve vztahu k důkazům boží existence, totiž že existence není reálný predikát, již zde.³³ Při konstrukci svého vlastního důkazu boží existence proto Kant nemůže vycházet z pojmu boha jako nejdokonalejšího jsoucná. Při tomto důkazu Kant rozlišuje mezi logickým sporem, jímž je rušena formální možnost věci, a úplným popřením veškeré existence (die gänzliche Beraubung alles Daseins), jímž sice není implikován spor, avšak je jím popřena veškerá možnost. Je tudíž nemožné, aby nic neexistovalo.³⁴ Kant uvažuje takto: je-li zrušena (aufgehoben) veškerá existence, pak nic není kladeno absolutně, tj. existenčně; není vůbec nic dáno, žádný materiál k něčemu myslitelnému (das Materiale zu irgend etwas Denklichem), a veškerá možnost odpadá.³⁵ Triviálním důsledkem by bylo, že by nebyly možné žádné deskriptivní predikace. Kant explicitně vychází z toho, že veškerá možnost předpokládá něco skutečného.³⁶ Aby tedy bylo vůbec něco možné, musí alespoň jedna věc existovat. Tato věc je tedy nutně existujícím jsoucнем. V dalším průběhu konstrukce důkazu boží existence, jehož analýza zde není tématem, pak Kant identifikuje nutné jsoucné s bohem.³⁷ Za zmínku stojí, že tak činí prostřednictvím pojmu ducha (Geist),³⁸ což v nauce o transcendentálním ideálu eliminuje. Je to tento pojem boha jakožto pojem o nutném jsoucнем, jež garantuje možnost (nejen skutečnost) všech věcí, který Kant přejímá do své nauky o transcendentálním ideálu, avšak s tím zásadním rozdílem, že nyní ho

³² I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, II, str. 73.

³³ Tamt., str. 72.

³⁴ Tamt., str. 79.

³⁵ Tamt., str. 78.

³⁶ Tamt., str. 83.

³⁷ Tamt., str. 89.

³⁸ Tamt., str. 87 n.

zjevně nechápe jako platný důkaz boží existence. Zaměříme se tedy nyní po tomto exkursu k předkritickému Kantovi na to, jak dál rozvíjí svou nauku o transcendentálním ideálu jakožto transcendentálním principu průběžného určení všech věcí.

4.

Kant i nyní zahajuje svou úvahu rozlišením logické a věcné (transcendentální) úrovně. Pokud predikáty srovnáváme transcendentálně, tj. z hlediska jejich obsahu, zjišťujeme, že prostřednictvím některých je označeno nebytí, prostřednictvím jiných bytí. Nyní Kant navazuje na úvahu, kterou již provedl: logické popření (Verneinung) bytí se týká jen vzájemného vztahu pojmů. Tím má zjevně na mysli upření nějakého predikátu nějaké věci v soudu. Toto popření podléhá jako svému pravidlu principu sporu. Naproti tomu transcendentální popření se týká neexistence věci a jeho opakem je afirmace (Bejahung) její existence. Na transcendentální úrovni je tedy buď negována, nebo afirmována samotná existence věci. Transcendentální afirmace je označena jako realita, resp. věcnost (Sachheit). Na jejím základě je předmět něčím (Etwas), tj. věcí (Ding). Negace jako opak afirmace je pouhým nedostatkem (Mangel) a tam, kde je myšlena pouze transcendentální negace, je zrušena veškerá věc, resp. je veškerá věc představena, tj. myšlena jako neexistující.³⁹ To sice neimplikuje spor, avšak tam, kde nejsou žádné věci, nejsou možné ani žádné deskriptivní predikace. Deskriptivní predikace tudíž předpokládá predikaci existenční.

V dalším kroku Kant dovodí to, na co jsme již upozornili a co je naznačeno termínem transcendentální negace ve smyslu pouhého nedostatku: nelze myslet žádnou určitou negací, aniž bychom předtím mysleli nějakou pozici. Negace je „nesamostatná“, protože je možná jen ve vztahu k něčemu existujícímu. Tak například ten, kdo je od narození slepý, si nedokáže udělat žádnou představu o tmě, protože si nedokáže udělat žádnou představu o světle.⁴⁰ Tma je pouze negací světla, a je tudíž možná jen ve vztahu ke světlu jako pozitivní veličině. Teoretická expozice pojmu transcendentální negace a příklad, který ji má ilustrovat, ukazují, že Kant zde má na mysli protikladnost ve smyslu reálné protikladnosti. Závěr této úvahy odehrávající se ve dvou krocích je klíčový z hlediska

³⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 602–603, str. 387–389.

⁴⁰ Tamt., B 603, str. 388 n.

správného pochopení Kantovy nauky o transcendentálním ideálu a říká, že *reality* obsahují *data* a takřikajíc *matérii* neboli *transcendentální obsah k možnosti a průběžnému určení všech věcí*.⁴¹ Kantovu nauku o transcendentálním ideálu lze nyní interpretovat takto: průběžné určení všech věcí se odehrává jako deskriptivní predikace, ve které je věcem připisován z dvojice kontradiktorických predikátů vždy jen jeden. Aby však byla tato predikace možná, je třeba předpokládat takové něco, co nutně existuje a tvoří substrát veškeré matérie neboli transcendentální obsah této predikace. Jinými slovy, je třeba předpokládat něco, co garantuje možnost všech věcí, které mají být průběžně určovány. Kant tak získává pojem veškerého souhrnu reality (*All der Realität, omnitudo realitatis*) a neopomene zdůraznit, že tento pojem je ideou, protože *průběžné určení všech věcí* se odehrává v rozumu.⁴² To na rovině rozvažování není realizovatelné, protože na ní dochází pokaždé pouze k *parciálnímu určování vždy jen některých věcí*, a to na základě sjednocování dané rozmanitosti smyslového názoru.

Kant se s tímto závěrem ovšem nespokojí, a to zcela oprávněně. Musí totiž ještě udělat dvojí: 1. Musí ukázat souvislost dosud provedené úvahy se systematickou transcendentálních idejí, podle které je theologická idea odvozena ze třetí relační formy soudu, z formy disjunktivní, fixované jazykovými výrazy „buď – nebo“ (*entweder – oder*). Tím také celou svou úvahu začal: z dvojice protikladných určení případně věci *buď* jedno, *nebo* druhé. To je základní logický mechanismus průběžného určování. 2. Viděli jsme, že Kant rozvinul představu, podle které je každá věc průběžně určena svým individuálním podílem na určité množině predikátů obsažených v souhrnu všech možných predikátů. Tuto představu Kant nyní musí modifikovat tak, aby byla v souladu se získaným pojmem celkového souhrnu veškeré reality.

To Kant provede v jedné jediné úvaze, při které vyjde z toho, co je implikováno již pojmem *negace* jakožto pouhého nedostatku. Touto implikací je, že *negace* je pouze mezi (*Schranke*) reality, například tma je pouhým omezením světla. Aby však světlo (a další pozitivní reality ze světa fenoménů) nebyly *negovány* zcela a *nezmizely*, musí být jejich realita založena v celkovém souhrnu veškeré reality, jenž je tedy třeba chápat jako *neomezený*.⁴³ Již na základě toho lze domyslet, že omezování věcí se bude odehrávat jako omezování tohoto neomezena, a to

41 Tamt.

42 Tamt.

43 Tamt., B 604, str. 389.

samozejmě nikoli něčím vnějším, nýbrž imanentně v něm samém. Právě tuto myšlenku Kant spojí s disjunktivní formou soudu a samozřejmě s pojmem průběžného určování všech věcí. Provede to tak, že nejprve rozliší omezování (Einschränken) a rozdělování (Einteilen). Na rozdíl od logického rozdělování vyššího pojmu na dva podřízené nižší pojmy nelze pojem celkového souhrnu veškeré reality rozdělovat. Argumentem je, že *bez zkušenosti* neznáme žádný druh reality, který by pod tento souhrn spadal.⁴⁴ K tomu lze jen dodat, že ze zkušenosti ho neznáme už vůbec. Museli bychom totiž mít zkušenostní poznání takového druhu reality, kterým by bylo možné celkový souhrn reality rozdělit. A to je *a priori* vyloučeno. Zbývá tedy jen varianta pojmut problém tak, že všechny možné predikáty věci jsou obsažené v celkovém souhrnu veškeré reality, a to z *hlediska svého transcendentálního obsahu*. Tím je míněna možnost všech věcí vůbec z hlediska jejich reality. Transcendentálním obsahem predikátu nějaké věci je realita této věci, tj. referencialita tohoto predikátu, na rozdíl od logického obsahu, jímž je nějaké deskriptivní určení.

Kant tedy může formulovat tento závěr: „... průběžné určení každé věci se zakládá na omezování tohoto celkového souhrnu veškeré reality, přičemž něco z této reality věci připadne, a zbytek je vyloučen, což se shoduje s výrazy *bud'* a *nebo* disjunktivní horní premisy a s určením předmětu na základě jednoho z členů tohoto členění v dolní premise“.⁴⁵ Tak jako lze dát do souvislosti kategorie jako základní předmětná určení jevů s formami soudů, lze dát do souvislosti také ideje jako myšlenková určení završenosti celku jevů s formami sylogismů.⁴⁶ Přestože tedy Kant, jak jsme na to již několikrát upozornili, rozlišuje mezi logickou a transcendentálně-věcnou úrovní, obě tyto úrovně myslí v jednotě. Není ovšem možné nezmínit, že druhou z uvedených souvislostí Kant nyní nechápe jako metafyzickou dedukci, nýbrž oslabeně jen jako analogii.⁴⁷ Důvodem je nejen to, že zde chybí pojem jednoty funkce, na němž se metafyzická dedukce kategorií zakládá.⁴⁸ Otázku, zda takovou jednotou funkce nemůže být rozum sám, zde můžeme nechat nerozhodnutou. Problémem je spíše to, že uvedená představa průběžného určování všech

⁴⁴ Srv. tamt., B 605, str. 389 n.

⁴⁵ Tamt. Přestože je zde jistá podobnost se Spinozovým pojmem substance, není třeba ji přeceňovat. Kantův pojem transcendentálního ideálu má jednak zcela jiný status v rámci teorie, jednak ho Kant odvozuje v rámci zcela jiné metodiky.

⁴⁶ Tamt., B 378, str. 262 n.

⁴⁷ Tamt., B 605, str. 389 n.

⁴⁸ Tamt., B 105, str. 100 n.

věcí jako omezování celkového souhrnu veškeré reality implikuje podle Kanta neadekvátní představu jsoucna označeného jako *omnitude realitatis*, resp. *ens originarium*. Právě proto, že všechny věci, jejichž možnost je vysvětlena tímto omezováním, musí být v rámci této představy myšleny jako obsažené v uvedeném souhrnu, vzniká neadekvátní představa tohoto jsoucna jako složeného z těchto možných věcí. Argument, proč je tato představa neadekvátní, Kant jen naznačuje, když říká, že prajsoucno (*Urwesen, ens originarium*) nelze pojímat jako agregát částí, a proto musí být myšleno jako jednoduché.⁴⁹ Když se však zaměříme na pojem agregátu, bude logika tohoto argumentu patrná. Agregát je totiž takovým celkem složeným z částí, pro který platí, že části předcházejí před svým složením do celku. To je však v případě *ens originarium a priori* vyloučené. Již ze sémantiky tohoto výrazu plyne, že takovému jsoucnu nemůže nic předcházet. Tím se ovšem výrazně mění koncepce jsoucna myšleného jako intencionální korelát pojmu transcendentálního ideálu. Nyní je totiž třeba ho myslet jako základ (*Grund*), a nikoli jako souhrn (*Inbegriff*).⁵⁰ Možnost všech věcí se na něm tudíž zakládá jako důsledek (*Folge*), neodvozuje se z něj na základě omezování celku jeho reality.⁵¹

Tato změna však nic nemění na tom, že *ens originarium* lze zároveň myslet jako *omnitude realitatis*: prajsoucno musí být i nadále myšleno jako souhrn veškeré reality, z něhož jako ze svého základu pochází možnost, a tudíž i realita všeho, co je. Změna se totiž týká jen způsobu, jak je třeba souvislost tohoto jsoucna a věcí myslet. A pochopitelně to nic nemění na tom, že celkový souhrn reality bude praobrazem (*prototypon transcendentale*) všech věcí, jež budou naopak jen jeho odvozeninami, kopiemi (*ectypa*), ty principiálně nikdy nebudou disponovat tou mírou reality, kterou disponuje jejich praobraz.⁵² Proto je transcendentální princip průběžného určení všech věcí ideálem, konkrétněji transcendentálním ideálem, a to dokonce v obvyklém smyslu slova „ideál“. Ani s tímto výsledkem se však Kant nespokojí. Považuje totiž za nutné ukázat, jak rozum k tomuto pojmu dospívá, tedy ukázat jeho genezi v čistém rozumu. Kant sice již předvedl, jak rozum odlučováním predikátů, které

⁴⁹ Tamt., B 607, str. 390 n.

⁵⁰ Tamt.

⁵¹ Tím definitivně končí veškerá podobnost se Spinozovým pojmem substance jakožto vše-jednoty, ve které je všechno obsaženo. Pokud bychom zde chtěli spatřovat podobnost s některým z Kantových novověkých metafyzických předchůdců, byl by to spíše Leibniz se svým pojmem centrální monády. Obecně si ovšem nejsem jist systematickým přínosem takových analogií.

⁵² Tamt., B 606, str. 390.

nemohou do souhrnu všech predikátů patřit, dospívá k pojmu jsoucna jakožto *ens perfectissimum*. Avšak taková představa je nyní neadekvátní, protože toto jsoucno nelze myslet jako souhrn, nýbrž jako základ. Kant tedy správně tuší, že genezi tohoto pojmu čtenáři ještě dluží. A jeho genezi v čistém rozumu musí navíc čtenáři doložit také proto, že všechny základní problémy metafyziky, jimiž se v Transcendentální dialektice zabývá, odvozuje nikoli kontingentně z dějin metafyziky, nýbrž nutně z povahy a ustrojenosti čistého rozumu samého. Na vykázaní této geneze se zaměříme v poslední části.

5.

Při odpovědi na otázku po původu a vzniku pojmu transcendentálního ideálu Kant čtenáře nejprve odkazuje k Transcendentální analytice.⁵³ Výsledek svého zkoumání v této části *Kritiky čistého rozumu* shrnuje takto: možnost předmětu smyslů je dána vztahem k myšlení vůbec, v němž je *a priori* pojata empirická forma předmětu. Tím má Kant zjevně na mysli to, že kategorie jsou formy myšlení, jež jsou jednotlicími funkcemi syntéz, v nichž je daná rozmanitost smyslového názoru artikulována jako předmět zkušenosti. Avšak právě rozmanitost musí být *dána* ve smyslovém názoru. Rozmanitost daná ve smyslovém názoru je rozmanitostí jevů, jejichž obsah – matérie – je tvořena počitky, jež zajišťují realitu předmětu.

Tento odkaz k výsledku Transcendentální analytiky je prvním krokem Kantovy úvahy. Ve druhém kroku Kant vysvětlí, že předmět smyslů může být průběžně určen pouze tehdy, je-li vztažen ke všem predikátům jevů, z nichž mu jsou některé připsány, a jiné upřeny. Jak tomu rozumět? Termínem „predikáty jevů“ nemohou být míněna určení získaná empiricky na základě smyslového vnímání, protože v prvním kroku Kant mluvil o apriorním myšlení empirické formy předmětů. Myslí jím tedy kategorie. Kategorie jsou apriorní predikáty jevů, jež umožňují exponovat jejich obsahy. Například v první relační kategorii je myšlen vztah substance a akcidentu. Obsah jevu je v syntéze exponován tak, že něco v něm je pojato jako substance, zatímco něco jiného jako její akcident. Tím je získáno parciální určení jevu: něčemu v něm je připsán predikát „být substancí“ a zároveň upřen predikát „být akcidentem“, zatím-

⁵³ Celá Kantova dedukce je obsažena v posledních dvou odstavcích kapitoly O transcendentálním ideálu, B 609–611, str. 392–393.

co něčemu jinému v něm je připsán predikát „být akcidentem“ a upřen predikát „být substancí“. Obsah jevu je potom určen průběžně, tj. celkově, tehdy, je-li tato expozice jeho obsahu provedena ve vztahu ke všem zbyvajícím kategoriím. Otázku, jak to myslet en détail, můžeme nechat stranou, protože zde není tématem.

Třetí krok je nejdůležitější, ale také nejobtížnější pochopitelný. Říká se v něm, že to, co tvoří věc samu (jako jev), totiž její realitu, může být dáno jen v jedné všeobsáhlé zkušenosti (allbefassende Erfahrung). Proč je tento krok nejdůležitější, je zřejmé. Kant v něm totiž vezme do hry pojem, který je klíčový z hlediska jeho nauky o transcendentálním ideálu, myšlenku něčeho, co má funkci všezahrnující skutečnosti. Pojmem „všeobsáhlá zkušenost“ je již předznamenán pojem *omnitudo realitatis*, avšak s rozdílem, který ještě vyložíme. Zeptejme se nejprve, co se jím míní. Nevidím žádnou jinou možnost než interpretovat to jako Kantův odkaz k jeho pojmu možné zkušenosti vůbec, jež je definován jednak čistými formami názoru, jednak kategoriemi jako čistými formami myšlení. Vše, co pro nás může být předmětem zkušenosti, podléhá těmto dvěma formálním podmínkám, a musí tedy vystupovat v kontextu celkové možnosti zkušenosti jako takové. Avšak odkaz k těmto dvěma formálním podmínkám zkušenosti nestačí, protože zkušenost má také svou materiální podmínku, která není odvoditelná z formální možnosti zkušenosti vůbec a jejíž možnost musí být myšlena jako obsažená v jednom souhrnném pojmu (Inbegriff), který musí být naopak z důvodu možnosti zkušenosti předpokládán. Tento pojem Kant označuje jako *transcendentální předpoklad*. To, co rozum podle Kanta s tímto pojmem dále učiní, je, že věren své potřebě transcendence se nespokojí s platností tohoto pojmu pouze ve vztahu k věcem jako předmětům možné zkušenosti, nýbrž amplifikuje jeho rozsah na všechny věci vůbec, a rozšíří ho tedy na *transcendentální předpoklad možnosti všech věcí vůbec*.

To je čtvrtý krok Kantovy úvahy. V něm je pojem celkového souhrnu možné zkušenosti rozšířen na pojem celkového souhrnu možnosti všech věcí vůbec. Poslední, pátý krok spočívá v Kantově poukazu na to, jak čistý rozum hypostazuje tento předpoklad tím, že mu jako intencionální korelát přiřadí jemu odpovídající objekt, tj. jednotlivou věc, která je myšlena tak, že je materiálním základem možnosti všech věcí vůbec. Z transcendentálního předpokladu tak učiní *transcendentální předpoklad s transcendentním objektem*.

Tím, že je vykázána geneze pojmu transcendentálního ideálu v čistém rozumu, se uzavírá celá Kantova nauka o transcendentálním ideálu. Pokusili jsme se ji detailně rekonstruovat, a přitom jsme zjistili, že Kant

postupně zkoumá tři varianty, jak tento pojem chápat, totiž nejprve jako celkový souhrn všech predikátů možných věcí vůbec, na kterém se věci podílejí tak, že každá jednotlivá věc má podíl na určité množině těchto predikátů; poté jako celkový souhrn reality všech možných věcí vůbec, které jsou myšleny jako obsažené v tomto souhrnu tak, že každá zabírá jen určitou část této reality, a tím omezuje celek této reality; a nakonec jako celkový souhrn reality všech možných věcí vůbec, jež v tomto souhrnu nejsou obsažené, protože tímto souhrnem je jednoduché, nesložené jsoucno, které funguje jako základ jejich možné reality. Jsou to zároveň tři varianty, jak myslet theologickou ideu *a priori*, tj. nezávisle na tom, jaké varianty této ideje byly myšleny v dějinách metafyziky. Kant by patrně vznášel nárok na to, že v dějinách metafyziky byly myšleny jen různé modifikace těchto tří variant, a to proto, že tyto varianty byly rozvinuty *a priori* z čistého rozumu samého. Zda by bylo možné tento nárok obhájit, je zcela jinou otázkou.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Problematik der philosophischen Theorie von Gott behandelt Kant in zwei Schritten. Zuerst entfaltet er seine eigene Konzeption des Gottesbegriffs in der Lehre vom transzendentalen Ideal, um danach zur Kritik der drei Grundtypen von Beweisen des Daseins Gottes zu übergehen. Kants „Dekonstruktion“ der philosophischen Theologie hat also einen positiven und einen negativen Teil. In meinem Beitrag möchte ich mich auf den ersten, positiven Teil konzentrieren. Das Ziel des Beitrags ist eine detaillierte Rekonstruktion von Kants Vorgehen in diesem Teil, den Kant als die Lehre vom transzendentalen Ideal bezeichnet. Dabei werde ich in folgenden Schritten vorgehen: Zunächst wird es notwendig sein, Kants Begriff des Ideals zu erläutern. Im Anschluss an Wolffs Unterteilung der speziellen Metaphysik unterscheidet Kant drei Grundtypen von Begriffen der reinen Vernunft, die er in ausdrücklicher Anlehnung an Platon als Ideen bezeichnet. Es wird daher auch zu erklären sein, warum Kant eine theologische Idee als Ideal charakterisiert, im Gegensatz zu einer psychologischen oder kosmologischen Idee. Die Komplexität des Kapitels Über das transzendente Ideal ist darauf zurückzuführen, so lautet meine These, dass Kant nacheinander drei alternative Vorschläge zur Konzeption des transzendentalen Ideals entwickelt, die mit seiner eigenen Methodologie zusammenhängen, ohne den Leser vorab darauf hinzuweisen. Diese drei alternativen Vorschläge werden in drei weiteren

Schritten untersucht. Dabei werde ich versuchen, die Frage zu beantworten, warum Kant eine theologische Idee nicht nur als Ideal, sondern sogar als transzendentes Ideal bezeichnet. In einem letzten Schritt wird dann Kants Darstellung der Genese des Begriffs des transzendentalen Ideals in der reinen Vernunft vorgestellt.

SUMMARY

Kant treats the problem of a philosophical theory of God in two basic steps. First he develops his own understanding of the notion of God by providing the doctrine of the transcendental ideal. Then he proceeds to a critique of three types of the proof of God's existence. Thus, Kant's „deconstruction“ of philosophical theology has a positive and a negative part. The present contribution analyses the positive part only, with the aim to supply a detailed reconstruction of Kant's procedure here. The reconstruction proceeds in the following steps. First we have to elucidate Kant's notion of ideal. Following Wolff's differentiation of the three kinds of special metaphysics, Kant distinguishes three basic types of those notions of pure reason which, in an explicit reference to Plato, he names „ideas“. It must then be explained why Kant calls the theological idea, unlike the psychological and the cosmological ones, an ideal. My claim is that the difficulty of the chapter on the transcendental ideal derives from the fact that Kant, without adverting to it explicitly yet in accordance with his own methodology, develops one by one three alternative suggestions of how the notion of the transcendental ideal can be approached. These three suggestions are then investigated in three sections where I also attempt to answer the question as to why Kant defines the theological idea to be not only an ideal but also a transcendental one. In conclusion, I provide a reconstruction of Kant's explanation of the origin of the notion of the transcendental ideal in pure reason.

NEADRESNÉ A NEVIDITELNÉ K fenomenologické interpretaci motivu „neadresných jevů“ v biologii Adolfa Portmanna

Martin Nitsche

Cílem této studie je fenomenologická interpretace toho, co bývá považováno za zásadní „epistemologický problém“ biologických spisů Adolfa Portmanna, totiž jeho teze o *neadresnosti* vlastních jevů sebeprezentace organismů.¹ Fenomenologie a Portmannova biologie se zásadně odlišují v tom, co chápou jako jev, avšak na metarovině těchto odlišných koncepcí jevu, tj. na rovině výkladu *smyslu* jevení, se Portmann fenomenologii naopak znatelně přibližuje. Týká se to právě, jak chceme ukázat, důrazu na neadresnost vlastních jevů. V této studii nejprve popíšeme rozdíl v pojetí jevu, který Portmann chápe jako zjev, zatímco fenomenologie jako vjem. Na tomto základě se pak ve druhé části zaměříme přímo na fenomenologickou interpretaci Portmannova rozlišení mezi adresnými a neadresnými jevy a ve třetí části na popis analogií mezi koncepty neadresnosti a neviditelnosti.

Při fenomenologické interpretaci Portmannových myšlenek je nutné mít vždy a od počátku na paměti, že jde o biologa a jeho úvahy, jakkoli se zdají být fenomenologické, respektive širěji filosofické či estetické, náležejí především do biologického kontextu. Interpret, fenomenolog, se tak vyhne mnoha možným konfúzím, které by mohly vyplývat z toho, že Portmann často užívá jazyk blízký fenomenologii, když mluví například o zjevování, vjemech, či dokonce o „fenomenologickém zkoumání“.²

¹ Nejnověji na tento problém v českém prostředí upozornil Jiří Klouda ve studii *Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie*, in: *Reflexe*, 58, 2020, str. 75–99, konkrétně na straně 82. Klouda samotný tento problém řeší epistemologicky jako problém poznání v kontextu hermeneutiky živého, ale implicitně vyzývá k reflexi problému i fenomenology.

² A. Portmann, *Neue Wege der Biologie*, München 1960; český překlad V. Bendy: týž, *Nové cesty biologie*, in: *Scientia & Philosophia*, 7, 1997, str. 49–161, a *Scientia & Philosophia*, 8, 1997, str. 4–111 (dále citováno jako *Nové cesty biologie*, I, resp. II). Týž, *Nové cesty biologie*, I, str. 146. Zdeněk Neubauer, který se výrazně zasloužil o silnou pozici Portmannova myšlení na české intelektuální scéně, se pokusil in-

Při negativní odpovědi na otázku, zda lze Adolfa Portmanna považovat za fenomenologa, bychom mohli velmi rychle čelit námitce, že fenomenologie není jen jedna a že fenomenologických metodologií je vícero. Proto se pokusím o uvedení takových argumentů, které by platily napříč různými variantami fenomenologického přístupu ke skutečnosti; od prvních distinkcí mezi husserlovskou a heideggerovskou cestou až k současným, zvláště francouzským, kritikám obou těchto přístupů. Vycházím tedy z přesvědčení, že fenomenologická škola dosud vychází z jednotného metodologického jádra. Při odlišení zjevu a vjemu přihlídnou především k Husserlovi, v části o neadresnosti doplnkově zhodnotím Heideggerovo vymezení fenomenologie z *Bytí a času* a v závěrečné části studie rozvinu v analogii s neadresností Merleau-Pontyho a Henryho pojetí neviditelná.

Rozsáhlejší literatura existuje především ke vztahu Portmanna s Merleau-Pontym; podle belgického filosofa Dewitta lze doložit, že oba navzájem četli a komentovali své rané dílo.³ Merleau-Pontyho dochované komentáře (a proto i většina zmíněné literatury)⁴ se pohybují především v kontextu interanimality, který v této studii necháváme zcela stranou, protože jej považujeme za dostatečně probádaný.

tegrovat portmannismus a fenomenologii do podoby „fenomenologické biologie“; viz Z. Neubauer, *Esse obiectivum – esse intentionale. Cestou k fenomenologické biologii*, in: *Scientia & Philosophia*, 8, 1997, str. 113–160. Využil přitom mimo jiné analogie mezi morfologickou specificitou neadresných jevů a eidetickou variací (tamt., str. 125 n.): neadresnost podle něj znamená stejnou alternativu k objektivnímu chápání jevů jako husserlovská intencionalita. V první části této studie však ukazujeme, že pojetí fenomenality u Husserla a Portmanna se liší svým pochopením fenomenální situace natolik, že je tím spojení s fenomenologií přinejmenším velmi komplikováno, ne-li znemožněno. Neubauer zároveň příliš akcentoval intencionalitu jako základní metodologický náhled fenomenologie (až tomisticky, pod vlivem Jiřího Polívky, viz tamt., str. 117); avšak, jak ukážeme ve třetí části naší studie, fenomenologie na myšlenku intencionality nestojí, což se ukazuje i pod vlivem postupného zveřejňování dříve neznámých Husserlových textů z pozůstalosti.

³ Týká se to titulů M. Merleau-Ponty, *Struktura chování a Fenomenologie vnímání*, resp. A. Portmann, *Tiergestalt*. Viz J. Dewitte, *L'interanimalité comme intercorporalité et intervisibilité. Merleau-Ponty lecteur de Portmann*, in: J. Gayon – P. F. Moreau (vyd.), *Corps et individuation. Annales doctorales*, I, Dijon 1998, str. 89–117, zde str. 110.

⁴ Viz M. Merleau-Ponty, *Řeč, dějinnost, příroda. Shrnutí přednášek z Collège de France (1952–1960)*, přel. J. Halák, Praha 2018, str. 73 n. Ze sekundární literatury viz zvláště: F. Burgatová, *Svoboda a neklid zvířecího života*, přel. O. Smolová, Praha 2018, str. 253 n. a F. Burgat – C. Ciocan (vyd.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest 2016.

1. Zjev a vjem – základní diference mezi portmannovskou biologii a fenomenologií

V první části této studie je naším cílem ukázat, proč nelze Portmanna považovat za fenomenologa. Takové negativní vymezení zároveň považujeme za podmínku otevření přínosného a důležitého dialogu mezi Portmannovým dílem a fenomenologií.

To, co Portmann zkoumá ve svých textech týkajících se sebe prezentace živých organismů a jejich zjevu, lze z fenomenologického hlediska považovat za základní fenomenální situaci – totiž za situaci založenou na zkušenosti vnímání, v jejímž rámci pak probíhají fenomenologická analýza a deskripce fenomenality. Avšak právě na odlišném pochopení situovanosti zjevu lze dobře ukázat, proč *nelze* Portmanna považovat za fenomenologa. Stručně řečeno: Portmann *nepřisuzuje vnímajícímu zakládající roli*, zatímco pro fenomenologii je fenomenální situace primárně založena ve zkušenosti vnímajícího. Fakt fenomenální sebe prezentace živých organismů by Portmann patrně ani nepovažoval za situaci v první řadě založenou na zkušenosti vnímání.⁵ Z toho důvodu bych byl velmi opatrný při určování Portmannova přístupu přívlastkem „fenomenologický“, jak se často děje s odůvodněním, že pro něj „smyslově vnímatelné kvality jsou primární“.⁶ Jak dále ukážeme, pro fenomenologii je primární vnímání z perspektivy vnímajícího, nikoli vnímatelné kvality.

Portmannův nezájem o vnímajícího je zřejmý již z toho, že ve fenomenální situaci sebe prezentace je vnímajícímu přisouzena v první řadě pasivní role *adresáta* vlastních projevů konkrétního živého organismu. A jako adresát je přitom vnímající především nositelem receptorů, na které se vlastní jev obrací a které spoluurčují jeho konkrétní význam jako signálu v biologickém kontextu potravinového řetězce či rozmnožování. Ačkoli se tedy adresát svým vnímáním nepodílí na vzniku fenomenální situace sebe prezentace organismu, hraje přece jen nějakou roli při určení

⁵ Jiří Klouda upozorňuje na důležitost, kterou Portmann přikládal tomu, aby přírodovědec zaujímal „estetický postoj“; viz J. Klouda, *Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie*, str. 87–89. To jasně ukazuje, jak důležité je pro Portmannovo myšlení vnímání živého zjevu, ale neznamená to, že by vnímání konstituovalo fenomenalitu zjevu – jak je tomu ve fenomenologii.

⁶ Tak shrnuje postoj českého portmannismu Filip Jaroš: „Portmann vychází z jiné myšlenkové tradice, jeho přístup může být charakterizován jako fenomenologický: smyslově vnímatelné kvality jsou primární.“ F. Jaroš, *Darwinismus a portmannismus. Střetnutí nesouměřitelných biologických paradigmat?*, in: *Teorie vědy*, 32, 2010, str. 301–318, str. 305.

jejího biologického významu. K tomu ovšem jako vlastní výzva pro dialog s fenomenologií přistupuje zásadní Portmannova teze, podle níž pro pochopení vlastního fenomenálního významu sebe prezentace organismů jsou důležitější *neadresné* jevy, tedy takové, jejichž význam nelze odvodit od kauzálních souvislostí signalizace v rámci vztahů mezi organismy. Neadresné jevy mají smysl samy o sobě, jejich fenomenalita se netvaruje pro vnímající receptory a jejich jediným předpokladem je světelné pole, jak Portmann pozoruhodně zdůrazňuje (viz podrobněji dále).

Fenomenologický přístup k fenomenálním situacím všeobecně (tj. k situacím, v nichž se něco ukazuje) je zcela jiný. Abychom tento přístup přiblížili, připomeňme nejprve jednoduchý „kopernikánský“ obrat, který v otázce fenomenality provádí Kantova kritická filosofie. Kantova *Kritika čistého rozumu* přisuzuje při konstituci zjevu klíčovou roli subjektivně vnímajícího člověka: „věci jakožto jevy nemohou existovat samy o sobě, nýbrž jen v nás“ – a proto „veškerý náš názor není ničím jiným než představou jevu“.⁷ Tímto Kantovým krokem se, jak známo, etabluje *transcendentální* filosofický přístup zkoumající mimo jiné i podmínky možnosti subjektivního založení fenomenality našeho smyslového světa. Ve srovnání s tím by bylo snadné Portmannův přístup označit za naivně před-kritický a svým způsobem nefilosofický, neboť nebere v úvahu subjektivní povahu vnímání a fenomenalitu spojuje pouze s materiální organizací toho, co je před námi (chápe jev jako zjev). Jenže ani fenomenologie není totožná s kantovskou filosofií, ačkoli se k tradici transcendentálního přístupu hlásí, a proto nelze odlišnost Portmannova a fenomenologického přístupu posuzovat podle domnělé naivity v pojetí fenomenality. Ostatně fenomenologie se například, ústy Merleau-Pontyho, snaží, a to i při zachování transcendentálního postoje (tj. zaměření na subjektivní podmínky jevení), vrátit k naivitě před-kritického vnímání skutečnosti: „Vidíme věci samy, svět je to, co vidíme.“⁸ Ačkoli filosofie u takové „perceptivní víry“ nemůže zůstat (a proto i Merleau-Ponty dodává: „Je současně pravda, že svět je *to, co vidíme*, i to, že se musíme učit vidět.“),⁹ nelze se od ní „kopernikánsky“ odvracet, a naopak je třeba se jí držet, protože její naivita nás přidružuje u světa, který není jen naší představou.¹⁰

⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, A 42, str. 69.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, Praha 2004, str. 15.

⁹ Tamt.

¹⁰ V podobném duchu interpretuje Portmannův přístup k jevům i Hannah Arendtová: oceňuje jeho myšlení jako nalezení hodnoty povrchu a převrácení „me-

Fenomenologie tedy v rámci vzájemného dialogu nemá žádný důvod odmítat Portmannovo pojetí fenomenality jako naivní postoj, ale spíše je může vítat jako specifický vhléd do fenomenálních situací, který také nevychází z kantovského pojetí fenomenality. Primární založení těchto situací ve zkušenosti vnímajícího pro fenomenologii neznamená převrácení zakládajícího vztahu, tj. přesun *arché* (resp. *hypokeimenon*) z reálně chápaného jsoucna do subjektivity vnímajícího, nýbrž *jiné a nové otevření fenomenálních polí*. Prvním metodickým krokem fenomenologie, pokud se nyní přidržíme Husserlova vypracování, je nikoli reflexe (tedy nějaká forma obratu), ale *redukce*, kterou lze chápat jako metodologický ústup z pozic subjekt-objektového dilematu otázky, kam položit základ fenomenality. Reflexe následuje až poté.¹¹ Fenomenologická redukce – interpretovaná šířeji,¹² tak, aby bylo možné vedle Husserla zahrnout i kritiky jeho pojetí redukce na čisté já – není ontologickým, ale spíše topologickým krokem; nehledá, kam položit základ fenomenality (a neklaďe ho tedy ani do reálného jsoucna, ani do subjektivního já), ale mnohem spíše *definuje území, prostor či prostředí fenomenality* (a takto je třeba chápat řeč o čistém fenoménu a čistém já).

Pro jednoduchý a rychlý vhléd do Husserlova pojetí fenomenální situace a pro vysvětlení fenomenologického vztahu mezi vjemem a vnímaným předmětem volíme dva krátké poukazy do skupiny textů z první dekády dvacátého století, která je pro rozvoj fenomenologické metodologie

tafyzické hierarchie“, pro niž „to podstatné leží pod povrchem“ (H. Arendtová, *Život ducha*, I, *Myšlení*, přel. J. Lusk, Praha 2001, str. 42). Pozoruhodné je, že toto převrácení metafyziky Portmannovou teorií vztahuje Arendtová explicitně ke Kantově pojetí fenomenality, která vidí jevy jako „pouhé představy“ (tamt., str. 54). Ke zhodnocení povrchu viz též P. Conte, *Playing Appearances. On Some Aspects of Portmann's Contribution to Philosophical Aesthetics*, in: F. Jaroš – J. Klouda (vyd.), *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life*, Cham 2021, str. 159–175.

¹¹ Viz M. Nitsche, *Metodická přednost spleti. Transzitivně-topologický model fenomenologie*, Praha 2016, str. 99.

¹² Výrazem „šířeji“ tu neodkazuji k nějaké interpretační svévoli či libovůli, ale k postupu, který nehledí přímo k detailům Husserlova vypracování, ale bere v ohled i metodologický smysl fenomenologické redukce. Třeba Heidegger s konceptem redukce explicitně nepracuje, ba jej jako jeden z prvních v dlouhé řadě dalších kritizuje – některé klíčové momenty jeho díla jsou však analogické. Například již raný důraz na odlišení ontického a ontologického spojený s koncentrací na sféru lidské fakticity kombinuje redukci ontického s převedením (re-dukci) problematiky na novou půdu fakticity.

klíčová.¹³ Ve stručném shrnutí základů fenomenologie před vlastním rozvinutím přednášky *Věc a prostor* vysvětluje Husserl v § 6 rozdíl mezi vjemem (Wahrnehmung) a vnímaným či jevícím se předmětem (Gegenstand) nikoli jako rozdíl dvou entit (entity před námi a její reprezentace v nás), ale jako rozdíl dvou typů evidence, a tedy i dvou typů výpovědi: „A skutečně je evidentní, že jsou možné právě dvě řady evidentních výpovědí, výpovědi o vjemu a výpovědi o předmětu ve smyslu vjemu, a že se v nich vjem a v něm tělesně se podávající předmět nemohou zaměňovat.“¹⁴ Na rozdíl od novověké metafyziky (včetně kantovské) tak fenomenologie nevychází z rozdílu mezi vnější a vnitřní zkušeností, a *nesnaží se proto klást předmět na jednu a vjem na druhou stranu hraniční linie vnitřní/vnější*. Samozřejmě, mezi předmětem a vjemem je nutné rozlišovat (protože „vjem není věc“,¹⁵ jak Husserl dodává), ale jde o odlišnost deskriptivní, nikoli ontologickou. Jevící se předmět i vjem tvoří odlišné vrstvy téže zkušenosti; je třeba dbát na pečlivý popis těchto různých vrstev, ale neztrácet ze zřetele, že zkušenost je jednotná v rámci proudu vědomí. V následujícím § 7 proto Husserl charakterizuje fenomenologii jako „metodu vrstev“.¹⁶

Dobrym ukazatelem toho, jak fenomenologie chápe deskriptivní odlišnost mezi jevícím se předmětem a vjemem, je Husserlovo *temporální* rozlišení vjemu a fantazie ve vztahu k předmětu. Zatímco schéma reprezentujícího obsahu stále vtahuje do hry před-stavující dynamiku novověké ontologie (tím, že staví předmět *před* vnímající subjekt), temporální model rozlišuje mezi původní impresí či *přítomněním* (Gegenwärtigung) na jedné straně a reprodukcí či *zpřítomněním* (Vergegenwärtigung) na straně druhé. Vjem spočívá v původní impresi jevu, tu však nelze chápat

¹³ První dekádu dvacátého století nelze v Husserlově díle považovat optikou publikovaných svazků jen za mezidobí mezi *Logickými zkoumánými* a *Idejmi k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, I. Vzniká tu celá řada klíčových textů, včetně přednáškového cyklu *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* z let 1904–1905 (kam patří i známé *Přednášky o vnitřním časovém vědomí* či texty k teorii obrazového vědomí; dnes jsou čtyři části tohoto cyklu k nalezení ve svazcích *Husserliany* X, XXIII a XXXVIII) či dvou sérií přednášek z roku 1907 *Idea fenomenologie* a *Věc a prostor*.

¹⁴ E. Husserl, *Věc a prostor*, §§ 1–43, přel. D. Mudrová, in: M. Vrabc (vyd.), *Fenomenologické studie k prostorovosti*, II, Praha 2006, str. 174. Viz také E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907, Husserliana*, XVI, Haag 1973, str. 17.

¹⁵ Týž, *Věc a prostor*, str. 174.

¹⁶ Tamt., str. 176. Viz též M. Nitsche, *Primát vizuální zkušenosti při výkladu prostorové povahy zvuků v Husserlových přednáškách Ding und Raum*, in: *Filosofický časopis*, 70, 2022, str. 5–21.

jako nějaké vstupní přijetí smyslových dat (např. jako kantovskou afekci věci o sobě) a naplnění vědomí obsahem, ale zásadně jako funkční variantu (či vrstvu) jednotného vědomí. Podobně ani reprodukce není znovu-představením obsahu vědomí získaného původní impresí, ale opět právě variantou, podobou či vrstvou vědomí, které je *jednotou jevu (jevícího se předmětu) a vjemu*. Přítomnění i zpřítomnění jsou funkční podoby vědomí, můžeme říci jeho (temporální) varianty. A potud mají různý funkční vztah k realitě, aniž by se tím chápala tzv. „vnější“ realita, která stojí „před“ vědomím a vztahuje se „vůči“ němu. Při restrikci rozlišení vnější/vnitřní je realita přítomnění ve vjemu temporálně spojena s tělesnou přítomností v „aktuálním nyní“. Zpřítomnění (např. fantazie nebo vzpomínka) v sobě tento rys tělesné přítomnosti v „aktuálním nyní“ neobsahuje.¹⁷ Tato tělesná (leibhaft) přítomnost je přitom konstituována vnímáním samotným jako fenomenální samodanost: „K podstatě vjemu samého náleží znázorňovat předmět jako tělesný, jenž je způsobilý se tak a tak znázorňovat.“¹⁸ Tělesná přítomnost tak pro Husserla není deskriptivně odkazovaná k nějaké „tvrdé“ vnější realitě, ale je odvozena přímo z faktu prožitku vnímání.¹⁹

Cílem této části naší studie je především jasně pojmenovat rozdíly mezi Portmannovým a fenomenologickým pojetím jevu. Dříve než to učiníme, musíme ještě krátce, v bezprostřední návaznosti na výklad Hus-

¹⁷ Viz např. v jednom ze zde sledovaných textů: E. Husserl, *Věc a prostor*, str. 172. „Der Gegenstand steht in der Wahrnehmung als leibhafter da, er steht, genauer noch gesprochen, als aktuell gegenwärtiger, als selbstgegebenener im aktuellen Jetzt da.“ Týž, *Ding und Raum*, str. 14.

¹⁸ Týž, *Věc a prostor*, str. 175. „[Z]um Wesen der Wahrnehmung selbst gehört es, einen Gegenstand leibhaft darzustellen, der also so und so beschaffener dargelegt ist.“ Týž, *Ding und Raum*, str. 18.

¹⁹ Na imanenci fenoménů klade důraz i definice fenomenologie z *Logických zkoumání* (zde ve znění druhého vydání, které zohlednilo Husserlovy výzkumy v první dekádě dvacátého století): „Čistá fenomenologie je potom nauka o podstatách ‚čistých fenoménů‘, fenoménů ‚čistého vědomí‘ ‚čistého já‘ – tj. nestaví se na transcendentní apercepci danou půdu ... psychofyzické přírody, neprovádí žádné zkušenostní a soudové kladení, které by se vztahovalo k předmětům, jež jsou vůči vědomí transcendentní... Všechny apercepcie a soudová kladení, která ve svém mínění překračují rámec daností adekvátní, čistě imanentní intuice (tedy rámec čistého proudu prožitků), bere spíše čistě jakožto prožitky, jimiž samy v sobě jsou, a podrobuje je čistě imanentnímu, čistě ‚deskriptivnímu‘ zkoumání podstaty.“ E. Husserl, *Logická zkoumání*, II/2, *Základy fenomenologického objasnění poznání*, přel. P. Urban, Praha 2012, str. 212 (v poznámce). E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, XIX, Haag 1984, str. 765.

serlovy zakladatelské koncepce, upozornit na interpretační linii, podél níž lze naopak sledovat afinitu obou přístupů. Fenomenologie spolu s Husserlem činí metodický úkrok od jednoduchého chápání jevu spojeného s přesvědčením, že věci kolem nás se nám ukazují, že oslovují naše smyslové orgány a jejich prostřednictvím vstupují do našeho vědomí.²⁰ Jev tak pro fenomenologii není založen na názoru vnější věci, ale čistě na vjemu jako imanentní součásti prožitkového vědomí, které se jako fenomenologické pole rozkládá napříč hranicí vnějšího a vnitřního. Právě zde je možné otevřít *analogii tohoto úkroku od názornosti věcí s Portmannovým přesvědčením o nutnosti posuzovat sebezprezentaci živých organismů jako primárně neadresnou*. Fenomenologie chápe předměty zásadně (tedy rovnou a primárně) jako vnímané a odhlíží tak od toho, jak reálné věci (bráno široce, tedy včetně organismů) adresně oslovují vnímající subjekt – toto adresování, tedy neurobiologicky či ontologicky chápaný vztah mezi nezávislou realitou objektů a recepční soustavou vnímajícího, přitom fenomenologie nepopírá, ale neusuzuje z jeho analýz na nutné vlastnosti jevu (tj. vnímaného). Podobně ani Portmann neodmítá adresnost vzhledu v systému biologických vztahů zachování života, ale metodicky upozorňuje na potřebu popisovat vzhled organismů i mimo tento systém adresnosti s cílem zpřístupnit pro biologickou morfologii také jinou než čistě funkční perspektivu.

Nyní se však vraťme k pojmenování odlišnosti v Portmannově a fenomenologickém (v prvé řadě Husserlově) přístupu k jevům. Husserl i Portmann užívají ve svých úvahách o fenomenalitě termín „jev“ (Erscheinung), ovšem každý za jev považuje něco jiného. Pro Portmanna jde o *zjev* živého organismu, který je daný materiálním uspořádáním organického těla a jeho behaviorálními projevy – bez primárního ohledu na to, zda je takový jev vnímán, nebo ne.²¹ Husserl za jev považuje *vjem* (Wahrnehmung); jevíci se předmět je pro něj primárně vnímaným před-

²⁰ V *Logických zkoumáních* je toto odmítané pojetí jevu vyjádřeno těmito slovy („původní“ tu znamená „přirozené“, to, které je třeba metodicky změnit): „Smíme zajisté říci, že původní pojem jevu je ... pojem něčeho jevícího se, potenciálně se jevícího, něčeho názorného jako takového [der Begriff des Erscheinenden, bzw. des möglicherweise Erscheinenden, des Anschaulichen als solchen].“ E. Husserl, *Logická zkoumání*, II/2, str. 211 (v poznámce). Týž, *Logische Untersuchungen*, II, str. 765.

²¹ Koncept zjevu jako tvaru živé bytosti (lebendige Gestalt) přesahuje pouhé materiální tělesné uspořádání; viz výklad Jiřího Kloudy: „Široce chápaný smyslově vnímatelný pro-jev (od vnější tělesné struktury až po nejrůznější behaviorální projevy) označuje Portmann jako ‚tvar‘ bytosti (Gestalt), na rozdíl od její anatomické a primárně nezjevné formy (Form); nové pojetí morfologie se od její tradiční

mětem a jednotlivé předmětné momenty jsou závislé na způsobech vnímání. Zohlednění *rozdílu mezi zjevem a vjemem* tedy považují za důležité pro přesný výklad toho, o čem se v obou koncepcích mluví, když se říká „jev“ (Erscheinung).²² Jak však vyložíme v následující části studie, zpřesňující rozlišení vlastních a nevlastních jevů více zdůrazňuje roli vnímajícího ve fenomenální situaci – a byť Portmann nedává vnímání konstituující roli, přinejmenším to umožňuje smysluplný dialog s fenomenologií ohledně adresnosti a neadresnosti vlastních jevů.

Další důležitá odlišnost se týká dynamiky jevu, tedy toho, co bychom ve slovníku obou sledovaných myslitelů mohli spojit s termínem „darstellen“. Portmann užívá výrazu „Erscheinung“ v terminologické souvislosti se slovem „Selbstdarstellung“ a označuje jím to, že smyslem zjevu živých organismů je jejich *sebe prezentace*. Husserl v textech, které jsme výše sledovali, zase mluví o tom, jak vjem *znázorňuje* (darstellt) předmět v jeho tělesné přítomnosti, a tak vlastně tvoří jev. V obou případech vyjadřuje „darstellen“ smysl jevení ve vztahu k přítomnosti a dobře nastiňuje odlišnost jevové povahy živého a neživého. Husserl (a podobně ani Heidegger) nevěnuje pozornost aspektu života a automaticky se řídí modelem věci: jevící se předmět, tělesně znázorněný vjemem, je obvykle dýmkou, perem či hrnkem – a pokud je již stromem či hrajícími si dětmi na zahradě, pak jejich živost není chápána biologicky jako život organismu, ale čistě fyzikálně jako pohyb věci. Tématem klasické fenomenologie je vzhled ve smyslu obrysů, barev, odstínění v optickém smyslu – případně akustická či haptická podoba ozvěn či kvality povrchu – bez ohledu na to, zda život mění charakter toho, jak se například barva podává (protože koneckonců je to vjem, co tuto barvu znázorňuje, nikoli předmět samotný). Naproti tomu Portmann se soustředí právě na sebe prezentaci života s implicitním přesvědčením, že fenomenalita živého (lebendige Gestalt) se liší od vzhledu věci a kresbu či zbarvení vzorů na povrchu živého organismu nelze chápat stejně jako barvu či obrys věci.

podoby liší právě přesunem důrazu na tvar v takto širokém smyslu.“ J. Klouda, *Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie*, str. 79.

²² Považujeme proto za velice dobré rozhodnutí Marca Stelly překládat u Portmanna výraz „Erscheinung“ důsledně jako „zjev“, viz A. Portmann, *Nové obzory biologie*, přel. M. Stella, in: K. Kleisner (vyd.), *Biologie ve službách zjevu. K teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna*, Červený Kostelec 2008, str. 13–25, zde str. 22, pozn. 3. A to na rozdíl od prvního portmannovského překladu *Nových cest biologie* od Václava Bendy (s pomocí Zdeňka Neubauera), kde se „Erscheinung“ tlumočí jako „jev“. Stella ovšem zůstává u varianty „vlastní jev“ při překladu „eigentliche Erscheinung“ a také „unadressierte Erscheinung“ jako „neadresný jev“; takto zavedený úzus tedy zachováváme i v naší studii.

Pozoruhodné přitom je, že ke stejnému přesvědčení dospěla dílem Merleau-Pontyho i fenomenologie (u něj až tak daleko, že i barvu věcí chápal jako živou). V následující části studie se chceme ptát, jak se Portmannův zájem o specifickou fenomenalitu živého projevuje v rozlišení adresného a neadresného zjevu.

2. Fenomenologická interpretace rozlišení adresných a neadresných jevů

Ve svém úsilí o metodologické založení výzkumu sebeprezentace organismů provádí Portmann dvě doplňující se rozlišení třídy jevů: jednak mezi vlastními a nevlastními jevy (*eigentliche/uneigentliche*), jednak mezi jevy adresnými a neadresnými (*adressierte/unadressierte*). V této části studie bych chtěl obhájit tezi, že pro dialog mezi Portmannovým myšlením a fenomenologií je zajímavější druhé z obou rozlišení. Pro doložení této teze si všimněme toho, jak jsou obě rozlišení vysvětlována v rámci téhož textu, v důležité Portmannově monografii *Nové cesty biologie* z roku 1961.

Definiční vymezení rozdílu mezi vlastními a nevlastními jevy má v této knize následující podobu: „Nazýváme proto všechny fenomény, které jsou takto orientovány na vnímající smysl, ‚vlastními jevy‘ a odlišujeme je od převážně většiny ostatních fenoménů, které tento vztah ke smyslům nemají a které označujeme jako ‚nevlastní jevy‘.“²³ Tato definice však nepřináší úplně jasno, protože neupřesňuje, co znamená být „orientován na vnímající smysl“ („*Beziehung zu einem aufnehmenden Sinn*“),²⁴ a především – jak dále ještě ukážeme – matoucím způsobem zasahuje do kritéria adresnosti, které se však týká jiného, doplňkového, rozlišení. Objasnění však přinesou postupně autorem uváděné příklady vlastních i nevlastních jevů, z nichž je patrné, že implicitním kritériem diferenciací je přirozenost a *přirozená situovanost* tělesných částí organismu. Vlastní jevy jsou ty, které jsou přirozeně vnímatelné, zatímco nevlastní jevy jsou pro vnímání skryté. Portmann tak kontrastuje napří-

²³ A. Portmann, *Nové cesty biologie*, I, str. 143.

²⁴ „Wir nennen darum alle Phänomene, denen solche Beziehung zu einem aufnehmenden Sinn zukommt, ‚eigentliche Erscheinungen‘ und sondern sie von der überwiegenden Majorität aller Phänomene, denen die Sinnesbeziehung abgeht, als den »uneigentlichen Erscheinungen.«“ A. Portmann, *Neue Wege der Biologie*, München 1960, str. 110.

klad kořen a listy rostliny či vnitřní orgány a tělesný povrch u neprůhledných organismů.²⁵ Tento rozdíl je udržován přirozenou či běžnou situací – ačkoli tuto formulaci u Portmanna nenacházíme –, neboť například vichřice může vyvrátit strom a zpřístupnit jeho kořeny pro vnímání, podobně jako může zranění odhalit vnitřní orgány – to z nich však ještě nečiní vlastní jevy. Uvažujeme-li o rozdílu mezi vlastními a nevlastními jevy fenomenologicky, dostává se do hry motiv *fenomenalizace*, tedy odhalování či úžeji ve vazbě na zrak, zviditelňování. Portmann je tematizuje ve spojení s technickými možnostmi přístrojové fenomenalizace, například skrze mikroskop, spíše odmítavě. Toto „překračování sféry viditelného“, tento „vpád do neviditelná“²⁶ vnímá jako riziko pro rozvoj biologie, a proto také rozlišení mezi vlastními a nevlastními jevy zvýznamňuje. Odmítnutí technické fenomenalizace podporuje interpretaci rozlišení vlastních i nevlastních jevů ve vazbě na přirozenou situaci organismů.

Vzhledem ke specifikaci Portmannova pojetí jevu ke konci předchozí části studie bychom mohli rozlišení mezi vlastními a nevlastními jevy shrnout tak, že *vlastní jev znamená zjev*, přičemž tento termín je třeba chápat nikoli jen vizuálně, byť zrak je pro fenomenologii i Portmanna vůdčím smyslem. A nevlastní jevy, včetně jejich technické fenomenalizace, vylučuje Portmann ze sféry svého zájmu. Ačkoli to není explicitně zmíněno, *rozlišení mezi adresnými a neadresnými jevy* se týká pouze vlastních jevů (a mohli bychom tedy přesněji mluvit o adresných a neadresných zjevech).²⁷ Jinak řečeno, nemá smysl ptát se, zda jsou nevlastní jevy adresné nebo neadresné. Pro rozlišení adresných a neadresných zjevů používá Portmann kritérium „vysílání“: „Biologové musí z různých důvodů provést v široké oblasti jevů právě naznačené hodnotové rozlišení: musí položit důraz na ty ‚fenomény‘, které jsou pevně spjaty s nějakou recepční schopností. Nebudeme-li následující oblíbené technické přirovnání rozvíjet až do krajních důsledků, můžeme mluvit o jevech, které jsou jako ‚vysílání‘ určeny nějakému příjemci, které jsou vysílající strukturou produkovány pro nějakou přijímající struktu-

²⁵ Podobně i poměr mezi průhledností a neprůhledností živočišných povrchů je dán přirozeně; viz A. Portmann, *Nové cesty biologie*, I, str. 137–139.

²⁶ Viz tamt., str. 61 nn., obě citace jsou ze str. 61.

²⁷ O „neadresovaných vlastních jevech“ se v *Nových cestách biologie* píše později (viz A. Portmann, *Nové cesty biologie*, II, str. 15, citováno též níže).

ru: o adresovaných jevech.²⁸ Primárním kritériem rozlišení adresných a neadresných jevů tedy není vztah k vnímání (protože ten již vyplývá z toho, že jde o vlastní jevy), ale účelnost – potud jde o „hodnotové rozlišení“ (Wertunterschied): adresnými jevy se živý organismus obrací k jiným živým organismům s nějakým biologicky popsatelným účelem (např. obrany či rozmnožování). Účelnost je vyjádřena dvojicí vysílač – přijímač,²⁹ adresnost je tedy funkční vztah.³⁰ *Vnímající ani vnímané není v kontextu adresnosti posuzováno primárně z hlediska vnímání, nýbrž z funkčně-účelného hlediska*; vnímající jako přijímač, vnímané jako vysílač signálu.

V tomto smyslu je nutné posuzovat Portmannův zájem o *neadresné* (resp. „neadresované“) *vlastní jevy*, tedy takové, které jsou vnímatelné, ale zároveň nezařazené do deskriptivního systému účelnosti (signalizace): „Kromě adresovaných existují i ‚neadresované‘ vlastní jevy – fenomény, které nám připadají smysluplné veskrze jen v aktu vidění, které jsou tedy optickým ‚vysíláním‘, aniž by zde byl adresát, jemuž je vysílání určeno. Jsme obklopeni neadresovanými jevy, které se neobracejí ani k očím příslušníků druhu, ani ke zrakům pohlavních partnerů, ani se neskrývají před očima nepřátel. Jsou to především jevová vyjádření jedinečné bytosti živočišného nebo rostlinného druhu.“³¹ Neadresované

²⁸ Týž, *Nové cesty biologie*, I, str. 143. V originále: „Aus vielen Gründen muß der Biologe den eben bezeichneten Wertunterschied im weiten Bereich der Erscheinungen machen; er muß ‚Phänomene‘ hervorheben, die in einer festen Beziehung zu einem auffassenden Sinn stehen. Wir können in einem der beliebten technischen Vergleiche, den wir nicht zu weit treiben wollen, von Erscheinungen sprechen, die als ‚Sendungen‘ an einen Empfänger gerichtet sind, die von einer Sendestruktur erzeugt, für eine Empfangsstruktur bestimmt sind: die adressierten Erscheinungen.“ Týž, *Neue Wege der Biologie*, str. 109.

²⁹ „Protiklad mezi strukturami, které jsou jako ‚vysílače‘ registrovatelné v určitém přijímacím ústrojí, tj. ve smyslovém a nervovém systému živočichů, a mezi těmi, které vůbec nevstupují do podobných vztahů – tento protiklad je pro naše pojetí živých bytostí tak důležitý, že bychom jej měli zdůraznit zvláštní terminologií.“ A. Portmann, *Nové cesty biologie*, I, str. 143. Matoucí může být, že Portmann vzápětí po této větě navazuje „definicí“ vlastních jevů, kterou jsme již uvedli výše. Považují to za formulační nešikovnost, která komplikuje porozumění poměru rozlišení vlastní/nevlastní a adresné/neadresné. Z celkové souvislosti je však patrné, že vztah vysílač–přijímač se týká adresnosti (a potažmo charakterizuje i vlastní jevy) a není kritériem rozlišení vlastních a nevlastních jevů.

³⁰ To, že neadresnost znamená narušení funkční interpretace života, zdůrazňuje i J. Dewitte, *Adolf Portmann et l'„apparence inadressée“*, in: *Prétentaine*, 14–15, 2001, str. 207–223.

³¹ A. Portmann, *Nové cesty biologie*, II, str. 15.

jevy jsou pro Portmanna základem jevového prostředí, „obklopují nás“ („wir sind umgeben“) a jejich smyslem jsou „jevová vyjádření jedinečné bytosti“ („das besondere Wesen in der Erscheinung darstellen“).³² Vyjádření, které tu Portmann používá, ukazuje, že sebe prezentaci živých bytostí, o níž jsme mluvili výše, nelze chápat jako aktivní sebe-kladení do vnímání jiných organismů. Sebe prezentace neadresuje vnímání s cílem prezentovat v jevu „jedinečnou bytost“; takovým účelem bychom se již dostali na hranu adresného jevení, byť v estetické formě a mimo účelný systém rozmnožení či zachování rodu. *Sebe prezentace je neadresná, protože primárně vytváří jevové prostředí života.*

Tímto konstatováním se dostáváme ke kořeni rozdílu mezi adresnými a neadresnými jevy, který ovšem Portmann tolik nezdůrazňuje: kritérium adresnosti je totiž *deskriptivním nástrojem biologie*. Zatímco rozlišení mezi vlastními a nevlastními jevy je založeno na přirozeném poměru mezi zjevností a skrytostí různých částí těla, o adresnosti vlastních jevů rozhoduje biologický popis. Biologie jako věda pojmenovává jednotlivé fáze a prvky „hodnotových“ systémů účelnosti, a tak je vlastně vyvádí na scénu adresnosti. Portmann ovšem na tento moment neklade důraz a spíše se stále drží konceptu přirozeného stavu. Má za to, že některé vlastní jevy přirozeně slouží k zaujetí či rozptýlení pozornosti jiného organismu, a některé jsou prostě mimo jakýkoli podobný účel. Potud by kritérium adresnosti sloužilo k prohlubující diferenciaci přirozeného aspektu vlastní jevové povahy živého. Avšak Portmann nedoceňuje, na rozdíl od fenomenologie, metodologický aspekt *fenomenalizace*, na jehož základě se kritérium adresnosti zásadně liší od rozlišení vlastních a nevlastních jevů. Zatímco u nich je biologicky vedené odkrývání shledáno jím samotným za nežádoucí, samo se naopak stává klíčem k poukazu na adresnost či neadresnost jevů. Nelze proto tvrdit, že by rozlišení adresný/neadresný metodologicky pokračovalo v linii diferenciaci vlastních a nevlastních jevů – z hlediska vztahu k biologickému odkrývání jdou naopak proti sobě. Portmann celoživotně, v hlavních dílech i příležitostných kratších

³² Celá pasáž v kontextu: „Wir finden also neben Erscheinungen, die sich an ein Auge wenden, deren Eigenart nur im Bezugssystem ‚Sehen‘, aber dort deutlich einen Sinn hat, auch andere, denen diese Eigenschaft abgeht. Neben adressierten gibt es ‚unadressierte‘ eigentliche Erscheinungen — Phänomene, die uns durchaus als nur in einem Sehakt sinnvoll erscheinen, also optische ‚Sendungen‘ sind, ohne daß ein Adressat da ist, an den sich die Sendung richtet. Wir sind umgeben von unadressierten Erscheinungen, die sich weder an das Auge eines Artgenossen, noch an das Sehen eines Geschlechtspartners wenden, die sich auch nicht vor einem feindlichen Auge tarnen. Sie stellen vor allem das besondere Wesen eines Tieres oder einer Pflanzenart in der Erscheinung dar.“ A. Portmann, *Neue Wege der Biologie*, str. 149.

textech, spojuje vymezení neadresnosti jevů s úsilím o reformu biologie a biologické morfologie, tedy o definici nového typu biologického uchopení zjevu organismů, například v eseji *Nové obzory biologie*: „Právě neadresné jevy si jako svůj výzkumný problém vytyčilo toto nové pole výzkumu. Jsou totiž zvláštním projevem života, sebe prezentací (Selbstdarstellung) organismů.“³³ I na tom lze stavět tvrzení, že kritérium adresnosti je deskriptivním nástrojem biologie. Úsilí o vymezení nové podoby biologie vlastně požaduje jiný než – v systému zachování života – funkční popis toho, co je v tomto systému neadresné, co však v jiném modelu biologického popisu a v jiném než čistě funkčním pojetí adresnosti být adresné může. Znamená-li adresnost nějaký typ fenomenálního oslovení druhého organismu („vysílání“ jemu vstříc), pak „nové cesty“ biologie vedou spíše k jinému pojetí adresování (mimo funkční systém zachování života) než do říše neadresného. *Rozlišení adresné/neadresné je relativní vůči tomu, na co se zaměřuje biologický popis.*³⁴

Portmann by na tuto námitku mohl reagovat obhajobou neadresnosti, a snad i postulováním jakési *absolutní neadresnosti*, která je nezávislá na možném způsobu biologické deskripce. Pokud za model biologického popisu vezmeme nikoli systém zachování života, ale například sebe prezentaci organismů, mohl by tvrdit, nemusí to vést k dosažení jiného typu adresnosti. Sebe prezentace živého by podle tohoto stanoviska zůstávala neadresnou i při jiném způsobu deskripce. Portmann však hledisko adresnosti popisuje nepřesně a často v konfuzi s rozlišením vlastních a nevlastních jevů; právě to jeho možnou tezi o absolutní neadresnosti neustále problematizuje. Vlastní jevy, protože jsou vnímatelné, jsou vždy „orientovány na vnímající smysl“, a proto mají povahu „opticky účinných struktur“, některé z těchto struktur pak mohou být popsány jako adresné ve funkčním systému zachování života. Nelze však již tvrdit, že opticky účinné struktury, které nelze popsat jako součást tohoto funkčního systému, se neobracejí „k oku“ a chybí jim svébytnost „ve vztahovém systému ‚vidění‘“. ³⁵ Obojí charakteristiku totiž mají, jen se neobracejí

³³ Týž, *Nové obzory biologie*, str. 23. Originální německý název zní: *Neue Fronten der biologischen Arbeit*.

³⁴ Jacques Dewitte v knize *La manifestation de soi* chápe Portmannovo odlišení neadresných a adresných jevů jako překonání „utilitarismu a funkcionalismu“ a bere jej za východisko opuštění „teleologického hlediska“ ve filosofii vůbec. Srv. J. Dewitte *La manifestation de soi. Eléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, Paris 2010, str. 42 (výchozí, portmannovská kapitola je na str. 31–43).

³⁵ Toto jsou věty, které bezprostředně předcházejí výše citovanou definici neadresovaných vlastních jevů: „V systémech kožních kreseb, které se uplatnily v ži-

k oku jako funkčnímu přijímači signálu v systému zachování, jen v něm (a nikoli v systému vidění) jim chybí svébytnost. Portmannovo kritérium adresnosti přidává navíc k optickému působení zařaditelnost do systému zachování, nemůže však vymezit absolutní neadresnost, protože zjev opticky účinné struktury má vždy možnost být adresný v nějakém systému deskripce.

Zůstaneme-li v portmannovském kontextu, je třeba důrazu na neadresnost některých vlastních jevů rozumět jako potvrzení specifické povahy sebe prezentace organismu jeho zjevnou podobou. Toto potvrzení přibližuje rozlišení adresného a neadresného fenomenologickým úvahám o sebemanifestaci fenoménu. Dříve než to doložíme v následující části studie na konkrétních interpretacích, je nutné s Portmannem pro úplnost pojmenovat dva základní rysy sebe prezentace, kterými jsou „vztah ke světu prostřednictvím niternosti“ (Weltbeziehung durch Innerlichkeit) a „manifestace této niternosti v jevu“.³⁶ Niternost (Innerlichkeit) neznamena u Portmanna vnitřní prožívání, ale svébytnost a alespoň nějaký stupeň autonomie organismu (u vyšších typů života to zahrnuje i prožitky, paměť apod.).³⁷ Niternost je tedy základem sebe prezentace, tím Selbst v onom Selbstdarstellung (opět bez zúžení na vyšší typy personálního já, jde jen o specificitu či svojskost organismu). Důležitá je nyní provázanost sebe prezentace a vztahu ke světu. Vztah ke světu je smyslem niternosti: v jeho rámci o sobě organismus dává vědět i svým zjevem

votě vyšších, vizuálním dojmům přístupných živočichů, odkrýváme opticky účinné struktury, u nichž jednotlivosti formálního a barevného utváření nemají žádnou úlohu při bezprostředním zachování života, žádnou v běžném pojetí ‚funkční‘ roli. Kromě jevů, které se obracejí k oku a jsou svébytné jen ve vztahovém systému ‚vidění‘, v němž však jasně mají nějaký smysl, tedy najdeme i takové, jimž tato vlastnost chybí.“ A. Portmann, *Nové cesty biologie*, II, str. 15.

³⁶ „Nalezneme jej [podklad pro posuzování organismu], budeme-li za vrcholné projevy živé bytosti pokládat jednak vztah ke světu prostřednictvím niternosti, jednak k takovému spojení příslušející manifestaci této niternosti v jevu, tedy sebevyjádření.“ Tamt., str. 70. V českém překladu však vypadla následující věta, která by měla říkat: „Niternost je tak doplněna zvnějšněním v sebe prezentaci [resp. manifestaci].“ V kontextu: „Wir finden ihn, wenn wir als oberstes Kennzeichen des Lebendigen eine Weltbeziehung durch Innerlichkeit und eine dieser Verbundenheit entsprechende Kundgabe dieser Innerlichkeit in der Erscheinung, also in der Selbstdarstellung sehen. Innerlichkeit wird durch die Äußerung in der Selbstdarstellung ergänzt.“ Týž, *Neue Wege der Biologie*, str. 224 n.

³⁷ Výklad motivu niternosti v antropologickém kontextu i mimo něj (včetně nebezpečí antropomorfní identifikace niternosti a vědomí) nabízí A. Novák, *Adolf Portmann a jeho relevance pro filosofickou antropologii*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, str. 752–755.

(Kundgabe der Innerlichkeit in der Erscheinung) a doplňuje niternost zvnějšněním v sebe prezentaci (Äußerung in der Selbstdarstellung). Neadresnost sebe prezentace tedy nevyklučuje souvislost zjevu se smysluplným vztahem ke světu – jinými slovy, vztah organismu ke světu překračuje utilitární (adresný) systém sebezáchovy. I motiv niternosti tak potvrzuje naše předchozí konstatování, že sebe prezentace je neadresná, protože se primárně podílí na konstituci jevového *prostředí*.

Úvod této kapitoly přišel s tvrzením, že pro dialog s fenomenologií je zajímavější diference jevů na základě adresnosti. Rozlišení mezi vlastními a nevlastními jevy je totiž z fenomenologického hlediska banální – postihuje rozdíl mezi tím, co se samo (podle přirozenosti) ukazuje a co nikoli. Čtenář sedmého, metodologického, paragrafu *Bytí a času*, by tu mohl namítnout, že vztah mezi ukazujícím se a neukazujícím se je zásadním fenomenologickým tématem a že Heidegger přece definuje fenomén jako to, „co se ukazuje samo o sobě“ (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende).³⁸ Avšak Heidegger následně spojuje fenomenologii s „výslovným ukazováním“ toho, co se „zprvu a většinou neukazuje“,³⁹ a tím jasně staví fenomenologické rozlišení ukazujícího a neukazujícího se do zcela jiného kontextu, než je diference vlastních a nevlastních jevů. U Portmanna rozhodně nejde o to, odkrývat neukazující se nevlastní jevy.⁴⁰ Blízkost rozlišení adresné/neadresné fenomenologickým úvahám je dána právě tím, že pracuje s nebanálním konceptem neviditelnosti. Neadresnost představuje specifickou podobu *neviditelnosti*, která je blízká, na rozdíl od neviditelnosti nevlastních jevů, fenomenologickým konceptům neviditelnosti. Zatímco *neviditelnosti nevlastních jevů odpovídá přirozeně chápaná zakrytost neukazujícího se*, neviditelnost neadresných jevů se vztahuje jednak k metodologickému rozhodnutí o preferovaném typu zviditelnění biologickou deskripcí účelného, jednak k přesvědčení o smyslu manifestace vlastní povahy živého (niternosti organismů). Souvislosti neadresnosti a neviditelnosti jako výkladu sebemanifestace

³⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – J. Němec – M. Petříček, Praha 1996, str. 45.

³⁹ Tamt., str. 52.

⁴⁰ Nenechme se zároveň mýlit, Heideggerovo „neukazující se“ není jednoduše ani analogií portmannovského „neadresného“, protože neadresnost charakterizuje některé vlastní jevy, tedy „ukazující se“. Neadresné nemá povahu „zprvu a většinou skrytého“ základu toho, co se ukazuje. Jinými slovy, Portmann neadresnost nechápe jako základ, v tomto smyslu jako „bytí“, vlastních jevů – jak by odpovídalo analogii s *Bytím a časem*. Fenomenalizace neadresných jevů je čistě deskriptivní, nikoliv ontologická.

života se bude v kontextu dialogu fenomenologie s Portmannovým myšlením věnovat následující část naší studie.

3. Neadresnost a neviditelnost – sebemanifestace života

První kapitola Portmannovy knihy *Nové cesty biologie* nese název Cesta do neviditelného světa. Portmann v ní reflektuje prudký rozvoj optické a digitální mikroskopie ve dvacátém století, který shrnuje lakonickým „biologové se zabydlují v neviditelném světě“.⁴¹ Jeho vlastní postoj je ambivalentní. Na jedné straně uznává zásadní přínos objevů na mikroúrovni pro pochopení struktury živého, na druhé straně – jak jsme zmínili již výše – se však obává ztráty smyslu pro technicky nezprostředkované vnímání života. Rozdíl mezi viditelným a neviditelným Portmann implicitně chápe jako rozdíl mezi přirozeně viditelným a technicky zviditelněným. Na základě metodologického rozhodnutí biologa může neviditelné zůstat ve svém přirozeném stavu, tedy nepřístupné vnímání, anebo je pomocí přístrojové techniky zviditelněno. Technické zviditelnění směřuje zároveň hlouběji do struktury živého, ale také v jistém smyslu vzdaluje biologické zkoumání přírodě (jako přirozenosti). Právě to je kořenem Portmannova ambivalentního chápání biotechniky. V prvních částech *Nových cest biologie* proto vůči dvěma úrovním biologického výzkumu v oblasti přirozeně neviditelného (mikro- a makromolekulární úroveň) klade důraz na setrvání biologie i na ústrojné úrovni, tj. na úrovni organismu. Do této oblasti viditelného situuje i svůj vlastní výzkum: „V době, která pronikla do říše neviditelného, však ve svém pokusu rovněž chceme upoutat pozornost také na ‚zjev‘ organismu, na jeho vnější utváření.“⁴²

Portmannův koncept neviditelnosti, jak jsme již konstatovali na závěr předchozí části této studie, se váže na rozlišení vlastních a nevlastních jevů – a potud pracuje s fenomenologicky naivním konceptem ukazování se a zakrytosti. Motiv neadresného je však blízký fenomenologicky propracovanému pojmu neviditelná, a právě na to chce v detailu poukázat tato kapitola.⁴³ Šíří fenomenologického pojetí neviditelná by pro jed-

41 A. Portmann, *Nové cesty biologie*, I, str. 74.

42 Tamt., str. 60.

43 Na korespondenci mezi neadresnými jevy u Portmanna a neviditelnem u Merleau-Pontyho upozornil již Jacques Dewitte (Henryho koncepce neviditelná

noduchost bylo možné nastínit pomocí dvou publikací z první poloviny šedesátých let, Merleau-Pontyho knihou *Le visible et l'invisible* (Viditelné a neviditelné, vypracováno 1959–1961, posmrtně publikováno 1964) a Henryho *L'essence de la manifestation* (Podstata manifestace, 1963).⁴⁴ Navzdory zásadním rozdílům v Merleau-Pontyho a Henryho myšlení lze v jejich pojetí neviditelná určit společné rysy, které i obecněji charakterizují téma neviditelného ve fenomenologii. Shrňme je ve třech klíčových bodech.

Neviditelné, zaprvé, není ve fenomenologii spojeno s absolutní skrytostí či nepřístupností, ale vždy se o něm uvažuje jako o *prohlubujícím určení viditelného*. I proto je fenomenologický koncept neviditelná blízký portmannovským neadresným jevům (tedy viditelným), nikoli těm nevlastním, tj. skrytým.⁴⁵ Merleau-Ponty mluví o „neviditelnou viditelná“⁴⁶ a charakterizuje je jako „reliéf a hloubku viditelného“ či „nulový stupeň viditelnosti, otevření jisté dimenze viditelného“.⁴⁷ Henry zase klade důraz na to, že „neviditelné není v protikladu ke konceptu fenomenality, je to její první a základní určení“.⁴⁸

si však nevšímá). Podle něj odkazují neadresnost i fenomenologická neviditelnost k „primární viditelnosti oddělené od vztahu subjekt-objekt“. Dewitte jen lituje, že Portmann ani Merleau-Ponty navzájem nevěděli o svém pozdním díle. J. Dewitte, *L'interanimalité comme intercorporéité et intervisibilité. Merleau-Ponty lecteur de Portmann*, str. 109. To, že oba zohledňují aspekt primární viditelnosti, jim pak podle Dewitta umožňuje chápat druhého (jiný živý organismus) ne jako „druhého pro sebe (pour soi)“, ale jako „čistě Jiného ještě před zohledněním jakékoli účinné přítomnosti subjektu nebo vědomí“ (tam., str. 110).

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963.

⁴⁵ Jean-Luc Marion v tomto ohledu oprávněně upozorňuje na to, že Merleau-Ponty na rozdíl od Henryho nevyčleňuje pro neviditelné specifickou podobu fenomenality (tj. manifestaci jako Henry, viz níže) a mnohem více je provazuje s dynamikou viditelného. I přes tento rozdíl však platí, že oba spojují neviditelné s viditelným, a nikoli s absolutní skrytostí. Srv. J.-L. Marion, *The Invisible and the Phenomenon*, in: J. Hanson – M. R. Kelly (vyd.), *Michel Henry. The Affects of Thought*, London – New York 2002, str. 54–111, zvl. str. 62.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, str. 251.

⁴⁷ Obě vyjádření lze nalézt in: M. Merleau-Ponty, *Smysl filosofického tázání. Dva texty k Viditelnému a neviditelnému*, přel. J. Halák, Praha 2016, str. 20 a 21 (jde o citace z předmluvy ke knize *Signes*).

⁴⁸ „[L]’invisible n’est pas le concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondamentale.“ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, str. 550.

Zadruhé je motiv neviditelného používán v rámci upozornění na *limity jevení se, pokud je fenomenalita odvozena pouze od intencionality vědomí*. Řeč o neviditelnou tak zintenzivňuje rozlišení, na něž jsme výše upozornili u Husserla: fenomenologie nechápe jev naivně jako jevící se předmět, nýbrž jako vjem. Merleau-Ponty usiluje o zohlednění neintencionálního výkladu vnímání, které chápe spíše jako tělesné vnoření se do vnímatelného světa než jako vztah k vnímatelnému předmětu. Neviditelnost je pro něj právě tím faktorem viditelného, který oslabuje vazby na viditelné předměty a dává viditelnou hloubku imerzivního prostředí. Podobně Henry formuluje v jedné ze svých pozdních přednášek s názvem *Fenomenologie života* metodologickou otázku, která doprovází celé jeho dílo: „Anebo existuje ještě jiný modus zjevování než intencionální dávání spatřit, takové zjevování, jehož fenomenalita by již nebyla fenomenalitou vnějšku?“⁴⁹ Celoživotně ji pak zodpovídá kladně a rozlišuje manifestaci, chápanou především jako neviditelnou a původní sebe-manifestaci bytí, od jevení, které je vázáno na jevící se předmět. Henry také na rozdíl od Merleau-Pontyho klade důraz na metodologický odstup fenomenologie od exteriority viditelného s tím, že původní manifestace se týká neviditelné niternosti a sebeafekce života.

Třetí moment fenomenologického chápání dává neviditelnou *topologický* charakter. Jak tomu rozumět? Zatímco viditelnost tlačí do pozornosti jednotlivé předměty a určuje intencionální charakter vnímání, dává neviditelnost viditelnému povahu vnímaného *prostředí*. Toto prostředí pochopitelně zahrnuje i jednotliviny, ale jeho struktura není založena jen na jejich jasných konturách, nýbrž také na překryvech tvarů, různých úhlech pohledu a stupních ostroty vnímaného. Tyto faktory dávají vnímanému charakter vrstveného prostředí (a nikoli celku jednotlivostí). Zároveň je neviditelnost tím, jak zdůrazňují oba sledovaní fenomenologové ve shodě s původním husserlovským impulsem, co umožňuje vstup imaginace do konstituce našeho prostředí, tj. *zápis imaginativního do světa vjemů*. Merleau-Pontyho slova o neviditelnou jako dimenzionalitě viditelného jsme již citovali a ve *Viditelném a neviditelném* je poukazů k topologickému chápání viditelnosti celá řada.⁵⁰ Henry se na prostorovost vztahu

⁴⁹ Týž, *Fenomenologie života*, I, *O fenomenologii*, přel. M. Jiskra, Červený Kostelec 2019, str. 67.

⁵⁰ Srv. kapitulu o Merleau-Pontyho topologii bytí in: M. Nitsche, *Prostranství bytí. Studie k Heideggerově topologii*, Praha 2011, str. 117–129.

viditelná a neviditelná zaměřuje mimo jiné ve svém pozdějším textu *Voir l'invisible, sur Kandinsky* (Vidět neviditelné, o Kandinském 1988).⁵¹

Fenomenologické pojetí neviditelná tedy charakterizují tři základní momenty: vazba na viditelné, krok za limity intencionality a topologická povaha. V jejich rámci lze rozvinout analogie mezi neadresným a neviditelným. U prvního momentu jsme to již naznačili: neadresné charakterizuje vlastní jevy, a tudíž podobně jako neviditelná viditelného umožňuje prohlubující (až esenciální) určení vnímaného. Ve druhém a třetím momentu lze analogii ještě více specifikovat: ve druhém poukazem na Henryho výklad neviditelné povahy života a ve třetím rozvinutím Portmannovy nauky o světelném poli jevového prostředí.

Podobně jako ve druhém momentu neviditelná činí také motiv neadresnosti krok za zúžené chápání viditelná: zjev organismu nelze redukovat jen na účelně adresné, a v tomto smyslu předmětné, souvislosti zachování života. Smyslem zjevu je také prostá sebe prezentace organismu, manifestace jeho niternosti. S Portmannovým důrazem na neadresnost zjevu tu koresponduje Henryho diktum: „Život je neviditelný.“⁵² V širším kontextu je zdůvodněné takto: „Život totiž zůstává v sobě samém. Nemá vnějšek. Teoretickému či smyslovému pohledu se nenabízí žádná strana jeho bytí, tak jako se nemůže stát předmětem jakéhokoli jednání. Život nikdy nikdo neviděl a nikdy neuvidí. Život je dimenzí radikální imanence.“⁵³ Je samozřejmě potřebné být na pozoru před lacinými paralelami, nicméně portmannovská souvislost sebe prezentace organismu-niternost-neadresnost je tu velmi blízko Henryho souvislosti život-radikální imanence-neviditelnost. Portmannův důraz na to, že viditelnost života nelze redukovat na účelný systém signalizace a že život má smysl v sobě samém nad rámec kauzálních vztahů zachování, se blíží tvrzení o neviditelnosti života v radikální imanenci žití. Neadresnost modifikuje způsoby toho, jak se zjev – a nyní využijme Henryho dikta – „nabízí teoretickému či smyslovému pohledu“, a ještě více toho, jak se „může stát předmětem jednání“. Hlavní rozdíl obou linií myšlení spočívá v tom, že u Portmanna se niternost zvnějšňuje (Äußerung), neadresná sebe prezentace živého se tedy vyjadřuje vnějškem – zatímco Henryho život „nemá vnějšek“. Henryho fenomenologický přístup vychází z perspektivy živého, resp. žijícího: život, který je žit, skutečně vnějšek nemá. Portmann

⁵¹ M. Henry, *Voir l'invisible, sur Kandinsky*, Paris 2005.

⁵² Týž, *Fenomenologie života*, str. 54. Citace je z přednášky *Co je to, co nazýváme životem?*

⁵³ Tamt.

ve svých textech zůstává biologem: neadresné projevy živého je třeba vědecky zaznamenat.

Třetí, topologický, moment fenomenologického výkladu neviditelná se týká *přechodu vjemového viditelná v prožívané prostředí*, které lokalizuje viditelné i vidoucího. Aspekt neviditelná akcentuje fenomenologický důraz na to, že lokalizace neznamena identifikaci objektivních bodů v okolí vnímajícího, protože lokalizace vjemu se liší od lokalizace vnímaného předmětu, ale že jde o prostorovou organizaci vjemových polí například vrstvením (Husserl) či změnou tělesného schématu (Merleau-Ponty). *Neviditelnost je tu tedy faktorem, který oslabuje založení okolí na předmětech obklopujících vnímajícího*. U Portmanna jsme v předchozích výkladech zase konstatovali, že neadresnost sebe prezentace znamená posun od soustředění na funkční prezentaci jednotlivých organismů směrem k vnímání jevového prostředí života vůbec. Jistě, tento krok se u Portmanna odehrává na půdě hodnocení zjevu jednotlivého organismu, ale ve výsledku vede ke zvýznamnění prostředí života vůbec. V *Nových obzorech biologie* k tomu čteme: „Náš nový obrat vede ke studiu světla, světelného pole, jako významného prostoru pro sebe prezentaci.“⁵⁴

Za klíčový text, kde se motiv světelného pole (Lichtfeld) či prosvětleného prostoru objasňuje, považují Portmannovu studii *Transparente und opake Gestaltung* (Transparentní a netransparentní ustrojení, 1957). Autor tu potvrzuje předpoklad, z něhož vycházíme při formulaci topologické analogie neadresnosti a neviditelná: pokud v komplexu neadresnosti zohledníme status vnímajícího, vede to ke zdůraznění prostředí vlastní zjevnosti organismů. Neadresná zjevnost je zjevností ve prospěch prostředí, protože obohacuje jeho rozmanitost nad rámec účelnosti. Zohlednění „nazírajícího oka“ přitom není v konceptu neadresnosti banálním krokem, neadresný jev totiž *ex definitione* není zaměřen na pohled vnímajícího – přesto jde ale o vlastní jev, proto je třeba do systému neadresnosti zařadit i vnímající oko. Portmannovými slovy: „Na tomto stupni organizace [tj. mimo systém adresnosti – M. N.] nemůžeme nazírající oko brát bez dalšího jako orgán přiřazený vnějším jevům, nýbrž musíme tyto vzory [na příkladu ptačích per – M. N.] zařadit do všeobecnějšího vztahového systému, jenž je nadřazen i oku: do prosvětleného prostoru.“⁵⁵ Neadresnost tedy, podobně jako neviditelnost ve fenomenologii,

⁵⁴ A. Portmann, *Nové obzory biologie*, str. 24.

⁵⁵ „Wir dürfen also auf dieser Organisationsstufe nicht ohne weiteres das anschauende Auge als das der äusseren Erscheinungen zugeordnete Organ annehmen, sondern wir müssen diese Muster in das allgemeinere Beziehungssystem eingliedern, das auch dem Auge noch übergeordnet ist: in den lichterfüllten Raum.“

uvolňuje oko z jednoduše chápaných předmětných („vnějších“) vazeb a zařazuje vizualitu do „obecnějšího“ – topologického – systému vztahu k prostředí.⁵⁶ Poukaz na světelnost jevového pole vlastních jevů (dominantní právě u jevů neadresných) tak není nějakou bizarní mystikou portmannismu.⁵⁷ Nejde totiž primárně o světlo – rozhodně ne ve smyslu transcendentního původu světa i osvětlení – , ale o prosvětlené prostředí.⁵⁸ Pro Portmanna znamená světelnost prostředí možnost, jak vysvětlit podíl neadresné sebezprezentace na artikulaci vztahu organismu ke světu (Weltbeziehung).⁵⁹

A. Portmann, *Transparente und opake Gestaltung*, in: M. J. Langeveld (vyd.), *Rencontre/Encounter/Begegnung. Contributions à une psychologie humaine, dédiées au prof. F. J. J. Buytendijk*, Utrecht 1957, str. 355–370, zde str. 367.

⁵⁶ Bertrand Prévost interpretuje spojení neadresnosti se světelným polem jako „konstituci autonomní expresivní roviny, která již nemá co do činění se vztahem subjektu k objektu“ – jde mu tedy především o autonomii výrazu a nebere ohled na vztah světelnosti a vnímajícího. Fenomenologie naproti tomu vztah neviditelná a oka promýšlí. Prévost hledá analogie k neadresným jevům spíše u Deleuze – a v jeho výkladu Bergsona –, ve fenomenologickém konceptu světelnosti totiž sledává latentní platonismus. S tím však nelze souhlasit, neboť topologické chápání světelnosti, tj. s důrazem na prostředí, se platonismu úspěšně vymyká. Viz B. Prévost, *Les apparences inadressées. Usages de Portmann (doutes sur le spectateur)*, in: B. Prévost – B. Rougé (vyd.), *L'adresse. XVIe colloque du Cicada*, Pau 2011, dostupné z https://www.fabula.org/atelier.php?Les_apparences_inadress%26eacute%3Bes (navštíveno 15. 3. 2022). Srv. též B. Prévost, *Interiorita, exteriorita, výraz podla Adolfa Portmannna*, přel. A. Záthurecký, *Filozofia*, 68, 2013, spec. č. 1, str. 82–90.

⁵⁷ Podobně ani fenomenologická řeč o neviditelnou nezakládá nějakou filosofickou mystiku – a to ani v případě nové francouzské fenomenologie, která bývá kritizována za theologický obrat. Blíže k tomu M. Nitsche, *The Invisible and the Hidden within the Phenomenological Situation of Appearing*, in: *Open Theology*, 6, 2020, str. 547–556. Analogie neadresnosti s neviditelnem ukazuje dobrý smysl Portmannovy koncepce světelného pole. Proto nesouhlasím s Kloudovým spíše negativním hodnocením této nauky, které přehlíží její topologicko-fenomenologický význam. Viz J. Klouda, *Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie*, str. 96.

⁵⁸ Stranou musíme nechat styčné prvky portmannismu s Heideggerovým pojetím prosvětleného prostředí, nejen ve významu světliny (Lichtung), ale i jako poukaz na průhlednost (Durchsichtigkeit) a projasněnost (Helle) světa.

⁵⁹ Podrobněji o tom A. Portmann pojednává v kapitole *Erleuchtung und Erscheinung im Lebendigen* v knize *Aufbruch der Lebensforschung*, Zürich 1965, str. 33–57.

Závěr

V této studii jsme nechali stranou v literatuře již zpracovaný vliv Portmannových tezí na Merleau-Pontyho pojetí interanality a soustředili se na fenomenologickou interpretaci motivu neadresnosti jevů. Blízkost mezi Portmannovým myšlením a fenomenologií lze konstatovat nikoli v založení fenomenality – protože Portmann chápe jev prostě jako zjev, zatímco fenomenologie odvozuje čistý jev z vjemu –, ale ve využití neadresnosti pro výklad jejího smyslu. Pokud bychom za adresnost – dovolme si nyní převzít portmannovskou terminologii i pro fenomenologické účely – označili vztah objektu k vnímajícímu subjektu v rámci naivně chápané fenomenality, pak fenomenologie přímo vychází z metodologické transformace takového subjekt-objektového vztahu a odvozuje jev jako vjem přímo z vnímání – a nikoli z faktu adresování smyslové soustavy vnějšími podněty. Portmannův důraz na neadresnost ovšem nevychází ze zájmu o prožitky vnímajícího, ale ze snahy neredukovat biologii pouze na výzkum funkcí zachování života. Úvahy o blízkosti Portmannova myšlení a fenomenologie nesené motivem neadresnosti tedy musí respektovat zásadní odlišnost východisek těchto dvou metodologických ustoupení od adresnosti. Oprávněnost analogie obou přístupů se však jasně potvrzuje při porovnání neadresnosti s neviditelností, kterou v této studii považujeme za vlastní fenomenologickou paralelu konceptu neadresnosti. Nauka o neadresnosti jevů ústí stejně jako fenomenologické teze o neviditelnosti v koncepci pestrého a vrstveného perceptivního prostředí, které není založené ani na reprezentaci vnímaného ve vnímajícím subjektu, ani na objektivním, kauzálně provázaném, systému funkčních vztahů. Smyslem fenomenality je pro oba směry volná, systémy metafyziky nevázaná,⁶⁰ konstituce sensoricky bohatého životního prostředí.⁶¹

⁶⁰ Termín metafyzika je tu použit v heideggerovském smyslu a také jako odkaz na pozitivní Heideggerův ohlas na Portmannovu knihu *Tiergestalt*. Viz vyjádření ve druhém ze dvou Heideggerových dopisů Portmannovi (ze dne 28. února 1948), které objevil a publikoval Stanislav Komárek: „Ten, kdo přináší takovéto výsledky, má velmi svízelnou pozici. Nejprve se namítá, že měřeno obvyklými kauzálními metodami z toho nic nevychází. Poté, jakmile se to vidí, se vysloví mínění, že je to vlastně samozřejmé.“ Viz K. Kleisner, *Biologie ve službách zjevu*, str. 108.

⁶¹ Tato studie vznikla s podporou projektu GA ČR č. 19-115715S „Adolf Portmann: průkopník eidetického a semiotického přístupu ve filozofii věd o živém“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové. Za cenné diskuse o Portmannovi a fenomenologii děkuji Filipu Jarošovi, Jiřímu Kloudovi, Elišce Fu-

ZUSAMMENFASSUNG

Der Schwerpunkt der vorliegenden Studie liegt auf der Interpretation des Motivs der unadressierten Erscheinungen im Dialog zwischen dem Denken Adolf Portmanns und der Phänomenologie. Die Nähe zwischen Portmann und der Phänomenologie wird nicht in der Grundlegung der Phänomenalität gesehen, sondern in der Verwendung des Nicht-adressierten zur Interpretation ihrer Bedeutung. Die Konzeption der Unsichtbarkeit (insbesondere bei M. Merleau-Ponty und M. Henry) wird dabei als eine phänomenologische Parallele zu dem Nicht-Adressierten angesehen. Sowohl das Nicht-Adressierte als auch die Unsichtbarkeit bestimmen eine geschichtete Wahrnehmungsumgebung, die weder auf der Repräsentation des Wahrgenommenen im wahrnehmenden Subjekt noch auf einem objektiven, kausal zusammenhängenden System funktionaler Beziehungen beruht.

SUMMARY

The study focuses on the interpretation of the motif of unaddressed phenomena in the dialogue between Adolf Portmann's thought and phenomenology. It establishes the closeness between Portmann and phenomenology, not in the foundation of phenomenality, but rather in employing nonaddressedness for interpreting phenomenality's meaning. The concept of invisibility, especially in M. Merleau-Ponty and M. Henry, is considered as a phenomenological parallel to nonaddressedness. Both nonaddressedness and invisibility determine a layered perceptual environment that is based neither on representation of the perceived in a perceiving subject nor on an objective, causally interrelated system of functional relations.

PLÚTARCHOVA OBHAJOBA VEGETARIÁNSKÉ ŽIVOTOSPRÁVY

Plútarchův spis *O pojídání masa* (Περὶ σαρκοφαγίας, známý pod latinským titulem *De esu carniūm*) je drobné, fragmentárně dochované dílko o dvou částech, které je pokládáno za autorovu ranou práci a které na první pohled nenabízí nějakou hlubší úvahu na téma vegetariánské stravy. Nejvýraznějším rysem tohoto pojednání je jeho emotivní ráz, který mnozí pokládají za doklad nezralosti autora, ovlivněného odmítáním masité stravy pythagorejskými či orfickými komunitami.¹ Plútarchův text bývá často srovnáván s mnohem širším a lépe vyargumentovaným záběrem této problematiky v Porfyriově spisu *O zřeknutí se zabíjení bytostí, které mají duši* (*De abstinentia*), který se věnuje mimo jiné také otázce oprávněnosti krvavých obětí.² K porozumění Plútarchovu záměru také příliš nepřispívá špatný stav dochovaného textu, který je na mnoha místech porušen a který náhle končí v okamžiku, kdy se Plútarchos podle všeho chystá přednést svůj klíčový argument. Co je tedy tak zajímavého na této zjevně neúplné a podle mnohých nepříliš zdařilé rozpravě o blahodárném vlivu rostlinné stravy, která navzdory svým nedostatkům dokázala i v nové době přitáhnout pozornost takových osobností evropské kultury, jako byl například básník Percy Bysshe Shelley?³

¹ Srv. S. T. Newmyer, *Plutarch's Three Treatises on Animals*, London – New York 2021, str. 128 n. Také Plútarchos se zřejmě v dospělém věku vegetariánství zřekl, jak naznačují vztahy mezi diskutujícími v *Quaest. conv.* 660d. K zařazení spisu mezi rané práce srv. F. Krauß, *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus*, München 1912, str. 80 n.; F. E. Brenk, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977, str. 57, který srovnává *De esu carniūm* s jiným raným spisem *O pověřivosti* (*De superstitione*).

² Sám Porfyrios se přitom na několika místech na Plútarcha výslovně odvolává (srv. *De abst.* III,18; 24; IV,3). K vlivu Plútarchova spisu na jeho pojednání srv. F. Jourdan, *Porphyre, lecteur et citeur du traité de Plutarque Manger de la viande*, in: *Revue des Études Grecques*, 118, 2005, str. 426–435.

³ Srv. P. B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, London 1884, str. 12–14; viz níže, pozn. 6 k *De esu carn.* I,1,993b. Srv. jeho list Hoggovi z 26. listopadu 1813: „Přeložil jsem dva Plútarchovy eseje περί σαρκοφαγίας, které jsem přečetl v jednom kuse. Jsou prostě skvělé. Hodlám se k nim vyjádřit a probrat je ve své

V prvé řadě je třeba zdůraznit, že antičtí zastánci vegetariánské stravy čelili úplně jiné situaci než jejich moderní následovníci. Staří Řekové vnímali počátek lidské kultury prizmatem Hésiodova mýtu popisujícího Prométheovo rozdělení první oběti mezi bohy a lidi.⁴ Pojídání masa tak bylo ve starověkém Řecku úzce spojeno s náboženským kultem a řecký výraz *mageiros* označoval jak řezníka či kuchaře, tak profesi obětního kněze.⁵ Podle některých autorů pocházelo ve skutečnosti veškeré maso určené ke konzumaci z rituálně usmrčených zvířat a řezník porcující maso na prodej používal stejných nástrojů a technik, jako kněz prolévající krev obětního zvířete u oltáře. Příprava a požívání nakoupeného masa byly tak zřejmě do jisté míry vnímány jako pokračování rituálu, který býval završen společnou konzumací zabitě oběti.⁶ Jakékoli vybočení z této praxe mohlo být tedy snadno pokládáno za projev náboženské úchylny či vzpoury vůči zavedeným náboženským zvyklostem, která ohrožuje stabilitu obce.⁷ O tom, že se tomuto tlaku na dodržování dietetické konformity nevyhnula ani římská společnost, svědčí Senekovo zdůvodnění, proč se vzdal čistě vegetariánské stravy.⁸

předmluvě k systému orfické a pythagorejské životosprávy“ (E. Dowden, *The Life of Percy Bysshe Shelley*, I, London 1886, str. 396).

4 Srv. Hésiodos, *Theog.* 535–549.

5 Úzký vztah mezi oběma profesemi potvrzuje například způsob, jakým Platón ilustruje analytickou práci filosofického dialektika: jednou obrazem řezníka porcujícího dobytče (*Phaedr.* 265e), podruhé příkladem kněze, který u oltáře rozděljuje údy obětního zvířete (*Pol.* 287c).

6 Srv. M. Detienne, *Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice*, in: M. Detienne – J.-P. Vernant (vyd.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago 1986, str. 3; I. S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans*, London – New York 2006, str. 115, který ovšem upozorňuje na odlišnou situaci v Římě. Blízkost těchto profesí neunikla ani kritikům obětních praktik. Stačí připomenout Lúkianův obraz kněze zbroceného krví, který podoben mytickému Kyklópovi „seká maso, vyvrhuje vnitřnosti, vytrhává srdce a kropí oltář krví“ (*De sacr.* 9).

7 A to také (nebo právě) v období, kdy masitá strava nebyla součástí běžného jídelníčku, protože hospodářská zvířata musela být využívána mnohem efektivnějším způsobem. O to těžší bylo odmítnutí konzumace masa spojené s výjimečným náboženským aktem (srv. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965, str. 355 n.; M. Beer, *The Question Is Not, Can they Reason? nor, Can they Talk? but, Can They Suffer? The Ethics of Vegetarianism in the Writings of Plutarch*, in: D. Grumett – R. Muers (vyd.), *Eating and Believing*, London 2008, str. 97 n.).

8 Seneca, *Ep.* 108,22: „Tenkrát byly z Říma vyháněny cizí náboženské kultury a nejíst maso některých zvířat bylo považováno za jeden z důkazů pověry.“

K atypickému druhu životosprávy se tak obraceli většinou ti, kdo se z těchto společenských konvencí již nějakým způsobem vymykali a pro které představovalo odmítání masité stravy jen další potvrzení jejich duchovní výjimečnosti.⁹ V řeckém prostředí bylo podobné chování vlastní především náboženským sektám odvolávajícím se na orfickou tradici.¹⁰ Významný segment vegetariánské komunity představovali však také intelektuálové, kteří se k tomuto asketickému postoji obrátili pod vlivem některé z filosofických škol. K nejvýraznějšímu prolnutí obou motivů došlo u pythagorejců odmítajících konzumaci živočišné stravy stejně jako krvavých obětí, z nichž pocházela, s odkazem na své učení o převtělování duší. Velice expresivním jazykem se k pythagorejské nauce o *metempsychosis* přihlašoval Empedoklés, který v básni *Očišťování* varoval před nebezpečím, jemuž je vystaven ten, kdo nedokázal v nářku obětovaného zvířete rozeznat hlas svého zemřelého příbuzného, otce či dítěte, a během obětní hostiny pak „pojídá své vlastní maso“.¹¹

Nakolik se vegetariánskými zásadami řídil Platón, který v mnohém navázal na pythagorejskou nauku o převtělování duší, není jasné. Vegetariánskou dietu nicméně propagovali jeho následovníci ve vedení Akademie, jako byl Xenokratés či Polemón. Podle Klementa Alexandrijského podpořil Xenokratés svůj kritický pohled na pojídání masa v samostatném pojednání *O živočišné stravě* a stejný názor, že „masitá strava je nevhodná, protože je určena pro duše nerozumných tvorů a připodobňuje k nim“, vyjadřuje také Polemón ve svých knihách *O životě*

⁹ Jak popisuje status předchůdců řeckých filosofů (ιατρομάντις) J.-P. Vernant, tito mudrci žili většinou na okraji společnosti a odlišovali se od ní svým asketismem a vegetariánským způsobem života, který jejich duši usnadňoval odpoutání od tělesné zátěže a otevíral pohled do jejich vlastních duchovních dějin (J.-P. Vernant, *Mythe*, str. 388 n.; srv. E. R. Dodds, *Řekové a iracionálně*, přel. O. Prokop, Praha 2000, str. 172 nn.).

¹⁰ Srv. Platón, *Leg.* 782c–d: „Neodvažovali se požívat ani masa volského a obětními dary bohům nebylo nic živého, nýbrž koláče a plodiny namočené v medu a jiné takovéto čisté obětní dary, kdežto masa se zdržovali, jako by nebylo dovoleno je jíst ani třísnit oltáře bohů krví. Tehdejší část našeho lidského rodu zachovávala jakýsi takový způsob života, kterému se říká orfický, přidržujíc se všeho neživého, a naopak všeho živého se zdržujíc“ (k citacím z Platóna využívám překladů F. Novotného). Srv. také Aristofanés, *Ran.* 1032 nebo Euripidovo ironické shrnutí orfické zbožnosti v *Hipp.* 952–954: bezmasá strava (ἄψυχος βόρῳ), podomní prodej, bakchické třeštění spojené s knižními znalostmi: „Ať raději všichni prchají před těmi, kdo svádějí vznešenými řečmi, a přitom páchají hanebností“ (tam., 956 n.).

¹¹ Srv. Empedoklés, zl. B137 (Diels – Kranz). Podle Porfyria ovládalo učení o převtělování duše také nauku perských Mágů a náboženství Mithry (*De abst.* IV,16).

podle přirozenosti.¹² O vlivu pythagorejských argumentů svědčí také postoj Aristotelova žáka Theofrasta, který se ve vztahu vůči zvířatům výrazně odklonil od názorů svého učitele a krvavé oběti bohům pokládal za úchytku vůči zvyklostem panujícím na počátku lidských dějin.¹³

Náboženský podtext, který v sobě pythagorejská představa o převtělování duší nese, představoval tedy bezpochyby pro filosofickou obhajobu vegetariánského jídelníčku významnou oporu.¹⁴ O skutečném rozsahu původní pythagorejské diety panovaly ovšem velice rozdílné představy. Porfyrios ve svém *Životě Pythagory* sice na jedné straně zdůrazňuje nekompromisní odstup, který Pythagoru vedl nejen k odmítání masité stravy, ale i k opatrnosti ve styku s kuchaři či lovci, na druhé straně se ale zmiňuje také o tom, že ve výjimečných případech sám obětoval kohouty nebo mladá podsvinčata.¹⁵ Podle jiných autorů obětoval dokonce z vděčnosti za objev své slavné matematické věty celou hekatombu býků.¹⁶

Ve hře tedy byly ještě další motivy filosofického obratu k rostlinné stravě. Velký vliv na postoje filosofických vegetariánů měly jejich obavy o tělesné a duševní zdraví. Masitá strava byla mezi odborníky na zdravou výživu obecně pokládána za příčinu celé řady potíží, které se ani zdaleka netýkaly jen naší tělesné kondice: „Ve skutečnosti zakazoval Pythagoras požívání masa zvířat proto, aby cvičil lidi a zvykal je prostému životu,“ vysvětluje Diogenés Laertios právě pohnutky jeho filosofické abstinence, „neboť takto se prý získává tělesné zdraví a duševní bystrost“.¹⁷ A stejný druh vegetariánské diety předepisoval Pythagoras řeckým bohům: „Z tohoto důvodu vzdával prý na Délu úctu jen před oltářem Apollóna,

¹² Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,32,9; Porfyrios, *De abst.* IV,22; R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892; str. 152–154; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935, str. 198.

¹³ Srv. Porfyrios, *De abst.* II,5; 27–29, s odkazem na Empedoklea, zl. B128 (Diels – Kranz); R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, New York 1993, str. 175–178.

¹⁴ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,33, který poukazuje na pythagorejskou zdrženlivost vůči věcem „zakazovaným kněžními, kteří v chrámech provádějí mystické obřady“. Sám Pythagoras se údajně pokoušel vydat některé ze svých spisů pod Orfeovým jménem (srv. tamt., VIII,8; Klement Alexandrijský, *Strom.* I,131,4; D. Tsekourakis, *Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's Moralia*, in: *ANRW* II,36,1, str. 371–373).

¹⁵ Srv. Porfyrios, *Vita Pyth.* 7; 36.

¹⁶ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,12. K rozporným doxografickým údajům srv. W. Burkert, *Lore and Science*, str. 180–183.

¹⁷ Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,13 (k citacím z Diogena využívám překladů A. Koláře).

dárce života, který stojí za oltářem z rohů, protože se na něj kladly bez užití ohně jen pšenice, ječmen, obětní pečivo, nikoli však obětní zvíře.¹⁸ Nelze se tedy vyhnout otázce, zda přinejmenším v pozadí hellénistické recepce pythagorejské nauky o *metempsychosis* nestojí spíše lékařské a hygienické důvody než filosofická doktrína.¹⁹

Zdravotní hledisko ovládalo v každém případě ty antické vegetariány, kteří své přesvědčení opírali o úplně jinou filosofickou tradici. Epikúra k jeho střídmosti jistě nevedly jeho ohledy na práva zvířat.²⁰ Podobný postoj zaujímal novopythagorejský filosof Apollónios z Tyany²¹ nebo stoicí vegetariáni, kteří zdůrazňovali podřízenost nerozumných zvířat potřebám člověka.²² Podle významného stoického dietetika Musonia vede požívání masité stravy k utlumení duchovní aktivity: „Výpary, které z ní vycházejí, zakalují a zatemňují duši a ti, kdo jí nadužívají, jsou proto pokládáni za mentálně zaostalé.“ Cestu k poznání nám tedy podstatně usnadňuje, omezíme-li svůj jídelníček na rostlinnou stravu, ovoce, mléko, sýr či med, sloužící nejen jako zdravý základ jasné mysli, ale také jako symbolický obraz skutečné duchovní hostiny, k níž takřka instinktivně

¹⁸ Tamt.; srv. Porfyrios, *De abst.* II,28; Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,32,5; Macrobius, *Saturn.* III,6.

¹⁹ Srv. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977, str. 290. O tom, že se nejednalo o přísné náboženské tabu, svědčí také údajně Pythagorovo doporučení masité stravy atletům v tréninku, kteří do té doby zachovávali přísnou vegetariánskou dietu (srv. Porfyrios, *Vita Pyth.* 15; *De abst.* I,26,2; Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,12). Větší porce masa slouží také jako odměna statečným obráncům Platónovy ideální obce v *Resp.* 468d–e.

²⁰ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, X,130 n.; 150; epikurejec Hermachos u Porfyria, *De abst.* I,7–12; 51: „Konzumace masa (σαρκοφαγία) neuspokojuje žádnou naši přirozenou potřebu a nenabízí nic, co by nakonec nevedlo k pocitu nechuti.“ Tamt., I,52: „Masitá strava (τὰ κρέα) nijak nepřispívá k našemu zdraví, ale spíše jej podrývá.“ K epikurejské dietě srv. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 272–296.

²¹ Srv. Filostratos, *Vita Apoll.* I,8: „Odmítal živočišnou stravu jako nečistou, protože kalí ducha, a živil se jen zákusky a zeleninou.“ V soudní řeči před císařem hovoří o jedlích masa mnohem smířlivěji než Plútarchos, i on se nicméně přihlašuje k „čistotě“ pythagorejské diety (tamt., VIII,7,4). Ze stejného důvodu si zřejmě Apollónios udržoval také odstup od krvavých obětí (tamt., I,31–32; srv. C. H. Kahn, *Pythagoras*, str. 149).

²² Srv. Cicero, *De nat. deor.* II,14,37: „Zemské plodiny jsou tu pro živočichy, živočichové pro lidi, tak jako kůň k tahu, vůl k orání, pes k lovu a hlídání.“ Podobně Chrysispos u Porfyria, *De abst.* III,20,1. Takřka vegetariánskou střídmost přisuzuje Diogenés Laertios už zakladateli stoické filosofie, Zénónovi (srv. *Vitae*, VII,27). Zdravotní důvody přivedly podle Seneky k rostlinné stravě také stoika Sextia (srv. *Ep.* 108,18).

směřuje každý filosofický vegetarián: „Člověk totiž stojí ze všech bytostí pobývajících na tomto světě nejbližší bohům (συγγενέστατον τοῖς θεοῖς) a jeho strava musí být proto co nejpodobnější božskému živobytí.“²³

Také v tomto případě byla tedy idea rostlinné stravy důležitým komponentem filosofické „zbožnosti“. Platónův žák a scholarcha platónské Akademie Xenokratés se podle Porfyria dokonce pokusil zásady své vegetariánské životosprávy opřít o tradici spojenou s kulturním hrdinou Triptolemem, kterého podle řeckých mýtů ustanovila sama Démétér správcem Eleusínských mystérií a svědila mu tajemství rostlinné produkce, která se jeho přičiněním rozšířila z Athén do celého obydleného světa.²⁴ Jak s odvoláním na Hermippa ze Smyrny píše Porfyrios, Triptolemos by pokládán za nejstaršího athénskému zákonodárce a Xenokratés z jeho zákonů vyzdvihoval tři hlavní zásady, které jsou dodnes dodržovány v Eleusíně: uctívat rodiče, přinášet bohům oběti prvních plodů a neškodit zvířatům (ζῷα μὴ σίνεσθαι). Zvláště třetí zásadu týkající se „zdrženlivosti vůči zvířatům“ (ἀπέχεσθαι τῶν ζῴων) je třeba podle Xenokrata upřesnit v tom smyslu, zda je nesena odporem k zabíjení těch, kdo jsou s námi příbuzní, nebo zda jde o varování, abychom nezabíjeli kvůli potravě zvířata, která jsou člověku nejvíce užitečná. „Ve snaze zůstat lidský život se Triptolemos pokoušel chránit ty nejkrotší živočichy žijící s člověkem. Ledaže by v souvislosti s příkazem uctívat bohy přinášením plodů usoudil, že tento druh úcty bude trvanlivější, pokud nebudou oběti bohům zahrnovat živé bytosti.“²⁵

Není pochyb o tom, že Plútarchos z této tradice bohatě čerpal, a jeho spisek *O pojídání masa*, který je vlastně prvním dochovaným textem zaměřeným na propagaci rostlinné stravy, obsahuje celou řadu argumentů, které byly převzaty z děl filosofických vegetariánů působících dávno před ním. Opakovaně zdůrazňuje, že pojídání masa je z pohledu lidské životosprávy nepřirozenou úchylkou, kterou je třeba vyrovnávat složitou tepelnou úpravou a množstvím koření zakrývat její pachůl. K tomu je třeba přičíst zdravotní rizika masité stravy, která navzdory všem kuchářským postupům změkčování a marinování připomínajícím egyptské balzamování mrtvoly nadměru zatěžuje náš žaludek, a pokud se jedná

²³ Musonius, zl. 18a. Nebo jak říká Filostratův Apollónios o Pythagorovi, díky čistotě stravy i oděvu „začal vnímat svou duši“ (*Vita Apoll.* VIII,7,4).

²⁴ Srv. *Hymn. Dem.* 473–479; Pausanias, *Descript. Graec.* I,37,2; R. Dostálová – R. Hošek, *Antická mystéria*, Praha 1997, str. 56 n.

²⁵ Porfyrios, *De abst.* IV,22; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 199 n.; U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 97–99. Srv. také *De esu carn.* 1,2,994a, k Plútarchově výzvě k uctívání Démétér jako „dárkyně zákona“ (θεσμοφóρος).

o příliš tučná sousta, oslabuje také naše duševní schopnosti. Jedlíci masa vidí svět kolem sebe jakoby v mlze, která může v případě, že se tato strava stane oblíbenou součástí národní kuchyně, uvrhnout do duchovní temnoty obyvatelstvo celé země.²⁶

Nezanedbatelný dopad má obliba masité stravy také na lidskou morálku. Podobný druh životosprávy by snad bylo možné ospravedlnit v čase vrcholné nouze a nedostatku jiné potravy. Nyní nás však k požívání masa nepohání hlad, ale pouhá chuť a žádostivost, která vede k přesytenosti a rozmařilosti a která postupně zachvacuje také ostatní smysly, když proměňuje k horšímu naši schopnost vnímat skutečnou krásu a namísto toho nás přitahuje ke zbytečnému přepychu, nestoudným obrazům a divadelním produkcím či krvavým hrám v cirku, které v duši diváka probouzejí necitlivost a krutost k jeho bližním.²⁷

Vedle zdravotních a morálních důvodů nemůže samozřejmě Plútarchos pominout ani pythagorejskou představu nesmrtelné duše, která se opakovaně rodí do těl různých živočichů a vystavuje tak jedlíky masa hrozbě kanibalismu. Pythagorejská filosofie se přitom nezabývá pouze důvody, proč by se měl člověk masité stravy vzdát, ale také tím, co nás vůbec k této problematické formě životosprávy přivedlo. A nejen nás, ale také ty, jimž přinášíme na oltář krvavé oběti: „Odkud jste přišli, bohové, a proč jste se stali takovými? A odkud pocházíte vy, lidé, a co vás přivedlo k takovým špatnostem?“ ptá se pythagorejský básník Hippodamas ze Salamíny.²⁸ Plútarchos cituje v této souvislosti Empedoklea, který Pythagorovu nauku o převtělování duše zbásnil do podoby mýtu o tragickém osudu daimonů, kteří se dopustili nějakého hrůzného činu, a byli proto za trest odsouzeni k pobytu v těle. Pozornost si však zaslouží také starší, orfická varianta tohoto mýtu o daimonském pádu, jenž se vztahuje ve skutečnosti k trestu postihujícímu Titány, kteří roztrhali Dionýsa a okusili jeho krve. I tento příběh odkazuje „tajemným způsobem“ k otázce „nového zrození“ (παλιγγενεσία), soudí Plútarchos, neboť poté, co je Zeus spálil svým bleskem, se z jejich popela zrodilo lidské pokolení, nesoucí v sobě geny jejich nerozumnosti a krutosti.²⁹

Jaký závěr z této démonologické exkurze činí Plútarchos, o tom se můžeme jen dohadovat, neboť zbytek textu první části jeho spisu se ne-

²⁶ Srv. Plútarchos, *De esu carn.* I,5–6,994f–996a.

²⁷ Tamt., I,2,993d nn.; II,2,996a–d.

²⁸ Iamblichos, *Vita Pyth.* 82; E. R. Dodds, *Řekové*, str. 173.

²⁹ Plútarchos, *De esu carn.* I,7,996c.

dochoval.³⁰ Přesto lze v jeho opatrném podání nauky, která mnoha praktikujícím vegetariánům mohla připadat příliš „mysteriózní“, zaznamenat tón, který se vymyká nejen filosofickým spekulacím o pádu Titánů či Empedokleových daimonů, ale také tradičním diskusím řeckých dietetiků propagujících prospěšnost rostlinné stravy.

Plútarchův netypický přístup k problému hanebného zacházení se zvířaty a požívání jejich masa naznačuje už způsob, jakým hned v úvodu svého spisu namísto úvahy o důvodech pythagorejské diety formuluje otázku, v jakém emocionálním rozpoložení (πάθος) se nacházel člověk, který jako první okusil chuť krvavé oběti, v jakém stavu byla jeho duše a mysl, že jeho zrak mohl vůbec vydržet pohled na toto krvavé dílo a jeho čich dokázal snést jeho pach. Expresivní formulace, které provázejí Plútarchovy pokusy odpovědět na tuto otázku, mohou na první pohled působit jako známka autorovy mladické nevyzrálosti, ve skutečnosti však posouvají význam vegetariánských argumentů převzatých z pythagorejské či platónské tradice na úplně jinou, v řeckém prostředí ne zcela obvyklou argumentační rovinu.³¹

Jako výstižný příklad může sloužit jeho reakce na Xenokratovu poznámku o vyspělém právním vědomí Athéňanů, kteří potrestali člověka stahujícího kůži z ještě dýchajícího berana. Jako by se to nějak vymykalo z bezbřehé škály bolesti a utrpení, jemuž Athéňané netečně přihlížejí při mnoha jiných příležitostech, upozorňuje Plútarchos. Při hodnocení úrovně naší morálky bychom se podle něj neměli nechat vést pouze obecně sdílenými pocity nechuti vůči věcem, které se přiči našim zvyklostem (τῶν παρὰ συνήθειαν), ale měli bychom si v prvé řadě uchovat vnímavost vůči tomu, co odporuje naší přirozenosti (τῶν παρὰ φύσιν).³²

Podobný druh citlivosti vůči „slzám“ trpících zvířat mezi antickými autory prakticky nenacházíme. Anekdoty o Xenokratovi zachraňujícím vrabce před útočícím jestřábem, nebo o lítostivém Pythagorovi, který

³⁰ O jeho postoji k této tradici nám mohou jen těžko něco říci Plútarchovy příležitostné výroky, jako je například zmínka uvádějící diskusi, zda bylo dříve vejce, nebo slepice (*Quaest. conv.* 635e). Na základě snu se prý „po dlouhou dobu“ zdržoval požívání vajec, což u jeho spolustolovníků vyvolávalo podezření, zda nepropadl víře orfíků, pokládajících vejce za počátek stvoření, nebo pythagorejců přesvědčených o tom, že jíst vejce je totéž, jako požívat bytosti, které je snáší (srv. F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 76 n.).

³¹ Jak si povšiml D. Tsekourakis, *Pythagoreanism or Platonism*, str. 380, pokud zde Plútarchos odkazuje k pythagorejským mýtům o převtělování, nečiní to rozhodně s takovým entuziasmem, s jakým popisuje utrpení zabíjených zvířat.

³² Srv. Plútarchos, *De esu carn.* 1,7,996b.

podle Xenofana zastavil týrání psíka prohlášením, že v jeho nářku rozeznal hlas duše svého zemřelého přítele, nejsou ničím než doxografickými hříčkami, které mají zjevně úplně jinou funkci než Plútarchovy emocemi nabitě výklady.³³ Plútarchovi jistě konvenoval spíše postoj Bióna z Borystheny, jenž zjevně podobným způsobem nahlížel na netečnost, kterou vůči svým trpčícím obětem projevují ti, kdo loví zvířata ze sportu: „Je to stejné, jako když hrající si chlapci házejí z legrace kameny po žábách. Žáby si však nehrají, ale skutečně umírají,“ cituje Plútarchos jeho výrok ve svém pojednání *O rozumnosti zvířat*.³⁴ Pokládat tyto věci za pouhý sport je stejně pokrytecké, jako když se pomocí kuchařského umění snažíme zakrýt, že se původně jednalo o živou bytost.

Emocionální náboj Plútarchova výkladu tedy není jen zoufalým apelem na lidskou slušnost, ale skrývá v sobě také jistou zobecňující perspektivu. To je zřejmé například z jeho podání pythagorejské symboliky varující jedlíky obětního masa před hrozbou kanibalismu, kterého se mohou dopustit dokonce i blízcí příbuzní člověka, jehož duše vstoupila do obětovaného zvířete. Pokud uvažujeme o této duši, říká Plútarchos, měli bychom se i v tomto případě oprostít od toho, co nám našeptávají naše hluboce zažitě vztahy k matce, otci, přátelům či dětem, jak o tom hovoří Empedoklés, a měli bychom mít před očima spíše obraz živé duše, která vnímá, vidí a slyší, něco si představuje a vládne jistou mírou pochopení, co se děje, a která má tedy stejně jako my „přirozenou“ schopnost přimknout se k tomu, co je jí vlastní (οἰκεῖτον) a prchat před cizím (ἀλλότριον).³⁵

Tento důraz na uspořádání našeho života podle přirozenosti přivádí ovšem Plútarcha k nutnosti vyrovnat se s názory přírodních filosofů, kteří sice tuto zásadu přijímají jako jeden z klíčových aspektů své nauky, přitom však z věcí, které jsou nám přirozeně vlastní, vylučují zvířata a odmítají jim přiznat právo na stejné zacházení, jaké si nárokují lidé mezi sebou.

Žít v souladu s přírodou (τῆ φύσει ζῆν) si do programu své etiky zapísali stoikové, podle nichž lze ctnostného života dosáhnout pouze tehdy,

³³ Srv. Xenofanés, zl. B7 (Diels – Kranz); Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,36; ke Xenokratovi tamt., IV,10; podobně vyznívá Porfyriova anekdota o Pythagorově mazlení s orlem ve *Vita Pyth.* 25. Plútarchově prosté litosti nad utrpením zvířat stojí mnohem blíže Ovidiovy verše v *Met.* XV,461–478. „Kdo může kůzlátko zabít, jež dětským kvílením mečí?“ (tamt., XV,466, čes. překl. I. Bureš).

³⁴ Plútarchos, *De sollert. anim.* 965a–b; srv. R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 208–209; I. S. Gilhus, *Animals*, str. 50.

³⁵ Srv. Plútarchos, *De esu carn.* II,3,997e.

přizpůsobíme-li naše tužby, rozhodnutí a veškeré jednání přirozeným procesům universa, jehož jsme součástí: „Proto se stává cílem žít v souladu s přírodou, to znamená v souladu s vlastní přirozeností a přirozeností celku a nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, tedy správný výrok či pravdivý rozum (ὀρθὸς λόγος), který všim proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa.“³⁶ Základním vodítkem, které nám v podobném prostředí umožňuje dosáhnout našich cílů, je pak podle stoiků sebezáchovný instinkt, který náleží od přirozenosti každému živočichu a který nás odvrací od toho, co nám škodí, a vede nás k věcem, které nám prospívají a jsou nám vlastní (τὰ οἰκεῖα). Člověku je navíc dán jako nástroj k řízení tohoto instinktu (τεχνίτης τῆς ὀρμῆς) rozum, takže život podle přirozenosti, který nás podle stoiků vede ke ctnosti, je životem podle rozumu (τὸ κατὰ λόγον ζῆν).³⁷

Právě tento rozum, který proniká veškerým světem a ovládá lidské jednání, je však také tím, co nám podle stoiků nedovoluje vnímat ostatní živočichy jako autonomní bytosti, na které musíme brát ohledy odpovídající morálce lidského světa.³⁸ Kosmický rozum se totiž na různých úrovních projevuje různým způsobem, jak to popisuje stoická škála bytí: v soudržnosti nerostů, v organismu rostlin, v duši živočichů, a nakonec v mysli rozumných bytostí.³⁹ Tato *scala naturae* může na jedné straně demonstrovat jednotu kosmického *pneumatu*, které se na jednotlivých úrovních projevuje různou mírou fyzikálního napětí, na druhé straně může právě tak dobře zvýraznit rozdíl mezi rozumem stojícím na vrcholu škály a ostatními složkami.⁴⁰ Na námítky oponentů, že také zvířata jsou v jisté míře schopna racionálně uvažovat, odpovídali stoikové, že

³⁶ Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,88.

³⁷ Tamt., VII,85 n.

³⁸ Dokonce i Plútarchos přejímá v řadě případů stoickou představu, že „bohové stvořili člověka kvůli sobě, zvířata však stvořili kvůli nám“ (viz Chrysispos u Porfyria, *De abst.* III,20,1). V pojednání *O štěstí (De fortuna)*, 98e říká, že výjimečná rychlost koně či statečný duch psů je tu kvůli člověku: „A ryba má nejchutnější maso a vepř je tučný (πολύσαρκος), jedná se však o potravu a pochoutku pro člověka.“ Takto už Platón, *Tim.* 77c; srv. také Epiktétos, *Diss.* I,6,18: „Každého z nerozumných živočichů bůh k něčemu určuje, jednoho, aby byl jiným potravou, druhého, aby sloužil při obdělávání půdy, jiného, aby poskytoval sýr.“

³⁹ Srv. Plútarchos, *De virt. moral.* 451b; Filón Alexandrijský, *Quod Deus sit immut.* 35.

⁴⁰ Srv. V. Mikeš, *Scala naturae u starých stoiků*, in: L. Chvátal – V. Hušek (vyd.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Olomouc 2008, str. 46.

ani zvířata, u nichž můžeme nějaký druh elementární racionality zaznamenat, neusilují o ctnost, kvůli které jsou rozumem opatřeni lidé.⁴¹

Z pohledu kritiků stoické koncepce však právě tento aspekt oslabuje v konečném důsledku i naši sounáležitost s těmi, kdo jsou součástí našich sebezáchovných instinktů. Položíme-li si otázku, zda nás tento rozumem řízený pud skutečně zušlechťuje a činí lepšími (βέλτιον), narážíme na stejný typ bezohlednosti vůči bližním, který Plútarchos kritizoval u jedlíků masa, jejichž necitelnost vůči zvířatům nakonec vede ke krutosti k lidem. A nejen to. Zatímco se pythagorejci kvůli svým ne tak docela věrohodným mýtům o převtělování duše zdržují masité stravy z obavy před hrozbou kanibalismu, stoikové nás bezostyšně vybízejí, abychom poté, co zemřou, jedli s plným vědomím dokonce i svoje děti, rodiče či přátele.⁴²

Podobné tvrzení působí na první pohled stejně přepjatě jako Plútarchovo srovnání řeckých kuchařů s egyptskými vycpavači mrtvol. Plútarchos přitom podle všeho nemá na mysli pouze stoické popírače pythagorejské *metempsychosis*. Podle Sexta obhajoval Chrysispos kanibalismus ve své *Ústavě* jako něco přirozeného, zvláště je-li maso odřezáno z ještě žijícího člověka a po jeho strávení se z něj na rozdíl od masa, které je pohřbeno či pohozeno, utváří hned další tělesná část. A ve stejném duchu vyzývá k využití tělesných pozůstatků mrtvých rodičů: „Pokud je maso použitelné, může nám posloužit jako potrava a stejně tak lze upotřebit maso jednotlivých údů, odříznutých od těla, například maso dolních končetin a podobně.“⁴³

Doporučení stoiků ohledně zacházení s pozůstatky mrtvých členů rodiny byla inspirována zvyklostmi kmenů žijících na periferii řecké *oikúmené*, o kterých se rozepisuje už Hérodotos. Podle něj představuje „příbuzenský“ kanibalismus důležitou součást pohřebních obřadů u Skythů a jiných národů podobného ražení. Některé z indických kočovných kmenů, které se živí syrovým masem (κρεῶν ἔδεσται ὤμων), dokonce ani nečekají na to, až jejich nejbližší příbuzní zemřou, ale zabíjejí je v okamžiku, kdy dosáhnou sedmdesáti let, nebo tehdy, kdy jsou oslabeni

⁴¹ Srv. Plútarchos, *De sollert. anim.* 962a. To podle Plútarcha platí nanejvýš o bytostech mořských hloubek, z nichž nepochází nic přátelského či ušlechtilého (tamt., 970b).

⁴² Srv. týž, *De esu carn.* II,3,997e.

⁴³ Sextos Empeirikos, *Pyrrh. hypot.* III,248; srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,121; 188; *SVF* III,746–752.

nemocí. „I když svou nemoc zapírá, bez slitování ho zabijí a snědí.“⁴⁴ Jak podotýká Cicero, stoik Chrysippos shromáždil o těchto pohřebních zvyklostech mnoho dalších svědectví, která jsou často tak odpudivá, že se jazyk vzpírá o tom mluvit.⁴⁵ Plútarchovi tak nedělá žádný problém využít tohoto zájmu o kultury za hranicemi řeckého světa k odsudku stoické etiky jako celku. Oproti Pythagorově či Empedokleově nauce o převtělování duší, která odpovídá civilizační úrovni dávných Hellénů, by stoická nauka mohla s úspěchem sloužit jako filosofie barbarských kmenů, jako jsou Skythové, Sogdianové či ještě dále na severu žijící Melanchlainové, soudí Plútarchos.⁴⁶

Stoická teorie nám tedy navzdory svým výzvám k životu podle přirozenosti neposkytuje o nic lepší oporu k propagaci bezmasé diety než fantastické představy pythagorejských či platónských theologů. Ba co více. Na rozdíl od „skythských“ argumentů přírodních filosofů pracuje totiž ve prospěch pythagorejských mýtů dokonce i naše nejistota, nakolik jsou jejich obrazy posmrtného údělu lidské duše pravdivé. Plútarchos si tu přizpůsobuje argument, který známe z Platónovy obhajoby nesmrtnosti lidské duše. I kdyby důkazy svědčící o jejím osudu a o trestech a odměnách na onom světě nebyly stoprocentně pravdivé, rozhodně neprohloupí ten, kdo se s plným vědomím této nejistoty oddá kvůli spáse své duše ctnostnému životu. Vždyť je to „krásné nebezpečí“, říká Platón, když dokážeme už zde na zemi ozdobit svou duši uměřeností, spravedlností, statečností, svobodou a pravdou.⁴⁷ A stejný druh blahodárné nejistoty (τὸ ἀμφίβολον) nachází Plútarchos v Pythagorově varování před stravou pocházející z krvavých obětí. Je snad nebezpečí (ὁ κίνδυνος), které mi hrozí, odmítnu-li jíst obětní maso, větší než hrozba, že se kvůli své nevíře dopouštím účasti na této oběti vraždy svého bližního?⁴⁸

⁴⁴ Hérodotos, *Hist.* III,99; srv. tamt., I,216; III,38; IV,26.

⁴⁵ Cicero, *Tusc. disp.* I,45,108.

⁴⁶ Srv. *De esu carn.* II,3,998a. Podle Theofila z Antiochieie prý dokonce stoikové zohlednili ve svých politických teoriích váhu náboženských konvencí, které nedovolovaly, aby se členové těchto primitivních společenství svým kanibalským rituům vyhýbali: „Ten, kdo nechce jíst, nebo by odhodil nějakou část toho odpudivého jídla (τι τῆς μυσερᾶς τροφῆς), má být také sněden“ (*Ad Autol.* III,5 = *SVF* I,254; III,750).

⁴⁷ Srv. Platón, *Phd.* 114d–e.

⁴⁸ Srv. Plútarchos, *De esu carn.* II,5,998d. Jak si povšiml U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 291 n., nauka o převtělování duší slouží Plútarchovi spíše k odstranění jedlíků masa než jako opora jeho vlastního postoje, který je motivován láskou ke

S tímto „nebezpečím“, které nás bez debaty činí lepšími (βέλτιον), se dá jen těžko srovnávat riziko stoických konzumentů masité stravy, jejichž výzvy k životu podle přírody v nás naopak podněcují ty nejnižší živočišné pudy a vhnějí rozumnou duši do náruče divokých choutek a vášní. Jedlíkům masa tu přece nehrozí pouze to, že si zkazí svůj vlastní žaludek. Mnohem nebezpečnější je zhoubný politický étos jejich „heroické“ propagace přirozené životosprávy: „Kvůli vám se toho odvažují a podstupují takové riziko,“ prohlašuje jejich velký vzor, Diogenés ze Sinópy, když se v davu svých příznivců zakousl do syrové chobotnice. „Jaké to krásné nebezpečí!“, komentuje Plútarchos tuto ukázkou studené kuchyně, která nás má přiblížit životu divokých zvířat.⁴⁹

Navzdory důkladně propracovanému konceptu života podle přirozenosti, který stoikové podepřeli velice konzistentní analýzou přírodních procesů ovládaných principem napětí (τόνος) mezi jednotlivými živly, neumožňuje tedy jejich naturalistická etika dosáhnout ani takové úrovně spravedlivého zacházení se zvířaty, k němuž vyzývá více než pochybná víra v pravdivost mýtů o podsvětních trestech. Je tedy vůbec možné vystavět etiku odpovědného vztahu k ostatním živým bytostem na nějakých spolehlivějších základech, než je stoický rozvrh přirozené škály bytí nebo pythagorejská nauka o převtělování lidských duší do zvířecích těl?

Způsob Plútarchova podání celé kauzy, jeho rezervovaný postoj k pythagorejskému obrazu duše procházející těly různých živočichů, stejně jako pohrdavé odmítání stoické etiky přirozených instinktů, nijak nenaznačují, že by se o něco takového pokoušel. Na rozdíl od Porfyriova spisu *De abstinentia*, který zcela záměrně oslovuje filosofickou elitu své doby,⁵⁰ si Plútarchos na první pohled klade mnohem skrovnější cíle. V samotném závěru svého spisu, respektive na konci dochované části textu, říká, že otázku spravedlivého postoje vůči zvířatům nelze vyřešit na bázi nějakých sofistických sporů (μήτε τεχνικῶς μήτε σοφιστικῶς), ale

zvířatům. Srv. také Plútarchovu anekdotu o Pythagorovi, který vykupoval od rybářů jejich úlovky, aby je mohl házet zpět do moře (*De cap. inimic. util.* 91c).

⁴⁹ Plútarchos, *De esu carn.* I,6,995c–d. Zénón byl žákem kynika Kratéta a někteří kritikové stoické filosofie při hodnocení jeho politických spisů říkali, že byly napsány „na psím ocase“ (Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,3 n.). Podle Chrysippa se stoický mudrc pozná podle toho, že se hlásí ke kynikům (srv. tamt., VII,121).

⁵⁰ Srv. C. Osborne, *Dumb Beasts and Dead Philosophers*, Oxford 2007, str. 235 n. Enthusiastický styl Plútarchova projevu vede některé autory ke srovnání jeho přístupu s idealistickými představami současné mládeže, hnutím hippies, vegetariánských komun či skupin protestujících proti odlišťnému zacházení se zvířaty (srv. F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 70).

obrácením naší pozornosti k našim vlastním pocitům (πάθη) a k tomu, jak o tom hovoří a uvažují lidé mezi sebou.⁵¹ Z toho snad můžeme usoudit, že celkový emotivní ráz jeho obhajoby zvířat není jen projevem nekompromisní mladické radikality, ale naprosto záměrným pokusem nalézt potřebné argumenty pro změnu lidského postoje v samotném nitru lidské duše. Nikoli duše zajišťující prosperitu „krásně uspořádaného“ kosmu řeckých filosofů, ale duše, která sama vnímá a trpí a jejíž vlastní představy jsou formovány v mnohem původnějším vztahu k druhým.

Plútarchův spis jsem překládal z řeckého textu vydaného v Loeb Classical Library H. Chernissem a W. C. Helmboldem (*Plutarch, Moralia*, XII, Cambridge – London 1995, str. 540–579). Využil jsem také poznámek S. T. Newmyera, *Plutarch's Three Treatises on Animals*, London – New York 2021, str. 128–167.

Miroslav Šedina

⁵¹ Srv. *De esu carn.* II,7,999b.

O POJÍDÁNÍ MASA¹

Plútarchos

1.

1. [993a] Ptáš se mě, z jakých důvodů se Pythagoras zdržoval masité stravy?² Co se mne týče, zajímalo by mne spíše [b], v jakém stavu a v jakém rozpoložení duše a mysli se nacházel člověk, který se jako první dotkl svými ústy krvavé oběti a přiblížil své rty k masu mrtvého živočicha.³ Člověk, který svou tabuli obložil pozůstatky mrtvých těl a měl tu odvahu označit za jídlo a pochoutku údy, které ještě před okamžikem křičely a nařikaly, pohybovaly se a rozhlížely kolem sebe. Jak mohl jeho zrak vydržet pohled na krvavé dílo, na stahování kůže a porcování údů?⁴ Jak mohl jeho čich vůbec snést ten pach?⁵ Jak mohlo dojít k tomu, že poté,

¹ Přeloženo podle vydání: Plútarchos, *De esu carniū*, in: týž, *Moralia*, XII, vyd. H. Cherniss – W. C. Helmbold, Cambridge – London 1995, str. 540–579. Údaje v hranatých závorkách odkazují k paginaci uvedeného vydání. Všechny poznámky pod čarou jsou překladatelovy.

² K náboženským, filosofickým, zdravotním a morálním důvodům pythagorejské zdrženlivosti srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,12 n.; srv. také M. Šedina, *Plútarchova obhajoba vegetariánské životosprávy*, str. 76–79 v tomto čísle časopisu; níže, 1,7,996b; 2,3,997e k Pythagorovi a Empedokleovi. Otázka snad navazuje na předchozí rozhovor o pythagorejské dietě (srv. níže, str. 101), jehož text se nedochoval.

³ Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 959e; Empedoklés, zl. B115; B139 (Diels – Kranz); níže, 2,4,998a. Výraz ἐγὼ δὲ θαυμάζω, „zajímalo by mne spíše“, představuje dovednou narážku, která Plútarchovu esej klasifikuje jako produkt filosofického údivu (srv. Platón, *Tht.* 155c–d; Aristotelés, *Met.* 982b10 nn.).

⁴ Plútarchův výklad je v tomto spisku nabit nebyvalou dávkou smyslovosti. Oči klasického platonika by v tomto „porcování údů“ dokázaly zahlédnout nanejvýš výstižnou metaforu práce filosofického dialektika (srv. Platón, *Phaedr.* 265e; *Pol.* 287c).

⁵ Právě pach čerstvé krve byl základem každé pohanské či židovské oběti. Srv. Homér, *Il.* I,317; *Lv* 1,5nn. Srv. Lúkianův ironický obraz bohů, kteří se neustále rozhlížejí, zda někde nespátí hořet oheň spalující maso krvavé oběti či neucítí vůni jejího tuku: „Kdykoli někdo přináší oběť, všichni dokořán otevřenými ústy sají

co se dotkl ran, které utrpěli jiní, a ucítil aroma šťáv prýštících z jejich smrtelných zranění, neztratil při vědomí takové poskvrny chut' k jídlu?⁶

[c] Kůže stažené lezly a bučelo na rožních maso syrové, pečené těž – jak živé krávy to řvalo.⁷

I když se tu jedná o básnický výtvar a mýtus, odráží tento obraz hostiny hroživou realitu.⁸ Ten, kdo lační po mase, které ještě bučí, nás navádí, abychom jedli zvířata, která jsou ještě na živu a dávají to najevo svým křikem, a poučuje nás, jak rozdělit porce, jak je upéct a servírovat. To je ten, komu musíme věnovat pozornost, totiž tomu, kdo s tím jako první začal,⁹ nikoli tomu, kdo s tím později přestal.¹⁰

do sebe dým a jako mouchy pijí krev rozlitou na oltářích“ (*De sacr.* 9, čes. překl. V. Bahník). Pach pohanských obětí pak vyvolával takřka fyzický odpor křesťanské duše: „Vždyť kouř ze zápalné oběti odpuzuje dokonce divoká zvířata,“ říká Klement Alexandrijský (*Strom.* VII,31,2). „To, že pohanští bohové jsou nečistí duchové,“ je podle Tertulliana „zřejmě už z krve, dýmu a nechutného zápachu spalovaných dobytčat“ (*Apol.* 22,6).

⁶ Srv. níže, 1,5,995b k roli koření. Jen díky zmírnění a zamaskování masa kuchařskou dovedností se můžeme pustit do konzumace, aniž by v nás tato „krvává šťáva“ a „syrová hrůza“ (*raw horror*) vyvolala nesnesitelný odpor a hnus, říká s odkazem na Plútarchův spisek P. B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, str. 13.

⁷ Homér, *Od.* XII,395 n. (přel. O. Vaňorný a F. Stiebitz).

⁸ Obhájci masité stravy viděli v tepelné úpravě masa naopak civilizační bariéru vůči divokosti živočišného světa. Za mnohem hroživější pokládali homérské metafory héróů bezbožně dychtících po syrovém mase jejich protivníků (srv. Porfyrios, *De abst.* I,13; Homér, *Il.* XXII,347).

⁹ Srv. Plinius, *Nat. hist.* VII,56,209: „Animal occidit primus Hyperbius Martis filius, Prometheus bovem.“ K Prométheově roli při prvotním ustavování obětního řádu srv. Hésiodos, *Theog.* 535–549. Jak upozorňuje J.-P. Vernant, Hésiodovo podání první oběti ji zobrazuje jako maso nabídnuté k jídlu, přičemž hlavní pozornost je věnována jeho pečlivé přípravě a rozvržení jednotlivých porcí (*At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, in: M. Detienne – J.-P. Vernant (vyd.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago 1986, str. 24). Prométheus, který božskou tabuli jako první „obložil pozůstatky mrtvých těl“, je tak představen také jako „první“ řezník. V antické literatuře se jednalo o oblíbený motiv naplňující biografie a katalogy vynálezců (A. Kleingünther, *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig 1933, str. 11 n.; 143–151). Filosofičtí vegetariáni vnímali ovšem „vynález“ krvavé oběti jako úchytku vůči prvotní zbožnosti. Srv. Empedoklés, zl. B128 (Diels – Kranz); níže, pozn. 13. K identitě prvních „zabijáků“ srv. také Porfyrios, *De abst.* II,9 n.

¹⁰ Tedy Pythagoras (srv. níže, 1,7,996b). Srv. Ovidius, *Met.* XV,73 n.: „On první zavrhl přísně / předkládat na stůl maso a první otevřel ústa k moudrým a hlubo-

2. Nebo tomu bylo tak, že první lidé, kteří okusili maso, tak učinili pouze proto, že je k tomu přinutila nouze a nedostatek?¹¹ [d] Nepřistoupili tedy k takovým praktikám v době, kdy se utápěli v nedovolených žádostech, ani poté, co se v nadbytku potřebných věcí oddávali nepřirozeným a nepřijatelným rozkoším. Kdyby se jim alespoň na okamžik vrátily jejich pocity a hlas, řekli by nám toto: „Ó blažení a bohy milovaní lidé, kteří žijete nyní, ve věku, kdy vám připadlo losem nabýt a dopřát si nadmíru bohatý úděl dobrých věcí. Kolik vám toho vyrůstá, jak velkou máte úrodu, jaké bohatství sklízíte z polí a jak sladké potěšení můžete česat ze svých stromů.¹² Můžete tedy bez starosti žít, aniž byste se poskvrnili krví. My jsme naproti tomu vstoupili do života v čase největších chmur a hrůz, kdy jsme od první chvíle upadli do mnohých a bezvýchodných strastí.¹³ [e] Nebe a hvězdy tu byly zahaleny nečistým vzduchem, který byl zkalen neprůhlednou vlhkostí, ohněm a divokými plískanicemi.

Slunce nemělo ještě svou dráhu stálou a přesnou,
nebylo rozhraním jitra a večera, nešlo též kolem,

kým slovům“ (přel. I. Bureš). O skutečném „začátku“ se rozepisuje Empedoklés v „autobiografii“ velkého daimona, který se jako první poskvřnil vraždou: „Běda mi, nelitostný že den mne nezničil dříve, / nežli mi ke rtům přišla myšlenka na pokrm strašný“ (zl. B139, Diels – Kranz; srv. níže, 1,7,996b–c). Z této „daimonské“ perspektivy by také Pythagorova duše byla zároveň tím, kdo začal a kdo s tím poté „přestal“ díky své schopnosti pohlédnout zpět do svých minulých životů. Srv. Empedoklés, zl. B129; 136: „Neučiníte konec již vraždění zlořečenému? / Hledte, jak krutě se drásáte s lhotejnou myslí!“ (přel. K. Svoboda).

¹¹ Srv. Porfyrios, *De abst.* IV,21, k životosprávě Nomádů a Tróglodytů, kteří neznají jinou stravu než maso, neboť jejich pouštní krajina je neplodná a nenabízí jiný druh potravy. Argument, že v podobných oblastech by zákaz konzumace masa vedl ke zničení života, využívali podle Plútarcha stoikové a peripatetikové (*De sollert. animal.* 964a).

¹² Stejný argument uvádí Plútarchos v *Bruta animal.* 991c. Jiní autoři hodnotili vztah mezi minulostí a současností lidstva ze zcela odlišné perspektivy. Srv. obraz zestárlé a vyčerpané země u Lucretia Cara, která nyní dokáže jen stěžít a s vynaložením velké námahy vyprodukovat dostatek živobytí (*De rerum nat.* II,1148–1172).

¹³ Tuto chmurnou perspektivu ovšem přisuzuje například Hésiodos naopak současnému životu v rámci „železného věku“ (srv. *Op.* 174 nn.), zatímco „bezstarostný“ život na „plodné zemi“, která „sama od sebe poskytuje hojnou a bujnou sklizeň“, přisuzuje prvnímu, „zlatému pokolení“ lidstva (tam., 109–120). K němu zřejmě odkazuje také Empedokleův obraz světa bohyně Lásky, který se vyznačuje mírumilovným soužitím se zvířaty, vůči němuž je současný stav vnímán jako degradace a plod nadvlády božského Sváru (zl. B77–78; B128; B130; srv. také Platón, *Pol.* 272b–c; *Leg.* 782c; Ovidius, *Met.* XV,96 nn.).

ročními dobami věnčíc svou dráhu plnými plody,
plnými květů; zemi se dalo přikořit...¹⁴

nepravdělnými záplavami řek a mnohá místa se proměnila v ohydné močály.¹⁵ Země zdivočela hlubokými bažinami, planými houštinami a křovím. Nebyla tu žádná úroda polních plodů, neexistovaly zemědělské nástroje ani moudré vynálezy.¹⁶ Neustálý hlad nám k tomu nedával žádný čas a nebylo tu ani obilné sémě, které by čekalo na roční období vhodné k setbě. Jaký div, že jsme se proti přirozenosti obrátili k masu zvířat,¹⁷ když jsme v té době jedli dokonce i bláto, [f] hryzali kůru stromů a narazit na čerstvou píci či jedlé kořinky bylo pro nás velkým štěstím.¹⁸ Když jsme okoušeli a jedli žaludy, ze samé rozkoše jsme tančili kolem buku či dubu a nazývali jsme je „životodárným“, „matkou“ nebo „chůvou“.¹⁹ [994a] To byl jediný svátek, který tehdejší život znal, vše

¹⁴ Empedoklés, zl. B154 (Diels – Kranz); přel. K. Svoboda. Podobný obraz země zbavené slunečního svitu líčí Ovidius ve svých *Proměnách* (srv. *Met.* I,15–20). V pozadí těchto rozdílných obrazů lidského dávnověku stojí idea kosmických cyklů, jak je vyjádřena v Platónově dialogu *Timaios* popisujícím periodické převraty nebeských těles způsobujících záplavy, kvůli nimž vše na zemi hyne a celé lidstvo se vrací k té nejprimitivnější formě života (*Tim.* 22d nn.; srv. *Pol.* 272d nn.; 274b–d; viz též W. K. C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, New York 1957, str. 63–79).

¹⁵ Srv. Platónův obraz „podmořské“ země v *Phd.* 109a nn. či Empedokleovu „louku záhuby“, do níž po svém vtělení vstupuje hříšný daimón (srv. zl. B121, Diels – Kranz).

¹⁶ Srv. Platón, *Leg.* 782b, k období před objevením révy a darů Démétér, dříve než Triptolemos naučil lidstvo orbě a seti obilí: „Avšak v době, kdy těch věcí nebylo, neobraceli se snad živí tvorové k pojídání sebe vespolek, jako se děje nyní?“ V dialogu *Politikos* klade Platón tento obraz do období katastrof provázejících konec „zlatého věku“, kdy byl člověk zbaven bezprostřední péče boha a jeho bezpracné výživy, dokud mu Zeus, Héfaistos a jiní bohové „železného věku“ neposkytli znalost řemesel a zemědělské produkce (*Pol.* 274b–d; srv. *Leg.* 677e). Idea cyklických dějin však vede znovu k degradaci tohoto nového uspořádání a prostý život vegetariánských zemědělců se posouvá k nadbytečnému luxusu zahrnujícímu také masitou stravu (srv. Platón, *Resp.* 372a–373c; *Tim.* 22b nn.; *Criti.* 109e–110a; A. O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York 1973, str. 155 nn.).

¹⁷ K „nepřirozené“ (παρὰ φύσιν) povaze masité stravy srv. níže, 1,5,994f nn.

¹⁸ Srv. Diodóros, *Bibl.* I,8,1 n., k neuspořádanému a divokému způsobu života prvotních lidí žijících se bylinami a planým ovocem stromů, aniž by byli s to je správně zpracovat či uskladnit na zimu.

¹⁹ Jak podotýká Vergilius, Ceres naučila člověka zemědělskému umění poté, co v posvátných hájích došly žaludy. Lidé se k nim ale opakovaně vrací v čase neúrody

ostatní bylo plně hniloby a zmaru. Vy však, lidé této doby, jaká posedlost a jaká zuřivost vás vede k poskvrně prolité krve, vás, kteří žijete v takovém nadbytku potřebných věcí?²⁰ Proč urážíte zemi, jako by nebyla schopna vás živit? Proč bezbožně nectíte Démétér, dárkyni zákona,²¹ a hanobíte Dionýsa, ušlechtilého boha sladké révy, jako by se vám od nich nedostalo tak znamenitých darů? Nestydíte se špinit pěstěné plody krví a vraždou?²² Hady, pardály a lvy nazýváte divokými, sami se ale poskvrňujete krví a co do krutosti za nimi nijak nezaostáváte. [b] Zatímco oni zabíjejí kvůli potravě, vás k tomu vedou vaše mlsné choutky.“²³

3. Zajisté nepojídáme lvy a vlky, abychom se před nimi chránili.²⁴ Naopak je necháváme být a namísto toho lovíme a zabíjíme neškodné

(srv. *Georg.* I, 147–149; 159). Podle Lucretia Cara představovali nicméně tito „sběrači žaludů“ vedoucí potulný život podobný zvířeti (*more ferarum*) mnohem odolnější plemeno než pozdější lidská pokolení (*De rerum nat.* V,925 nn.).

²⁰ Jak může někoho při této hojnosti všeho ještě těšit „žvýkat zuřivým chrupem žalostné kusy masa a řídit se Kyklopů mravem“, ptá se Ovidius, *Met.* XV,91–93. Je to „rozmařilost a přesytenost“ (τροφή και κόρος), říká Plútarchův vepř Gryllos v *Bruta animal.* 991c; srv. níže, 2,2,997b a pozn. 76. Obraz vegetariánské obce, která se z „bujnosti“ (τροφή) odvrací od prosté rostlinné stravy k tabuli zabezpečované odborností kuchařů, řezníků a pasáků vepřů, podává Plátón v *Resp.* 372a–373c.

²¹ Srv. Xenokratův výklad u Porfyria, *De abst.* IV,22; výše, str. 80.

²² Zvláště v případě Dionýsa, který je například v Euripidových *Bakchantkách* jmenován jako „jedlík syrového masa“ (ώμοφάγος), který se „divoce žene za pachem kozlí krve“ (ἀγρευόν αιμα τραγοκτόνων), či jako obratný lovec, který štev své bakchantky na zvířecí či lidskou kořist (srv. *Bacch.* 138 n.; 731–747; 1189–1191), mohl Plútarchův argument mířit přímo proti provozovatelům jeho kultu. Srv. také Plátónův odsudek v *Leg.* 815c; M. Šedina, *Pentheus transvestita*, in: týž, *Sparagmos*, Praha 1997, str. 117 n.; 130 n.; 153 n. Dionýsova „divokost“ byla některými autory přičítána jeho dětské zkušenosti s Titány (srv. níže, I,7,996c). Také během slavností spojených s Démétér byly přinášeny nejen oběti prvních plodů, ale i podsvinčata jako symbol plodnosti (srv. Klement Alexandrijský, *Protr.* 17,1; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, str. 273 nn.).

²³ Srv. níže, 2,1,996f – 2,997b; Plútarchos, *Quaest. conv.* 730a: „Jestliže tedy na počátku tohoto zvyku stojí nutnost, skutečným důvodem, proč je tak těžké vzdát se masité stravy, je rozkoš (ήδονή).“ Jak podotýká vepř Gryllos v Plútarchově pojednání *Bruta animal.* 991b, dokonce i divocí predátoři zacházejí se svou potravou mnohem ekonomičtěji než člověk, který se často pachtí za pouhým požitkem. Celou výše citovanou pasáž (993b–994b) uvádí Diels – Kranz jako kontext nejistého zlomku B154.

²⁴ O nepřátelství zvířat, která po zániku „zlatého věku“ zdivočela a začala napadat člověka, píše Plátón v *Pol.* 274b. Ke „spravedlivé válce“ (δικαιος πόλεμος), kterou vedou lidé proti zvířatům, srv. epikurejec Klódios u Porfyria, *De abst.* I,14. V *Quaest. conv.* 730a uvádí naopak Plútarchos příklad mořských tvorů, které na-

a krotké živočichy, kteří postrádají drápy a zuby, jimiž by nás ohrožovali, a které, proboha, stvořila patrně příroda jen kvůli jejich kráse a půvabu.²⁵ [...] [c–d]²⁶

4. Nic z toho nám však nemůže sebrat chuť k jídlu, ani pestrý vzhled jejich kůže [e] nebo pokojný zvuk jejich ladného hlasu, ani čistota jejich života či udivující rozumnost těchto nebohých bytostí.²⁷ Kvůli malému kousku masa je zbavujeme slunce, světla a času života, do nichž se zrodili a jež jim byly od přirozenosti dány. Když se ozývají a kvílejí, předstí-

šemu žaludku neposkytují už vůbec žádnou záminku k tomu, abychom je zabíjeli, neboť žijí v úplně jiném světě a nesdílejí s námi nejen žádnou potravu, ale nedýchají a námi ani stejný vzduch. Jak ale podotýká už Aristotelés, *Pol.* 1256b15–26, příroda nečiní nic bezúčelného a všechna zvířata, krotká i divoká, jsou tu pro lidi, ať už k výživě, opatřování oděvu či k jinému užitku. Válka vůči těm, které se nechťejí této nadvládě podřídit, je tedy „přirozeně spravedlivá“ (φύσει δίκαιον ... τὸν πόλεμον).

²⁵ Srv. Plútarchos, *De cap. inimic. util.* 91c, k Pythagorově zákazu zabíjet všechna krotká zvířata. I když ale tato zvířata nenapadají přímo nás, argumentuje u Porfyria epikurejec Hermachos, musíme bránit jejich přemnožení, které by mohlo ohrozit naši zemědělskou produkci (*De abst.* I,11). Hladomor, který by kvůli tomu mohl propuknout, pak může vést až k mnohem drastičtějšmu kanibalismu, než je ten, před nímž varují pythagorejci (tamt., I,24). Estetice zvířecího světa se věnuje R. Callois v knize *Zobecněná estetika*, přel. M. Mička – S. Jirsa, Praha 1968.

²⁶ V Teubnerově vydání pokračuje text naprosto neorganickým fragmentem, který byl zjevně připojen z úplně jiného spisu. Vzhledem k tomu, že na úvodní téma 3. kap. logicky navazuje text kap. 4, spornou pasáž vynechávám.

²⁷ Podle některých autorů vyprovokoval úvahy o možnosti morálního postoje člověka ke zvířatům Aristotelés svou analýzou jednotlivých duševních schopností, která zvířatům upírala rozum (srv. R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 7). O tom, že člověk má na rozdíl od ostatních živočichů, kteří pouze vnímají, jako jediný schopnost porozumění (μόνος ζῶνιησι), však hovořil už Alkmaion z Krotónu, který jako lékař zdůrazňoval roli lidské „vynalézavosti“ umožňující vzdorovat přirozeným silám (srv. Theofrastos, *De sensu*, 25; U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 39–45; G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, Pittsburg 2005, str. 53 n.). Plútarchem užitý pojem σύνεσις vymezuje Aristotelés jako „chápatost“, tj. jako pochopení situace, které nezahrnuje znalost „toho, co je vždy a co je neměnné, ani toho, co vzniká, ale toho, co nás vyvádí z míry a o čem pochybujeme“. Na rozdíl od rozumnosti nám tedy chápatost nepřikazuje, co máme činit, ale pouze posuzuje to, co se děje (srv. *Eth. Nic.* 1143a1–19). Jak v komentáři k *De esu carniū* podotýká S. T. Newmyer, pojem σύνεσις zde dokonale vystihuje rozumnou povahu zvířecí oběti lidské nevázanosti, aniž by bylo třeba nějakého přesnějšího vymezení její inteligence, jaké Plútarchos uvádí např. v *Bruta animal.* 991d nn. Na rozdíl od pojmu *logos* či *nūs* nese tedy v sobě *synesis* jistou dvojznačnost, díky níž může vyjadřovat také instinktivní bystrost zvířat (srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 960b; F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 73). K námitkám, že na „nerozumná“ zvířata není třeba brát žádný ohled, srv. níže, 2,5,998f a 2,6,999a.

ráme, že se jedná o neartikulované zvuky,²⁸ že nás ve skutečnosti neprosí a nežádají o milost, že nás neobviňují z nespravedlnosti,²⁹ jako by nám každá z nich říkala: „Neprosím o milost, jestliže jsi veden nutností, ušetři mne však, pokud jednáš z pouhé nevázanosti. Zabij mne, aby ses najedl, a ne proto, abys podráždil své patro.“³⁰

²⁸ Na rozdíl od Pythagory, který v nářku týraného psíka rozeznal prosby svého mrtvého přítele (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,36). Podle Aristotela má však řeč (λόγος) pouze člověk, protože jen on má díky způsobu, jakým se sdružuje v obci, smysl pro dobro a zlo, kdežto hlas, který je znamením bolesti a slasti, mají i jiní živočichové (*Pol.* 1253a10–19). Stoikové hovořili o dvojitým druhu řeči, vnitřní (λόγος ἐνδιάθετος) a vnější či vyjadřovací (λόγος προφορικός), kterou sdílejí všichni živočichové. Člověk se tedy od havrana či papouška, kteří rovněž vydávají artikulované zvuky (ἐνάρθρος προφέρονται φωνάς), nijak neliší, pokud jde o vnější řeč, pracuje však s rozdílným druhem představ (srv. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VIII,275 n.; J.-L. Labarrière, *Logos endiathetos et logos prophorikos*, in: B. Cassin – J.-L. Labarrière (vyd.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, str. 264 n.). Podle Diogena Laertia (*Vitae*, VII,55), odkazujícího na práci Diogena z Babylónu, rozlišovali stoikové mezi hlasem zvířete, který je jakýmsi „rozechvěním zvuku“ skrze přirozený instinkt, a lidskou řečí, která je artikulovaným zvukem (ἐναρθρος), jenž je vyslán rozumem (ἄπο διανοίας). Porfyrios, *De abst.* III,3, naopak přirovnával způsob, jakým lidé vnímají hlas zvířat, k neschopnosti Řeka rozumět jazyku Syřanů či Peršanů, který se rovněž vymyká jeho schopnosti artikulace a snaze jej zaznamenat v písmu (ἄναρθρος καὶ ἀγράμματος). Zvířatům prostě nerozumíme stejně, jako nerozumíme řeči barbarů, říká Sextos Empeirikos, *Pyrrh. hypot.* I,74. O schopnosti zvířat se mezi sebou domlouvat nepochyboval platonik Kelsos: „Vládnou řečí, která se týká nějaké věci a dává jí význam“ (Órigenés, *Contra Cels.* IV,84). Srv. také Filón Alexandrijský, *De animal.* 12–15; k dalším dokladům R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 80–86. Plútarchos obhajuje řeč zvířat v pojednání *De sollert. animal.* 973a.

²⁹ Srv. níže, 2,6,999a, ke stoické představě, že mezi námi a zvířaty neexistují žádné právní vztahy. Nemají totiž rozum ani řeč, které tvoří jakési „obydlí špatnosti a ctnosti“ (srv. Filón Alexandrijský, *De opif.* 73 = *SVF* III,372). O tom, že mezi zvířaty lze jen těžko hledat stejné vztahy, jaké panují mezi lidmi, byl přesvědčen také Epikúros: „Pro všechny živé tvory, kteří nemohli uzavírat smlouvu o tom, že nebudou škodu působit ani ji trpět, nebylo spravedlnosti ani nespravedlnosti“ (Diogenés Laertios, *Vitae*, X,150; Porfyrios, *De abst.* I,12; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 284). Pro jedliky masa byla v každém případě tato představa němých zvířat, postrádajících smysl pro dobro či zlo, mnohem pohodlnější. Proto je chutnější maso němých ryb a mořských živočichů, kteří žijí v úplně jiném světě než my, takže vůči nim necítíme žádnou blízkost, a i kdyby tedy měli hlas jako pozemská zvířata, mohou nás jejich námitky jen těžko pohnout k omezení našich choutek, říká jeden z Plútarchových diskutérů v *Quaest. conv.* 669d–e.

³⁰ Bůh zřejmě odpustí těm, kdo využívají zvířat, aby sami přežili, říká Porfyrios s odvoláním na Plútarcha. Vydát je ale do rukou řezníků nikoli z hladu, ale kvůli rozkoši a nenasytlosti, to je naprosto nezákonné a nespravedlivé (*De abst.* III,18). Srv. nieměně Lúkianův sarkastický komentář k náboženskému ospravedl-

Jaká krvežíznivost! Jak děsivě vypadá stůl bohatých lidí, obložený údy mrtvých těl, které vyšly z rukou jejich řezníků a kuchařů! [f] A ještě horší je dívat se na to, jak je to odnášeno pryč: zbytků je totiž více než toho, co skutečně snědli.³¹ Tato zvířata tak zemřela pro nic za nic. Kromě nich jsou tu ještě další, kteří nedovolují krájet a porcovat to, co jim bylo předloženo. Projevují tak šetrnost vůči mrtvým zvířatům, nešetří však ta živá.³²

5. Podle našeho názoru je tedy naprosto nesmyslné, když se tito lidé při zdůvodňování svého jednání odvolávají na přírodu. Už stavba lidského těla svědčí přece o tom, že člověk není přirozeným jedlíkem masa.³³ Lidské tělo není v žádném ohledu podobné bytostem, které byly stvořeny jako masožravé.³⁴ Chybí mu zahnutý zobák, ostré drápy i špičaté zuby, [995a] nemá ani silný žaludek či horkost štávu usnadňujících trávení a zažívání těžké masité stravy.³⁵ Z hladkosti našich zubů, nevelkých

nění krvavé oběti v *De sacr.* 12: „Žalostné bučení dobytčete je možno vykládat jako dobré znamení a jeho slábnoucí nárek zní jako tlumený hlas flétny doprovázející oběť. Kdo by nevěřil, že bohové při pohledu na to cítí radost?“ (čes. překl. V. Bahník).

³¹ Srv. Petronius, *Sat.* 41 k obrazu prasete s propuštěneckou čepičkou. Jak to komentuje Seneca v *Ep.* 89,22: „Jak malý kousek z onoho zvířete, jehož ulovení bylo spojeno s tak velkým nebezpečím, ochutná pán domu, který si přejídáním zkazil žaludek.“

³² Jedná se patrně o kulinářské aranžmá sloužící pouze k výzdobě tabule. Podle komentáře S. T. Newmyera má však Plútarchos na mysli spíše kyniky, kteří se podobně jako Diogenés ze Sinópy (viz níže) pokoušeli vyhnout kulinářské přípravě masa (S. T. Newmyer, *Plutarch's Three Treatises*, str. 150, pozn. 31).

³³ Každý druh živočichů přijímá ten druh potravy, který odpovídá jeho přirozenosti, vysvětluje Plútarchův vepř Gryllos v *Bruta animal.* 991b–c. Býložravci proto nejí maso a masožravci je zase nepřipravují o jejich potravu. Jedině člověk se ve své hltavosti nezdržuje žádného druhu potravy a jediný ze všech bytostí je všežravec (πανφάγος). Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 991d: „Neexistuje žádný létající, vodní či pozemský živočich, který by unikl vašim rádooby vlídným a pohostinným stolům.“

³⁴ Podle následovníků Pythagory to ovšem neplatilo tak docela ani o divokých šelmách. Srv. Porfyriovu anekdotu o medvědovi, z něhož Pythagoras trpělivým podáváním plácek a ovoce udělal vegetariána, který se po propuštění na svobodu už nikdy nedotkl živého tvora (*Vita Pyth.* 23). Na Plútarchovu argumentaci navázal P. B. Shelley s poukazem k primátům, kteří podle něj bez výjimky dodržují „vegan-skou“ dietu („are strictly frugivorous“, P. B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, str. 13 n.).

³⁵ Srv. Aristotelés, *De an.* 416b28 n.: „To, co vyvolává trávení, je teplo.“ Proto také zvířata, říká Plútarchos ve spisku *O užitečnosti nepřátel*, která mají dobrý žaludek, mohou požírat hady a štíry, a některá z nich dokážou strávit dokonce

rozměrů našich úst, choulostivosti jazyka a slabosti št'áv, které nepřispívají k našemu trávení, jednoznačně vysvítá, že příroda nám nedoporučuje jíst maso.³⁶ Pokud trváš na tom, že jsi k takovému způsobu stravování zrozen, zabij nejprve sám to, co si chceš dát k jídlu, použij k tomu ale svých vlastních zbraní, nikoli nože, palice či nějaké sekery.³⁷ Udělej to tak jako vlci, medvědi a lvi, [b] kteří sami zabíjejí svou potravu. Zakousni se do býka svými tesáky, sevři kance do svých čelistí, roztrhej berana či zajíce a pusť se do jídla, dokud ještě žijí, jako to dělají tyto šelmy.³⁸ Jestliže ale vyčkáváš, až tvé jídlo bude mrtvé, jestliže se bojíš ochutnat maso, v němž je ještě přítomna jeho duše, proč se vůbec proti přirozenosti pouštíš do pojídání živých bytostí?³⁹ Dokonce ani tehdy, když už je zvíře bez života, a je tedy mrtvé, nepojídáš je v tomto stavu, ale vaříš je a opékáš, proměňuješ ho pomocí ohně a různých přísad. Upravuješ, vylepšuješ a dusíš svou oběť v množství koření, abys zakryl její původní chuť, a mohl tak přijmout to, co je ti cizí a nezvyklé.⁴⁰

i kamení a střepy, které se v jejich žaludku rozmělnují silným žárem, kdežto lidé slabého žaludku zvracejí i po chlebě a po víně (*De cap. inimic. util.* 87a–b). Srv. také *Quaest. conv.* 642c, k „žáru“ vličího apetitu; tamt., 635a–c, k ospravedlnění podzimní „boiotské žravosti“ Plútarchova bratra (viz níže, 1,6,995e).

³⁶ A nechybí vám jen drápy a tesáky, upozorňuje vepř Gryllus v Plútarchově pojednání *Bruta animal.* 988d–e, ale také žár ducha (θυμός), který zvířata užívají rovněž jako přirozenou zbraň, kdežto vy se ji snažíte v lidech potlačit na konto střízlivé rozvahy (λογισμός). Neschopnost člověka vést zvířecí způsob života zdůrazňoval také autor hippokratovského spisu *O starém lékařství* (srv. *De vet. med.* 3, viz níže, pozn. 39). Epikurejci se naopak domnívali, že první lidé byli mnohem odolnější, takže jim těžko mohl ublížit nějaký „nezvyklý pokrm“ (srv. Lucretius Carus, *De rerum nat.* V,930).

³⁷ V řeckém povědomí koloval civilizační mýtus o nekorektním rozdělování přirozených schopností k obraně a opatrování potravy, z něhož vyšel prvotní člověk zcela naprázdno. Tento deficit vyrovnala alespoň částečně právě „řemeslná dovednost spolu s ohněm“ (srv. Platón, *Prot.* 320d–322d). Klíčovým božským darem bylo politické umění (stud a smysl pro spravedlnost), v němž později peripatetikové a stoikové viděli hlavní rozdíl mezi člověkem a zvířetem (srv. níže, 2,6,999a).

³⁸ Ať advokáti masité stravy učiní právě to, co doporučuje Plútarchos, přihlašuje se k tomuto argumentu P. B. Shelley. Ať beze studu prohlásí: „Příroda mne stvořila právě pro takovéto dílo“ (*A Vindication of Natural Diet*, str. 13).

³⁹ Podobná výtka se objevovala také v komunálních anekdotách o pythagorejské životosprávě. Po prohlášení jedné z postav Alexidovy komedie *Muž z Tarentu*, že „následovníci Pythagora údajně nejí ryby ani cokoli, co má duši (ἔμψυχον)“, následuje replika: „Epicharidés ale jí psy, přestože je pythagorejec. Protože poté, co je zabije, už duši nemají“ (Athénaios, *Deipnosoph.* IV,161b).

⁴⁰ Srv. výše, 1,1,993b, pozn. 5. Podle hippokratovského spisu *O starém lékařství* byla tepelná úprava masa součástí postupů, kterými se člověk vymaňoval ze

Trefně se o tom vyjádřil jeden Spart'an, který si koupil v hospodě malou rybu a dal ji hostinskému, aby mu ji připravil. [c] Když od něj hostinský požadoval ještě sýr, ocet a olej, odvětil mu Spart'an: „Kdybych ty věci měl, nekupoval bych si rybu.“⁴¹ My ale při prolévání krve postupujeme s takovou rafinovaností, že maso označujeme za pochoutku,⁴² a přitom považujeme za nutné přidat k němu další laskominy: mícháme směs oleje, vína, medu, rybího rosolu, octa, syrského a arabského koření, jako bychom spíše balzamovali mrtvolu před uložením do hrobu.⁴³ A třebaže je maso marinováno, změkčováno a různými způsoby předem upravováno, je velmi těžké je strávit. Pokud se to nepodaří, způsobuje nám nestrávená potrava hrozné bolesti a chorobné potíže.⁴⁴

6. Diogenés se odvážil sníst syrovou chobotnici, [d] aby se vyhnul tepelné úpravě masa.⁴⁵ Uprostřed davu lidí se zahalil do pláště a zakousl se do masa se slovy: „Kvůli vám se toho odvažují a podstupují takové

svého zvířecího stavu a které uplatňoval také při přípravě vegetariánské stravy způsobující v syrovém stavu stejné zdravotní potíže jako maso (srv. *De vet. med.* 3). Zastánci vegetariánské životosprávy měli ovšem opačný názor. Vždyť příroda nám nabízí plno výživných a chutných věcí, které lze užívat hned na místě bez jakékoli práce, soudí ze své perspektivy vepř Gryllos v Plútarchově pojednání *Bruta animal.* 131f.

⁴¹ Srv. Plútarchos, *Apophth. Lacon.* 234e–f, kde se hovoří obecně o mase. Ve *Zdravotních radách* zmiňuje Plútarchos, že Lakedaimoňané dávají kuchaři jen ocet a sůl a ostatní věci mu přikazují hledat v poraženém dobytčeti (*De tuenda sanit. praec.* 128c).

⁴² Lidé se tím liší od zvířecích predátorů, kteří krev a maso požívají jako „vlastní pokrm“ (srv. Plútarchos, *Bruta animal.* 991d; srv. výše, I,1,993b; I,2,994b).

⁴³ Stejným způsobem se pokouší člověk přehlušit „pach“ poražených zvířat a analogický proces se odehrává také ve sféře lidské kosmetiky (srv. Plútarchos, *Bruta animal.* 990a–c). Tuto zvláště nechutnou metaforu dokáže ovšem Plútarchos využít také v opačném gardu (srv. níže, 2,1,996).

⁴⁴ Na rozdíl od vlků či lvů, kterým k ukojení jejich choutek stačí právě jen maso, vkládá člověk, který je užívá „proti přirozenosti“, do masité stravy přílohy, jež více vyhovují přirozenosti jeho těla, a méně otupují jeho racionální schopnosti, říká Plútarchos ve *Zdravotních radách* (*De tuenda sanit. praec.* 132a).

⁴⁵ Studenou kuchyni propagovali ovšem také vegetariáni odkazující k bezmasé dietě prvotní lidské existence. Podle hippokratovských lékařů a podle obránců masité stravy, jako byl například Hérakleidés z Pontu, nepožívali však lidé „zlatého věku“ maso ze zbožnosti, ale proto, že neznali oheň: „Jíst maso je pro člověka přirozené, nepřirozené je jíst je v syrovém stavu“ (Porfyrios, *De abst.* I,13).

riziko.⁴⁶ Dobrý bože, jaké to krásné nebezpečí!⁴⁷ Stejně jako Pelopidas kvůli svobodě Thébánů nebo Harmodius a Aristogeitón kvůli Athéňanům, riskuje tento filosof svůj život v zápase se syrovou chobotnicí, aby nás přiblížil životu divokých zvířat!⁴⁸

Pojídání masa přitom není proti přírodě jen s ohledem na naši tělesnou schránku, [e] ale zatěžuje i naši duši, která v důsledku příliš tučné stravy a přesyacení ztrácí svou bystrost.⁴⁹ „Neboť víno a masitá strava posiluje tělo, ale oslabuje duši.“⁵⁰ A abych se neobouval do sportovců, využiji příkladů z vlastních řad.⁵¹ Athéňané označují nás, Boioťany, za těžkopádné tupce, netečné ignoranty a trumbery právě proto, že se tak

⁴⁶ Podle Diogena Laertia, *Vitae*, VI,34, se Diogenés ze Sinópe pokoušel jíst syrové maso, nedokázal je však strávit. Poté, co snědl chobotnici, postihla jej kolika, na niž zemřel (tamt., VI,76). V *Aquane an ignis sit util.* 956b ilustruje Plútarchos tímto Diogenovým pokusem životní styl kynických „bezdomovců“, kteří přebývají bez ohně a krbu pod otevřeným nebem. Jak to lapidárně vyjadřuje Tatianos: „Diogenés, který se chlubil tím, že bydlí v sudu, a chválil svou soběstačnost, snědl syrovou chobotnici, trpěl bolestmi a zemřel na zauzlení střev, neboť neznal míru“ (*Or.* 2,1, čes. překl. P. Dudzik). Srv. také Lúkianos, *Vita auct.* 10; Julianos, *Or.* VI,191c–d.

⁴⁷ Srv. Platón, *Phd.* 114d.

⁴⁸ Jak koneckonců ukazuje kynická hrdost na hanlivé označení „psi“ (κύες) a výuka loveckým dovednostem (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VI,31; 33). K událostem spojeným se zmíněnými politiky srv. Plútarchos, *Pelop.* 7–11; Thúkydídés, *Hist.* VI,54–59, který ovšem poukazuje na to, že v pozadí jejich vzpoury stála milostná pletka.

⁴⁹ Někteří epikurejci zdůrazňující důležitost tělesné kondice pro duševní vývoj však zastávali názor, že masožravá zvířata jsou mnohem chytřejší než jiná: „Jsou to lovci ovládající umění, které je živí, a dostalo se jim síly a bojovného ducha, jako mají lvi a vlci“ (srv. Porfyrios, *De abst.* I,15).

⁵⁰ Srv. Musonius, zl. 18a (výše, str. 79–80); Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,33,6–7 (podle překladu V. Černuškové): „Někteří gnostikové se možná zdržují masa kvůli askesi a proto, aby jejich tělo nebažilo po milostných slastech. Neboť, jak říká Androkydés, ‚po víně a přejídání masem kypí tělo, duše však malátní.‘ Taková strava tedy působí nepříznivě na přesné chápání.“ Klement hovoří o autoru tohoto výroku jako o pythagorejci ve *Strom.* V,45,2. Plútarchos užívá stejný výrok také jako ilustraci filosofické netečnosti vůči hmotným statkům (srv. *De tranq. animi*, 472b–c).

⁵¹ Podle Diogena Laertia drželi prý řeční atleti původně vegetariánskou dietu a posilovali svá těla tvarohem, pšeničnou moukou a fíky. Na Pythagorovo doporučení však začali přijímat masitou stravu (srv. *Vitae*, VIII,12; viz výše, str. 79, pozn. 19).

přejídáme: „Jsou jako vepří.“⁵² [...] Také Menandros říká: „To jsou ti hltaví.“⁵³ A Pindaros: „Ať poznají ...“⁵⁴ Podle Hérakleita je „nejmoudřejší suchá duše“.⁵⁵ Prázdné sudy se ozývají, když se do nich tluče, když jsou ale naplněny, na úderý nám už neodpovídají. Bronzové nádoby předávají v kruhu zvuk jedna druhé, [f] dokud někdo nevloží ruku mezi ně a neztlumí úderý, které se jimi nesou.⁵⁶ Když je zrak zaplaven příliš velkým množstvím vlhkosti, zakaluje se a ztrácí sílu k dílu, jež je mu vlastní.⁵⁷ Když pozorujeme slunce přes vlhký vzduch nebo hustou mlhu, nevidíme je zřetelně a jasně, ale jako by bylo skryté a zachmuřené, s takřka vyhasínajícími paprsky.⁵⁸ Právě tak, když je tělo zaneseno, přesyčeno a zatíženo nevhodným jídlem, [996a] nevyhnutelně se zatemňuje, otupuje zář a světlo duše a stává se zdrojem bludů a nejistoty, neboť duše ztrácí lesk a napětí, jímž proniká jemnějšími a běžnému pohledu skrytými stránkami věcí.⁵⁹

7. I když ale necháme stranou tyto úvahy, nezdá se ti, že je zde přítomný také podivuhodný morální apel podněcující lásku k člověku?⁶⁰

⁵² Z „boiótského přejídání (ἄδηφαγία)“ obviňuje Plútarchova bratra Lampria epikurejec Xenoklés z Delf v *Quaest. conv.* 835a. Podle Plútarcha se ale jedná o sezónní záležitost, neboť na podzim je maso čerstvě poražených zvířat mnohem chutnější a lákavější (tamt., 635d).

⁵³ Dosl. „ti, kdo mají čelisti“ (οἱ γνάθους ἔχουσι).

⁵⁴ Srv. Pindaros, *Ol.* VI,89 n.: „Ať poznají, zda se nám těmito slovy podařilo uniknout staré potupné nadávce: „Boiótské prase.“ V překladu J. Špricla: „tupý Théban“ (in: Pindaros, *Olympské zpěvy*, Praha 2002, str. 75). K různým překladovým možnostem srv. G. Norwood, *Pindar*, Berkeley 1945, str. 82 a pozn. 43 na str. 237.

⁵⁵ Hérakleitos, zl. B118 (Diels – Kranz). Plútarchos tímto výrokem ilustruje svou představu o působení sucha a horka na zjemnění a pročištění prorockého ducha (srv. *De def. orac.* 432f). Jedině suchá duše, o níž hovoří Hérakleitos, se dokáže snadno odpoutat od těla, kdežto vlhká duše se vznáší při zemi jako těžký a mlhavý výpar (srv. *Rom.* 28,9).

⁵⁶ Srv. Plútarchos, *Quaest. conv.* 721b–d.

⁵⁷ Srv. tamt., 714d.

⁵⁸ Srv. výše, 1,2,993e, k podobně zdůvodněné „chmurné“ existenci prvotních lidí. Právě tato zachmuřená atmosféra stála podle některých řeckých ekologů ve skutečnosti v pozadí boiótské mentality. Na rozdíl od Athén těžících z řídkého vzduchu, který je příčinou jejich bystrosti, hustota ovzduší v Thébách způsobuje u jeho obyvatel otylost, ale také sílu a houževnatost (srv. Cicero, *De fato*, 4,7).

⁵⁹ Pojem „napětí“ (τόνος) představoval jeden z klíčových principů stoické fyziky. Srv. výše, str. 84, ke *scala naturae*; viz níže, pozn. 105 k 2,6,999a.

⁶⁰ Srv. Plútarchos, *Cato maior*, 5,5: „Vskutku s bytostmi majícími duši nemáme zacházet jako s botami nebo náradím a je sešlé a vyčerpáné službami odhodit,

Neboť jak by mohl ten, kdo se chová šlechtně a lidumilně k živočichům jiného druhu a rodu, jednat nespravedlivě s lidmi?⁶¹ Především jsem během rozhovoru uvedl Xenokratovu poznámku, že Athéňané potrestali toho, kdo stahoval kůži z berana, jenž byl ještě naživu.⁶² Podle mého však člověk, který podrobuje živou bytost takovému utrpení, není horší než ten, kdo ji zabíjí a zbavuje života. [b] Zdá se však, že jsme mnohem citlivější vůči činům, které protřečii tomu, nač jsme zvyklí, než vůči jednání, které odporuje přírodě.

Mé úvahy byly dosud vedeny spíše na obecně srozumitelné úrovni. Trochu se zdráhám obrátit diskusi k větším, tajemnějším a pro chytráky, kteří se zaobírají smrtelnými myšlenkami, jak říká Platón, nevěrohodným principům této nauky.⁶³ Připadám si jako rejdař, který se svou lodí míří přímo do bouřky, nebo jako pisatel divadelní hry, který na jevišti uvádí do pohybu boha ze stroje.⁶⁴ Přesto snad není úplně nevhodné zahájit a předem uvést tento výklad slovy Empedoklea: [...] ⁶⁵ Těmito verši vyjadřuje alegoricky myšlenku, že duše jsou odsouzeny k pobytu ve smrtelném těle, protože se dopustily vraždy, pojídání masa a kanibalismu. [c] Zdá se však, že tato nauka je dokonce starší, neboť to, co se

nýbrž je nutno si navýkat laskavosti a mírnosti k nim, když ne z jiného důvodu, tak proto, abychom se aspoň cvičili v lásce k člověku.“ Probudit lásku k člověku mírným zacházením se zvířaty se pokoušeli také pythagorejci (srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 959f; Porfýrios, *De abst.* III,20). K pojmu filantropie u Plútarcha srv. R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912, str. 23–32. Stejně téma nacházeli také křesťanští autoři v textu Starého zákona. Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,93,4: „Zákon stanovuje povinnost dobře zacházet se zvířaty, tedy s tvory, kteří nejsou stejného rodu jako my, abychom tak získali pevný návyk chovat se ještě mnohem laskavěji k tvorům téhož rodu, tedy k lidem.“

⁶¹ Pythagorejská snaha smazat rozdíl mezi zvířetem a člověkem však může snadno způsobit pravý opak, namítají odpůrci vegetariánské životosprávy, a namísto lidumilného chování k nerozumným živočichům vést ke snazšímu zabíjení lidí či dokonce ke kanibalismu (srv. Porfýrios, *De abst.* I,23).

⁶² Xenokratés, zl. 99 (Heinze); srv. výše, str. 82. Plútarchos tedy patrně sepsal ještě jiný, nám neznámý spis věnovaný otázkám vegetariánské životosprávy.

⁶³ Srv. Platónův „mytický“ popis přirozenosti božské a lidské duše v *Phaedr.* 245c; tamt., 256e, ke „smrtnelné uměřenosti“ (σωφροσύνη θνητή), která „rozděluje smrtelné a šmízové dary“.

⁶⁴ Srv. Ovidiův úvod k pythagorejským „principům“ vegetariánské diety v *Met.* XV,143 nn.: „A když mě nadchl již bůh, já poctivě sledovat budu / nadšení božské a věštby i tajemství nebes vám zjevím.“

⁶⁵ Empedokleovy verše z textu vypadly. Z následující věty vyplývá, že se zřejmě týkaly tématu převtělování duše z Empedokleovy básně *Očišťování*. Srv. např. zl. B115 a 139 (Diels – Kranz).

vypráví o utrpení a roztrhání Dionýsa – o hanebných skutcích, kterých se na něm dopustili Titáni, o trestech, jimiž byli postiženi, a o blesku, jenž je zasáhl poté, co okusili jeho krev –,⁶⁶ odkazuje tajemným způsobem k mýtu o znovuzrození.⁶⁷ Neboť tomu, co je v nás nerozumné, nespořádané a násilné, co nepochází od bohů, ale od démonů, dali staří jméno Titáni, to znamená ti, kdo jsou potrestáni a musí zaplatit pokutu.⁶⁸ [...]⁶⁹

2.

1. [996d] Logika věci si žádá, abychom ve svých úvahách o pojídání masa pokračovali s odvážnou a dobrou myslí. Je ovšem obtížné, jak poznamenal Kato, vést diskusi s žaludky, které nemají uši.⁷⁰ Jako bychom vypili nápoj zvyku, jenž je jako u Kirké [e] svařen z bolesti a utrpení, šá-

⁶⁶ Srv. výklad tohoto *sparagmu* u Klementa Alexandrijského, *Protr.* 17,2 – 18,2, podle něhož Titáni Dionýsovy údy před vlastní konzumací považili a opékali „nad žárem Héfaistovým“. Srv. také Olympiodóros, *In Plat. Phaed.* 1,3, s odkazem na orfickou variantu tohoto příběhu a ironizující postoj Platóna (k *Phd.* 69c). Podle Pausania, *Descript. Graec.* VIII,37,6, byl autorem tohoto mýtu Onomakritos, který jej vložil do základů dionýských obřadů (ἄργια). K dalším dokladům srv. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941, str. 307–364; E. R. Dodds, *Řekové a iracionálně*, str. 173–177.

⁶⁷ Srv. níže, 2,4,998c: *παλλυγενεσία*.

⁶⁸ Z řec. τίειν, „platit“, „trestat“. Podle Hésioda, *Th.* 207–210, dal Titánům jméno Úranos, neboť se pozdvihli (τιταίνοντες) k činu (kastraci otce), po němž musí nutně následovat trest (τίσις). Srv. Platón, *Leg.* 701b–c, k bezuzdnému životu lidí, u nichž se projevuje jejich „dávná titánská povaha“ (παλαιὰ Τιτανική φύσις). Stejný druh divokosti však člověku udělují také jeho dionýské geny. Podle Olympiodóra sežehl Zeus Titány bleskem poté, co okusili z masa Dionýsa, a z jejich popela se zrodilo lidské pokolení. Proto jsme do jisté míry i my potomky Dionýsa (*In Plat. Phaed.* 1,3). I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, str. 338 n., soudí, že Plútarchova formulace odráží Xenokratovu nauku o daimonech, která zřejmě stála také v základech jeho knihy *O živočišné stravě* (srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,32,9). V pozadí však může stát spíše motiv uvěznění Titánů v lidském těle než představa lidského původu z jejich krve (srv. R. Heinze, *Xenokrates*, str. 149–152; F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 58, pozn. 11).

⁶⁹ Závěr první části spisu se nedochoval.

⁷⁰ Nedokážeme-li tedy masitou stravu zcela odmítnout, musíme dbát více na její kvalitu (srv. Plútarchos, *De tuenda sanit. praec.* 131d–e; *Regum et imper. apophth.* 198d). Podle Plútarcha varoval tímto způsobem Kato Starší římský lid, který v nevhodnou dobu vyzýval k rozdělení obilí z městských sýpek (*Cato*, 8,1).

lení a slz,⁷¹ a není proto snadné vyprostit háček požívání masa, který tak hluboko pronikl a pevně uvízl v naší touze po libosti.⁷² Jako Egyptané, kteří vytahují z mrtvol vnitřnosti, rozřezávají je na slunci a odhazují je jako příčinu všech hříchů, kterých se mrtvý člověk dopustil,⁷³ stejným způsobem bychom měli i my odříznout naši hltavost a zálibu v krvi, abychom se očistili pro zbytek svého života. Krvelačný totiž není samotný žaludek; spíše je sám poskvřněn naší nezřízeností.

I když ale nejsme schopni se od tohoto hříchu páchaného ze zvyku osvobodit, alespoň se proboha [f] zastyďme nad tak hanebným jednáním a přistupujme k těmto věcem s rozumem. Jezme tedy maso, ale z hladu, nikoli z rozmařilosti. Zabíjejme zvířata, jednejme tak ale s lítostí a zármutkem, aniž bychom je tupili a týrali, jak se to nyní mnohdy děje. Jedni vrážejí rozžhavené rozně do jícnu sviní, aby se tímto vnořením železa [997a] krev lépe rozlévala a protékala masem a činila jej křehčím a chutnějším. Jiní dupou na ceciky prasnic, které pracují k porodu, a kopou do nich, aby se krev a mléko smíchaly dohromady se sraženou krví nenarozených podsvinčat, které byly zabity ve chvíli, kdy měly spatřit světlo světa – jaká mrzkost očistný Die! –, a to vše jen proto, aby mohli okusit tu nejvíce prokrvenou část živé bytosti.⁷⁴ Další zašívají oči jeřábů a labutí a poté, co je uzavřeli v temnotě, je vykrmují a pomocí neobvyklých a kořeněných směsí dosahují pikantní chuti jejich masa.⁷⁵

⁷¹ Srv. Homér, *Od.* X,290; Empedoklés, zl. B154a (Diels – Kranz). V *Bruta animal.* 985e hovoří Plútarchův Odysseus o „nápoji řeč“ (κυκεών λόγων), kterým se jej Kirké pokouší změnit ve zvíře.

⁷² K roli „zvyku“ (συνήθεια) srv. výše, I,7,996b; níže, 2,4,998b; Plútarchos, *De tuenda sanit. praec.* 132a: „Zvyk (ἔθος) se stal jakousi přirozeností toho, co je protipřirozené (φύσις τοῦ παρὰ φύσιν).“

⁷³ Srv. detailní popis tohoto procesu u Hérodota, *Hist.* II,86–88. Podle Plútarchova Solóna očišťují egyptští balzamovači mrtvé tělo tak, že jej nechají na slunci a vysušené vnitřnosti poté házejí do řeky: „Neboť vnitřnosti jsou opravdu tím, co poskvřňuje naše maso (τὸ μίαισμα τῆς σαρκός), a představují jakýsi podsvětí Tartaros, naplněný strašnými proudy a *pneumatem* složeným z ohně a mrtvol“ (*Sept. sap. conv.* 159b).

⁷⁴ Srv. mnohem střízlivější úvahy o kvalitě masa dosažené podobnými postupy u Plinia, *Nat. hist.* XI,84,210 n. Oslovení „očistný Die“ (Ζεῦ καθάρσιε) vyvolává ovšem otázku, zda tu Plútarchos nenaráží také na některé méně stravitelné aspekty kathartických rituálů. Srv. např. praxi orfiků, kteří na paměť Dionýsova osudu vařili kusy kůzlete v mléce (srv. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993, str. 209).

⁷⁵ Podle Plinia, *Nat. hist.* X,30,60, byla tato praxe vykrmování čápů a jeřábů zavedena v době Augustově.

2. Tyto příklady nám naprosto jasně ukazují, že toto bezpráví se nezrodilo kvůli samotné potravě, z nedostatku či nutnosti, [b] ale že je dílem touhy po rozkoších, která pochází z přesytenosti, zpupnosti a rozmařilosti.⁷⁶ Je to jako s erotickou touhou u žen neschopných nasytit se přítomnými rozkošemi, která je žene k tomu, aby okusily všechno možné, nechává je zabřednout v prostopášnostech, aby je nakonec dovedla k věcem, o nichž je lépe nemluvit. Právě tak je tomu s nezdrženlivostí v jídle, která překračuje meze toho, co je přirozené a nutné, a v surovém a bezprávném jednání otevírá rozmanité cesty naší žádostivosti.⁷⁷ Spolu s tím jsou totiž zasaženy touto chorobou také ostatní smysly, nedrží se ve svých přirozených mezích a ruku v ruce jsou sváděny ke společné bezuzdnosti. Právě tímto způsobem svádí nemocný sluch na scestí náš hu-dební vkus a podobně vyvolává naše rozmazlenost a roztěkanost touhu po nemravném laskání a lechtivém vzrušení žen. [c] Tyto slabosti učí náš zrak, aby nenacházel zálibu v bojových hrách či představeních mimů ani v kultivovaných tanečních produkcích⁷⁸ nebo v sochách či malbách. Namísto toho se naše pozornost obrací k zabíjení a smrti lidí, ke zraněním a bitkám, jako by se jednalo o nějakou vrcholnou podívanou.⁷⁹ Nemrav-

⁷⁶ Spojení mezi přesyteností (κόρος) a zpupností (ὕβρις) bylo oblíbenou figurou řeckých rétorů. Už Solón se proslavil průpovídkou, že z bohatství se rodí přesytenost a z přesytenosti zpupnost (srv. zl. 8, Gentili – Prato; Diogenés Laertios, *Vitae*, I,59). Srv. také Aristotelés, *Ath. pol.* 5,3: „Vy, kteří jste přesytení mnohými dobrými“; tamt., 12,2: „Přesytenost je matkou zpupnosti“ (τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν). Theofrastos podle Porfyria (*De abst.* II,27) nicméně soudil, že právě „přesytenost zákonnou stravou“ (κόρος τῆς νομίμου τροφῆς) byla důvodem, proč lidé zapomenuli na původní vegetariánskou zbožnost a zavedli krvavé obětní rituály: „Hnání nenasytností (ἀπληστία) nenechali nic, co by neochutnali či nesnědli (οὐθὲν ἄγευστον οὐδὲ ἄβρωτον).“

⁷⁷ Srv. Plútarchos, *Quaest. conv.* 705b–c. Ve svém rozvrhu přirozených, nutných, či naopak cizích a nadbytečných žádostí Plútarchos využívá epikurejských analýz pojmu slasti jako bolesti z nedostatku (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, X,126–131).

⁷⁸ Srv. Platón, *Leg.* 816b.

⁷⁹ Tak jako Platón vyhání z obce různé divadelní kejklíře, je třeba vyhostit také hry a podívané, které v lidské duši probouzejí krutost a brutalitu, vyzývá Plútarchos v *Praec. rei publ.* 822c. Podobné výhrady směřovaly také vůči římským hrám v cirku, zvláště k zápasům s divokými zvířaty. Srv. Ciceronovo střízlivé hodnocení zážitku, který snad dokáže „vyvolat nadšení lidu a luzy“, vzdělanec však v něm jen těžko nalezne nějaké potěšení (*Ep. fam.* VII,1). Podobně Seneca, *De brev. vitae*, 13,6–7. Viz také jeho slavnou kritiku této krvavé podívané v *Ep.* VII,4: „Ráno jsou lidé předhazováni lvům a medvědům, v poledne přihlížejícím divákům.“ Mezi řeckými intelektuály vyvolávala značný odpor také snaha Athéňanů zavést gladiátorské hry (srv. Filostratos, *Vita Apoll.* IV,22; Lúkianos, *Demonax*, 57). K dalším

ná tabule tak podněcuje nezřízenost pohlavního styku, hanebnost sexuálních hrátek vede k poslechu drsných melodií, nestoudné písně a popěvky k zálibě v barbarské divadelní produkci, a tato divoká podívaná v nás nakonec vyvolává necitelnost a krutost vůči lidem.⁸⁰

Z těchto důvodů vložil božský Lykúrgos do jistých zákonů (*rhétra*) ustanovení, že dveře a krovky domů mají být zhotoveny pouze pilou a sekerou, [d] bez použití jakéhokoli jiného nástroje.⁸¹ Nikoli proto, že by vedl válku proti nebozeczům, hoblíkům a jiným nástrojům určeným k jemnější práci, ale protože si byl vědom toho, že takto vyrobenými dveřmi nelze pronést zlacená nosítka a že se do prostého domu nikdo neodvážá vnášet postříbřené stoly, nachové ubrusy a stolní náčiní zdobené drahými kameny.⁸² Ovzduší takového domu, jeho lehátek, stolů a pohárů vede k prostým a lidovým hostinám v tom nejlepší slova smyslu. Naopak všechna změkčilost a rozmařilost vychází ze špatného způsobu života a

jak hříbě podél klisny poskakuje ...⁸³

3. Existuje však vůbec nějaký druh hostiny, kvůli níž umírají živé bytosti, který v sobě nemá tuto rozmařilost? Pokládáme snad duši za

dokladům srv. H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom*, Berlin 1964, str. 49, pozn. 60.

⁸⁰ Srv. Ovidius, *Met.* XV,468: „Od vraždy zvířat jak daleká cesta je k vraždění lidí?“ O nebezpečí těchto slastí, které jsou mnohem mocnější než slasti oslovující naše čichové či chuťové buňky, neboť nenapadají pouze nerozumnou a „přírodní“ část naší duše, ale deformují naši schopnost úsudku, srv. Plútarchos, *Quaest. conv.* 706a–b. Zabíjení zvířat pro pouhé uspokojení nás učí krutosti, varoval Pythagorou ovlivněný stoik Sextius (srv. Seneca, *Ep.* 108,18). Zdržet se stravy, která podněcuje „pathetickou“ stránku naší duše, doporučuje také Porfyrios, *De abst.* I,33 n.

⁸¹ Srv. Plútarchos, *Reg. et imper. apophtheg.* 189e; *Apophtheg. Lac.* 227c; *Quaest. Rom.* 285c. Podle Plútarcha hrála v Lykúrgových zákonech klíčovou roli zásada společného stravování (τὰ συνσίτια), které automaticky potlačilo veškerý přepych stolního náčiní a odstranilo ze spartských stolů všechny lahůdky (srv. *Lyc.* 10,1 nn.). Rhétra jsou patrně „nepsané zákony“; první z nich vycházel z delfské věštby (srv. *tamt.*, 6,1; 13,1).

⁸² Srv. Plútarchos, *Lyc.* 13,4. Na Plútarcha se při popisu Lykúrgových dietetických opatření odvolává také Porfyrios (srv. *De abst.* IV,3 n.).

⁸³ Sémonidés, zl. 5 (přel. R. Hošek, in: *Nejstarší řecká lyrika*, Praha 1981, str. 66). Stejný zlomek cituje Plútarchos ve *Zdravotních radách* jako ilustraci dobře ošetřeného a nasyceného těla následující příkazy duše (*De tuenda sanit. praec.* 136a). Podobně v *De virt. mor.* 446e demonstruje Plútarchos Sémonidovým veršem filosofickou vládu nad přirozenými instinkty.

něco laciného? [e] Nemám zrovna na mysli duši tvé matky, otce, některého z přátel či dětí, jak o tom hovoří Empedoklés.⁸⁴ Jde mi spíše o duši, která nějak vnímá, která vidí a slyší, duši, která má nějaké představy a vládne porozuměním, tedy vším tím, co každá živá bytost přijala od přirozenosti, aby se dokázala ujmout toho, co je jí vlastní, a odmítnout to cizí.⁸⁵

Podívejme se ale, kteří z filosofů nás zušlechtíují a činí nás tak lepšími. Jsou to ti, kteří nás vybízejí, abychom jedli naše děti a přátele, rodiče a manželky poté, co zemřou,⁸⁶ nebo takoví jako Pythagoras či Empedoklés, kteří nás navykají na to, abychom jednali spravedlivě i s bytostmi jiného druhu? Posmíváš se člověku, který odmítá jíst skopové. Nám ale, namítnou tito filosofové, není do smíchu, když vidíme, jak porcuješ části svého zemřelého otce či zemřelé matky, posíláš je přátelům, kteří nejsou přítomni, [f] a ty, kteří tu jsou, zveš ke stolu a nandaváš jim nadměru štědré porce masa.⁸⁷

⁸⁴ Míněna je nesmrtelná duše, která se vtělila do podoby nějakého nerozumného zvířete. Srv. Empedoklés, zl. B137 (Diels – Kranz).

⁸⁵ Plútarchos tu naráží na stoickou definici přirozeného instinktu sebezáchovy, který vede každého živočicha k tomu, co je mu vlastní (ἐπι κτήσει τοῦ οικείου) a co mu prospívá, a odpuzuje jej od toho, co je mu cizí (ἄλλότριος) a co mu škodí (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,85 n.; Aullus Gellius, *Noct. Att.* XII,5,7; Cicero, *De fin.* III,5,16). Pojem sebezáchovného pudu stojí v základech stoického konceptu „přivlastnění“ či „přibuzenství“ (οικείωσις) tvořícího jádro stoické etiky (srv. níže, str. 110). Stoikové ovšem popírali možnost navázání podobného vztahu mezi člověkem jako rozumnou bytostí a nerozumným zvířetem (srv. níže, 2,6,999a). Jestliže je ale počátkem této *oikeiōsis* podle stoiků vnímání, upozorňuje Porfyrios, a jestliže zvířata skutečně vnímají, z něčeho se radují a něčeho jiného se bojí, jsou i oni součástí této *oikeiōsis*, kterou stoikové označují za počátek spravedlnosti (*De abst.* III,19). Stoikové proti tomuto závěru zřejmě namítali, že zvířata ve skutečnosti nepocítují radost ani strach, ale radují se a bojí jen „jakoby“ (ὡσανεῖ). Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 961e–f. Srv. také Porfyriův výklad Theofrastovy analýzy pojmu *oikeiōsis* jako biologického faktu v *De abst.* III,25; R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 122–133.

⁸⁶ Stoikové (srv. *SVF* III,749) vybízejí ke kanibalismu nejen svým popíráním pythagorejské nauky o převtělování duší. S odvoláním na zvyklosti některých národů totiž připouštějí vědomé požití masa vlastních příbuzných, vyžadují-li to okolností (srv. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,192; Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,121; výše, str. 85). Podobný postoj zaujímali také někteří skeptikové, kteří vyzdvihovali princip sebezáchovy zbařený dogmatických zdůvodnění (tam., IX,108).

⁸⁷ Srv. Empedoklés, zl. B137 (Diels – Kranz): „Neslyší otec / křiku, zabije syna a vystrojí hostinu hroznou. / Stejně uchopí otce zas syn a děti svou matku, / vyrvou jim z těla život a jedí vlastní své maso“ (čes. překl. K. Svoboda). Seneca, *Ep.* 108,19: „Pythagoras tak nahnal lidem strach, že se poskrvni otcovraždou, protože mohou

Možná se ale i my v současné chvíli prohřešujeme tím, že se chápeme knih těchto filosofů, aniž bychom očistili naše ruce a zrak, aniž bychom si umyli nohy a vyčistili uši. Ledaže by, bože můj, bylo touto očistou hovořit o tom tak, jak navrhuje Platón: „Spláchnout slanost toho, co jsme slyšeli, čerstvou vodou nové řeči.“⁸⁸ [998a] Kdyby chtěl někdo vzájemně srovnat tyto knihy a názory, které vyjadřují, mohla by první z nich posloužit jako filosofie Skythům, Sogdianům či Melanchlainům, o nichž nám podává neuvěřitelné zprávy Hérodotos.⁸⁹ Nauky Pythagory a Empedoklea a jejich vegetariánské recepty však byly zákonem pro dávné Hellény.⁹⁰ [...]

4. Kdo byli tedy ti, kdo uvedli do života to, co nastalo později? Kdo jako první k ochraně cest zkuli zlodajný meč, kdo jako první pojedli z masa býků určených k orbě?⁹¹ Tímto způsobem začínají bezpochyby také tyraní své krvavé dílo, [b] jak to učinili ti athénští, když nejprve vydali smrti toho nejhoršího z udavačů, poté druhého a třetího v řadě.⁹²

bezděčně padnout na duši svých rodičů a ublížit jí nožem či kousnutím, jestliže v některém zvířecím těle přebývá duše příbuzného.“

⁸⁸ Platón, *Phaedr.* 243d. Plútarchova oblíbená sympotická metafora (srv. *Quaest. conv.* 627f; 706e; 711d).

⁸⁹ Srv. Hérodotos, *Hist.* IV,20; k jejich černému oděvu tamt., IV,107. Ke kaniibalismu skythských kmenů srv. výše, str. 85. Svě výhrady k Hérodotovým *Dějinám* vyslovil Plútarchos ve spisku *O Hérodotově zlomyslnosti*. Na Hérodotovy etnografické postřehy se nicméně odvolávali i středoplatónští filosofové. Srv. Kelsos u Órigena, *Contra Cels.* V,34, k Hérodotově zprávě o Dareiově konfrontaci barbarských a řeckých pohřebních ritů v *Hist.* III,38.

⁹⁰ Jak říká Plútarchos v *Quaest. conv.* 729e, z výroků a náboženských zvyklostí dávných lidí je zřejmé, že nejen pojídání zvířat, ale také zabíjení těch, která je nijak neohrožovala, chápali tito lidé jako hříšný a nezákonný čin (ἔργον ἐναγὲς καὶ ἄθεσμον). Podobně už Platón, *Leg.* 782c; srv. výše, str. 77, pozn. 10. Plútarchos tu může narážet také na Empedokleovu představu „zlatého věku“, kdy všechna zvířata byla krotká a přítulná k člověku, neboť „všude přátelství plálo“: „Čistotou však krví býků tu nebyl potřísněn oltář, / protože v očích lidí tu největší poskvrnou bylo / vyrvati z těla život a jísti šlechetné údy“ (zl. B128, Diels – Kranz, přel. K. Svoboda). Podobnou představu zastával podle Porfyria také peripatetik Dikaiarchos (srv. *De abst.* IV,2). Na druhé straně, jak upozorňuje epikurejec Klódios, nenacházíme mezi národy světa žádný, který by pojídání masa bral jako něco bezbožného (tamt., I,13).

⁹¹ Aratos, *Phaen.* 131 n., o příchodu bronzového věku. Srv. Vergiliův obraz „zlatého věku“ Saturnovy vlády, který dospěl ke konci poté, co bezbožní lidé začali usmrcovat dobytek (*Georg.* II,536–538).

⁹² Stejný argument z období třiceti tyranů užívá Plútarchos v *De sollert. animal.* 959d.

Když si na to Athéňané takovýmto způsobem zvykli, neprotestovali, ani když byl zahuben Nikeratos, syn Nikii, stratég Thérámenés a filosof Polemarchos.⁹³ Právě tak se na počátku stalo naší potravou nějaké divoké a nepřátelské zvíře, poté přišel na řadu nějaký pták či ryba, kterou jsme chytli.⁹⁴ A když jsme tomu přišli na chuť a u divokých zvířat jsme si navykli holdovat těmto krvežíznivým hodům, postoupili jsme dále k pracovitým býkům, poslušným ovcím a kohoutům střežícím naše domy.⁹⁵ Krok za krokem jsme tak ostřili zuby své nenasytosti, až jsme nakonec dospěli k [c] zabíjení lidí, k válkám a vraždám.⁹⁶

Není asi dost dobře možné uvést předem nějaký důkaz⁹⁷ o tom, že duše ve svém znovuzrození užívají společná těla a že to, co je nyní rozumné, se stává zase nerozumným a to, co je nyní divoké, se stává krotkým a že příroda vše proměňuje a přesazuje a

⁹³ Srv. Lysias, *Contra Erat.* 17 nn. Jako filosofa jej Platón označuje ve *Faidru* (257b). Spolu s Nikeratem vystupují jako Sókratovi partneři v Platónově *Ústavě* (327c). K Nikeratově smrti srv. také Xenofón, *Hell.* II,3,39; tamt., II,3,55 nn., k Thérámenovi.

⁹⁴ Srv. Ovidius, *Met.* XV,106 nn. Názor, že v zabítí či potrestání zvířat, která škodí, není žádná nespravedlnost, přisuzuje ovšem Plútarchos už Pythagorovi (srv. *De sollert. animal.* 964e–f).

⁹⁵ Srv. výše, I,3,994b; Theofrastos u Porfyria, *De abst.* II,31: „V dávných dobách nebylo dovoleno zabíjet zvířata, která s námi spolupracovala na našem živobytí.“ Právě užitečnost domestikovaných zvířat představovala jeden z hlavních vegetariánských argumentů (srv. tamt., III,18). Ani Plútarchos se ve své obraně zvířecích práv nezříká jejich užitečnosti pro člověka: „Nespravedlivě nejednají ti, kdo využívají zvířat, ale ti, kdo jich využívají bezohledně a krutě“ (*De sollert. animal.* 965b). To ovšem znamená, že je třeba vysloužilým zvířatům přiznat také náležitě důchodové zabezpečení. Plútarchos v této souvislosti zmiňuje odměnu tažného osla, který se zasloužil o výstavbu Parthenonu a jemuž za to Athéňané odhlasovali doživotní stravování v prytaieiu (*Cato maior.* 5,3).

⁹⁶ Srv. Porfyrios, *De abst.* I,47, s odvoláním na Diogena: „Lupiči a válečníci nepocházejí z rodu jedlíků žitného chleba.“ Kromě toho, vysvětluje Plútarchos v *De cap. inimic. util.* 91b–c, úskočnost, klam a zákeřnost, která nevzbuzuje žádné rozpaky, pokud ji projevujeme vůči nepřátelům, vytváří návyk, jehož se lze jen těžko zbavit i ve vztahu k našim přátelům. Srv. Ovidius, *Met.* XV,463–465: „Jak si na zločin zvyká a jak se pak sám také chystá / vraždit bezbožník ten i lidi, kdo telátku v šiji / zaráží nůž a smrtelné bučení bezcitně slyší“ (přel. I. Bureš).

⁹⁷ Na místo *πη προαιποδείξη*, „jestliže někdo nabízí důkaz“, čtu *μη προαιποδείξη*. Náhradu za neexistující důkaz poskytuje právě následující výklad, který vyzývá čtenáře, aby se odvážil přitakat těžko dokazatelné představě o převtělování duše (srv. Platón, *Phd.* 114d).

... odívá v šat zcela podivný z masa.⁹⁸

Není však lépe se mít na pozoru před názory těch, kdo se vydali cestou bezuzdnosti, jež v našem těle vyvolává nemoci a žaludeční potíže a ničí naši duši obracející se ke stále surovější zpupnosti, kdykoli opustíme zvyk hostit cizince, slavit svatby a scházet se s přáteli, aniž bychom se dopouštěli vražd a prolévali krev?⁹⁹

5. [d] I když to, co bylo řečeno o duších opětovně přecházejících do dalších těl, není dokázáno tak, aby se tomu dalo bezpodmínečně věřit, sama nejistota o této věci nás vede k opatrnosti a obavám. Je to stejné, jako když v nočním střetnutí armád napřáhneš meč na padlého muže, jehož tělo je skryto pod zbrojí, a uslyšíš, jak někdo říká, že si není úplně jistý, ale myslí si, že tu možná leží tvůj syn, otec, bratr či tvůj životní druh. Co je v takovém případě lepší? Vyjít vstříc klamnému mínění a ušetřit protivníka, jako by se jednalo o přítele, nebo opovržlivě odmítnout nepodloženou domněnku jako nevěrohodnou a zabít někoho blízkého jako nepřítel? [e] To byste jistě všichni pokládali za něco strašného.¹⁰⁰

Představ si Meropé, jak na jevišti tragického dramatu zdvihá sekeru proti vlastnímu synu v domnění, že se jedná o jeho vraha, a prohlašuje: „Ta rána, co ti uštědřuji, je více než zasloužená!“¹⁰¹ Jaké pohnutí vyvolává Meropé v divadelním publiku, když je zdvihá ze sedadel ve strachu,

⁹⁸ Empedoklés, zl. B126 (Diels – Kranz); přel. K. Svoboda; srv. Porfyrios u Stobaia, *Anth.* I,49,60. Srv. také řečnickou figuru, kterou Ovidius naopak uzavírá řadu přesvědčivých „důkazů“ převtělování duše (srv. *Met.* XV,364 nn.): „Abych však rozjetým vozem, jenž zapomněl uhánět k cíli, / daleko neodbočoval [...], i my létavou duši máme, jež do těla zvířat / přecházet může a může se ukrýt i v dobytčím těle“ (tamt., XV,453 nn., přel. I. Bureš).

⁹⁹ Z Plútarchova pohledu stojí tedy masitá strava v příkrém rozporu vůči původnímu smyslu potřeby a přípravy jídla, které se nachází v samotných základech soudržnosti lidského společenství: „přijímání hostů, častování hostinných přátel, lidumilné soužití s ostatními (φιλανθρωπότητα και πρωτα κοινωνήματα προς ἀλλήλους), a vůbec veškerý život“ (*Sept. sap. conv.* 158c).

¹⁰⁰ Srv. analogický argument pythagorejce Sótiona u Seneky, *Ep.* 108,21: „V případě, že je to pravda, zůstaneš bez viny, pokud se zdržíš požívání masa zvířat. Pokud se ale jedná o falešný argument, je výsledkem střídmost. Jakou škodu máš z takové víry?“

¹⁰¹ Zl. 456 z Euripidovy tragédie *Krésfontés* (srv. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1889, str. 500). Meropé byla dcerou arkadského Kypséla a manželkou Krésfonta zavražděného messénskou šlechtou. Meropé byla po jeho smrti donucena provdat se za jeho nástupce na trůnu Polyfonta. Jeho pak zabil nejmladší Krésfontův syn Aipytos, který se poté usadil na messénském trůnu (srv. Apollodóros, *Bibl.* II,8,5; Pausanias, *Descr. Graec.* IV,3,6; Hyginus, *Fab.* 137).

aby chlapeci nezasadila smrtelnou ránu dřive, než ji zadrží starý muž!¹⁰² Představme si nyní na jeho místě starce, který ji vyzývá: „Zabij ho! Je to nepřítel.“ A jiného, který varuje: „Nezabíjej ho! Je to tvůj syn.“ Co je tedy větším zločinem? Vzdát se kvůli synu potrestání nepřítele, nebo zabít dítě z nenávisti k nepříteli?¹⁰³

A co teprve v případě, kdy nás k vraždě neponouká nenávist, hněv, pomsta nebo strach o vlastní život, [f] ale jedině touha po rozkoši. Kdy tu oběť stojí s dozadu ohnutou šíjí, a nějaký filosof nás vybízí: „Ubij ho! Je to jen nerozumné zvíře.“ Jiný však volá: „Zadrž! Co když se v něm usídlila duše některého z tvých příbuzných či přátel?“ Dobrý bože! Nebezpečí, které mi tu hrozí, je v obou případech stejné, nebo alespoň srovnatelné – ať už se odmítnu zdržet masa, nebo neuvěřím, že v takovém případě zavraždím své dítě nebo někoho jiného, kdo je mi blízký.¹⁰⁴

6. [999a] O stejné riziko se však nejedná, postavíme-li se v otázce, zda jíst, či nejíst maso, proti názoru stoiků. Neboť co je to za velké „napětí“, které se týká našeho žaludku a kuchyně?¹⁰⁵ A proč jsou tolik zaujati jejich rozkošemi, jestliže pokládají rozkoš za něco zženštilého, a s despektem prohlašují, že se nejedná o nic „dobrého“, nic „přednostního“ ani „vlastního“?¹⁰⁶ Pokud ze svých hostin vylučují vonné oleje

¹⁰² Srv. Aristotelés, *Poet.* 1454a4–7, podle něhož je divadelní efekt takové na poslední chvíli zadržené smrtelné rány větší, než kdyby byl vražedný čin dokončen.

¹⁰³ Těžko si představit, že by lidé s takovými názory dokázali ubránit své město, namítá oponent tohoto pythagorejského argumentu u Porfyria, *De abst.* I,26.

¹⁰⁴ Text poslední věty je porušen. Čtu podle C. Huberta μὴ φαρεῖν. Srv. cynický protiargument epikurejce Klódia u Porfyria, *De abst.* I,19: „Jestliže je jejich duše nesmrtelná, prokazujeme jim jejich zabitím ve skutečnosti službu, neboť jim umožníme návrat do lidské podoby.“

¹⁰⁵ Pojem „napětí“ (τόνος) hrál důležitou roli ve fyzice stoického *pneumatu*, jež tenze odrážející řídkost či hustotu látky drží pohromadě všechny věci i celý svět, určuje jejich kvalitu a charakter jednotlivých stupňů *scala naturae* (srv. Plútarchos, *De stoic. repugn.* 1053f; 1054a; Klement Alexandrijský, *Strom.* V,48,2; *SVF* II,444–454; A. A. Long, *Hellénistická filosofie*, přel. P. Kolev, Praha 2003, str. 195–197; výše, str. 84). Stejně napětí působící v naší duši ovládá naše jednání (srv. *SVF* III,473 z Galéna; srv. výše, I,6,996a).

¹⁰⁶ Všechny tři termíny se vztahují ke klíčovým principům stoické etiky. Stoikové rozlišovali mezi dobrými, zlými a neutrálními věcmi (neutrální věci je například počet vlasů na hlavě). Mezi dobré (τὰ ἀγαθὰ) řadili čtyři kardinální ctnosti – rozumnost, spravedlnost, statečnost a uměřenost –, které se týkají duše (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,102), dále pak vnější dobra, jako je slavné rodiště nebo dobří přátelé (tam., VII,95; Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,46). Za přednostní věci (τὰ προηγουμένα) pokládali ty z neutrálních věcí, které mají nějakou hodnotu, například bohatství či zdraví, jež přispívá k harmonickému životu

a sladké pečivo, bylo by přece logické, aby u nich větší nevoli vzbuzovalo maso a krev. Nyní však, jako by propadli nějaké kavárenské filosofii, vynakládají v otázce stravy spoustu úsilí na řešení neužitečných a banálních detailů, kdežto k tomu, co je na rozmařilosti divoké a vražedné, se nijak kriticky nevyjadřují. „My lidé,“ říkají stoikové, „nemáme přece s nerozumnými zvířaty žádné právní vztahy.“¹⁰⁷ [b] Někdo by ovšem mohl namítnout, že takové vztahy nemáme ani s vonnými oleji nebo cizokrajnými lahůdkami. Jestliže tedy odevšad vyháníte neužitečná a nadbytečná lákadla spojená s rozkoší, měli byste si odepřít také maso zvířat.

7. Podívejme se ale nyní blíže na otázku, zda nás skutečně nespojuje se zvířaty žádný druh právních vztahů.¹⁰⁸ Nechceme při tom zabřednout

(Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,104–106; Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,46; Cicero, *De fin.* III,15,50; J. M. Rist, *Stoická filosofie*, přel. K. Thein, Praha 1998, str. 114–116). Pojem „vlastní“ (οἰκεῖον) odkazuje ke stoickému konceptu *oikeiós*, „přivlastnění“, jehož prostřednictvím se první instinkt každého živočicha obrací k tomu, co je mu od přirozenosti blízké a příbuzné (srv. výše, str. 106, pozn. 85; S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in: A. A. Long (vyd.), *Problems in Stoicism*, London 1971, str. 114–149).

¹⁰⁷ Srv. *SVF* III,374; Cicero, *De fin.* III,20,67; Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,129: „Stoikové soudí, že spravedlnost se netýká našich vztahů s jinými živočichy, protože se jim nepodobáme (διὰ τὴν ἀνομοιότητά).“ Stoikové přitom vycházeli ze svého konceptu přirozené škály bytí, která od sebe v posledních dvou stupních odděluje bytosti spravované pouze živočišnou duší od bytostí obdařených rozumem (srv. výše, str. 106, pozn. 84). To, že přitom na všech stupních, dokonce i v kamelech a rostlinách působí jakýsi společný dech (πνεῦμα), ještě neznamená, že s nimi sdílíme nějakou formu spravedlnosti – podle stoiků se Pythagoras a Empedoklés v tomto mylí (Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX,130). Kritici tohoto konceptu upozorňovali, že dokonce i podle Aristotela mají zvířata podíl na rozumu, a nejsou tedy nerozumná co do podstaty, ale pouze v jisté míře (srv. Porfyrios, *De abst.* III,7; Aristotelés, *Hist. animal.* 588a19–31). Sám Aristotelés však na mnoha místech zdůrazňuje, že zvířata mají představy, nikoli však rozum, který by se dokázal vzeprít okamžitě žádosti (srv. *De an.* 429a5 n.; 433a12 n.; 433b5–11; podobně např. Epiktétos, *Diss.* I,6,13–17). Jedině člověk má schopnost záměrné volby a o ctnosti či nectnosti lze v případě zvířat hovořit pouze v přeneseném smyslu (srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1111b8–11; 1149b30–36; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 234 n.; U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 116–128; G. Steiner, *Anthropocentrism*, str. 57–76).

¹⁰⁸ Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 964f, k Pythagorově představě, jak využívat zvířat, aniž bychom se vůči nim dopouštěli nespravedlnosti. Vždy je třeba mít ohled na jejich přirozené vlastnosti. Pythagorovo přesvědčení o možnosti uplatnit vůči zvířatům principy právního vědomí dokládá například Porfyriova anekdota o divokém medvědovi, kterého Pythagoras propustil ze zajetí poté, co jej zavázal přísahou, že nebude škodit lidem (srv. Plútarchos, *Vita Pyth.* 25; Iamblichos, *Vita Pyth.* 60).

do nějakých odborných a sofistických sporů, ale obrátíme svou pozornost k našim vlastním pocitům a budeme to probírat a posuzovat způsobem, jak o tom mluví a jak to zvažují lidé mezi sebou.¹⁰⁹

Přeložil Miroslav Šedina

¹⁰⁹ Zbytek textu se nedochoval.

PROFESORKA PARODIE¹

Módní defétismus Judith Butlerové

Martha Nussbaumová

1.

Akademický feminismus byl v Americe po dlouhou dobu spojený s praktickou snahou dosáhnout pro ženy spravedlnosti a rovnosti. Teoretičky a teoretici považovali feministickou teorii za něco víc než jen rozmarná slova na papíře. Teorie pro ně byla provázána s návrhy na změny ve společnosti. Feminističtí badatelé a badatelky se zapojovali do mnoha konkrétních projektů, jako je reforma zákona o znásilnění, nasměrování pozornosti veřejnosti k problémům domácího násilí a sexuálního obtěžování a zajištění právního odškodnění pro jejich oběti, zvýšení ekonomických příležitostí pro ženy, zlepšení pracovních podmínek žen a jejich vzdělání, získání benefitů pro těhotné pracující ženy, boj proti obchodování se ženami a dívkami v oblasti prostituce nebo usilování o sociální a politickou rovnost leseb a gayů.

Někteří teoretici a teoretičky skutečně opustili akademické prostředí, neboť se cítili pohodlněji ve světě praktické politiky, kde mohli řešit tyto naléhavé problémy přímo. Ti, kteří zůstávají v akademickém prostředí, často pokládali za otázku vlastní cti být angažovaným a praktickým typem akademika, sledovat neustále materiální životní podmínky skutečných žen a psát vždy s ohledem na tato skutečná těla a zápolení. Například každá stránka textů od Catharine MacKinnonové konfrontuje čtenáře se skutečnou otázkou právní a institucionální změny. Pokud člověk nesouhlasí s jejími návrhy – a mnoho feministek a feministů s nimi nesouhlasí –, pak mu její texty předkládají výzvu nalézt jiný způsob, jak vyřešit problém, který autorka tak živě načrtla. Feministky a feministé se v některých případech rozcházel ve svých názorech na to, co je špatné a co je potřeba, aby se věci zlepšily. Všichni však souhlasili, že podmínky žen jsou často nespravedlivé a že právo a politické jednání je mohou

¹ Přeloženo podle M. Nussbaum, *The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler*, in: *The New Republic*, 8, 1999, str. 37–45.

ke spravedlnosti přiblížit. MacKinnonová, jež ukazuje hierarchii a podřízení jako endemické vůči naší kultuře, usiluje o změny pomocí zákonů, které vyhlíží s opatrným optimismem – konkrétně pomocí vnitrostátního zákona o znásilnění a sexuálním obtěžování a mezinárodního zákona o lidských právech. Dokonce i Nancy Chodorowová, která v knize *The Reproduction of Mothering* (Reprodukce mateřství, 1978) předložila depresivní výklad o replikování utlačujících genderových kategorií ve výchově dětí, tvrdila, že by se tato situace mohla změnit. Muži a ženy by se mohli na základě porozumění nešťastným důsledkům těchto návyků rozhodnout, že napříště si budou počínat jinak, přičemž změny v zákonech a institucích mohou být v případě takových rozhodnutí nápomocné.

V mnoha částech světa má feministická teorie ještě stále tento ráz. Například v Indii se akademické feministky a feministé vrhli do praktického úsilí a feministické teoretizování je úzce provázané s praktickými problémy, jako je ženská vzdělanost, reforma nerovných pozemkových práv, změna zákona o znásilnění – který má dnes v Indii většinu z nedostatků, jež kritizovala první generace amerických feministů a feministek –, snaha přimět společnost respektovat problémy sexuálního obtěžování a domácího násilí. Tito feministé a tyto feministky vědí, že žijí v kruté nespravedlivé skutečnosti. Nemohou žít sami se sebou, aniž by se s touto nespravedlností každodenně do jisté míry nevypořádávali, a to pomocí svých teoretických textů i aktivit mimo učebnu.

Ve Spojených státech se však věci začaly měnit. Můžeme zde sledovat nový, znepokojivý trend. Nejenže feministická teorie věnuje relativně málo pozornosti nesnázím a úsilí žen mimo Spojené státy. (Tento deprimující rys byl vlastní i většině nejlepších prací dřívějšího období.) V americkém akademickém prostředí se rozmohlo cosi záluďnějšího než provinčnost. Je to prakticky úplný odklon od materiální stránky života a příklonění se k určité slovní a symbolické politice, kterou pojí se skutečnou situací skutečných žen jen ta nejtenčí vazba. Zdá se, že feministické myslitelky a myslitelé tohoto nového symbolického typu věří, že feministická politika znamená užívat slova subverzivním způsobem, a to v akademických publikacích plných povýšené záhadnosti a odpudivé abstraktnosti. Tato symbolická gesta mají být údajně formou politického odporu. Člověk tedy může jednat směle a nemusí se při tom pouštět do špinavých podniků, jako jsou předpisy a kampaně. Nový feminismus navíc poučuje své členy, že je zde jen málo prostoru pro sociální změny velkého měřítka, ba možná zde vlastně žádný takový prostor není. Všechny jsme, více či méně, uvězněny ve strukturách moci, které definovaly naši identitu coby žen. Nikdy nemůžeme změnit tyto struk-

tury v širším měřítku a nikdy jim nemůžeme uniknout. Vše, v co můžeme doufat, je, že v těchto strukturách moci nalezneme místa, z nichž je možné tyto struktury samotné parodovat, utahovat si z nich a řečově je překračovat. A tak se symbolická slovní politika nejen prezentuje jako určitý druh reálné politiky, ale dokonce se považuje za jedinou politiku, která je skutečně možná.

Tento vývoj je do velké míry zapříčiněn vlivem francouzského postmoderního myšlení. Mnozí mladí feministé a mnohé mladé feministky byli nehledě na své konkrétní vazby k tomu či onomu francouzskému mysliteli ovlivněni krajně francouzskou myšlenkou, že intelektuálové se zapojují do politiky tím, že rozvratně mluví, a že již to je významným druhem politického jednání. Mnoho z nich také z textů Michela Foucaulta – ať už správně, či chybně – vyvodilo fatalistickou myšlenku, že jsme vězni všeobjímající struktury moci a že skutečná reformní hnutí obvykle nakonec slouží moci novými a záludnými způsoby. Takovéto feministky a takovíto feministé tedy nacházejí útěchu v myšlence, že subversivní používání slov je pro feministické intelektuály stále určitou možností. Jsme sice zbaveni naděje na větší a trvalejší změny, můžeme nicméně stále předvádět svůj odpor přepracováváním slovních kategorií, a tím i osobních identit, které jsou jimi na okrajích společnosti konstituovány.

Více než kdo jiný dala tomuto vývoji podobu jedna americká feministka. Judith Butlerová pro mnohé mladé badatele a badatelky definuje, čím je feminismus nyní. Byla vyškolená jako filosofka a často je považována – spíše lidmi z oblasti literatury než filosofy – za jednu z hlavních myslitelek genderu, moci a těla. Pokud se pozastavujeme nad tím, co se stalo se starou feministickou politikou a materiální skutečností, k níž se obracela, je patrně nutné popasovat se s dílem a vlivem Butlerové a pečlivě prozkoumat její závěry, které přivedly tolik lidí k tomu, aby zaujali postoj velmi blízký kvietismu a ústupu z činného života.

2.

Je těžké pevně uchopit myšlenky Judith Butlerové, jelikož je těžké zjistit, o jaké myšlenky se vlastně jedná. Butlerová je velmi chytrý člověk. Ve veřejných debatách dokazuje, že dovede mluvit jasně a rychle chápat to, co jí ostatní říkají. Její styl psaní je však těžkopádný a temný. Je protkaný narážkami na jiné teoretiky a teoretičky a vychází z širokého spektra teoretických tradic. Kromě Foucaulta a také Freuda, na něž se autorka začala zaměřovat v nedávné době, se dílo Butlerové opírá o my-

šlení Louise Althussera, francouzské lesbické teoretičky Monique Wittigové, amerického antropologa Gayla Rubina a dále Jacquesa Lacana, J. L. Austina a amerického filosofa jazyka Saula Kripkeho. Ne všechny tyto osobnosti se vzájemně shodnou, řečeno jasně. První problém při čtení Butlerové tedy spočívá ve zmatení čtenáře tím, že autorčiny argumenty jsou podepřeny odkazy k tolika protirečícím si pojmům a doktrínám, a to obvykle bez jakéhokoli vysvětlení, jak by se tyto zjevné kontradikce daly řešit.

Další problém tkví v autorčině nenuceném způsobu odkazování k jiným myslitelům. Jejich myšlenky nejsou nikdy popsány dostatečně detailně, aby do nich pronikl nezasvěcený čtenář – pokud nejste obeznámeni s althusserovským pojmem „interpelace“, budete se ztrácet v celých kapitolách – či aby zasvěcený čtenář pochopil, jak přesně autorka těmto obtížným myšlenkám rozumí. Nemálo akademických textů je samozřejmě v jistém ohledu aluzivních: předpokládají předběžnou znalost určitých nauk a pozic. Ovšem v kontinentální i angloamerické filosofické tradici akademičtí autoři a autorky píšící pro specializované publikum standardně uznávají, že myšlenkové figury, které zmiňují, jsou komplikované a jako takové jsou předmětem mnoha rozdílných interpretací. Autoři a autorky typicky přijímají zodpovědnost za rozvinutí jedné konkrétní z vícera diskutabilních interpretací a také za to, že pomocí argumentů předvedou, proč onu osobnost interpretují právě takto a proč je jejich interpretace lepší než ostatní. Nic z toho u Butlerové nenalezáme. Odlišnými interpretacemi se jednoduše nezabývá – a to ani tam, jako v případech Foucaulta a Freuda, kde rozvíjí vysoce nesamozřejmě výklady, které by mnoho badatelů a badatelek nepřijalo. Člověk si tedy vyvodí závěr, že aluzivnost autorčina psaní nelze vysvětlit obvyklým způsobem, tedy předpokladem publika specialistů, kteří chtějí debatovat o detailech určité esoterické akademické pozice. Texty Butlerové jsou prostě příliš řídké na to, aby uspokojily takovéto publikum. A je také očividné, že její dílo necílí na neakademické publikum, které se chce poprat se skutečnými nespravedlnostmi ve světě. Takovéto publikum by bylo jednoduše zmateno hutnou tkání stylu, jímž Butlerová píše, tónem zasvěceného vědění, kterým často hovoří členové uzavřené skupiny, a krajním nepoměrem jmen oproti vysvětlením.

Ke komu tedy Butlerová mluví? Mohlo by se zdát, že se obrací ke skupině mladých feministických teoretiček a teoretiků z akademického prostředí, kteří nestudují filosofii a nezajímají se o to, co doopravdy říkali Althusser a Freud a Kripke, avšak zároveň ani nepřicházejí zvnějšku filosofického diskursu a necítí potřebu být informováni o povaze jejich

projektů a přesvědčení o jejich hodnotě. Toto publikum se jeví jako pozoruhodně poddajné. Pomyslný čtenář je poslušný věšteckému hlasu, jímž je pronášen Butlerové text, a zároveň je ohromený patinou abstraktnosti vybroušených pojmů. Klade jen málo otázek, nevyžaduje žádné argumenty ani jasné definice pojmů.

Ještě podivnější přitom je, že od pomyslného čtenáře se očekává, že se v případě mnoha témat nebude příliš zajímat o konečný názor Butlerové. Neboť velkou část vět v jakékoli její knize – obzvláště věty stojící blízko závěrů kapitol – tvoří otázky. Někdy je odpověď, kterou otázka očekává, evidentní. Často jsou však věci mnohem nejednoznačnější. Mezi netázacími větami se najde mnoho takových, které začínají „Uvažme...“ („Consider...“) či „Mohli bychom poznamenat...“ („One could suggest...“), a Butlerová nikdy čtenáři přímo neřekne, jestli souhlasí s náhledem, který popisuje. Mystifikace stejně jako hierarchie jsou nástroji její praxe. A mystifikace se vyhýbá kritice, protože jen málokdy tvrdí něco určitého.

Zde jsou dva reprezentativní příklady:

„Co znamená, že konání subjektu *předpokládá* jeho vlastní podřízenost? Je akt *předpokládání* totožný s aktem *opětného ustavení*, nebo existuje diskontinuita mezi předpokládanou a znovu ustavenou mocí? Uvažme, že v samotném aktu, jímž subjekt reprodukuje podmínky své vlastní podřízenosti, exemplifikuje časově založenou zranitelnost, která patří k těmto podmínkám, konkrétně k nutným předpokladům jejich obnovy.“²

„Na tyto otázky zde nelze odpovědět, ale naznačují směr myšlení, který možná předchází otázce svědomí, totiž naznačují otázku, která zaměštnávala Spinozu, Nietzscheho a nejnověji Giorgia Agambena: jak máme chápat touhu být jako konstitutivní touha? Přeneseme-li svědomí a interpelaci do takového pojetí, můžeme k této otázce přidat další: jak je taková touha zneužívána nejen zákonem v singuláru, ale

² Originální znění: „What does it mean for the agency of a subject to *presuppose* its own subordination? Is the act of *presupposing* the same as the act of *reinstating*, or is there a discontinuity between the power presupposed and the power reinstated? Consider that in the very act by which the subject reproduces the conditions of its own subordination, the subject exemplifies a temporally based vulnerability that belongs to those conditions, specifically, to the exigencies of their renewal.“ J. Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford 1997, str. 12. – Pozn. překl.

zákony různého druhu tak, že ustoupíme podřízenosti, abychom si udrželi určitý smysl společenského „bytí“?³

Proč Butlerová volí tento provokativní, rozčilující způsob psaní? Tento styl jistě není bezprecedentní. Některé větve kontinentální filosofické tradice, i když jistě ne všechny, mají nešťastný sklon vidět filosofa či filosofku jako hvězdu, která fascinuje – a to často svou obskurností –, spíše než jako diskutujícího mezi sobě rovnými. Když jsou ostatně myšlenky vyjádřeny jasně, je možné je oddělit od jejich autora: člověk je může uchopit a samostatně rozvíjet. Když zůstávají záhadné – čili když nejsou tak úplně tvrzeny –, zůstává člověk závislý na autoritě jejich původce. Myslitel či myslitelka je bodem zájmu jen pro své nabubřelé charisma. Člověk trne v očekávání a dychtí se dozvědět, jaký bude další krok. Když bude Butlerová následovat tento „směr uvažování“, co řekne? Řekněte nám prosím, co to znamená, že konání subjektu předpokládá jeho vlastní podřízení? (Žádná jasná odpověď na tuto otázku nepřichází, pokud mohu posoudit.) Člověk nabývá dojmu, že se tu setkává s myslí, která je tak hluboce přemýšlivá, že neřekne nic lehkovážného: a tak člověk v ohromení z její hloubky čeká, až konečně něco řekne.

Tímto způsobem kolem sebe nejasnost vytváří auru důležitosti. A slouží i jinému souvisejícímu účelu. Tlačí čtenáře, aby uznal, že jelikož nedokáže pochopit, o co zde běží, musí to být tedy něco důležitého, určitá komplexnost myšlenky. Ve skutečnosti však sleduje často všední a ometé výrazy, kterými se autorka zaobírá příliš jednoduše a ležérně na to, aby otevřela nový rozměr jejich porozumění. Když v sobě zstrašený čtenář knih Judith Butlerové vydoluje dost smělosti na to, aby takto přemýšlel, uvidí, že myšlenky v těchto knihách jsou mělké. Když myšlenky Butlerové vyjádříme stručně a jasně, uvidíme, že bez mnoha doplňujících rozlišení a argumentů příliš daleko nevedou a ani nejsou nijak nové. Nejasnost tak zaplňuje prázdno, které vzniká absencí skutečné komplexnosti myšlenek a argumentů.

³ Originální znění: „Such questions cannot be answered here, but they indicate a direction for thinking that is perhaps prior to the question of conscience, namely, the question that preoccupied Spinoza, Nietzsche, and most recently, Giorgio Agamben: How are we to understand the desire to be as a constitutive desire? Resituating conscience and interpellation within such an account, we might then add to this question another: How is such a desire exploited not only by a law in the singular, but by laws of various kinds such that we yield to subordination in order to maintain some sense of social „being“?“ Tamt., str. 130. – Pozn. překl.

Minulý rok vyhrála Butlerová první cenu v každoroční Soutěži psaní špatných textů (Bad Writing Contest) sponzorované časopisem *Philosophy and Literature*, a to díky následující větě:

„Přechod od strukturalistického pojetí, v němž je kapitál chápán jako něco, co relativně homogenně strukturuje společenské vztahy, k pojetí hegemonie, v němž mocenské vztahy podléhají opakování, konvergenci a reartikulaci, vnesl do myšlení o struktuře otázku časovosti a vyznačil posun od jedné verze althusserovské teorie, která bere strukturální totality jako teoretické objekty, k teorii, v níž vhledy do kontingentní možnosti struktury otevírá obnovené pojetí hegemonie jako vázané na kontingentní místa a strategie reartikulace moci.“⁴

Butlerová zajisté mohla napsat: „Marxistické výklady, zaměřené na kapitál jako ústřední sílu strukturující společenské vztahy, zobrazovaly působení této síly jako všude stejného druhu. Naproti tomu althusserovské výklady, které se zaměřují na moc, vidí působení této síly jako různorodé a proměnlivé v čase.“⁵ Namísto toho se Butlerová vyjadřuje mnohmluvně, a nutí tak čtenáře vynaložit tolik námahy na rozluštění jejího textu, že zbývá jen málo energie na posouzení pravdivosti jejích tvrzení. Redaktor časopisu, když vyhlašoval zmíněnou cenu, poznamenal, že „je to možná úzkost vyvolávaná neproniknutelností takového psaní, co vedlo profesora Warrena Hedgese ze Southern Oregon University k ocenění Judith Butler jako „pravděpodobně jednoho z nejchytřejších lidí na planetě.“ (Takovéto špatné psaní však v žádném případě není všudypřítomné ve skupině teoretiků a teoretiček z oblasti „queer teorie“, s níž je

⁴ Originální znění: „The move from a structuralist account in which capital is understood to structure social relations in relatively homologous ways to a view of hegemony in which power relations are subject to repetition, convergence, and rearticulation brought the question of temporality into the thinking of structure, and marked a shift from a form of Althusserian theory that takes structural totalities as theoretical objects to one in which the insights into the contingent possibility of structure inaugurate a renewed conception of hegemony as bound up with the contingent sites and strategies of the rearticulation of power.“ J. Butler, *Further Reflections on Conversations of Our Time*, in: *Diacritics*, 1, 1997, str. 13. – Pozn. překl.

⁵ Originální znění: „Marxist accounts, focusing on capital as the central force structuring social relations, depicted the operations of that force as everywhere uniform. By contrast, Althusserian accounts, focusing on power, see the operations of that force as variegated and as shifting over time.“ – Pozn. překl.

Butlerová spojována. Například David Halperin píše o vztahu Foucaulta ke Kantovi a řecké homosexualitě filosoficky jasně a historicky přesně.)

V literárním světě získává Butlerová prestiž tím, že je filosofka. Mnoho obdivovatelů spojuje její způsob psaní s filosofickou hloubkou. Avšak měli bychom se ptát, zda takovýto styl vůbec náleží k filosofické tradici spíše než k úzce souvisejícím, avšak soupeřícím tradicím sofistiky a rétoriky. Od té doby, co Sókratés odlišil filosofii od toho, co dělali sofisté a rétoři, byla filosofie diskursem sobě si rovných, kteří si vyměňovali argumenty a protiargumenty bez jakýchkoliv zatemňujících úskoků. Tímto způsobem, tvrdí Sókratés, prokazuje filosofie respekt duši, zatímco manipulativní metody ostatních jí prokazují pouze neuctu. Jednoho odpoledne během dlouhého letu, když mě již čtení Butlerové začalo unavovat, jsem namísto ní vzala do ruky pracovní verzi disertace své studentky o Humově pohledu na osobní identitu. Ta ale píše jasně, pomyslela jsem si s potěšením a kouskem hrdosti. A Hume, jaká to znamenitá a vládná duše! Jak laskavě respektuje čtenářovu inteligenci i za cenu odhalení vlastní nejistoty.

3.

Hlavní Butlerové myšlenka, kterou poprvé předložila v roce 1989 v knize *Gender Trouble* (Potíž s genderem), a poté opakovala ve svých dalších knihách, říká, že gender je sociální hříčkou. Naše představy o tom, co jsou muži a ženy, nereflektují nic, co by v přírodě existovalo věčně. Namísto toho se odvozují ze zvyků, v nichž se zakotvují společenské mocenské vztahy. Tato úvaha samozřejmě není ničím novým. Denaturalizace genderu se objevuje již u Platóna a významně ji oživil John Stuart Mill, který v knize *Subjection of Women* (Podřízenost žen, 1869) tvrdí, že „to, čemu se dnes říká přirozenost žen, je navýsost umělou věcí“.⁶ Mill chápal, že tvrzení o „ženské přirozenosti“ se odvozují z hierarchií moci a zároveň je podírají: ženskost je cokoli, co poslouží k udržení žen v podřízeném stavu či „k ztročení jejich myslí“, jak sám říká. V rodině i ve feudalismu slouží řeči o přirozenosti zájmům otroctví. „Podřízení žen mužům je všeobecným zvykem a jakékoliv odchýlení od něj se tak celkem přirozeně zdá být nepřirozené... Avšak existovalo někdy nějaké panství, které by se nezdálo přirozené těm, kdo jej vykonávali?“⁷

⁶ S. Mill, *The Subjection of Women*, London 1869, str. 38.

⁷ Tamt., str. 21.

Mill zdaleka nebyl prvním sociálním konstruktivistou. Podobné názory na hněv, chamtivost, závist a jiné určující rysy našich životů byly v dějinách filosofie běžné již od antického Řecka. A Millovo uplatnění známých pojmů sociálního konstruktivismu na gender potřebovalo, a stále potřebuje, mnohem důkladněji rozvinout: jeho podnětné poznámky ještě nebyly teorií genderu. Dlouho před tím, než Butlerová vystoupila na scénu, mnoho feministek a feministů k artikulování takové teorie přispělo.

V pracích publikovaných v sedmdesátých a osmdesátých letech tvrdily Catherine MacKinnonová a Andrea Dworkinová, že konvenční chápání genderových rolí je způsobem, jak zajistit trvalou mužskou dominanci v sexuálních vztazích i ve veřejné sféře. Přenesly jádro Millovy úvahy do sféry života, o níž toho tento viktoriánský filosof mnoho neřekl. (Avšak něco přece jen ano: již v roce 1869 Mill pochopil, že nemožnost kriminalizovat znásilnění v rámci manželství znamená pojmout ženu jako nástroj k mužskému užívání a popírat její lidskou důstojnost.) S feministickou fantazií idylické přirozené sexuality žen, kterou bylo potřeba jen „osvobodit“, se již v době před Butlerovou vypořádaly MacKinnonová a Dworkinová. Společenské síly podle nich pronikají tak hluboko, že bychom neměli předpokládat, že máme přístup k takovému pojetí „přirozenosti“. Obě kladly také již v době před Butlerovou důraz na způsoby, jimiž mocenské struktury opanované muži marginalizují a podřizují nejen ženy, ale také lidi, kteří chtějí žít v homosexuálním vztahu. Chápaly, že diskriminace gayů a leseb je způsobem upevňování obvyklých, hierarchicky uspořádaných genderových rolí. V diskriminaci gayů a leseb tedy spatřovaly formu sexuální diskriminace.

Ještě před Butlerovou předložila psycholožka Nancy Chodorowová detailní a poutavý výklad toho, jak se genderové rozdíly replikují napříč generacemi: tvrdila, že všudypřítomnost těchto mechanismů replikace nám umožňuje pochopit, jak to, co je umělé, může být přesto téměř všudypřítomné. Ještě před Butlerovou ukázala biologka Anne Fausto Sterlingová svou důkladnou kritikou experimentálních výzkumů domněle podporujících přirozenost konvenčních genderových rozlišení, jak společenské mocenské vztahy hluboce podkopaly objektivitu vědců: *Myths of Gender* (Mýty o genderu, 1985) byl velmi přílehlavý název pro to, co objevila v biologii své doby. (Na tomto podniku se podíleli i jiní biologové a biologky a primatoložky a primatologové.) Politická teoretička Susan Moller Okinová prozkoumala ještě před Butlerovou roli práva a politického myšlení při konstrukci genderového osudu žen v rodinách – tento projekt byl také rozvíjen množstvím feministek a feministů v ob-

lasti práva a politické filosofie. Důležitý antropologický výklad podřízenosti, který ještě před Butlerovou podala Gayle Rubin v knize *The Traffic in Women* (Kupčení s ženami, 1975), poskytl hodnotnou analýzu vztahu mezi společenskou organizací genderu a nerovnostmi moci.

Co tedy dílo Butlerové přidává k tomuto obsáhlému souboru textů? *Gender Trouble* ani *Bodies that Matter* (Závažná těla, 1993)⁸ neobsahují žádný propracovaný argument proti biologickým tvrzením o „přirozeném“ rozdílu, žádný výklad mechanismů genderové replikace, ani žádné vysvětlení, jak právo utváří rodinu. V neposlední řadě se také nijak precizně nezaměřují na možnosti právních změn. Nabízí nám tedy Butlerová něco, co by již nebylo důkladněji rozvinuto ve starších feministických textech? Jedno její relativně originální tvrzení říká, že když rozpoznáme umělost genderových rozdělení a upustíme od myšlenky, že tato rozdělení vyjadřují jistou nezávislou přírodní skutečnost, pochopíme také, že není žádný pádný důvod pro to, aby genderové typy byly dva – spojené se dvěma biologickými pohlavími – spíše než tři, pět či neurčitě mnoho. „Když se o zkonstruovaném genderovém statusu uvažuje jako o radikálně nezávislém na pohlaví, stává se sám gender volně plynoucí hříčkou,“ píše Butlerová.⁹ Z tohoto tvrzení pro Butlerovou nevyplývá, že bychom mohli volně transformovat gendery, jak se nám zlíbí: autorka je přesvědčena, že existují neúprosné meze naší svobody. Trvá na tom, že bychom si neměli naivně představovat, že zde je jakési původní ryzí „já“, které přetrvává za společnosti a je připravené vyrukovat zcela čisté a osvobozené: „Není zde žádné ‚já‘, které by předcházelo konvergenci či by si zachovávalo ‚integritu‘ před svým vstupem do tohoto konfliktního kulturního pole. Je zde pouze ujímání se nástrojů tam, kde leží, přičemž samo ‚ujímání se jich‘ je umožněno nástrojem, který před člověkem leží.“¹⁰ Butlerová však tvrdí, že můžeme tvořit kategorie, které jsou v jistém smyslu nové, a to umnou parodií těch starých. Její nejznámější myšlenka, totiž pojetí politiky jako parodické performance, se tedy zrodila z pocitu – striktně omezené – svobody, který pochází z pochopení, že naše myšlenky o genderu byly tvarovány silami, které jsou spíše společenské než biologické. Jsme odsouzeni reprodukovat mocenské

⁸ Kniha existuje v českém překladu: J. Butlerová, *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*, přel. J. Fulka, Praha 2016. – Pozn. překl.

⁹ Táž, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999², str. 10.

¹⁰ Tamt., str. 185.

struktury, do nichž se rodíme, avšak můžeme si z nich alespoň utahovat. A některé formy žertování jsou subverzivními útoky na původní normy.

Myšlenka genderu jako performance je nejznámější myšlenkou Butlerové, a tak je namístě se zde zastavit, abychom ji prozkoumali blíže. Autorka tento koncept uvedla v *Gender Trouble* intuitivně, aniž by poukazovala k podobným teoretickým figurám ve starší literatuře. Později odmítla domněnku, že odkazovala ke kvazi divadelní performanci a spojovala namísto toho svůj koncept s Austinovým výkladem řečových aktů v knize *How to Do Things with Words* (Jak udělat něco slovy, 1962). Austinova lingvistická kategorie „performativů“ je kategorií lingvistických promluv, které fungují samy o sobě jako jednání spíše než jako tvrzení. Když – za náležitých společenských okolností – řeknu „vsázím sto dolarů“ nebo „omlouvám se“ nebo „ano“ – během svatebního obřadu – nebo „křtím tuto loď jako...“, nepodávám zprávu o sázce, omluvě, manželství nebo křtu lodi, nýbrž každou tuto věc vykonávám.

Analogické tvrzení Butlerové o genderu není očividné, neboť „performance“, o něž běží, zahrnují kromě jazyka i gesta, šaty, pohyb a jednání. Austinova teze, která se omezuje na víceméně technickou analýzu jisté skupiny vět, není pro Butlerovou ve skutečnosti příliš nápomocná k rozvíjení jejích myšlenek. Přestože sama vehementně odmítá taková čtení svých prací, která spojují její přístup s divadlem, úvaha o subverzivní práci s genderem, již předvádí Living Theater, nám patrně její myšlenky osvětlí mnohem více než uvažování o Austinovi.

Zároveň ani způsob, jímž Butlerová Austina vykládá, není příliš věrohodný. Autorka přichází například s podivným tvrzením, že zařazení svatebního obřadu mezi desítky příkladů performativů v Austinově textu napovídá, „že heterosexuální společenského pouta je paradigmatickou formou oněch řečových aktů, které dávají vzniknout tomu, co pojmenovávají“. ¹¹ To sotva. Manželství není pro Austina o nic více paradigmatické než vsazení, křtění lodí, slibování či omlouvání se. Austin se zajímá o určitý formální rys jistých promluv a nemáme žádný důvod předpokládat, že obsah těchto promluv je jakkoli významný pro jeho argumentaci. Obvykle je chybou projektovat mimořádný význam do nezajímavých příkladů, které si filosof vybral pro svůj text. Měli bychom říci, že Aristotelovo užití nízkotučné diety k ilustraci praktického syllogismu napovídá, že se v jádru aristotelské ctnosti nachází kuře? Nebo že Rawlsův výběr cestovních plánů k ilustraci praktického uvažování ukazuje, že *Teorie spravedlnosti* nám chce všem zaopatřit dovolenou?

¹¹ Táž, *Závažná těla*, str. 294.

Necháme-li tyto podivnosti stranou, tkví myšlenka Butlerové patrně v tomto: když jednáme a mluvíme způsobem, který se zakládá na genderu, nepodáváme pouhou zprávu o něčem, co je již ve světě fixované, nýbrž toto něco spíše konstituujeme, přemísťujeme a posilujeme. Tím, že se chováme, jako kdyby existovaly mužská a ženská „přirozenost“, spoluvoříme společenskou iluzi, že tyto přirozenosti existují. Ony však ve skutečnosti nikdy nejsou oddělené od našich činů, vždy je právě my přivádíme k existenci. A zároveň tím, že budeme tyto performance provádět nepatrně jiným, parodickým způsobem, můžeme dané přirozenosti tak trochu mařit.

Oním výhradním místem pro konání ve světě svázaném hierarchií jsou naše malé příležitosti klást odpor genderovým rolím, kdykoli se začínají formovat. Když se přistihnu, že performuji ženství, můžu své jednání převrátit, utahovat si z něj, provést ho trochu jinak. Takoveto reaktivní a parodické performance podle Butlerové nikdy nevyvedou širší systém z rovnováhy. Autorka si nepředstavuje masová hnutí odporu či boje za politické reformy. Pouze osobní činy prováděné skrovným počtem uvědomělých performerů. Tak jako herci mohou podrýt špatný scénář tím, že budou své repliky přednášet podivně, je možné se podobně vypořádat i s genderem: scénář zůstává špatný, ale herci mají kousek svobody. Tak se dostáváme k základu toho, co Butlerová v *Excitable Speech* (Vzrušivá řeč, 1997) nazývá „ironickým doufáním“.

Až potud jsou závěry Butlerové, navzdory své relativní všednosti, přijatelné a dokonce zajímavé, přestože člověka zneklidňuje již autorčina omezená představa o možnostech změny. Avšak Butlerová přidává k těmto přijatelným tvrzením o genderu ještě dvě další, která jsou silnější a spornější. První z nich říká, že neexistuje žádný aktér, který by předcházel společenským silám, jež produkují „já“. Pokud to znamená, že se novorozeňata rodí do genderově rozděleného světa, který začíná téměř okamžitě replikovat muže a ženy, pak je toto tvrzení přijatelné, přestože nepřekvapivé: experimenty již nějakou dobu dokazují, že způsob, jakým děti držíme a mluvíme k nim, a způsob, jakým se popisují jejich emoce, jsou hluboce formovány pohlavím, které podle dospělých dítě má. (Se stejným dítětem budou dospělí houpat a poskakovat, když si budou myslet, že je to chlapec, a mazlit se s ním, pokud se budou domnívat, že je to dívka; pláč budou v případě domnělé dívky klasifikovat jako strach, v případě chlapce jako zlost.) Butlerová neprojevuje žádný zájem o tato empirická fakta, přestože podporují její závěr. Pokud však míní to, že novorozeňata se rodí do světa zcela netečná, bez jakýchkoliv tendencí a schopností, které by v jistém smyslu předcházely jejich zkušenosti

v genderově rozdělené společnosti, pak je toto tvrzení již mnohem méně přijatelné a jen obtížně se bude podkládat empiricky. Butlerová nenabízí žádné takové podložení a raději zůstává ve vysoké sféře metafyzické abstrakce. (Níc méně její nedávná práce o Freudovi možná zmíněnou myšlenku popírá: naznačuje totiž společně s Freudem, že existuje alespoň několik málo před-společenských impulsů a tendencí, přestože tato úvaha není, jako obvykle, rozvinuta příliš jasně.) Takovéto přehnané odmítání předkulturní schopnosti konat znemožňuje opřít se o některé ze zdrojů, které Chodorowová a další používají, když se snaží nastínit možnou kulturní změnu k lepšímu.

Butlerová nakonec chce říci, že je nám vlastní určitá schopnost konat, provádět změny a klást odpor. Avšak odkud se tato schopnost bere, pokud v osobnosti nenalzáme žádnou strukturu, která by nebyla ve svém jádru výtvorem moci? Odpovědět na tuto otázku není pro Butlerovou nemožné, avšak dosud ji jasně nezodpověděla a nepřesvědčila tedy ty, kdo se domnívají, že lidské bytosti mají alespoň nějaké předkulturní touhy a potřeby – jídla, bezpečí, kognitivní autonomie, přežití – a že tato struktura náležející k osobnosti je klíčová pro vysvětlení našeho vývoje jako morálních a politických aktérů. Rádi bychom viděli, jak se Butlerová zaobírá nejsilnějšími formami tohoto pohledu na věc a jasně a bez žargonu vysvětluje, proč přesně a v jakých bodech je odmítá. Také bychom ji rádi slyšeli mluvit o skutečných nemluvnatech, která vskutku projevují určitou strukturu usilování od počátku ovlivňující jejich recepci kulturních forem.

Druhým silným tvrzením Butlerové je, že i samo tělo, a obzvláště rozdělení na dvě pohlaví, je společenskou konstrukcí. Míni nejen to, že tělo je mnoha způsoby formováno společenskými normami toho, jací mají muži a ženy být. Chce také říci, že skutečnost, že považujeme binární rozdělení pohlaví za základní a klíčové pro uspořádání společnosti, je sama společenskou myšlenkou a není dána v tělesné skutečnosti. Co přesně toto tvrzení znamená a do jaké míry je přijatelné?

Butlerová stručně prozkoumává Foucaultovy postřehy o hermafroditech a ukazuje nám tím, jak společnost úzkostně trvá na klasifikování každé lidské bytosti podle jedné či druhé přihrádky, nezávisle na tom, jestli se dané individuum do jakékoli přihrádky vejde. Tím se však samozřejmě neprokazuje, že skutečně existuje mnoho takto nerozhodnutelných případů. Butlerová správně trvá na tom, že bychom mohli zavést mnoho jiných klasifikací tělesných typů, které by se nemusely nutně zaměřovat na binární rozdělení jako na to nejvýznačnější. A správně také trvá na tom, že domněle vědecká tvrzení o tělesné pohlavní rozdílnos-

ti byla do velké míry projekcemi kulturní předpojatosti – přestože zde Butlerová nenabízí nic ani zdaleka tak přesvědčivého jako zevrubná biologická analýza Anne Fausto Sterlingové.

A přesto je příliš zjednodušující říci, že tělo není nic než moc. Bývali jsme mohli mít těla ptáků, dinosaurů či lvů, avšak nemáme je, a tato skutečnost formuje naše volby. Kultura může formovat a přeformovávat určité aspekty naší tělesné existence, avšak neformuje všechny. „V člověku stíhaném hladem a žízní,“ zpozoroval již před dlouhou dobou Sextos Empeirikos, „je nemožné pomocí argumentace vzbudit přesvědčení, že jimi zase tak moc stíhán není.“¹² Toto je důležitý fakt také pro feminismus, neboť nutriční potřeby žen (a jejich specifické potřeby během těhotenství či kojení) jsou důležitým feministickým tématem. I v případě rozdílnosti pohlaví by bylo až příliš jednoduché hodit je za hlavu jako kulturu, feministky a feministé by neměli horlivě činit takovéto dalekosáhlé gesto. Například ženy, které běhají či hrají basketbal, právem uvítaly rozbití mýtů o ženské atletické výkonnosti, jež vyprodukovaly předsudky společnosti ovládané muži. Právem ale také požadovaly specializovaný výzkum ženských těl, který umožnil lépe porozumět ženským tréninkovým potřebám a specificky ženským zraněním. Krátce, co feminismus potřebuje, a občas obdrží, je jemné zkoumání interakce tělesné diference a kulturní konstrukce. A Butlerové abstraktní vyjádření, která se vznášejí vysoko nad veškerou hmotou, nám neposkytují nic z toho, co potřebujeme.

4.

Předpokládejme, že Butlerové uznáme nejzajímavější z jejich tvrzení, která jsme dosud probrali, a sice že společenská struktura genderu je všudypřítomná, avšak my jí můžeme odolávat subverzivním a parodickým jednáním. Stále budou zbývat dvě důležité otázky. Čemu bychom měli klást odpor a na jakém základě? Jakou budou mít činy odporu povahu a co od nich můžeme očekávat? Butlerová používá několik slov k popisu toho, co považuje za špatné, a tedy hodné odporu: „represivní“, „podřizující“ a „utlačující“. Ovšem nepředkládá žádné empirické pojednání o odporu, jaké nalezneme například ve fascinující sociologické studii *The Survival of Domination* (Přežití dominance, 1978) Barryho Adama, která zkoumá podřízení černochů, Židů, žen a gayů a leseb stejně jako

¹² Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,149.

jejich způsoby zápasení s formami společenské moci, jež je utlačovaly. Butlerová ani neposkytuje žádný výklad pojmů odporu a útlatku, který by nám pomohl tehdy, kdy bychom skutečně pochybovali o tom, čemu bychom měli odporovat.

Butlerová se v tomto ohledu odchyľuje od dřívějších sociálně-konstruktivistických feministů a feministek, z nichž všichni užívali pojmy jako non-hierarchie, rovnost, důstojnost, autonomie a zacházení jako s účelem spíše než jako s prostředkem, a to všechno, aby naznačili směr vývoje skutečné politiky. A ještě méně je autorka ochotna vypracovat jakýkoli pozitivní normativní koncept. Po pravdě řečeno, je zjevné, že Butlerová, stejně jako Foucault, skálopevně oponuje normativním koncepcím, jako je lidská důstojnost či zacházení s lidskostí jako s účelem, neboť se domnívá, že jsou inherentně diktátorské. Podle ní bychom měli spíše čekat, co se ze samotného politického zápasení vyvrbí, než něco předem předepisovat jeho účastníkům. Universální normativní pojmy, tvrdí autorka, „kolonizují ve znamení stejnosti“.

Tato myšlenka vyčkávaní na to, co nastane, – tedy tato morální pasivita – se zdá být u Butlerové přijatelná, jelikož autorka tiše předpokládá publikum stejně naladěných čtenářů, kteří (tak nějak) souhlasí ohledně toho, co je špatné – diskriminace gayů a leseb, nerovné a hierarchické zacházení se ženami –, a dokonce (tak nějak) souhlasí se zdůvodněním, proč jsou tyto věci špatné (podřizují některé lidi jiným lidem, upírají lidem svobody, které by měli mít). Pokud však tento předpoklad odsuneme stranou, stane se absence normativního rozměru závažným problémem.

Zkuste tak jako dříve já vyučovat Foucaulta na současné právnické fakultě a rychle zjistíte, že subverze má mnoho podob a ne všechny z nich jsou Butlerové a jejím spojencům sympatické. Jeden vnímavý libertariánský student mi řekl: „Proč bych nemohl těmito myšlenkami klást odpor struktuře daní či antidiskriminačním zákonům, nebo dokonce díky těmto myšlenkám vstoupit do domobrany?“ Jiní, kterým tolik nezáleží na svobodě, by se mohli zapojit do subverzivního utahování si z feministických poznámek během vyučování či strhávání plakátů studentského spolku gayů a leseb. K takovýmto věcem dochází. A jsou parodické a subverzivní. Proč tedy nejsou smělé a dobré?

Ovšem, na tyto otázky existují dobré odpovědi, ale nenajdete je u Foucaulta ani u Butlerové. Odpověď totiž vyžaduje mluvit o tom, jaké svobody a příležitosti by lidské bytosti měly mít a co to znamená, že společenské instituce zacházejí s lidskými bytostmi jako s účely spíše než jako s prostředky – tedy normativní teorii sociální spravedlnosti a lidské

důstojnosti. Jedna věc je říci, že bychom měli k našim universálním normám přistupovat s pokorou a zároveň být ochotni se učit ze zkušeností utlačovaných lidí. Jinou věcí je tvrdit, že nepotřebujeme žádné normy. Foucault na rozdíl od Butlerové ve svých pozdních dílech přinejmenším naznačil, že se s tímto problémem vypořádává, a u zrodu všech jeho textů stojí intenzivní pociťování textury společenského utlačování a škod, které páchá.

Když se nad tím zamyslíme, spravedlnost, chápaná jako osobní ctnost, má stejnou strukturu jako gender v butlerovské analýze: není vrozená ani „přirozená“, je produkovaná opakovanými činy – nebo, jak řekl Aristotelés, učíme se jí tím, že ji děláme –, formuje naše sklony a nutí nás některé z nich potlačovat. Tyto rituální činy a s nimi spojená potlačení jsou posilovány různými uspořádáními společenské moci, což například děti na hřišti, které se nechtějí dělit s ostatními, rychle objeví. Paradoxické podkopávání spravedlnosti je všudypřítomné v politice stejně jako v osobním životě. Avšak je zde důležitý rozdíl. Obvykle jsou nám tyto subverzivní činy proti srsti a domníváme se, že bychom měli mladé lidi silně odradit od toho, aby viděli normy spravedlnosti v takto cynickém světle. Butlerová nedokáže vysvětlit jakýmkoli čistě strukturálním či procedurálním způsobem, proč je podrývání genderových norem společenským dobrem, zatímco podrývání norem spravedlnosti je společenským zlem. Měli bychom si pamatovat, že Foucault byl fanouškem ájatolláha Chomejního. A proč ne? I to byl odpor a v textu nebylo skutečně nic, co by nám prozradilo, že tento zápas byl méně hodnotný než zápas za občanská práva a občanské svobody.

V jádru toho, jak Judith Butlerová chápe politiku, tedy zeje prázdnota. Ta může vypadat jako osvobozující, protože ji čtenář implicitně zaplní určitou normativní teorií lidské rovnosti či důstojnosti. Avšak nenechme se mýlit: pro Butlerovou, stejně jako pro Foucaulta, je subverze subverzí a může se principiálně obrátit jakýmkoliv směrem. Naivně prázdna politika Butlerové je vskutku obzvlášť nebezpečná pro věci, na kterých jí záleží. Na každého přítele Butlerové, jenž se chce zapojit do subverzivních performancí hlásajících represivitu heterosexuálních genderových norem, jsou zde desítky těch, kdo by se chtěli připojit k subverzivním performancím, jež se vysmívají normám placení daní, nediskriminace či slušného chování k ostatním studentům. Takovýmto lidem bychom měli říci, že nemohou jednoduše odporovat, jak chtějí, neboť zde jsou normy férovosti, slušnosti a důstojnosti, z kterých vyplývá, že takovéto chování je špatné. Ovšem pak musíme tyto normy artikulovat – a to Butlerová učinit nechce.

5.

Co přesně Butlerová míní tím, když nám radí jednat subverzivně? Máme se zapojit do parodických performancí, ale zároveň si uvědomovat, že sen o úplném uniknutí všem opresivním strukturám je pouhým snem: právě uvnitř opresivních struktur si musíme najít malá místa pro odpor, který ovšem nemůže doufat v proměnu celkové situace. A zde spočívá nebezpečný kvietismus. Pokud nás chce Butlerová pouze varovat před nebezpečnými snění o idylickém světě, v němž pohlaví nevyvolává žádné vážné problémy, pak si počíná moudře. Avšak často jde mnohem dál. Naznačuje, že instituční struktury, které zajišťují marginalizaci leseb a gayů v naší společnosti nebo trvající nerovnost žen nikdy nedojdou hluboké změny – naději nám může dodávat nanejvýš to, že na tyto struktury budeme dělat dlouhý nos a budeme v nich nalézat skulinky pro naši osobní svobodu. „Když mě někdo počastuje zraňujícím jménem, vstupují do společenského bytí, a protože mě k mé existenci váže jisté nevyhnutelné pouto, protože se jistý narcismus zmocňuje jakéhokoliv výrazu, který připisuje existenci, jsem vedena k tomu, abych přijala výrazy, které mě zraňují, neboť mě společensky konstituují.“¹³ Jinými slovy, nemohu uniknout ponižujícím strukturám, aniž bych přestala existovat, takže se jim mohu nanejvýš posmívat a kousavě používat jazyk podřízení. Butlerová si odpor představuje vždy jako osobní, jako více či méně soukromý, odpor pro autorku nezahrnuje žádné neuronické a organizované veřejné jednání směřující k právním či institučním změnám.

Není to stejné, jako bychom řekli člověku v otroctví, že instituce otroctví se nikdy nezmění, ale že může hledat způsoby, jak se jí vysmívat a podrývat ji, že může najít osobní svobodu v těchto činech opatrně odměřeného vzdoru? Zároveň je ovšem faktem, že se instituce otroctví může změnit a že byla změněna – avšak ne lidmi, kteří se na možnosti této změny dívali podobně jako Butlerová. Byla změněna, protože lidé se nespokojili s parodickou performancí: dožadovali se, a do jisté míry se domohli, společenského zvratu. Je také faktem, že instituční struktury, které formují životy žen, se změnily. Zákon o znásilnění se přinejmenším vylepšil, přestože stále není bezchybný, zákon o sexuálním obtěžování existuje tam, kde dříve neexistoval, na manželství se již nehledí jako na vkládání monarchické kontroly nad ženskými těly do rukou mužů. Tyto věci změnili feministky a feministé, jejichž odpovědi nebyla parodická

¹³ J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London – New York 1997, str. 104.

performance, nýbrž se domnívali, že moc, kdekoli je zkažená, by se měla a mohla podřídit spravedlnosti. Butlerová se takovéto naději nejen vyhýbá, má zároveň potěšení z její nemožnosti. Je pro ni vzrušující rozjímat o domnělé stabilitě moci a představovat si rituální subverze otrokyně, která je přesvědčena, že musí otrokyni zůstat. Říká nám – v ústřední tezi knihy *The Psychic Life of Power* (Psychický život moci, 1997) –, že si všichni erotizujeme mocenské struktury, které nás utlačují, a že se tedy sexuálního uspokojení můžeme dobrat pouze uvnitř jejich hranic. Zdá se, že právě z tohoto důvodu se Butlerová kloní k přitažlivým činům parodické subverze spíše než k jakýmkoli dlouhodobým materiálním či institucionálním změnám. Skutečné změny by vykořenily naše duše tak moc, že by nám to zabránilo v jakémkoli sexuální uspokojení. Naše libida jsou výtvoři zlých ztročujících sil, a mají tak nutně sadomasochistickou strukturu.

Parodická performance vskutku není tak špatná, pokud jste mocnými akademiky na liberální universitě a s doživotní smlouvou. Avšak právě zde se soustředění Butlerové na symbolično a její hrdé opomíjení materiální stránky života stává osudovou slepotou. Pro ženy, které jsou hladové, nevzdělané, zbavené práv, bité či znásilňované není přitažlivé či osvobozující rekonstruovat, ať už jakkoli parodicky, podmínky hladu, nevzdělanosti, zbavení práv, bití a znásilňování. Takovéto ženy chtějí spíše jídlo, školy, volební hlasy a integritu svých těl. Nevidím žádný důvod pro to, aby sadomasochisticky toužily po návratu do onoho špatného stavu. Pokud někteří jedinci nedokážou žít bez přitažlivosti dominance, zdá se to smutné, ale nám po tom doopravdy nic není. Avšak když zásadní teoretička říká ženám v zoufalých podmínkách, že jim život nabízí pouze pouta, poskytuje jim krutou lež, která lichotí zlu tím, že mu připisuje mnohem více síly, než kolik jí skutečně má. *Excitable Speech*, nejnovější Butlerové kniha, která předkládá její analýzu právních sporů ohledně pornografie a nenávislných projevů, nám přesně ukazuje, kam až její kvietismus sahá. Neboť nyní je ochotná říci, že i tam, kde jsou právní změny možné, i tam, kde k nim již skutečně došlo, bychom si měli přát, aby k nim nedošlo. Tak totiž uchováme netknutý prostor, v němž mohou utlačovaní předvádět své sadomasochistické parodické rituály. *Excitable Speech* je coby práce věnovaná zákonu o svobodě vyjadřování nehorázně špatnou knihou. Butlerová ukazuje, že si není vědoma hlavních teoretických výkladů Prvního dodatku ani širokého spektra případů, kterou by takováto teorie musela zohlednit. Předkládá absurdní právní tvrzení: říká například, že jediný druh projevů, který byl dosud považován za nechráněný zákonem, jsou projevy, které byly dříve definovány

spíše jako jednání než jako projev. (Ve skutečnosti existuje mnoho druhů projevů, od lživé či zavádějící reklamy přes urážlivé výroky až po právně definovanou obscénnost, o nichž se nikdy netvrdilo, že jsou spíše jednáním než projevem, a kterým je přesto odepřena ochrana Prvního dodatku.) Butlerová dokonce mylně tvrdí, že obscénnost byla považována za ekvivalent „projevu vyzývajícího k násilí“. Není to tak, že by Butlerová měla v záloze nějaký argument, který by podpořil její nové čtení široké škály případů nechráněných projevů, jež by měl výklad Prvního dodatku pokrýt. Prostě si nevšimla toho, že je tu široká škála případů a že její pohled není široce uznávaným právním pohledem. Nikdo, kdo se zajímá o právo, nemůže brát její argumentaci vážně.

Avšak vyjměme z plytkého pojednání Butlerové o nenávistných projevech a pornografii jádro její pozice. To vypadá takto: právní zákazy nenávistných projevů a pornografie jsou problematické (přestože se nakonec autorka nestaví jasně proti nim), protože uzavírají prostor, v němž mohou strany, které tyto projevy poškodily, předvádět svůj odpor. Tím Butlerová nejspíše míní, že budeme-li se s urážkami vypořádávat skrze právní systém, zbyde méně příležitostí pro neformální protesty. A snad také to, že stanou-li se urážky kvůli své nelegálnosti méně častými, budeme mít méně příležitostí k tomu, abychom protestovali proti jejich existenci.

Jistě, je tomu tak. Právo uzavírá tyto prostory. Nenávistné projevy a pornografie jsou extrémně komplikovaná témata, na něž se názory feministů a feministek mohou odůvodněně různit. (Přesto je možné popsat ony soupeřící pohledy na věc přesně: výklad Butlerové o MacKinnonové je ovšem méně než přesný, když tvrdí, že MacKinnonová podporuje „nařízení proti pornografii“¹⁴ a naznačuje, že navzdory explicitnímu popření ze strany MacKinnonové tato nařízení obsahují jistou formu cenzury. Butlerová nikde nezmiňuje, že to, co MacKinnonová doopravdy podporuje, je způsob osobního odškodnění, kdy konkrétní ženy, kterým pornografie způsobila újmu, mohou žalovat její výrobce a distributory.)

Z argumentace Butlerové nicméně vyplývají důsledky, které dalece přesahují oblast nenávistných projevů a pornografie. Autorka se zdá podporovat nejen kvietismus v těchto oblastech, nýbrž i mnohem obecnější právní kvietismus – či spíš radikální libertarianismus. Uvažuje následovně: odhodme vše, od stavebních zákonů přes zákony proti diskriminaci až po zákon o znásilnění, protože nám to uzavírá prostor, v němž poškození nájemci, oběti diskriminace a znásilněné ženy mohou před-

¹⁴ J. Butler, *Excitable Speech*, str. 127.

vádět svůj odpor. To sice není tentýž argument, který používají radikální libertariáni proti stavebním zákonům a zákonům proti diskriminaci. Dokonce i pro ně je znásilnění nepřekročitelnou hranicí. Závěry jsou ovšem podobné.

Pokud by Butlerová odpověděla, že její argumentace se týká pouze projevů – a v jejím textu, který připodobňuje škodlivé projevy k jednání, nenajdeme jediný důvod pro takovéto omezení –, pak jí můžeme odpovědět v oblasti projevů. Zbavme se zákonů proti lživé reklamě a neoprávněným zdravotnickým poučením, neboť uzavírají prostor, v němž mohou otrávení spotřebitelé a znetvoření pacienti předvádět svůj odpor! Opakuji, pokud Butlerová nesouhlasí s těmito rozšířeními svých úvah, musí odlišit své případy od těchto případů a není jasné, zda jí její pozice umožňuje takovéto rozlišení provést. Pro Butlerovou je subverzivní čin tak fascinující a přitažlivý, až se možnost, že by se věci ve světě mohly skutečně pohnout k lepšímu, stává zlým snem. Rovnost – jaká nuda! Žádná pouta, žádná rozkoš. Tímto způsobem její pesimistická erotická antropologie poskytuje opěrný bod amorální anarchistické politiky.

6.

Vezmeme-li v úvahu kvietismus vlastní textům Butlerové, můžeme lépe porozumět autorčině vlivné fascinaci „dragem“ a „crossdressingem“ coby paradigmaty feministického odporu. Stoupenci Butlerové se domnívají, že její výklad dragu implikuje, že takovéto performance jsou způsoby, jak mohou být ženy smělé a subverzivní. Nejsem si vědoma jakýchkoliv pokusů Butlerové odmítnout takováto čtení.

Avšak o co zde běží? Žena oblečená mužsky je stěží něčím novým. I tehdy, když byla relativně novým fenoménem, čili v devatenáctém století, byla v jiném ohledu něčím poměrně starým, neboť jednoduše replikovala stávající stereotypy a hierarchie mužsko-ženské společnosti a přenášela je do lesbického světa. Můžeme se také zeptat, co je v této oblasti parodickou subverzí a co je pouhou středostavovskou akceptací? Není hierarchie v rámci dragu stále hierarchií? A je skutečně pravda, jak by se mohlo zdát podle knihy *The Psychic Life of Power*, že dominance a podřízenost jsou rolemi, které ženy musí hrát ve všech sférách, protože jejich jedinou alternativou je jakoby-mužská dominance? Krátce, ženský crossdressing je starou omletou strategií – jak nás informuje sama Butlerová. Avšak chce, abychom nahlédli, že tuto strategii crossdresser podrývá a znovuobnovuje svou znalostí symbolických oděvních gest.

Znovu však musíme klást otazník nad touto novostí, a dokonce i onou subverzivitou. Uvažme například Andreu Dworkinovou a její parodii (v románu *Mercy*) butlerovské parodické feministky, která ze své pozice zajištěného akademického pohodlí prohlašuje následující věty:

„Představa, že se špatné věci prostě dějí, je propagandistická a neadekvátní... Abychom pochopili život ženy, musíme potvrdit skryté nebo nejasné rozměry rozkoše, často v bolesti, a volby, často pod nátlakem. Je třeba kultivovat vnímavost pro skryté znaky – například pro šaty, které jsou v současné mluvě víc než šaty nebo dekorace, nebo pro vzpouru skrytou za zdánlivou konformitou. Neexistuje žádná oběť. Možná je tu jen nedostatek znaků, je tu jen úporné zdání konformity, které pouze maskuje hlubší rovinu, na níž dochází k volbě.“¹⁵

Tato pasáž zachycuje stylem, který je na hony vzdálen stylu Butlerové, ambivalenci implikované autorky z některých textů Butlerové, která se vyžívá ve svém narušujícím jednání, zatímco svůj teoretický pohled rozhodně odvrací od materiálního utrpení žen, které jsou hladové, nevzdělané, znásilněné, bité. Není zde žádná oběť. Je zde pouze nedostatečnost znaků.

Butlerová naznačuje svým čtenářům a čtenářkám, že tato prohnaná satira *statu quo* je jedinou strategií odporu, kterou život nabízí. Nuže, ne tak docela. Život nabízí kromě mnoha způsobů, jak být lidský v osobním životě, a to mimo tradiční normy dominance a podřízení, také mnoho strategií odporu, které se nesoustřeďují na narcistickou osobní sebezprezentaci. Takovéto strategie užívají feministky a feministé – a samozřejmě i jiní lidé – k tomu, aby tvořili zákony a instituce, a neohlížejí se přitom na to, jak jednotlivé ženy ukazují svá těla a jejich genderovou povahu: jednoduše řečeno, tyto strategie zahrnují práci pro druhé, kteří trpí. Velkou tragédií nové feministické teorie v Americe je ztráta pocitu veřejného závazku. V tomto smyslu je sebestředný feminismus Butlerové extrémně americký, a není překvapivé, že se uchytil právě zde, kde se úspěšní lidé střední třídy raději zaměřují na rozvíjení svého „já“, než aby mysleli způsobem, který pomáhá zlepšit materiální životní podmínky druhých. Dokonce i v Americe je však možné, aby se teoretičky a teoretici věnovali veřejnému dobru a něco touto snahou dokázali.

Mnoho feministů a feministek v Americe stále uvažuje způsobem, který podporuje materiální změny a odpovídá na situaci těch nejutla-

¹⁵ A. Dworkin, *Mercy*, New York 1993, str. 334.

čovanejších. Akademickým a kulturním trendem je však směřovat stále více k pesimistické koketnosti reprezentované uvažováním Butlerové a jejích stoupců. Butlerovský feminismus je v mnoha ohledech jednodušší než starý feminismus. Vypráví mladým talentovaným ženám, že nemusejí pracovat na změnách zákona či nasycení hladových či napadání moci pomocí teorie zaměřené na materiální politiku. Mohou být politicky aktivní z bezpečí svých kampusů, uvíznout na symbolické rovině a proti moci činit subverzivní gesta pomocí promluvy a gestikulace. Butlerové teorie říká, že toto je vlastně beztak vše, co máme k dispozici jako možnost politického jednání. A není to vzrušující a sexy?

V nepatrném měřítku nám Butlerová samozřejmě předkládá jistou politiku naděje. Poučuje lidi, že právě teď mohou učinit něco odvážného, a to aniž by dali všanc svou bezpečnost. Ovšem tato odvaha je výhradně gestická, a nakolik Butlerové ideál naznačuje, že tato symbolická gesta jsou skutečně politickou změnou, nabízí pouze falešnou naději. Hladové ženy se tím nenají, zbité ženy to neochrání, znásilněné ženy v tom nena- leznou spravedlnost, gayové a lesby tím nedosáhnou právního zaštitění. V srdci radostného butlerovského podniku nakonec spočívá zoufalství. Velká naděje, naděje skutečně spravedlivého světa, kde zákony a insti- tuce chrání rovnost a důstojnost všech občanů, byla vyhoštěna, a dokon- ce snad vysmívána jako sexuálně suchopárná. Módní kvietismus Judith Butlerové je pochopitelnou odpovědí na to, jak je uskutečnění sprave- dlnosti v Americe obtížné. Avšak je to špatná odpověď. Kolaboruje se zlem. Feminismus si žádá víc a ženy si zaslouží něco lepšího.

Přeložil Marek Kettner

MERIDIÁN CELAN – LEVINAS¹

K topologii setkání skrze zlom

Konstantin Sigov

Věnováno Marku Beloruscovi²

„Nikdo nedokáže říct, jak dlouho
ještě potrvá přestávka k nádechu...“
Paul Celan, *Meridián*

1. Svědci

Předmluvu ke knize *Vlastní jména*, zahrnující také text o Paulu Celanovi, začíná Emmanuel Levinas výřkem, který nám připomíná, jak velký dopad musely mít dějiny dvacátého století na řeč a myšlení: „Světové i lokální války, národní socialismus, stalinismus, tábory, plynové komory, jaderné zbrojení, terorismus i nezaměstnanost – snad příliš pro osudy jedné generace, i když byla pouze svědkem.“³

Jakým svědkem? Problém svědectví se stane zásadním pro dvě válečné generace, k nimž patří také jeden filosof a jeden básník.

Cesty Levinase a Celana jsou spojeny se dvěma vlnami židovské emigrace z východní Evropy do Francie. Levinas se narodil v roce 1905, či 1906 podle gregoriánského kalendáře, v Kovně (li-

¹ Konstantin Sigov působí na Národní universitě Kyjevsko-mohyljanské akademie a vede kyjevské nakladatelství Duch i litera. Je pokládán za jednoho z nejvýznamnějších ukrajinských intelektuálů současnosti. Text je přeložen z ruského originálu, jehož rukopis *Reflexi* poskytl sám autor.

² Mark Belorusce je ukrajinský překladatel německojazyčné literatury do ruštiny. Narodil se v roce 1943 na Uralu, kam byla z Kyjeva během druhé světové války evakuována jeho rodina. Kromě jiného překládal Celanovu poezii. Právě za své překlady získal v roce 2008 prestižní Cenu Andreje Bělého, kterou v roce 1978 začala udělovat redakce samizdatového časopisu *Časy*. – Pozn. překl.

³ E. Levinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, str. 9.

tevském Kaunasu). Během první světové války se s rodinou přestěhoval do Charkova, kde absolvoval gymnázium a kde se v roce 1917 stal svědkem revoluce a občanské války na Ukrajině. V roce 1923 je Levinasovi osmnáct let a odjíždí do Francie studovat filosofii na universitu ve Štrasburku. Těžko lze nevidět paralelu se Celanem. Paulovi je osmnáct let v roce 1938, do Francie odjíždí studovat medicínu v Tours.⁴

To, že se dva osmnáctiletí židovští absolventi z východní Evropy rozhodli pro studium ve Francii a vyhnuli se tradičním německým univerzitám, se u obou pojí s různými důvody. Živá vzpomínka na Dreyfusovu aféru vede k tomu, že si Levinas zvolí universalismus země lidských práv. Německojazyčného Paula vývoj událostí v Evropě po roce 1933 již v podstatě připojuje k vlně židovské inteligence směřující z Německa do Francie.

Biogeografická paralela se však brzy poruší. Celan na rozdíl od Levinase studium ve Francii nedokončí a pro svou tvorbu nepoužívá francouzštinu (Levinas v roce 1930 vydává ve francouzštině svou disertaci a získává francouzské občanství).

Začíná druhá světová válka, Celan se v roce 1939 vrací do Černovic, kde je konfrontován s okupačními vlnami zasahujícími Bukovinu. Nejdřív jde o okupaci vojsky sovětskými (1940), pak německými (1941) a nakonec opět sovětskými (1944). V koncentračních táborech umírají Levinasovi i Celanovi rodiče.

Po pobytu v Bukurešti (1945) a Vídni (1947) přichází Celan⁵ v roce 1948 do Paříže, kde pak žije dvaadvacet let. Potkají se zde Levinas a Celan během těchto dvou desetiletí? Slyšel jsem o jejich kontaktech od lidí, kteří měli možnost stýkat se jak s básníkem, tak s filosofem (například Jean Daive). Očekávaná publikace takovýchto svědectví, a možná i korespondence filosofa a básníka, vrhne na tuto otázku více světla.

Nemožnost návratu na rodná místa a k rodině představují pro Levinase a Celana *společný negativní horizont*. Řeč filosofa i básníka jsou poznamenány oním „nikdy“ – pouze občas zjevným, obvykle spíše skry-

⁴ Jenom pár kroků od fakulty se nachází lyceum, kde ve stejné době studoval Yves Bonnefoy. V roce 1970, několik dnů před Celanovou smrtí, oba plánují společnou cestu do Tours, v jehož ulicích se v mládí minuli... Srv. k tomu skvělou knihu od V. Malachova, *Nauka rassstavanija*, Moskva 1992, str. 64.

⁵ Jde o anagram autorova jména Antschel, uvedeného jako „Ancel“ v rumunském pase.

tým. „Věda o odloučení“ – použijeme-li Mandelštamovu výstižnou formulaci⁶ – se pro ně stala počátkem filosofie, vědou věd.⁷

2. Krajina vyhlazení a *tabula rasa*

Ani po dvou sebevražedných válkách v letech 1914–1918 a 1939–1945 se z Evropy nestalo prázdné místo, „čistá deska“, *tabula rasa*. Během epochy revolucí mezi lety 1789 a 1917 zmizely od Západu na Východ „staré režimy“ evropských monarchií, byly zničeny dosavadní instituce s jejich zákony, mravy a zvyklostmi. Projekt radikálního rozchodu s tradicemi, jenž směřoval k jejich vymazání a odstranění byl jen upomínek na ně, ovšem zůstal, alespoň do vypuknutí válek dvacátého století, pouhým projektem.

Jak bylo nejednou poznamenáno, vlna evropských dějinných změn měla svá charakteristická regionální specifika. Monumentálním politickým likvidacím ovšem dláždí cestu už samotné myšlenky na likvidaci. Technické využití optických aparátů pro střelbu s přímým zaměřením na větší i menší objekty bylo možné až kvůli změně úhlu pohledu na realitu: civilizační „zornicí“ tu prostupuje nihilistický pohled na věci. A věci mizí. Mizí ještě dřív, než je výbuch proměněn v prach, protože už předem jsou zničeny specifickým pohledem, v němž se stávají prázdným místem: „Oko tvé hledí vstříc nicotě,“⁸ řekne Celan (*Mandorla*).

Historik iluzí nihilistické epochy poznamenává: „Z hloubky beznaděje, která charakterizuje naši dobu, se zrodil Hitler, její konkrétní ztělesnění, ale souběžně s ním také záblesk naděje: komunismus stejně jako fašismus, ale s opačným znaménkem, vychází z pocitu ‚prázdného místa‘ (*tabula rasa*), vyčerpání buržoazního světa.“⁹

Avšak každý z totalitárních pokusů setřít ze zemského povrchu zkaženou „buržoazní“ kulturu vedl k naprostému protikladu jakékoli očišťující

⁶ Autor odkazuje na první verš básně Osipa Mandelštama *Tristia* (1918): „Já studoval jsem loučení jak vědu...“ O. Mandelštam, *Verše*, přel. J. Zábrana, Praha 1988, str. 119. – Pozn. překl.

⁷ „Séparation“, kategorie důležitá pro Levinasovu filosofii, může být přeložena jako „zlom“ i „odloučení“. Avšak lexikální znak rovnosti mezi pojmy odloučení a zlom se stále znova problematizuje tím, jak se různě rozvíjí levinasovský paradox etického „separatismu“. Srv. V. Malachov, *Nauka rasstavanija*, str. 64.

⁸ P. Celan, *Mříž hovorny. Růže Nikoho*, přel. M. Tomasco, Praha 2015, str. 202.

⁹ F. Furet, *Le passe d'une illusion*, Paris 1995.

„prázdnoty“. Namísto romantické pouště nebo technokratického stavebního se objevuje obudná halda odpadu a bahna ideologických nečistot.

Hyperbolické násilí se dostává do slovníků různých zemí a národů v podobě technického termínu „čistka“, který bezprecedentně vtahuje do svého asociačního pole lexémy dosud spojené s kořenem „čistý“.

K čemu v praxi vede teorie „čisté desky“? Ke krajíně vyhlazení, s neskrývanými a neskrývanými stopami střetů mezi tvorbou a nicotou – a toho, co svědci katastrofy po střípkách dokumentují a kousek po kousku rekonstruují.

Když pohlédneme na Celanovy verše, otevře se nám cosi, co je pro lidskou řeč zatím neznámé, cosi, co sahá za hranice obecně známých fotografií koncentračních táborů i svazků táborové prózy:

„Krajina s urnovými bytostmi.
Rozhovory
kouřovými ústy s kouřovými ústy...“¹⁰

Komíny pecí zde nehovoří s narativní intonací, nečiní nebe „prázdným“, „hovoří“ spolu. Není jasné, zda je řeč o lidech, nebo o mechanismech, v nichž mizí:

„Jedí:
blázinecké lanýže, kus
nezapadlé poezie,
jazyk i zuby si pochutnaly.“¹¹

Téměř každá Celanova báseň je básnická urna otevírající společnou krajinu. Taková je morfologie autorova vesmíru, a tedy jeho „historické poetiky“, a to počínaje jeho první knihou *Der Sand aus den Urnen* (Písek z uren, 1948). Zde v básni-urně *Schwarze Flocken* (Černé vločky) vzdává poctu v hrsti sevřené ukrajinské krajíně, na niž vzpomíná:

„Padl sníh, beze světla. Už úplněk
je to či dva, co i mně poselství v mnišské kutně
přinesl podzim, list z ukrajinských hald...“¹²

¹⁰ P. Celan, *Sněžný part*, přel. L. Kundera, Praha 1986, str. 127.

¹¹ Tamt. – Sigov ve svém textu cituje ruský překlad Celanových veršů, který se od zde uvedeného českého značně liší: „Oni jedjat: / Spjativšij mertvec, pochožij na trufeľ, kusok / Neuničtožennoj materii...“ – Pozn. překl.

¹² P. Celan, *Černé vločky*, přel. R. Malý, Zlín 2015, str. 23.

Jediná celanovská „urna“ stačí k tomu, aby ani sněhová pokrývka, ani technologie pětiletěk neproměnily nekonečnou černozem v čistou desku.

3. Příroda a to, co je přírody zbaveno

Svědci katastrof dvacátého století hovoří o hluboké krizi naturalismu, širokého myšlenkového proudu, jenž se rozvíjel v období vědeckotechnické revoluce. „Naturphilosophie“, nejenom jako systém vědění, nýbrž jako celková atmosféra přemýšlení a vidění světa, byla pro tuto epochu charakteristická. „Vědy o přírodě“ demonstrovaly svůj působivý vliv na přírodní i sociální prostředí, když prudce proměňovaly vzhled obcí a měst. Tyto síly uchvacovaly posluchárny polytechnických institutů, vzbuzovaly zájem o pozitivismus a „fyziologická zkoumání“ u širokého spektra vzdělané veřejnosti od seminaristů až po spisovatele. Naturalismus se zdál být oprávněným hrobařem „idealismu“. Tento proces pokračoval až do chvíle, kdy masivní pohřbívání všeho „krásného a vznešeného“ převrátilo představy o přirozenosti a kdy se přírodní krajina změnila v krajinu vyhlazení.

Ve své řeči, kterou nazval *Meridián* a kterou pronesl v roce 1960 během přebírání literární ceny Georga Büchnera, Celan vystavuje evropskému naturalismu vysvědčení a charakterizuje naturalistický pohled na svět. Následně cituje slova pronesená postavou v jedné z Büchnerových novel. Vyjadřují reakci této postavy na setkání s dvojicí dívek v lese: přeje si disponovat „pohledem Medúzy“.

„Nejlepší obrazy staré německé školy nejsou v porovnání s tímto výjevem ničím. Někdy bych chtěl být hlavou Medúzy, abych proměnil v kámen skupinu, jako je tato – ať se jí lidé navždy kochají...“ Celan zdůrazňuje vztah mezi „přáním být hlavou Medúzy“ a vůlí „zachytit přirozené prostřednictvím umění právě jako přirozené“. Následuje závěr, posílený vlastním horizontem celanovské poetiky: „Tak vychází za hranice lidského, ocitají se vně, v děsivě nevládném prostoru, obráceném směrem k lidskému...“ Jelikož nemáme lepší pojem pro označení tohoto prostoru, v němž se rozpadají přirozené vztahy, nazvěme jej „prostorem denaturace“ (či „utopie“ – k tomuto pojmu se ještě vrátíme).

Útržkovitá Celanova řeč před námi rozprostírá surovou, rubovou část tkaniny Přírody. Tkaniny, na niž nás naturalismus učil hledět výhradně z lícové (pozitivní, „progresivní“) strany. Tisíce nití a zápletek spojuje mýtus vědeckotechnického ovládnutí planety s mýtem o rase, krvi a půdě. Za rétorikou těchto makromýtů odhaluje Celan mikroúroveň

překroucení a rozložení archetypálních vztahů věcí a slov, které byly považovány za přirozené: černé se stává bílým, den nocí, vzduch zemí, život smrtí, lidé ne-lidmi atd. Tento skrytý „magický“ motiv kolektivistické „symfonie Přírody“ je odhalen a odčarován v Celanově *Fuze smrti*:

„Černé mléko jitra večer je pijem
 pijem je v poledne ráno a pijem je v noci
 pijem a pijem
 kopeme hrob tam v povětrí není tam těsno“¹³

Nejpřirozenější potřeba lidské bytosti – žízeň – je zde převrácena a k nepoznání znetvořena. Těžko říci, zda se nezměnila v potřebu nepřirozenou, protože jsou zde setřeny základní linie tradičních opozic (opozice mezi tím, co je, řecky, *para fysin* – nepřirozené – a *kata fysin* – odpovídající přirozenosti). Celanovský refrén jednoduše a drsně popisuje kruhy kosmické denaturace člověka a konkrétní složení tohoto omamného smrtícího denurátu:

„Černé mléko jitra v noci tě pijem
 pijem tě ráno a v poledne pijem tě večer
 pijem a pijem
 Muž bydlí v domě hraje si s hady on píše
 píše když stmívá se do Němec...“¹⁴

V širokých souvislostech kultu Přírody, jenž nabíral na síle v průběhu posledních tří staletí – počínaje vlnami „naturphilosophie“ a triumfálním nástupem „věd o přírodě“ až po „naturální školy“ v literatuře a umění – zní celanovská intonace ve světové literatuře, jeho *Fuga smrti*, jako epochální rekviem evropského naturalismu:

„Volá sladčeji hrajte smrt to smrt je z Německa mistr
 volá temněji přejed'te struny těch houslí pak budete povětrím
 stoupat co dým
 pak najdete hrob tam v oblacích není tam těsno“¹⁵

¹³ Tamt., str. 28.

¹⁴ Tamt.

¹⁵ Tamt., str. 29.

Denaturace lidského světa není v celanovském popisu ohraničena horizonty „sociální fyziky“ nebo „politických technologií“. Denaturace je zaměřena na zne-tvoření člověka v nelidských živlech, na „de-kreaci“ – nihilistické překroucení tvoření *ex nihilo*, formální odmítnutí doslovně chápaného biblického „kreationismu“:

„Nikdo nás znovu neuhněte z hlíny a jílu,
nikdo nebude zařikávat náš prach.
Nikdo.“¹⁶

4. Návrat. Mezi utopii a meridiánem

Setkání skrze zlom je hlavním tématem Levinasovy etiky a Celanovy poetiky. Kdo je onen Druhý, k němuž Celan promlouvá? Je to Druhý-Nikdo? Podobné rozdvojení či ztotožnění je klíčovým problémem Celanovy nejvýznamnější knihy *Růže Nikoho*.

Filosofova i básníkova věda o odloučení, jak bylo zmíněno na začátku, zkoumá negativní horizont nemožnosti návratu. Odmítnutí zapomenout a odvrátit se jako by jen prohloubilo příkop této nemožnosti.

O to silněji Levinase ohromí Celanovo podobenství o meridiánu. Filozofa zaujme odzbrojující odvaha této básnickovy myšlenky o *možnosti nemožného návratu*:

„Překvapením tohoto dobrodružství, v němž se ‚Já‘ daruje Druhému v ne-místě, je návrat. Ne však návrat jako odpověď dotazovaného, ale jako kruhovost tohoto pohybu bez návratu, této dokonalé trajektorie, tohoto meridiánu, který báseň popisuje ve své účelnosti bez účelu [finalité sans fin]. *Jako bych se tím, že jsem šel k druhému, vrátil k sobě samému a rostl v zem napříště rodnou, zbavenou celé tíže mé identity*“.¹⁷

Pokud bychom chtěli schematizovat celkový kontext Levinasovy filosofie, mohli bychom v ní vysledovat tři témata:

1. Ztráta kořenů, rozchod s „pohanským“ vztahem ke své zemi, ke svému národu, ke svému jazyku.

¹⁶ Tamt., str. 87.

¹⁷ E. Levinas, *Noms propres*, str. 64.

2. Pozornost – zostřená situací „pouště“ – k druhému, k jeho tváři, k mé odpovědnosti za něj i vůči příkázání „Nezabiješ!“ ve vztahu ke každé živé bytosti.
3. Tvář druhého odhaluje v řeči možnost návratu k vlastnímu počátku v dějinách, a dokonce ke svému rodnému místu v prostoru.

První dva momenty jsou v Levinasových hlavních spisech detailněji rozpracovány. Třetí se v nich přechází spíše mlčením. Jako by až Celan Levinase „donutil“ mluvit o něm jasně. V reakci na *Meridián* se Levinas s údivem zabývá návratem a „zakořeněním“, pro něž obvykle v jeho textech nezůstává místo kvůli jeho hlavnímu tématu, „druhé straně bytí“.

Uvedený citát je převzat z Levinasova textu *Paul Celan. Od bytí k druhému*.¹⁸ Toto vydání se liší od časopisecké verze jak vlastním obsahem textu, tak nadpisem: „dynamické“ *De l'être à l'autre* (Od bytí k druhému) nahrazuje „statiku“ *L'être et l'autre* (Bytí a druhý). O rok později, když zařadí práci o Celanovi do sbírky svých článků *Vlastní jména*, se však Levinas vrací k původnímu nadpisu.

V prvním názvu Levinasova článku o Celanovi se nachází dvojznačnost (*ambigua*, pokud využijeme pojem Jana Scota Eriugeny). „Od bytí k druhému“: ukazuje šipka přímý směr myšlení z bodu A („bytí“) do bodu B („druhý“)? Nebo ostrý obrat, otočku, *salto mortale*, radikální změnu cesty (a změnu orientačního bodu – „nikoli bytí, ale druhý“)? Porovnáme-li tyto dvě varianty, všimneme si Levinasova váhání mezi izolací rovin „bytí“ a „druhého“ v druhé verzi a možností přechodu mezi oběma ve verzi první.

Podle Levinase ani „Bytí“, ani „Příroda“, ani „Země“ samy o sobě, bez druhého, nežijí a „nedýchají“. Proměnily se v prach, v „písek z uren“. V tom je střízlivý filosofický význam „přestávky k nádechu“, o níž Celan hovoří (viz motto našeho textu). Dřívější sebejisté dýchání Přírody bylo přerušeno. Filosof se soustředěně zaposlouchává do kosmického významu tohoto přerušení. Může pak Druhý poskytnout prachu ontologie nový dech?

Levinas tuto otázku bedlivě chrání před ukvapenými odpověďmi. Jazyk filosofie zná své hranice. Celanovo slovo, jeho post-atheistický žalm, jde ve svém objasnění „dechokrystu“ (Atemkristall) ještě dále. Název Celanovy knihy *Atemwende* (Dechovrat) je příznačný pro epochu rozkolu mezi naturalistickou fyziologií a biblickou pneumatologií:

¹⁸ Stat' je věnována Paulu Ricœurovi, vyšla ve sborníku *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paříž 1975. *Paul Celan. L'être et l'autre*, je poprvé publikováno po Celanově smrti v *Revue de Belles Lettres*, 2–3, 1972.

„Ve vzduchu, tam zakotven jsi pevně,
tam, ve vzduchu.
Kde se pozemské zatíná v pěst, zemité,
Dech-a-prst’.“¹⁹

Zakořenění v novém dýchání, mlčení, pozornosti – to je společný motiv tak rozdílných autorů jako Paul Celan a Simone Weilová. Všimněme si, že pragmatika zakořenění se u Simone Weilové ukazuje být pro Levinasovy přísné požadavky mnohem obtížnější zkouškou než poetika Celanova *Růže Nikoho*. V celanovském „dechovratu“ slyší Levinas harmonii se svým obratem od ontologie k etice (Levinas se snaží vyložit etiku tak široce, aby se do ní vměstnala i pneumatologie, nikoli naopak).

Levinas nachází v Celanově poetice opozici k heideggerovské koncepci jazyka coby přístupu k „domovu bytí“, jazyka přírody a krajiny, jazyka plného smyslu jako zářivé *fysis* presokratiků.²⁰ V *Rozhovoru v horách* přirovnává Celan takový jazyk k malebné horské cestě mezi květinami, „... jazyk, ne pro tebe a ne pro mne – protože, ptám se tě, pro koho je tu země, ne pro tebe, pravím, a ne pro mne –, jazyk, že v něm není Já a není v něm Ty, jen samý On, samé Ono, samí Oni a nic než to“.²¹ Tento antipod celanovské řeči, obrácené k tváři druhého, Levinas nazývá „jazykem neosobního“ (langue du neutre).

Je příznačné, že *Rozhovor v horách* se odbývá jako rozhovor se sebou samým o neuskutečněném setkání (naplánované setkání Celana a Adorna ve Švýcarsku se neuskutečnilo). Zde se odhaluje touha po setkání, nikoli zkušenost konkrétních setkání – ne anonymních – Já a Ty.

Téma setkání, jeho nadcházení a jeho napjatého očekávání, je také obsaženo v názvu *Růže Nikoho* a v touze „převrátit dech“. Každá ztělesněná forma, každé plnohodnotné slovo a verš jsou možným místem setkání. Ale řeč je zde o místě, o toposu, o zkoušce otevřeně paradoxním odhodláním odejít od všech hotových „míst“, prověřit u-topii.

Celanovo a Levinasovo pojetí utopie je velmi vzdálené sociálnímu významu, v jakém tento termín užíval Martin Buber nebo Ernst Bloch, a už vůbec nemá cokoli společného s politickou touhou po „svém místě pod sluncem“. Možná poprvé od doby, kdy Thomas More vytvořil tento neologismus, byl koncept utopie přemístěn do oblasti čistě poetiky

¹⁹ P. Celan, *Mříž hovorny*, str. 297.

²⁰ E. Levinas, *Noms propres*, str. 60.

²¹ P. Celan, *Rozhovor v horách*, přel. L. Topofská, in: *Světová literatura*, 38, 1993, str. 45.

a etiky. Odpoutání se od vlastního nebo přivlastněného místa se stává podmínkou pro návrat na „rodná místa oproštěná od mé tíhy“.

I když ale odstraníme vžité asociace, je těžké se ubránit pochybnosti, zda utopie zbavující konkrétní váhy jakýkoli *topos*, jakékoli místo, a tak zbavující konkrétní opory i samo setkání, není náhodou pouhým snem. Není jen prázdnou fatou morganou?

Celan se potýká s otázkou, co dovoluje „projít celou tou nemožnou cestou – cestou k nemožnému“, co uprostřed „nevlídné hrůzy“ historie a utopie pomáhá „najít ta místa, odkud já sám pocházím“. Celan dává paradoxní jméno oné skutečnosti, jež zarputile uniká pojmenování, skutečnosti „nemateriální, leč pozemské“:

„Nalézám cosi, co spojuje a co – stejně jako báseň – vede k setkání. Nalézám cosi jako řeč – cosi nehmotného, leč pozemského, terestrického, cosi kruhovitého, co se přes oba póly vrací k sobě a co při tom – radostným způsobem – dokonce protíná tropy –: nalézám ... *meridián*.“²²

Při vši konvenčnosti tohoto pojmu-symbolu se s jeho pomocí daří označit těžko uchopitelný, ale objektivní princip, který navzdory všemu „spojuje, vede k setkání“.

Jak jsme se pokusili ukázat, rozvíjení tématu „meridiánu“ u Celana a Levinase je mnohem hlubší, než naznačují vnější biografické a geografické paralely. V první řadě tu máme co činit s „topologickým“ objevem lidské touhy po setkání s Druhým a nalezením sebe samého v takovém setkání. Není tu řeč o těch typech paralelismu, jimiž oplývají přírodní vědy: o paralelismu známém ve fyzické geografii již od dob Kolumba a Ameriga, o paralelismu používaném v neeukleidovské geometrii od dob Bolyaie a Lobačevského a ve školské fyzice s jejím slavným Boyleovým-Mariottovým zákonem. Není tu řeč ani o domnělé geografii filosofie a poezie, kde je možné objevovat obecné zákony nebo společné oblasti.

Levinas *pozorně* naslouchal Celanovým slovům a vnímal zvláštní svět, který druhý z obou vyhnanců objevil. Filosof nepřiložil mřížku svých kategorií na tkanivo veršů, aby se orientoval v tomto neznámém terénu. Přijal svět druhého a rozpoznal osu jeho světa – nejvyšší pozorost.

²² P. Celan, *Meridián*, in: *týž, Černé vločky*, str. 174.

V takovém světě je důležité gesto oslovení, a nikoli předávaná informace: to, co se říká bez řeči, co je důležité již samotným oslovením, co má význam jako pozdrav, nikoli jako sdělení, co je důležité svou pozorností. *Pozornost jako přirozená modlitba duše*, abychom použili Malebranchova slova, jež cituje Walter Benjamin i Celan: krajní citlivost, avšak nejvyšší nasazení.²³

V Celanových dopisech se v různých podobách objevuje paradoxní formulace o jeho „sebeidentifikaci“, autor mluví o věrnosti svému „černovickému meridiánu“, tvrdí, že žije ze vzpomínky na něj: „černovický meridián prochází skrze mne“. Básníkovi adresáti i překladatelé plným právem přejmenovali tento Celanův klíčový symbol: *celanovský meridián* obemknul celý svět, protnul a překlenul celou historickou epochu – navzdory „železné oponě“, navzdory „studené válce“ mezi zeměmi, systémy a jazyky.

Levinas neobjevil jen nekonečný filosofický rozměr této iniciativy. Celá šíře jeho filosofické etiky ukazuje, že evropská civilizace odmítá sebe samu, odmítá slyšet mocný leitmotiv jdoucí od Davidových žalmů až po žalmy Celanovy. Levinas našel v pohybu k druhému onen meridián lidství, který je schopen propojit rozdělené póly filosofie a poezie, praxe a teorie, vědy a přírody, který je schopen zachránit před zánikem každé slovo naší rozpadající se řeči.²⁴

Rozumí se, že meridián je jen jméno pro jistý vnitřní topos, který v sobě nesli básník i filosof, vyhnanci z „jiné Evropy“. Celan a Levinas jej nesli, pěstovali v řeči a myšlení, naplnili jej smyslem, stejně nekonečným jako jakýkoli konkrétní smysl, a tím jej spojili se svými jmény. Nyní se v Černovicích setkala jména básníka a filosofa, což nám poskytuje novou perspektivu: *meridián Celan – Levinas*.

Kyjev – Černovice, 1998–1999

Přeložili Jakub Kapičiak a Petr Vaškovic

²³ P. Celan, *Rozhovor v horách*, str. 44 n.; P. Celan, *Meridián*.

²⁴ Viz S. Mosès, *L'Éros et la Loi*, Paris 1999.

Z ŘEČTINY DO ŘEČTINY Krátce o Plótinovi a Pavlosu Kalligasovi

V následujícím rozhovoru vám představujeme řeckého filosofa Pavlose Kalligase. Tento myslitel dokázal to, co se v minulém století podařilo jen několika filologickým doyenům, totiž přeložit celé Plótinovo dílo do svého rodného jazyka, v tomto případě do novořečtiny. Počin, který by běžnému smrtelníkovi pravděpodobně zabral celý život, zvládl Kalligas přibližně za deset let, a tím jeho plótinovský projekt teprve začal. Jak uvádí v předmluvě k anglickému vydání prvního dílu svého obsáhlého komentáře k *Enneadám*, v průběhu překládání jednotlivých pojednání si totiž uvědomil, jak málo jsou dnešnímu čtenáři přístupná bez detailního pochopení myšlenkového pozadí každého z nich. Kromě Plótinova specifického stylu psaní je to dáno také tím, že jejich autor nepracuje jen se známými díly antické filosofie, ale také s nedochovanými komentáři klasických děl. Velmi často také bez jakéhokoli vysvětlování vstupuje do dobové diskuse, jejíž přesný obsah nám dnes uniká, a navíc téměř nikdy nikoho nejmenuje. Orientovat se v takovém terénu je velmi obtížné. Kalligas se domnívá, že je možné tento kontext s různou mírou detailnosti zrekonstruovat a na jeho pozadí pak spisům lépe rozumět. Pochopíme-li každý z nich jako dílek jakési skládačky, zjistíme, proč má právě takový, a ne jiný tvar čili proč a jak v něm Plótinós postupuje právě tak, jak to činí. Díky tomuto přístupu, slibuje Kalligas, začnou náhle dávat smysl Plótinovy časté a zdánlivě nahodilé odbočky k otázkám, které se na první pohled zdají marginální. Proto se Kalligas zaměřil na tvorbu tohoto celkového plótinovského puzzle v podobě téměř dvou tisíc stránek čítajících komentáře ke všem pojednáním. V kompletní podobě je dosud dostupný pouze v novořečtině. Do angličtiny byl zatím přeložen jen první ze tří dílů (komentář k *Vita Plotini* a *Enneadám* I–III), vydání dvou dalších (k *Enneadám* IV–V a poslední k *Enneadě* VI) je plótinovskými badateli netrpělivě očekáváno.

V českém prostředí na svého Kalligase, a tedy i na kompletní překlad *Ennead* stále čekáme. Kromě několika málo prvorepublikových překladů Josefa Hruši¹ a Jaroslava Kubišty,² a raritního překladu pojednání

¹ Plótinós, *Enneady*, přel. J. Hruša, Praha 1938. Obsahem jsou pojednání I,6, IV,7, I,9, III,1, I,8, I,1 a I,5.

² Týž, *O krásném*, přel. J. Kubišta, Praha 1912. Obsahem je pojednání I,6.

I,6 od Jitky Malé a Jana Patočky,³ má český čtenář k dispozici několik svazků různých tematicky spřízněných Plótinových děl od Petra Rezka⁴ a z nedávné doby také moderní, kritický překlad a komentář pojednání V,3 z pera Lenky Karfíkové.⁵ Ačkoli se kuloárně již řadu let spekuluje o tom, že „v šuplíku“ některých českých filosofů leží téměř hotové překlady dalších pojednání, stále řada klíčových chybí, zejména z okruhu *Ennead* II, III a VI.

Kromě toho, že nám rozhovor umožňuje seznámit se s Kalligasem, je zajímavý minimálně ve dvou dalších ohledech. První z nich má potenciál oslovit i toho, kdo se Plótinem přímo nezabývá, nakolik se dotýká otázek jazyka. Tento myslitel je známý svým kreativním zacházením s jazykem, a to notoricky především v souvislosti s Dobrem, nejvyšším základem vši skutečnosti, o kterém ve vlastním slova smyslu nelze nic predikovat. Jak Plótinós uvádí v pojednání VI,7, je třeba na jedné straně rozlišit přímou mystickou zkušenost s ním (ἔνωσις, dosl. *sjednocení*) v podobě jakéhosi dotyku (ἐπαφή) a na druhé straně jeho nepřímé poznání prostřednictvím racionální diskursivity, jež má však pouze propedeutickou úlohu. Pokus o diskursivní tematizaci prvotního počátku (ἀρχή) může využívat analogie (ἀναλογίαι), negace (ἀφαιρέσεις), jakési postupné rozběhy (ἀναβασμοί τινες, srv. Platón, *Symp.* 210a–212b) nebo na počátek usuzovat z toho, co je z něj a po něm (γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ). Platí ale, že všechny výpovědi o Dobru musí být vedeny mimojazykovou zkušeností ἔνωσις (pro výklad těchto souvislostí viz *Enn.* VI,7,36). Řeč, která se snaží mystickou zkušenost vypovědět, vždy nutně selhává. Může ale toto své selhání rozpoznat a samu sebe kritizovat, čímž vyznačuje své vlastní meze. Tím je však již do jisté míry překračuje poukazem za sebe samu. Tyto přesahy jsou však stále jazykové povahy, a proto opět selhávají a jsou podrobovány další kritice. O Dobru tedy nelze přísně vzato mluvit, ale lze mluvit k duši a různými jazykovými prostředky poukazovat za diskursivitu směrem k Intelktu, a dále za něj až k mystické zkušenosti.

Těchto metod Plótinós využívá způsobem ztělesňujícím ideál moderní hermeneutiky: tok jeho myšlenek je nekonečným pokusem o vyjád-

³ Týž, *O kráse*, přel. J. Malá – J. Patočka in: *Kvart*, 3, 1934, str. 21–29.

⁴ Týž, *Dvě pojednání o kráse*, přel. P. Rezek, Praha 1995. Obsahem jsou pojednání I,6 a V,8. Týž, *Sestry duše*, přel. P. Rezek, Praha 1995. Obsahem jsou pojednání IV,2, IV,8, IV,9, IV,3. Týž, *Věčnost, čas a duch*, přel. P. Rezek, Praha 1995. Obsahem jsou pojednání V,9 a III,7. Týž, *O klidu*, přel. P. Rezek, Praha 1997. Obsahem jsou pojednání V,4, VI,9, V,1 a V,2.

⁵ Týž, *O sebezpoznaní. Enneada V,3(49)*, přel. L. Karfíková, Praha 2014.

ření *verbum interius*, a nezná přitom slitování s žádným svým pracně vybudovaným obrazem.⁶ Snad nejkrásnější ukázkou všech těchto cest k tematizaci Dobra jsou pasáže ze samého jádra pojednání V,5, které vrcholí vyčkáváním na východ slunce nad oceánem: „...nesmíme se za Ním hnát, ale tiše čekat až se objeví, připravující se na Jeho kontemplaci, podobně jako oko očekává východ slunce, a když slunce vyjde nad obzorem (z Ókeanu, jak říkají básníci), dává se oku k vidění. Ale z čeho vyjde To, čeho je slunce nápodobou? A jaký horizont překročí, až se objeví? Vyjde nad Intelektem samým, který Je kontemplanuje. Intelekt se zastaví, aby Je kontemplanoval, nehledě na nic jiného než na krásu, a celý se k Němu obrací a dává se Mu, nehnutě a zároveň jakoby naplněn, spatří nejprve, jak se sám stává krásnější a celý září, protože je blízko“ (*Enn.* V,5,8,3–13; přel. O. G.).⁷

Jak však ukazuje právě Kalligas, je třeba si všimnout Plótinovy mistrovské práce s jazykem již na rovině výkladu o Intelektu, protože už ten diskursivitu v jistém smyslu transcenduje. Jazykové myšlení je totiž pro Plótiny základní charakteristika (části) naší duše. K jejímu přiblížení se Plótinova typicky dostává tak, že ji vymezuje proti nižším a vyšším duševním mohutnostem (*δυνάμεις*), totiž proti smyslovému vnímání či představivosti na jedné straně, a našemu intelektu či Intelektu v nás na straně druhé. Diskursivní myšlení je aktivitou duše, která posuzuje (*ἐπίκρισις*), spojuje a rozděluje (*συνάγων καὶ διαίρουσιν*) představy (*φαντάσματα*) získané ze smyslového vnímání a obtisky forem Intelektu v duši. Touto zvláštní kombinatorikou pak duše získává porozumění chápané platónsky jako rozpomínka (*ἀνάμνησις*, *Enn.* V,3,2,7–14 a 3,34–39). Diskursivita je tak z jedné strany vymezena nižšími složkami duše, které nejsou diskursivní, protože neposuzují, nespojují a nerozdělují tak, aby vznikalo v duši porozumění. Z druhé strany je pak vymezena myšlením na způsob intelektce. Odlišení intelektce (*νόησις/θεωρία*) a diskursivního myšlení (*λογισμός/διάνοια*) má přitom předobraz v po-

⁶ Srv. J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, přel. B. Horyna – P. Kouba, Praha 1997, str. 9.

⁷ Διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῆ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὡσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεὶς τοῦ ὀρίζοντος – ἐξ ὠκεανοῦ > φασιν οἱ ποιηταὶ – ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὀμμασιν. Οὗτοσί δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχήσει πόθεν; Καὶ τί ὑπερβαλὼν φανήσεται; Ἡ αὐτὸν ὑπερσχὼν τὸν νοῦν τὸν θεώμενον· ἐστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θεάν εἰς οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς, στὰς δὲ καὶ οἷον πληρωθεὶς μένους εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίω γενόμενον ἑαυτὸν καὶ ἐπιστῆλβοντα, ὡς ἐγγὺς ὄντος αὐτοῦ. (citováno podle: *Plotini opera*, II, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzler, Paris 1959).

dobensství o úsečce z Platónovy *Ústavy* (509d–511d). Podle Platóna vede intelektce k obecnějším premisám, zatímco diskursivní myšlení z premis vyvozuje. U Plótína je ale tento obraz dále transformován, protože intelektce není pochopena jako postup k vyššímu ve smyslu postupného ukotvování v původnějším, ale spíše jako simultánní náhled vyššího v nižším, resp. všeho ve všem. Pro správné pochopení diskursivity je také důležité srovnání myšlení naší duše a duše světové. Světová duše nepoužívá λογισμός (*Enn.* IV,8,8,13–6), ale přesto myslí jinak než Intelekt (*Enn.* III,7,11,11–23 a 35–40). Zatímco Intelekt vidí najednou vše ve všem, ona vidí postupně. Pro tento sekvenční charakter myšlení Plótína někdy vyhrazuje pojem διάνοια (tedy hledění na obtisky obsahů Intelektu v duši, které ale ještě není řečové). Λογισμός pak představuje další rozvinutí myšlení do mnohosti, protože není jen sekvenční, ale navíc se zřejmě vztahuje k nižšímu ve smyslu jakési aplikace obecného na jednotlivé, které charakterizuje řeč. Jak je však u Plótína zvykem, na řadě jiných míst toto rozlišení ignoruje a λογισμός a διάνοια klidně zaměňuje (viz např. *Enn.* V,1,7,42–48 a V,1,3,12–15).

Vzorem diskursivity je pro Plótína racionalita Intelektu, přičemž inspiraci pro tuto tezi čerpá z Platónova *Sofisty* (261d, 260b). Identita a diference, které se v řeči vyjadřují, jsou založeny na identitě a diferenci v Intelektu, tedy vposledku na nejvyšších rodech. Racionální struktura řeči odpovídá racionální struktuře duše, která je obrazem Intelektu, a to tak, že jeho nadčasovou simultaneitu všeho ve všem rozkládá do časově-diskursivní podoby, jejímž smyslovým obrazem je pronášená řeč (*Enn.* IV,3,18,7–19). Platí tedy paradoxní teze, že ačkoliv v Intelektu diskursivitu nenajdeme (*Enn.* V,5,1,38–41), napodobuje duše Intelekt právě svou diskursivitou, a to s různou mírou úspěšnosti (*Enn.* I,4,10,10–21). V jádru ale řeč jakožto náležející na rovinu duše při popisu Intelektu vždy troskotá, protože neumí plně zachytit simultaneitu všeho ve všem, jež má současně charakter plné diference. Zároveň však netroskotá zcela, protože odráží vztahy, které v Intelektu skutečně existují. I zde tedy musí řeč mluvit paradoxně, aby vyznačila současnou diferenci i jednotu. Řeč, která má moci něco z Intelektu zachytit, se musí snažit o zachycení simultaneity predikovaných obsahů (*Enn.* V,8,6) a co nejvíce se oprostit od tělesnosti (*Enn.* V,8,9,1–16 a také VI,4,7 n.), zejména pak od všeho, co implikuje rozprostraněnost (*Enn.* VI,8,11,13–30). Kalligas velmi trefně a poučně poukazuje na jazykový rozměr tohoto stylistického mistrovství.

Druhý zajímavý moment v otištěném rozhovoru je více určen plátónovským badatelům. Jak v rozhovoru upozorňuje Suzanne Stern-Gilletová, v posledních letech se objevují pokusy o reinterpretaci Plótínova

vztahu ke gnostikům a v této souvislosti i celého *Großschriftu*, tj. skupiny pojednání III,8, V,8, V,5 a II,9. Po dlouhou dobu byla přijímána Harderova interpretace,⁸ podle níž existuje natolik zřetelná souvislost mezi těmito čtyřmi spisy, že lze předpokládat, že šlo původně o pojednání jediné, které Porfyrios při editaci a vydání *Ennead* rozdělil na čtyři.⁹ Proti této představě se velmi silně vymezil především J.-M. Narbonne,¹⁰ jehož argumentace se však spíše mívá pointou Harderova textu, a také C. D'Ancona Costová,¹¹ která se snaží pojednání III,8 odtrhnout od polemiky s gnostiky a reinterpretovat ho jako diskusi s Aristotelem.

Zdá se mi však, že existuje relativně silná textová evidence pro kontinuitu Plótínových úvah v těchto spisech. Pojednání III,8 se zabývá vymezením kontemplace a V,8 začíná otázkou, jak je možné dosáhnout *kontemplace Intelaktu*. Končí pak úvahou o tom, zda byl představený způsob výkladu inteligibilního světa dostatečný, či zda je třeba ho popsat znovu a jinak, jak je to provedeno v pojednání V,5. Tento spis pak končí jakýmsi shrnutím, podle kterého je *příčinou* krásy (vyložené v V,8) a idejí (pojednaných v V,5) Dobro, přičemž kauzalita byla klíčovým tématem III,8. To vše slouží jako pozadí pro debatu s gnostiky, což lze doložit také úvodními pasážemi z pojednání II,9, kde se krátce shrnuje Plótínovo chápání Dobra (z III,8 a V,5), Intelaktu (z V,8 a V,5) a duše (z III,8). Většina argumentů proti gnostikům je pak založena na představě kontinuity mezi hypostasemi, představené v pojednání III,8. Narbonne ironicky poznamenává, že si Porfyriův zásah do *Großschriftu* nelze představovat tak, že by nad ním stál s nůžkami v ruce. S odmítnutím této představy lze v zásadě souhlasit, byť v případě V,8 a V,5 tomu možná nějak tak skutečně bylo. Zároveň však nelze ignorovat kontinuitu Plótínových úvah napříč těmito spisy. V jakési minimální podobě si ji lze představit tak, že v době psaní pojednání III,8 až II,9 Plótína zaměstnávalo téma pravé povahy inteligibilního – které v těchto spisech popisuje jako krásu, pravdu a jako myšlení obsahující myšlené v sobě – a jeho implikace pro ostatní roviny skutečnosti – v jakém smyslu je Dobro a duše kontemplací a v jakém smyslu jsou inteligibilní. Odpovědi na tyto otázky potom měly

⁸ R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, in: *Hermes*, 71, 1936, str. 1–10.

⁹ Ke shrnutí této debaty viz R. Dufour, *Annexe 1. Les traités 30 à 33: un grand traité?*, in: L. Brisson – J.-F. Pradeau (vyd.), *Plotin. Traités 30–37*, Paris 2006, str. 399–466.

¹⁰ J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden – Boston 2011.

¹¹ C. D'Ancona Costa, *Modèles de causalité chez Plotin*, in: *Les Études philosophiques*, 90, 2009, str. 361–385.

zásadní význam pro debatu s gnostiky v pojednání II,9, kde se hlavními tématy stává otázka kontinuity, krásy a daného počtu hypostasí. Gnostici podle Plótína chybně pohrdají tělesností, protože nechápou, že je obrazem inteligibilního (II,9, n., II,9,8, II,9,13). Nerozumí tak kráse světa (II,9,5, II,9,7 n., II,9,16–17), nesmyslně zmnožují počet ontologických rovin a kladou zlo do Intelektu, protože nechápou, čím Intelekt je a jak vychází z Dobra (II,9,1–4, II,9,11 n.). D'Ancona Costová sice přesvědčivě ukazuje význam Aristotela pro porozumění pojednání III,8, ale na základě toho po mém soudu nesprávně marginalizuje jeho význam pro debatu s gnostiky. Je dobré vědět, že v této diskusi zastává velikán Kalligasova formátu klasickou, tj. harderovskou pozici.¹²

Ota Gál

¹² Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/HUM/016.

PLÓTÍNOS A FILOSOFICKÝ ZPŮSOB ŽIVOTA

Rozhovor Suzanne Stern-Gilletové
s Pavlosem Kalligasem¹

Suzanne Stern-Gilletová: Jak jste se dostal k antické filosofii?

Pavlos Kalligas: Vystudoval jsem nejprve práva a až později jsem předsedal na filosofii. Prvním podnětem k této změně byly semináře k antické filosofii pod vedením profesorky Myrty Dragona-Monachouové. Byla odbornicí na stoickou epistemologii a žačkou A. A. Longa v dobách jeho působení na University College London, kde také získala doktorát. Díky ní můj první kontakt s filosofií ovlivnila analytická tradice.

S. S.-G.: A proč jste se začal zabývat Plótinem?

P. K.: Když nad tím tak přemýšlím, řekl bych, že to mělo dva hlavní důvody, jeden filosofický a druhý osobní. Při studiu filosofie jsem brzy pochopil, že *Enneady* hrály zásadní roli ve vývoji západní filosofie od jejich počátků v myšlení presókratiků až po filosofii církevních otců a jejich pozdějších středověkých následovníků. Plótinós měl také vliv na islámské komentátory a mystickou tradici. *Enneady* jsou proto cenné nejen samy o sobě, ale také jako brána ke křesťanské a islámské myšlenkové tradici, která na ně navazuje. A pak je zde ten druhý, více osobní důvod. Když jsem *Enneady* četl poprvé, byl jsem naprosto zmatený. Tato poměrně typická reakce byla myslím způsobena komplexností Plótinova myšlení a strohostí jeho jazyka. Chtěl jsem pochopit strukturu tohoto systému a důvod, proč je právě taková, a také proč Plótinova argumentace postupuje svým specifickým způsobem, aniž by to vždy vedlo k jasným závěrům. Abych si na tyto otázky dokázal odpovědět, musel jsem se vydat na dlouhou a namáhavou cestu studia, která mě vedla stále dál do minulosti, od tzv. středoplatoniků ke stoikům, různým akademikům, k Aristotelovi, Platónovi, a v některých případech dokonce

¹ Přeloženo podle: P. Kalligas – S. Stern-Gillet, *Interview with Professor Paul Kalligas*, in: *The International Journal of the Platonic Tradition*, 1, 2020, str. 109–114. Pavlos Kalligas působí na Národní a kapodistrijské universitě v Athénách, Suzanne Stern-Gilletová je „honorary research fellow“ na Katedře klasické filologie a starověkých dějin na Victoria University v Manchesteru. – Pozn. red.

až do dob Parmenida. Na této cestě jsem si také musel prohloubit své znalosti recepce řeckého myšlení u latinsky píšících autorů, jako byli Cicero nebo Seneka. Komentář, který jsem napsal, tak nabobtnal právě proto, že jsem dospěl k přesvědčení, že *Enneady* bez pomoci komentářů prakticky nelze plně vytěžít. Tím spíše není bez komentáře a uvedení do jednotlivých pojednání možné vyučovat Plótína v pregraduálním, nebo dokonce postgraduálním studiu, snad jen s výjimkou studentů, kteří již mají poměrně slušné znalosti antického Řecka.

S. S.-G.: Který z Plótínových předchůdců na něj měl kromě „božského Platóna“ největší vliv?

P. K.: Řekl bych, že bývá podceňován Aristotelův vliv na Plótína. Je třeba mít na paměti, že Plótínovým filosofickým učitelem byl na počátku Ammónios Sakkas, stoupenec peripatetické školy. Kromě toho byl Plótínos díky své hluboké znalosti děl Alexandra z Afrodisiady natolik zběhlý v aristotelské tradici, že dokázal aristotelské pozice vyvracet aristotelskými argumenty.

S. S.-G.: Váš olbřímí počín, překlad celých Ennead, Vám dává téměř jedinečný a velmi hluboký vhled do Plótínova způsobu psaní.² Mohl byste se k němu vyjádřit, třeba nám prozradit, co je na něm podle Vás nejcharakterističtější?

P. K.: V první řadě je třeba mít na paměti, že Plótína museli zřejmě Amélios s Porfyriem opakovaně pobízet, aby začal své příspěvky na *synúsiai* (setkáních) pořádaných v jeho škole vůbec zapisovat.³ To značí, že zpočátku asi neměl žádnou zvláštní potřebu psát. O tom, proč se zřejmě nejprve zdráhal své myšlenky zaznamenávat, se můžeme jen dohadovat. Podle mého názoru je klidně možné, že ho od psaní odrazovala četba textů jeho bezprostředních předchůdců. Vezměte si například takové hloupoučké, byť gramaticky správné texty, jako jsou ty od Cassia Maxima Tyria nebo Taura z Beirútu, učence se sklony k prvoplánovému myšlení a pouhé reprodukci Platónových argumentů krok za krokem. Je-li to tak, jak si myslím, pak musel být rozdíl mezi Plótínem a těmito autory do očí bijící. Plótínův styl by v jeho vrcholné formě bylo možné nazvat vznešeným, tedy ve smyslu Longinovy pravé vznešenosti, která

² Píši „téměř jedinečný“, protože profesor R. Ferwerda je, nakolik je mi známo, druhý žijící člověk, který to dokázal. Jeho překlad *Ennead* do holandštiny vyšel v roce 1984.

³ Porfyrios, *Vita Plot.* 5.

„zanechává v duši více potravy pro myšlení, než kolik se slova na první pohled zdají nabízet“.⁴ Jistě, Plótinos má slabší chvílky, a pak umí být nesrozumitelný, příliš kondenzovaný a vůbec si neláme hlavu se syntaxí. Pravidla gramatiky ho opravdu netrápila. Když mu psaní šlo naopak dobře, dokázal skloubit formu sdělení s jeho obsahem, což je znakem všech velkých spisovatelů. I v jinak nezáživné pasáži dokáže náhle využít nějaký jazykový prostředek, který čtenáře mocně zasáhne. Příkladem toho, co mám na mysli, je třeba dojem jakési změny tempa myšlení, který vyvolává pasáž z pojednání III,7(45),3,11–21.⁵ I na Plótina jde o mimořádně dlouhou větu, která obsahuje ne méně než dvanáct participií a jen jedno určité sloveso v aktivu (*eiden*), jehož aktivní význam je ale utlumen, nebo dokonce zcela ochromen tím, že je umístěno mezi dvě s ním příbuzná participia (*idón*). Takovéto nahromadění aktivních participií vytváří dojem myšlení, které překonalo diskursivní charakter vlastní vtělené myslící duši a podařilo se mu dosáhnout statické, atemporní kontemplanční vlastní Intelaktu.⁶

S. S.-G.: *V posledních zhruba dvaceti letech se stalo módním spojení „filosofie jako způsob života“, kterým bývají ospravedlňovány různé filosofické nebo polo-filosofické aktivity. Ne všechny však ladí s tím, co pod filosofií jako způsobem života myslel Pierre Hadot („la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui est étroitement liée au discours philosophique“).*⁷ Hadot ostatně není autorem této myšlenky.

4 Longinus, *De. subl.* VII. – Český překlad V. Sládka *O vznešenu* z roku 1931 zde bohužel nelze použít, překládám tedy v duchu Fyfeho překladu citovaného v anglickém originále tohoto rozhovoru. – Pozn. překl.

5 Οὕτω δὴ καὶ συνθεῖς πάλιν αὖ εἰς ἓν ὁμοῦ <ὥστε> εἶναι ζωὴν μόνην, ἐν τούτοις τὴν ἑτερότητα συστέλλας καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταυτὸν καὶ οὐδέποτε ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο νόησιν ἢ ζωὴν, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ αἰεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ’ οὐ νῦν μὲν τότε, αὐθις δ’ ἕτερον, ἀλλ’ ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὐθις δ’ ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὔποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος, ὄντος δ’ ἐν τῷ παρόντι αἰεὶ, ὅτι οὐδὲν αὐτοῦ παρήλθεν οὐδ’ αὖ γενήσεται, ἀλλὰ τοῦτο ὅπερ ἔστι, τοῦτο καὶ ὄντος. – Citováno dle: P. Henry – H.-R. Schwyzer (vyd.), *Plotini opera*, vol. I, Brill 1951. – Pozn. překl.

6 Pro detailní analýzu toho, jak Plótinos stylistickými prostředky dosahuje tohoto efektu, viz P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus. A Commentary*, I, Princeton – Oxford, 2014, str. 589 n.

7 P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995, str. 19. – Srv. český překlad: „Filosofie je v prvé řadě určitým způsobem života, který je však vždy

Již Emile Bréhier ve své práci z roku 1928, která nese jméno La Philosophie de Plotin, představil Plótína jako „un guide spirituel plutôt qu'un doctinaire“.⁸ Jak se stavíte k pojetí antické filosofie, které prosvítá za oběma těmito prakticky totožnými výroky?

P. K.: Toto pojetí mi není cizí. Být filosofem znamenalo v antice něco jiného než dnes. Filofofa definovalo zcela zásadně to, koho žákem byl nebo k jaké filosofické škole patřil. Coby člen Akademie v kterékoli z jejich verzí žil platonik jinak než epikúrejec, a život obou se lišil od toho, který vedl některý z Aristotelových komentátorů. Longinos rozděloval filozofy na píšící a nepíšící. Co však ty druhé jmenované, například Sókrata, činilo filozofy? Zjevně to byl jejich specifický způsob života. Pokud jde o Plótína, je třeba mít na paměti, že jako mladík dlouho hledal správného učitele, kterého – jak sám uvádí – našel až v osobě Ammónia Sakky, když slyšel jednu z jeho přednášek.⁹ Je dobré nezapomínat na ty aspekty filozofování, které z něho kdysi dělaly takovýto „způsob života“, a to především dnes, kdy se z filozofie stala téměř výhradně akademická disciplína, ze které lze mít zkoušku a která má své vlastní osnovy a odborné časopisy.

S. S.-G.: Další věc, na kterou bych se Vás ráda zeptala, souvisí jak s Plótínovým stylem psaní, tak s pojetím filozofie jako způsobu života. V poslední době si u mnohých z těch, kdo se Enneadami zabývají filozoficky, všímám určité preference v přístupu k jednotlivým pojednáním. Nerozumí jim ani tolik jako dialogu mezi učitelem a jeho publikem, ale spíše jako souvislé sérii argumentů k nějakému tématu. Kritici tohoto přístupu ale upozorňují na dva důležité problémy. Zaprvé, pochopíme-li všechna tvrzení obsažená v konkrétní kapitole nějakého pojednání jako Plótínova, místo toho, abychom některá z nich připsali jeho kritikům a text pochopili jako dialog, stane se řada z těchto tvrzení prakticky nepochopitelná. Dostáváme se tím jednak do značných obtíží, jednak tím filozoficky dosti ztrácíme. Zadruhé, takový přístup nám brání i v docenění Plótínova specifického stylu. Ztrácíme tím smysl pro jakési vyústění dialogu, kde rozuzlení přináší Plótínovo závěrečné autoritativní slovo.

úzce spjat s filozofickým diskursem.“ P. Hadot, *Co je antická filozofie?*, přel. M. Křížová, Praha 2017, str. 15. – Pozn. překl.

⁸ E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris 1928, str. 182. – Opravujeme zde nepřesnost obsaženou v anglickém originále rozhovoru, kde je uveden rok vydání 1961. V českém překladu: „spíše duchovního průvodce než filozofa, který by lpěl na budování nauky“. – Pozn. překl.

⁹ Porfyrios, *Vita Plot.* 3.

P. K.: I když s argumentačním jádrem této kritiky v podstatě souhlasím, rád bych ji doplnil o následující. Je totiž třeba brát velmi vážně specifické okolnosti, za nichž Plótinova pojednání vznikala. Jak uvádí Porfyrios, byla vytvořena jako odpovědi na díla, která se četla a důkladně diskutovala na Plótinových seminářích. To klade na komentátora nárok zrekonstruovat intelektuální prostředí, ve kterém tyto diskuse probíhaly, a pokusit se rozeznat, co z Plótinovy pozice pouze odráží tradiční pohled na danou problematiku, a co je na ní originální. Spíše než aby se snažil systematicky představit svou vlastní filosofii, pokouší se Plótinus ve většině svých děl řešit aporie, do nichž se dostane každý, kdo se snaží pochopit platonismus jako koherentní sadu nauk. Jeho způsob filosofování byl tedy v tomto smyslu učený, ačkoli nikdy neuvádí bezprostřední zdroje, které jeho myšlení stimulovaly. To jsou pak hádanky, které musí rozluštit komentátor.

S. S.-G.: Napadne Vás nějaký aspekt Plótinovy filosofie, na který jste v průběhu psaní svého komentáře k Enneadám změnil názor? V poslední době vyšlo několik studií, které tvrdí, že Plótinus vděčil gnostikům za víc, než by byl ochoten připustit v době, kdy psal pojednání II,9 [Proti gnostikům – pozn. překl.]. V prvním díle svého komentáře jste se proti tomuto názoru vymezil dost ostře.

P. K.: Plótinus nepochybně gnostiky považoval za prubířský kámen svého pojetí platonismu, a to zejména proto, že zdánlivě vycházeli z týchž Platónových spisů, které považoval za zásadní i on sám. Mám na mysli dialogy jako *Timaios*, *Faidros*, *Faidón*, *Parmenidés* nebo *Druhý list*, který je také Platónovi připisován. Považoval za důležité odlišit svou pozici od postoje, který se k smyslově vnímatelnému světu a společnosti stavěl odmítavě až nepřátelsky, jak to podle něj dělali gnostici. Jeho protignostický (a pravděpodobně i protikřesťanský) postoj se ale držel na čistě teoretické rovině, na které bojoval s tím, co považoval za zásadní omyly jejich světonázoru. Promyšlení tohoto světonázoru vyžadovalo vážná filosofická zkoumání týkající se mimo jiné témat, jako je prozřetelnost a svobodná vůle, Erós jako hybná síla pohybu k Dobru prostupující lidskou existenci či otázka konstitutivní role ctnosti pro naplnění lidského údělu ve světovém řádu.

S. S. G.: Čemu máte v plánu se v budoucnu pracovně věnovat?

P. K.: Stále se zabývám zhodnocením Plótinova působení na islámskou mystickou tradici, která mě velmi zajímá. V nedávné době (2018) jsem dokončil novořecký překlad filosofického románu Abú Bakra ibn

Tufajla, andaluského spisovatele, filosofa a lékaře. Konkrétně šlo o spis *Hajj ibn Jaqzán*¹⁰, ke kterému jsem napsal i komentář. Jde o příběh chlapce, který vyrostl na pustém ostrově bez kontaktu s jinými lidmi a který sám od sebe dospěl k poznání toho, čemu „civilizovaný“ svět říká věda. Dospěl k náhledu světa jako „jedné velké bytosti“ a následně zažil mystické zjevení, to vše bez jakéhokoli vnějšího vlivu. Když se v padesáti letech dostane do společnosti, je hluboce zklamán tím, jak její lidé přijímají – nikdo ho neposlouchá. Rozhodne se proto vrátit do léčivé samoty svého ostrova. Tento, jak se mi v řadě ohledů zdá, velmi plátónovský román, měl značný vliv nejprve na islámské myšlení, zejména na Ibn Rušdu, a později i na to evropské, stejně jako na evropskou literaturu. Kromě mého zájmu o tyto věci se nyní vracím ke zkoumání počátků této filosofické tradice v díle samotného Platóna.¹¹

Přeložil Ota Gál

¹⁰ Řecky vyšlo pod názvem *Ho Dromos tú Logú*; česky: Abú Bakr ibn Tufajl, *Živý, syn Bdíciho*, přel. I. Hrbek, Praha 2011². – Pozn. překl.

¹¹ Tento překlad byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/HUM/016.“

DĚJINY JAKO *FACTUM BRUTUM* Dvě poznámky ke glose Ondřeje Švece o filosofii dějin

Časopis *Reflexe* zveřejnil nedávno rozhovor představitelů redakce tohoto časopisu Elišky Fulínové a Tomáše Koblížka s dvěma českými filosofy, Kamilou Pacovskou a Ondřejem Švecem. Rozhovor se týkal námětů, jejichž povahu celkem výstižně charakterizuje redakční název textu, totiž *Lesky a bídý současné české filosofie*.¹ Díky dobře kladeným otázkám a věcným odpovědím vznikl zajímavý text, z něhož se lze o současném stavu české filosofie, či spíše o názoru dotazovaných na něj, vskutku leccos dozvědět.

Ale ne těmito věcmi se zde chci nyní zabývat. Jde mi z uvedeného rozhovoru pouze o krátkou glosu Ondřeje Švece věnovanou mé nedávno vydané knize *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*.² Pro pohodlí čtenáře zde nejprve uvedu *in extenso* Švecovu kritickou poznámku:

„Od dob Patočkových *Kacířských esejí* zde nevznikla žádná řádná reflexe dějin a (deklarovaná) naivita realismu v zatím poslední knize pana profesora Sousedíka *Dějiny, dějepis, filosofie dějin* je spíše dokladem české izolovanosti na tomto poli, než novátorským příspěvkem k filosoficko-dějinné reflexi. Vůči výkladu pana profesora bych namítl, že mluvení o dějinném faktu jako o kusu objektivitu, na který lze pohlížet různě, ale který se sám nemění, tkví v opomenutí historicity, kterou jsou nesení sami aktéři, jejichž intence jsou dalece přesahovány tím, co je v daný okamžik v sázce a čeho pravda se ukáže až v následcích. Proto ani dobytí Bastily není žádné *brutum factum*, ledaže bychom tím mysleli nějaký kvantifikovatelný rozměr uměle izolované události, například že bylo osvobozeno přesně sedm vězňů. Za druhé jde o ignorování naší vlastní situovanosti v historii, kterou se snažíme pochopit: my přece nemáme *brutum factum* před očima jako nějaký strnulý kus lávy, ale právě svým rozuměním jsme

¹ E. Fulínová – T. Koblížek, *Lesky a bídý současné české filosofie. Rozhovor s Kamilou Pacovskou a Ondřejem Švecem*, in: *Reflexe*, 61, 2021, str. 117–136.

² S. Sousedík, *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*, Praha 2018.

v něm angažování, například se hlásíme k revolučnímu poselství zrušení všech privilegií, nebo naopak zdůrazňujeme krveprolití, plení a násilí, jež je s Francouzskou revolucí zrovna tak provázáno. Jestliže i takový historický pozitivista, jakým byl Hippolyte Taine, nedokáže popsat samu událost slovy prostými jakýchkoli konotací – hovoří-li např. o ‚populace‘, tj. o lůze –, pak není zřejmé, co by mělo být úběžníkem oné sousedíkovské shody bádání s tím, ‚co se skutečně stalo‘. Spočítat mrtvé?³

Z uvedeného je patrné, že Švec kritizuje dva body mé koncepce. Zprv je to mnou užívaný pojem dějinného *factum brutum* jako kusu reality, která se nemění. Za druhé mi vytýká ignorování situovanosti historika samého v dějinách, jimž se snaží porozumět. Vyjádřím se po řadě k oběma těmto bodům s úmyslem přesvědčit Švece o správnosti mnou zastávaného pojetí.

Především tedy k pojmu onoho dějinného *factum brutum*. Švec používá jako příklad k ilustraci své teze známou historickou událost, dobytí Bastily. Užijí téhož, tj. jeho příkladu. Je známo, že současné státní věznice jsou vybaveny kamerovými systémy, které jsou s to snímat, co se v budově a v jejím okolí děje. Představme si, že takovým kamerovým systémem byla vybavena i pařížská Bastila. V osudný den 14. července 1789, kdy byla tato věznice dobytá, by kolem desáté hodiny dopolední její kamery zaznamenaly, že se před budovou věznice shromažďuje rostoucí a stále rozvášněnější dav občanů, poté by zaznamenaly příchod vyjednavců města Paříže, dále jejich neúspěšné jednání s velitelem věznice atd. Zaznamenaly by to však jinak, než jak to činí historikové, jejichž rekonstrukci událostí jsem z části právě reprodukoval. Na záznamu kamery by byl patrný dav, ale nikoli, že jsou to občané. Pokud jde o vyjednavce, viděli bychom na záznamu pouze přicházející skupinu osob, před níž se dav rozestupuje, ale záznam by nás sám o sobě nepoučil ani o tom, že jsou to vyjednávači, ani s jakým záměrem přicházejí atd.

To, co takový kamerový záznam o události, které říkáme „dobyání Bastily“, poskytuje, nazývám *factum brutum*. K takovému dějinnému *factum brutum* náleží vše tělesné, nejen, jak Švec, Bůh ví proč, soudí, věci počítatelné: počet osvobozených vězňů, počet padlých apod., ale i barvy, tvary atd., zkrátka vše, co je kamera či nějaký obdobný technický aparát s to zachytit. Kamerový záznam by nás v některých případech mohl přesvědčit, že něco z toho, co dějepisci o pádu Bastily učí, neodpovídá

³ E. Fulínová – T. Koblížek, *Lesky a bídý současné české filosofie*, str. 126 n.

skutečnosti. Dějepisci například tvrdí, že posádka Bastily reagovala na vniknutí davu do areálu věznice palbou z mušket. Kdyby kamerový záznam ukázal – což je velmi nepravděpodobné –, že příslušníci posádky ve skutečnosti nestříleli, nýbrž odhazovali zbraně a objímali se s povstalci, bylo by líčení historiků, které je s tímto během události v rozporu, omylem. *Factum brutum* může tedy v některých případech rozhodovat o tom, zda dějepisec má při určitém tvrzení pravdu, či nikoli. V tom částečně spočívá onen, jak to Švec s bodrým humorem nazývá, „úběžník sousedíkovské shody bádání s tím, co se skutečně stalo“.

Musím dát Švecovi za pravdu, že se vskutku dívám na minulost jako na „kus ztuhlé lávy“. Považuji ji skutečně za neměnnou a v tom, co ve své glose Švec praví, jsem nenašel žádný důvod přesvědčující mě o tom, že bych měl svůj názor opravit. Což je možné dnes nějak změnit, co se 14. července 1789 stalo s Bastilou? Historické interpretace, hodnocení atd. se ovšem mění, ale událost sama, samotné *factum brutum*, jak by její byla bývala mohla zachytit kamera, nikoli! To je opravdu jakýmsi „kusem ztuhlé lávy“. Ale to se již dotýkám problematiky Švecem vyzdviho- vané dějinné podmíněnosti samotného dějepisce. Tou se budu zabývat později. Nyní bych rád ještě něco dodal k předmětu historikova zájmu, v našem příkladu k onomu dobytí Bastily.

Někomu, snad Švecovi samému, by se mohlo zdát, že si při vysvětlení, co je *factum brutum*, vypomáhám neskutečným předpokladem kamerového systému v Bastile. To je sice pravda, má však takový postup za následek, že dospívám k nesprávným závěrům? Myslím, že tomu tak není. Uvažme totiž, co kamera dělá: zaznamenává jen část skutečnosti, a jinou její část pomíjí. Zaznamenává tělesnou stránku lidských bytostí, jejich prostorové vztahy, pohyby ap., ale není s to zaznamenat skutečnosti a dění odehrávající se v lidském nitru. Ve své výše zmíněné knize jsem se pokusil poukázat na to, že něco podobného jako kamera dokáže i my, lidé, a jmenovitě dějepisci. Dějepisec je při své práci jen zřídka konfrontován s čistými dějinnými *facta bruta*. Pracuje s prameny, v nichž jsou tato fakta již většinou nějak interpretována, jedná se tedy o fakta konkrétní, tj. doslova „srostlá“. Dějepisec pak musí být s to již interpretovaná, „srostlá“ fakta svou abstrakční schopností rozdělit na jejich dvě složky, jednu, kterou nazývám *factum brutum*, druhou, jeho „interpretaci“. Rozdíl mezi historikem a kamerou spočívá v tom, že kamera je s to zaznamenávat jen tělesný podklad historických událostí, tedy ono *factum brutum*, přičemž nic dalšího zachytit nedokáže. Dějepisec naproti tomu stojí namnoze při svém bádání před fakty již interpretovanými, ale dokáže svou abstrakční schopností oddělit jejich složky, tj. *factum*

brutum od jeho interpretace, k níž náleží i hodnocení. Toto oddělení je předpokladem oné části dějepisné práce, jíž se říká „kritika“ či „kritický přístup k pramenům“. Jak však může dějepisec něco takového dokázat? Což není i on sám, jak Švec naléhá, nějak v historii situován, a není v důsledku toho svým rozuměním minulé události v ní již vždy nějak angažován? Jasněji řečeno, nevytváří snad dějepisec svou angažovaností – svými „předsudky“, jak říká Gadamer – předmět svého zkoumání? Těmito otázkami dospíváme od problematiky dějinného faktu pojatého jako *factum brutum* k dějinnosti samotného dějepisce, tedy k bodu číslo dvě.

Začnu svůj výklad tohoto bodu opět všeobecně srozumitelným příkladem. Představme si tedy, že čteme nějakou antickou komedii, třeba Menandrovu či Plautovu. Čteme-li s porozuměním, dochází k tomu, že se občas bezděky usmíváme a že si přitom v duchu říkáme: „Jako by to bylo dneska! Opravdu, lidé jsou stále stejní!“ Důležité je, že onomu našemu případnému pousmání musí předcházet porozumění čtenému textu. V čem toto porozumění vlastně spočívá, za jakých podmínek nastává? Nastává tehdy, když se při četbě v duchu přeneseme do antického světa, do situace, kterou autor komedie líčí, a představíme si, jak bychom za těchto okolností jednali my sami, nebo někdo jiný z našeho okolí. Chvástavý voják z Plautovy komedie *Miles gloriosus* je pro nás srozumitelný, když si uvědomíme, že i my, stejně jako on, toužíme po obdivu a uznání, pouze snad neužíváme k dosažení tohoto cíle jeho komických prostředků. Baví nás však velice, když nám chvástavý vysloužilce připomene někoho z našeho okolí. A k tomu snadno dojde: kolik jen každý známe lidí, kteří nepominou žádnou příležitost, aby nás neinformovali o svých skvělých, byť obvykle jiných než vojenských, úspěších! Ostatně, zamyslíme-li se trochu, neplatí to snad náhodou občas i o nás samých?

O čem nás poučuje tento příklad? Sám o sobě o ničem. Je však užitečný potud, že nám pomáhá pochopit, co je podmínkou porozumění. Podmínkou porozumění je, že máme s historickými osobami, skutečnými nebo fiktivními, tutéž lidskou přirozenost. Ta nám umožňuje abstrahovat od skutečných okolností, v nichž žijeme, a představit si sebe samy v odlišných historických podmínkách, totiž takových, v nichž jednají osoby textu – v našem příkladu komedie –, jímž se zabýváme.

Nutnou podmínkou porozumění dějinám je tedy existence konstantní, a v tom smyslu nedějinné lidské přirozenosti. Že „podmínkou porozumění dějinám je existence něčeho nedějinného“, je na první pohled paradoxní tvrzení, ale právě jen na první pohled. Zamyslíme-li se nad ním, zdání paradoxnosti se záhy ztratí.

Zde je ovšem pro mnohé kamenem úrazu „přirozenost“. Je to slovo běžného jazyka a možná právě toto má za následek, že snad každý má dojem, že „ví, oč jde“. Ve skutečnosti je termín „přirozenost“ poměrně náročným metafyzickým pojmem, poukazujícím k entitě nepostižitelné smyslovým poznáním. To je i důvod, proč byl hlavním proudem novověké filosofie opuštěn. Teprve zavedením tzv. dispozičních predikátů do současného filosofického diskursu – pionýrské dílo tu vykonal britský behaviorista Gilbert Ryle – byl vytvořen základní předpoklad k znouzení pojmu přirozenosti do současné filosofie tím způsobem, aby se tak nedělo zvnějšku, lpěním na starší naukové tradici, nýbrž na základě tendencí rozvíjených v rámci současné filosofie samotné. Tyto věci by ovšem potřebovaly podrobné vysvětlení, k němuž zde není vhodná příležitost. Pro základní orientaci čtenáře se nicméně pokusím poskytnout alespoň jeho stručný náznak.

Především: co jsou dispoziční predikáty? Jsou to predikáty vyjadřující vlastnost individua, která se projevuje jen za určitých podmínek. Dispozičním predikátem je například křehkost. Sklenice se za určitých podmínek roztříští, je tedy křehká, ale zůstává křehká, i když tyto podmínky momentálně nejsou splněny, a třeba ani nikdy nebudou: sklenice je přece křehká, i když se nikdy neroztříští! Jiným příkladem je statečnost. Voják při zteči neváhá jednat podle rozkazu, je tedy statečný, ale je statečným vojákem i tehdy, když k projevům statečnosti není příležitost. Pro empiristy, a zejména pozitivisty, dispoziční predikáty znamenaly ovšem potíž, protože nejsou, chápáno pozitivisticky, smyslově verifikovatelné. Východisko jim nabídl myslitel jim blízký, výše zmíněný Gilbert Ryle. Ve svém spisu *The Concept of Mind* (1949) přišel s myšlenkou, že dispoziční predikáty jsou ekvivalentní podmínkovým větám běžného jazyka: křehké je to, co, *jestliže narazí určitou rychlostí na tvrdou překážku, roztříští se*. Statečný voják je ten, který, *jestliže je při zteči aktuálně ohrožen na životě, z toho pouhého důvodu nepřestává jít vpřed*. Antecedent i konsekvent těchto podmínkových vět jsou smyslově verifikovatelné, a pozitivistické kritérium smyslu tedy netrpí v případě dispozičních predikátů žádnou úhonnou. Potud Ryle.

Mimo rámec pozitivismu – jenž po polovině minulého století zaniká – se lze ovšem tázat i po příčině toho, proč některým individuím určitá dispoziční vlastnost náleží, a jiným nikoli, proč je tedy například skleněná lahev křehká, kdežto lahev z umělé hmoty křehká není. Je tedy třeba se tázat nejen na křehké, ale i na jeho imanentní příčinu, na křehkost. Zde však přírodní vědy nejsou s to dát poslední vysvětlení. Proč? Poukazují-li například při křehkosti na molekulární strukturu hmoty, lze

se dále tázat po příčině, proč vyvolává křehkost právě taková struktura, a ne jiná atd. Poslední odpověď na tuto otázku nemůže již mít povahu přírodovědnou, nýbrž metafyzickou.

Zde se čtenář možná již trochu netrpělivě zeptá, jak celý tento výklad souvisí s pojmem přirozenosti. Souvisí s ním tak, že starý aristotelský pojem přirozeného je z dnešního hlediska dispoziční predikát vyjadřující to, jak se individua z určitého úhlu pohledu za určitých podmínek chovají. Smysly nepostižitelnou příčinou přirozeného chování je jejich přirozenost. Zde můžeme odkázat na – v tomto případě – velmi přístupně formulovaný Aristotelův výklad o přirozenosti obsažený v II. knize jeho *Fyziky*, jež vrcholí její definicí (*Phys.* 192b21).

Připomínám mimochodem, že dílo zmíněného Gilberta Ryla uvedli do českého kontextu poprvé počátkem osmdesátých let učitelé oxfordské university v kurzu analytické filosofie konaném v pražských soukromých bytech. Na souvislost problematiky dispozičních predikátů s velkými náměty aristotelské tradice nás tehdy upozornil Anthony Kenny. Osobně byli tenkrát Angličané v Praze přivítáni velmi srdečně, jejich výklady byly však z české strany přijímány, až na výjimky, chladně. Vanul z nich jiný, ostřejší vítr, než na jaký byli posluchači zvyklí z odlišně laděných výkladů Patočkových. Technická náročnost analytické filosofie nadto připomínala českým posluchačům postupy obvyklé v přírodních vědách a vyvolávala v nich pocit, že jsou anglickými hosty zavlékáni do jakési nové formy scientismu. Z něho se však toužili naopak, a to podle mého mínění právem, vymanit. Při tehdejší izolovanosti českého kulturního života, byla tedy jejich reakce celkem pochopitelná.

Méně srozumitelné se mi zdá, když dnes v rámci kontinentální filosofie zůstává pro některé stále posledním, na věky nezpochybnitelných slovem moudrosti Heideggerovo dnes již skoro sto let staré mínění, že je třeba nahradit termín esence či přirozenosti člověka pojmem jeho bytí, existence. Tuto jeho tezi lze kritizovat z různých hledisek. Pokusil jsem se výše, a obsírněji ve své uvedené knize, naznačit, že Heideggerovo stanovisko důsledně domyšleno znemožňuje porozumění dějinným jevům minulosti a vyúsťuje v tezi, že jediné, co dějepisec jako takový dokáže poznat, je jeho vlastní nitro, jeho vlastní – dějinná – subjektivita.

Stanislav Sousedik

JAKO KUS ZTUHLÉ LÁVY

Polemika s historickými fakty v podání Stanislava Sousedíka

Velmi si vážím toho, že si pan profesor Sousedík vyhradil čas, aby reagoval na mou kritickou glosu věnovanou jedné z hlavních myšlenek jeho knihy *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*.¹ Ta spočívá jednak v tvrzení o neměnnosti historického faktu, který zůstává tím, čím je, nezávisle na dalším vývoji, jednak v definici historické pravdy jako zachycení toho, co se „vskutku stalo“, pomocí historiografického očištění daných fakt od nánosů interpretací.

Ve své původní glose jsem ilustroval nesnáz spojenou s odhalením prostého faktu souslovím „spočítat padlé“, jímž jsem chtěl ve zkratce poukázat na absurdní důsledky, které z takto redukováného úkolu historiografie plynou. Mým záměrem bylo upozornit na to, že pokud se některý z aspektů historické události vskutku nemění, je to právě tento kvantitativní rozměr, který ovšem sám o sobě – bez kontextu a narativního propojení dané události s tím, co jí předcházelo a co po ní následovalo – nenese žádný význam.

Stanislav Sousedík má pravdu v tom, že je myslitelné rozšířit tento neměnný rozměr o další stránky, například o zachycení toho, zda se střelilo či kdo vystřelil jako první. Takovéto zjištění může hrát – coby evidenční báze – další podstatnou roli při stanovení toho, kdo byl agresorem a kdo napadeným. Zároveň je třeba podotknout, že i prostý fakt střelby se stává nositelem významu teprve v širším rámci toho, zda šlo o obranu vlastního území či nikoli. K ilustraci a upřesnění vlastní koncepce *factum brutum* si pak Stanislav Sousedík pomáhá příkladem kamery, která by nestranně dokumentovala samotný průběh události, bez interpretací a osobního angažmá na probíhajícím ději. Tato ilustrace vhodně ozřejmuje smysl a rozsah naší neshody, a proto se budu v první řadě věnovat rozvedení konsekvencí, které z takto zvoleného příkladu vyplývají.

I nadále mám za to, že byť může kamerový či jiný záznam v některých případech poskytnout potřebnou dokumentační oporu pro některá historická tvrzení, stále nám dává příliš málo, abychom o výsledku

¹ S. Sousedík, *Dějiny jako factum brutum*, v tomto čísle časopisu, str. 159–164.

takového zachycení mohli mluvit jako o „poznání dějin o sobě“.² Jak přiznává sám Stanislav Sousedík, kamera nám zprostředkovává mnohé doklady o pohybech aktérů, nikoli však jejich intence. Pak nám ale uniká právě ten aspekt historického dění, který je smysluplný v termínech jednání, strategií, zdařených a nezdařených plánů.

Tento návrh chápat dějiny o sobě jako něco zaznamenaného kamerou (nebo, *mutatis mutandis*, jako něco dohledatelného v archivech po separaci faktů od nánosů interpretací) je v první řadě v rozporu s pozicí, kterou S. Sousedík sám zastává ve svém úvodním rozlišení přírodní skutečnosti od skutečnosti umělé.³ Pokud dějiny chápané jako *factum brutum* on sám označuje za skutečnost umělou, tj. vznikající záměrným lidským chováním – na rozdíl od tektonických procesů a volného zarůstání pralesa –, pak je nasnadě, že tuto skutečnost nelze zachytit záznamem, který „by nás sám o sobě nepoučil ani o tom, že jsou to vyjednávači, ani s jakým záměrem přicházejí“.⁴

Abychom nahlédli, že pro rozumění chování druhých potřebujeme jiný typ poznání, než je pouhý záznam jejich pohybů, nemusíme utíkat k fenomenologii ani hermeneutice, s nimiž Sousedík polemizuje. K podobným závěrům dochází též analytičtí filosofové, jako jsou Donald Davidson, Bjørn Ramberg či u nás Jaroslav Peregrin, když poukazují na to, že pro smysluplnost pozorovaného jednání lidských bytostí si nevystačíme s čistě naturalistickým (fyzikálně-chemicko-neurobiologickým) popisem.⁵ Abychom mohli dát gestům, činům i verbálním projevům druhých nějaký význam, potřebujeme takzvaný „konatelský slovník“, jak v návaznosti na Ramberga zdůrazňuje Peregrin v nedávno vydaném souboru svých statí.⁶ Právě prostřednictvím takového slovníku rozumíme pohybům a gestům druhých osob nikoli jako přemístěním v geometrickém prostoru, ale jako činům a jejich projevům nikoli jako hlukům, nýbrž jako nositelům významu. To mimo jiné předpokládá, že se tyto projevy ukazují jako něco účelného, co lze posuzovat též z hlediska při-

² Srv. též, *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*, Praha 2019, str. 14–23.

³ Tamt., str. 12–14.

⁴ S. Sousedík, *Dějiny jako factum brutum*, str. 160.

⁵ D. Davidson, *Belief and the Basis of Meaning*, in: *Synthese*, 27, 1974, str. 309–323; B. Ramberg, *Post-Ontological Philosophy of Mind. Rorty versus Davidson*, in: R. Brandom (vyd.), *Rorty and His Critics*, Oxford 2000, str. 351–369; J. Peregrin, *Davidsonův konatelský slovník*, in L. Dostálová – T. Marvan (vyd.), *Filosofický časopis*, suppl. 2, *Studie k filosofii D. Davidsona*, 2009, str. 7–18.

⁶ J. Peregrin, *Interpretace z pohledu filozofa. Co to hledáme, když hledáme smysl*, in: též, *Člověk jako normativní tvor*, Praha 2022, str. 29–39, str. 36.

měřenosti situaci, jíž jsou jednající vystaveni. Bez tohoto vztažení zachycené akce k celkové situaci, z níž jedině je srozumitelná, by jakékoli zaznamenávání děje bylo smysluprosté. Jedním slovem, zachytíme-li nanejvýš neosobní stránku děje, míváme se s historickou dimenzí celého procesu. Redukujeme jej totiž na pouhou „přírodní skutečnost“, což sám Stanislav Sousedík v úvodní části své knihy nepřipouští a svébytnost „umělé skutečnosti“ dějin jasně deklaruje.

Toto jeho rozlišení rád přijímám a dovolím si jej prohloubit tak, aby bylo zřejmější, proč je z mé perspektivy nemožné redukovat jakoukoli historickou událost na *factum brutum*, k němuž pak následující interpretace jejího významu přistupují nanejvýš zvnějšku. Jakýkoli pohyb či proces lze ve společnosti považovat za historický pouze tehdy, pokud jej chápeme jako něco utvářeného činiteli, kteří do této dynamiky vnášejí sami sebe. Proto je každý dějinný proces spoluutvářen zainteresovaností těch, kteří se jej účastní a kteří podstupují jistá rizika s ohledem na nějakou naději na zlepšení, z důvodu dále netolerovatelného bezpráví či kvůli prostému sledování vlastních zjištěných zájmů. Nejde přitom pouze o otázku identifikace explicitních intencí samotných aktérů, ale stejně tak o nutnost zahrnout do dějinného smyslu jejich činů i následky, které oni sami pouze tuší a které se teprve retrospektivně ukážou jako skrytá pravda jejich jednání.⁷

V jednání každého z historických aktérů je tak zároveň v sázce jeho budoucnost. Má-li být dění historické v pravém slova smyslu, pak je třeba vzít na zřetel, že se něco ne zcela předvídatelného rozehrává přímo v tomto dění, že něco nelhostejného samým jeho účastníkům je zde předmětem nadějí, obav, vyjednávání či sporu, a právě z tohoto titulu je ono dění obdařeno významem. Oproti tomu ta stránka téhož dění, která je zachytitelná kamerou a která z tohoto děje činí ekvivalent přírodního procesu, je právě onou stránkou netečnou, a tedy ne-historickou. Kamera zkrátka nepostihne, co vše je v okamžiku Caesarova překročení Rubikonu v sázce, leda by šlo o vševědoucí kameru Božího oka. Paradoxním vyústěním Sousedíkova historického realismu by tak bylo právě zastavení historie v jejím charakteru dění, jehož aktéři usilují o smysluplné navazování na tradované a minulé a zároveň svým angažmá rozvrhují budoucí podmínky, za nichž jim bude dáno žít. Místo toho se v Sousedíkově podání jeví dějiny jako prostá kumulace jednotlivých vrstev faktů,

⁷ Toto téma jsem podrobněji pojednal in: O. Švec, *Situated Acting and Embodied Coping*, in: *Pragmatism Today*, 11, 2020, str. 23–41.

kteří bezprostředně tuhnou jedna na druhé na způsob hornin, s nimiž nelze dále hnout.

Jak jsem předznamenal ve své předchozí kritické glose, která ani zdaleka nebyla práva šíří filosoficko-dějinných úvah Stanislava Sousedíka, má hlavní neshoda s jeho pojetím tkví v mém odmítnutí pojímat historickou událost „jako kus ztuhlé lávy“, která zůstává tím, čím jest, zatímco jakákoli proměnlivost je pouze na straně více či méně subjektivních interpretací. Nyní se tak dostávám k upřesnění vlastní pozice, která se nejspíš Stanislavu Sousedíkovi bude jevit jako těžko přijatelná, ba dokonce irealistická. Nedílnou součástí významu, jež daná událost v dějinách nese, je z mého pohledu i soubor nepředvídaných následků, jež vyvolala. Gorbačovovo prosazení principů perestrojky a glasnosti vedlo ve svých důsledcích k drolení komunistického režimu v Sovětském svazu, potažmo k rozpadu onoho východního bloku, který zůstal až do této doby v moskevském područí. Teprve z perspektivy roku 1989 jsme byli s to seznat, jakou rozkladnou roli hrálo zavedení několika liberalizačních reforem v rámci totalitárního režimu. Žádná kamera druhé poloviny osmdesátých let, byť i nakrásně vybavená mikrofonem zaznamenávajícím Gorbačovem artikulované záměry, by nám tedy neodhalila historický význam jeho jednání. Tento význam zahrnuje mj. to, že možnosti tímto jednáním otevřené si po svém přivlastnili mnozí další účastníci oné sdílené situace. Ukazuje se tak, že historický akt není zcela hotov v okamžiku svého provedení, ale jeho význam se v průběhu času dále transformuje v závislosti na dozvucích, skrze něž rezonuje napříč společnostmi. Byť je tedy triviální pravdou, že co se stalo, nemůže se odestat, zároveň se nám zde odhaluje nepopíratelný retrospektivní účinek našich dnešních činů na samotný smysl oné části minulosti, na kterou dnes navazujeme nebo vůči níž se vymezujeme.

Druhá část mé polemiky se Sousedíkovým úběžníkem historiografického faktu jako něčeho oproštěného od všech interpretací se týká historické situovanosti těch, kdo se snaží vlastním dějinám porozumět, v prvé řadě historiků samých, ale nejen jich. V prvním bodu se pokusím omezit na otázku samotného popisu a úmyslně nebudu hovořit o interpretaci, abych ozřejmil, že ona retrospektivní transformace se týká už té nejzákladnější úrovně, v níž minulost dělíme do etap a události podřazujeme širším celkům. Bylo by například možné 28. července 1914, u příležitosti rakousko-uherského vyhlášení války Srbsku, prohlásit „dnes začala první světová válka“? Na tomto příkladu se ozřejmuje, že i ty nejprostší historické deskripce, týkající se, řečeno Sousedíkovými slovy, „dějin o sobě“, se vyznačují nutností užívat termínů a časových perspektiv, jež

samotným jejich účastníkům nebyly k dispozici. Stejně tak by žádná policejní kamera na Národní třídě nebyla s to zachytit, že právě onoho večera začala Sametová revoluce a s ní i nová etapa československého a posléze českého demokratického státu. Že některé popisy toho, co se vskutku stalo, bývají dostupné až s jistým odstupem, můžeme vidět na příkladu dějin vyhlazování židovského obyvatelstva nacistickým Německem, jeho kolaboranty a jeho administrativním aparátem. Jako jednotná a s předchozími pogromy nesouměřitelná historická tragédie, nesoucí název Holokaust, se tato genocida prosadila až v návaznosti na Hilbergovu narativní rekonstrukci v knize *The Destruction of the European Jews* z roku 1961, tj. celých šestnáct let po pádu hitlerovského Německa.⁸ Jednotlivé historické události tedy není možno pojmut, a proto ani popsat nezávisle na dějové posloupnosti, která je spojuje v jeden celek. A jelikož jsou všechny součástí společných dějin lidstva coby prozatím nezavršeného celku, každá z nich je potenciálně revidovatelná ve světle událostí dalších. Odtud tedy pramení má teze o principiální otevřenosti historických faktů vůči dodatečným rekvalifikacím.

Dále bych chtěl poukázat na těžkou a z mého pohledu vlastně nemožnou rozlišitelnost pouhého popisu toho, co se stalo, od jeho výkladu. Již výše uvedené příklady poukazují na potřebu dějepiscevtví vést řezu tam, kde trvá jistá kontinuita, a stanovit milníky, jimiž se jedna etapa uzavírá a nová počíná. Kvůli této nezbytnosti strukturovat historické dění na události, období, zápletky, příčiny a důsledky je ovšem nemožné vést jasný řez mezi pouhým záznamem toho, co se stalo, a jeho interpretací. Za účelem takovéto artikulace historického pohybu využívají historici v první řadě vyprávění, které jim umožňuje jedním dechem podávat smysluplný popis historických událostí a vysvětlovat vývojový proces, na jehož základě k nim došlo. Takovéto vysvětlení přitom nutně přichází až *ex post* a je relevantní jen do té míry, do níž my lidé máme nějaký vlastní zájem na jeho věrné artikulaci na základě dostupných dokladů o tom, co se fakticky odehrálo. Selektce, relevance a zobecnění významu dostupných faktografických dat by ale nebyly vůbec možné, nebýt oné spojitosti, která je s ohledem na minulost hlavním předmětem našeho lidského zájmu. Nelze si proto představovat soubor minulých událostí jako svébytné prvky existující nezávisle na příběhu, jehož jsou součástí.

I zde bych chtěl zdůraznit, že tyto mé teze nejsou nutně poplatné mým přiznaně fenomenologicko-hermeneutickým východiskům, ale ve

⁸ Rozvedení tohoto příkladu z hlediska retrospektivního účinku vyprávění nabízí P. Roth, *The Philosophical Structure of Historical Explanation*, Evanston 2020.

formě značně obdobné je lze najít taktéž u jednoho z předních analytických filosofů dějin, jakým je Arthur C. Danto. Svou úvahu o úloze narativů v historiografii Danto uvádí poukazem na to, že vysvětlováním jevem není v prvé řadě událost sama jako pouhý předmět popisu, ale právě změna, k níž mezi různými časovými okamžiky došlo.⁹ Právě proto, že kamera v Sousedíkově podání zaznamenávající „dějiny o sobě“ není zainteresovaná na dění, nijak také nerozumí tomu, co podstatného se v rámci tohoto dění *proměnilo*, stejně jako nemá žádný (narativní) rámec, jímž by zaznamenávané dění jakkoli časoprostorově vymezila. Naopak my, jimž dosud není lhostejné, co se během různých revolucí odehrálo, se k nim vztahujeme s eminentním zájmem na podání relevantního obrazu toho, co lidstvu přinesly. Nehledě na to, zda u oněch revolucí zdůrazňujeme jejich rozdělující charakter a neblahé následky, či naopak příslib spravedlivějšího světa, který stál u zrodu alespoň některých z nich a zejména v dimenzi občanských práv byl nezřídka naplněn, máme kardinální zájem na tom, co se v důsledku takovýchto zvrátů v dějinách *proměnilo*, ať už v dobrém, či zlém. A právě s touto otázkou na rtech se pouštíme do studia dobových záznamů, stejně jako do polemik s narativními konstrukcemi, které s danou evidenční bází zacházejí příliš svévole.

Stanislav Sousedík by nejspíše namítnul, že nové interpretace, konceptualizace a narativní rámování nijak nepromění charakter toho, co se událo. Není však taková proměna představitelná již na úrovni samotné lidské promluvy? Retrospektivní proměnu již řečeného by byl jistě schopen uznat i on sám, vždyť běžná lidská zkušenost s promluvou druhého nás poučuje o tom, že pravý význam jeho slov pochopíme nikoli v okamžiku, kdy jsou pronášena, ale teprve retrospektivně v závislosti na jejich finální pointě. Pokud nyní tuto perspektivu rozšíříme na intersubjektivní a historicky neustále rekonstruované utváření významu kdysi proneseného, všimneme si, že význam různých deklarací, jako například Deklarace nezávislosti z roku 1776, se dále *vyvíjí* způsobem, jímž se její principy promítnou do článků Ústavy Spojených států amerických a dalších zemí a také do soudních rozhodnutí na ně odkazujících. Obdobnou věc ostatně konstatujeme i v dějinách myšlení. Ať už

⁹ A. C. Danto, *Narration and Knowledge*, New York 1985, str. 233. Podrobný rozbor hlavních motivů Dantovy filosofie dějin zejména s ohledem na dotváření významu minulých událostí jejich následným vývojem podala Šárka Lojdrová ve svém nedávném a výstižném článku *K filosofii dějin Arthura C. Danta a problému historické podmíněnosti narativních rámců*, in: *Filosofický časopis*, 2, 2022, str. 285–301.

jde o Avicennovu systematizaci, Tomášovu snahu o domýšlení Aristotela do jednoznačných důsledků, nezřídka sahajících za Aristotelovy otevřené závěry, neoaristotelské přístupy v politické filosofii, etice ctností či nauce o jsoucnu či o Patočkovu využití Aristotelova pojetí pohybu pro redefinici lidského pohybu existence jako svébytné součásti celkového pohybu kosmologického, všude k nám promlouvá Aristotelova nauka vždy novými slovy a odhaluje své dříve netušené dimenze. Zrovna tak je význam Husserlova díla dán mimo jiné souborem herezí, jimž jeho fenomenologie dala vzniknout, s nimiž se ještě během svého života snažil polemicky vyrovnávat a které dodnes zpětně působí na reaktivaci původního smyslu jeho vlastních snah.¹⁰

A konečně i v obecných lidských dějinách každá nově dostupná konceptualizace – například dějiny chápané prizmatem dlouhého trvání, mentalit, každodennosti, sociálně-ekonomických konfliktů, genderové perspektivy – proměňuje samotný smysl toho, co se stalo, neboť nám umožňuje na již minulé navazovat odlišným způsobem, než činili naši předchůdci. Není pochyb o tom, že pojmový aparát, kterým jsou v historickém vyprávění informace o jednotlivých skutečnostech navzájem propojeny, se v čase proměňuje. Pro ilustraci dopadu změny perspektivy i pojmosloví na samotná historická fakta zmíním jen dva příklady. V dnešním dějepisectví by sice málokdo užil perspektivu *třídního boje*, zároveň však narativ postupné *emancipace* dříve utlačovaných skupin obyvatel zůstává široce užívanou optikou současných historiků. V protikladu ke kosmo-teoretickému pohledu na dějiny pojednávané v termínech národů a „jejich stýkání a potýkání“ se od sedmdesátých let začalo prosazovat zmenšení měřítka, umožňující italským historikům sdružených kolem časopisu *Quaderni storici* stopováním konkrétní osudové linie jednoho člověka, například piemontského faráře, osvětlit charakteristiky okolního světa.¹¹ Teprve pod touto lupou a díky novému pojmosloví se odhalují dosud skrytá fakta, jako například „nehmotné dědictví“ či situační „nejistota“, které patří ke klíčovým pojmům mikrohistorie v jejím přístupu k historickým aktérům a jejich strategiím. Obecné pojmy, jimiž historické dění artikulujeme, jsou přitom do značné

¹⁰ Snad právě proto, že samo Husserlovo dílo je tak vrstevnaté a rozvětvené, a proto, že často tápe mezi odlišnými cestami, jak dostat nejspíše nesplnitelnému požadavku bezpředsudečnosti, může Paul Ricœur prohlásit, že „fenomenologie je do značné míry dějinami husserlovských herezí“. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, str. 156.

¹¹ G. Levi, *Nehmotné dědictví. Kariéra jednoho exorcisty v Piemontu v 17. století*, přel. S. Šlejmarová, Praha 2018.

míry intelektuálními konstrukty, jejichž prosazení otevírá vždy novou oblast zkoumání, ale které se zároveň snaží legitimizovat vyšší heuristickou hodnotou, tj. schopností zahrnout rozsáhlejší či dosud opomíjenou část faktografických informací a propojit je v přesvědčivější a koherentnější celek. Na ucelenou analýzu komplexního logického vztahu mezi faktografickouází a obecnými pojmy, díky nimž jsou jednotlivá fakta spojována ve smysluplný celek, zde však není místo.

Rychle proto přejdu k posledním dvěma bodům, v nichž mě Stanislav Sousedík vyzývá k polemice. Tím prvním je neměnná lidská přirozenost, která je v jeho pojetí nutným předpokladem pro porozumění činům a dílům minulosti, zde ilustrovaným archetypem chvástavého vojáka z Plautovy komedie *Miles Gloriosus*. Do jisté míry souhlasím, že něco jako soupeřící lidská pospolitost, k níž jistě patří i řevnivost a snaha o vyniknutí, jež leckdy odhaluje své směšné stránky, je dost možná všem lidským kulturám a epochám vlastní. Raději než o *natura humana* bych však mluvil o *conditio humana*, tj. místo předpokladu nějakých neměnných dispozic uvnitř člověka bych spíše zdůraznil odkázanost našeho bytí-ve-světě na celek podmínek, které jsme si ne zvolili, ale které je nám dáno převzít a osvojit si je: smrtelnost, tělesnost, sexualita, intersubjektivní konstituce smysluplného světa a nutnost navazovat na tradovaný smysl věcí jeho revidovaným osvojením ve světle dnešních problémů. Nic z toho mě přitom nenutí přitakat tezi o neměnné lidské přirozenosti, zejména je-li formulována poněkud tautologicky: „Smysly nepostižitelnou příčinou přirozeného chování je přirozenost [individuí].“¹² A byt' bych takovou lidskou přirozenost byl ochoten předpokládat v podobě neodmyslitelných dispozic k „přirozenému“ jednání, stále by mi bylo podezřelé, proč jsou veškeré pokusy o její obsahové naplnění často jen ideologickou projekcí toho, co na člověku považujeme za rozhodující a žádoucí, na jeho údajně přirozenou stránku. Zatímco středověká teologie a filosofie tak může považovat přirozenost člověka za *imago Dei*, marxismus ji spatřuje v seberealizaci a emancipaci skrze kolektivní práci a moderní liberalismus v údajně vrozené dispozici k maximalizaci zisků při minimalizaci výdajů.

Co se týče možnosti smát se a plakat nad universálním významem antických komedií a tragédií, nejsou snad právě ony nejlepším dokladem toho, jak odlišnou strastí a lekcí nás oslovují dávno pronesená slova v porovnání s těmi, jimž byla určena? Není snad patrný rozdíl ve způsobu, jimž dnešní publikum zasahuje a oslovuje Sofoklova *An-*

¹² S. Sousedík, *Dějiny jako factum brutum*, str. 164.

tigona, inspirátorka mnoha hegelovských (žena jako „ironie obce“),¹³ feministických i dekoloniálních interpretací? Copak k nám nepromlouvá v podstatně odlišných tónech i král Oidipús, jehož příběh už jen málokdo chápe perspektivou chóru, podle nějž výsledek vlastního jednání nemáme v moci my sami, nýbrž bohové? Na rozdíl od Řeků, kteří imperativ *gnóthi seauton* nechápali jako pobídku k obratu k vlastnímu já, nýbrž k seznání vlastní nepatrnosti tváří v tvář tomu, co existuje vpravdě a od věčnosti, jsme jakožto dědicové moderního sebe-reflexivního obratu Oidipem oslovováni a znejist'ováni jinak: Sofoklovu lekci o omezenosti lidského vědění si vykládáme s ohledem na ne-transparentci vlastního nitra, přičemž je otázkou povýtce genealogickou, odkdy přesně je člověk bytostí nějakým nitrem vůbec obdařenou. Jak nesmyslně a krutě se nám jeví tresty stíhající v ještě archaičtějším pojetí, než je Sofoklovo, i ty, kdo nad svými činy nemají kontrolu, nebo ty, kdo se provinují toliko svým původem, jako je tomu u prokletého rodu Labdakovců či v případě Átreova domu, v němž zločiny předků dopadají v podobě trestů ještě na děti jejich dětí. Jak cizí je nám idea jakési kosmické spravedlnosti, nastolené bohy a vymezující velmi úzké pole skromného smyslu člověku a jeho autonomii, má-li vůbec jakou.

Svou přátelskou polemiku s panem profesorem Sousedíkem bych proto zakončil analogií mezi sémantickou proměnlivostí historických fakt i literárních děl. Tak jako se mění význam historické události v závislosti na událostech budoucích, jež na ni navazují, tak ani poselství literárního díla není ničím fixním, nýbrž čímsi stále revidovatelným v závislosti na nových a autoru samému nedostupných otázkách, s nimiž další a další generace k jeho textu přistupují.

Ondřej Švec

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 308. K otázce dvouznačné a destabilizující funkce Antigony v Hegelově díle viz T. Matějčková – E. Rózsová, *Od Antigony po spořádanou manželku. Co s Hegelovými ženami?*, in: *Reflexe*, 58, 2020, str. 5–27.

DOMÁCE PRÁCE A TAJOMSTVO HMOTY

Polemická poznámka o Heideggerovej filozofii

V dejinách filozofie, a to najmä vo fenomenológii, je ruka považovaná za jednu z najdôležitejších častí tela, bez ktorej by zmyslové vnímanie nebolo úplné či dokonalé. Fenomenologické úvahy vedú k záveru, že dotyk je základom akejkoľvek percepcie, teda vnímania – fenomenologické úvahy sa často venujú dotyku ruky (pohladenie, ukazovanie prstom). Ostatné zmysly sú sekundárne alebo odvodené od dotyku.¹ Dotyk by mal podľa filozofov zakladať zmyslovú skúsenosť ako takú preto, lebo nám ako jediný vie poskytnúť bezprostredný kontakt s okolím, s vecami. Toto filozofické presvedčenie nachádzame aj u Edmunda Husserla a u jeho pokračovateľov, ako je napríklad Maurice Merleau-Ponty, pre ktorého je telo a jeho schopnosť dotýkať sa základom akejkoľvek skúsenosti, a teda fenomenality. Spomedzi všetkých fenomenológov nemožno zabudnúť Martina Heideggera. V prvom období jeho tvorby, tj. v diele *Bytie a čas*, sa motív ruky objavuje v pojmoch „príručnosti“ (Zuhan- denheit) a „výskytovosti“ (Vorhandenheit), pričom z jeho neskoršej tvorby sú pre nás zaujímavé texty ako *Čo znamená myslieť*, *Parmenides*, *Na ceste k reči*² a *Otázka techniky*.³

V *Bytí a čase* si Heidegger kladie za úlohu vykonať fenomenologickú analýzu sveta, pretože pobývanie vo svete (svetskosť) je tým, čo charakterizuje pobyt, ktorý je vždy *tu*, pričom platí, že súcna sa okolo neho nachádzajú tak, že sú Vorhandenes.⁴ To, že sú súcna Vorhandenes,

¹ J. Derrida, *Le Toucher*. Jean-Luc Nancy, Paris 2000, a tiež, *La main de Heidegger*, in: id., *Psyché. L'invention de l'autre*, II, Paris 2003, str. 415–453.

² V prípade týchto textov som pracovala s francúzskymi prekladmi Heideggera, ktoré sa líšia od slovenských a českých prekladov a niektoré texty ani nie sú preložené do slovenčiny či češtiny (napríklad *Parmenides* alebo *Na ceste k reči*), alebo chýbajú dodatky (napr. *Co znamená myslieť?*). M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, prel. A. Becker – G. Granel, Paris 2014; tiež, *Acheminement vers la parole*, prel. J. Beaufret, Paris 1976; tiež, *Parménide*, prel. T. Piel, Paris 2010.

³ Id., *Věda, technika a zamyšlení*, prel. J. Michálek, Praha 2004.

⁴ Tento výraz sa do češtiny prekladá ako „výskyt“, ale mňa zaujíma práve referencia na ruku, ktorá je v tomto nemeckom výraze obsiahnutá, a preto budem v tomto texte používať nemecký výraz „Vorhandenes“ – čo je Heideggerov novot-

znamená, že sa nachádzajú „pred rukou“, tj. sú ruke vždy potenciálne k dispozícii, aby ich mohla hocikedy uchopiť, ale aktuálne ich neucho- puje. Súčna môžu byť takisto nielen pred rukou, ale môžu byť aj príruč- né – *Zuhandenes*.⁵ Príručné sú také súčna, ktoré sú pobytu každodenne najbližšie a vyznačujú sa tým, že sa na niečo používajú. Blizkosť súčna, ktorá tvorí okolie pobytu, však nie je geometrickou vzdialenosťou, ale určuje sa prakticky – manipuláciou súcnom. Praktická skúsenosť, kto- rá je manipuláciou (narábanie ruky so súcnami), je podľa Heideggera základnou skúsenosťou. Táto Heideggerova definícia mení vzťah filo- zofie a každodennej, praktickej skúsenosti so svetom – už nie je viac pre filozofiu banálnou. Heidegger však vo svojom diele používa výlučne príklady práce, ktoré boli v tomto období vnímané ako typicky mužské, a nikde nespomína ženy a ich každodennú prácu. Heidegger teda píše o stolárovi v *Dodatku k prvej prednáške* z cyklu *Čo znamená myslieť?*,⁶ o oráčovi v *Otázke techniky*,⁷ o roľníkovi, o pestovaní hrozna, o budova- ní chrámov a o technickom inžinierstve v texte *Budovať, bývať, myslieť*.⁸ Keď sa začítame napríklad do posledného spomenutého textu, mohli by sme si ľahko myslieť, že Heidegger bol veľmi praktický muž a svoju chatu (ktorú niektoré interpretácie Heideggera romanticky ospevujú) si azda postavil vlastnoručne. Ved' odkiaľ by potom vzal inšpiráciu pre svoju definíciu sveta ako súčna, ktoré uchopujeme rukami? Keď sa však začítame do jeho biografie,⁹ dozvieme sa, že chatu si Heidegger postavil s cieľom uniknúť rodine a deťom, ktoré ho rušili pri práci, pričom nad stavbou chaty dozerala jeho žena Elfride. Na jednej spoločnej fotografii manželov vidíme, že Elfride Heidegger varí a Martin Heidegger pri nej sedí, pričom v tomto okamihu jeho ruky ostávajú smutne nečinné. Teda nielen, že Heideggerova rodina žila podľa „tradičnej“ deľby práce, ale

var, ktorý sa skladá z predložky vor (čo môžeme preložiť ako „pred“) a z odvode- niny slova „Hand“ (ruka).

⁵ Ďalší Heideggerov novotvar skladajúci sa z podstatného mena Hand a z pre- dložky zu, ktorú do slovenčiny prekladáme ako *k* alebo *pri*. Do češtiny sa toto slovo prekladá ako „príručnosť“ a ja budem teda používať jeho slovenský ekvivalent „príručnosť“.

⁶ M. Heidegger, *What is called thinking?*, prel. F. D. Wieck – J. G. Gray, New York – Evanston – London 1968, str. 15.

⁷ Týž, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, prel. W. Lovitt, New York – London 1997, str. 55.

⁸ Týž, *Budovať, bývať, myslieť*, prel. M. Zervan, in: *Filozofia*, 5, 2002, str. 361–370.

⁹ A. Sharr, *Heidegger's Hut*, London – Cambridge 2006, str. 53–57.

podľa všetkého sa Heidegger nezaujímal ani len o typicky mužské ručné práce, ktoré vo svojich dielach tak idealisticky opisuje.

Fenomenologická analýza sveta sa podľa Heideggera musí začať analýzou *príručnosti* (Zuhandenheit), pretože práve táto analýza vie ako jediná byť základom pre uchopenie fenoménu sveta. Svet sa nemôže konštituovať inak, ako na základe analýzy *príručnosti*, pretože nemôže byť len nejakou sumou súcien, ale musí byť konštituovaný na základe bytia-vo-svete, ktorým je pobyť. Pobyť sa vždy už vzťahuje ku svetu, a to preto, lebo zaobstaráva svoju existenciu, a súcna, ktorými pobyť zaobstaráva svoju existenciu, sú užitočnými nástrojmi. Nástrojom je podľa Heideggera všetko, čo existuje na to, aby sa s tým niečo robilo – nástroj je u Heideggera charakterizovaný tým, že odkazuje na niečo iné. Nástroj v tomto zmysle teda nikdy neexistuje sám o sebe – príručné súcna podľa neho tvoria istý systém odkazov, ale nikdy nenadobúdajú svoju hodnotu samy od seba. Napríklad varecha slúži na miesenie cesta – a tak sa nám vždy javí iba ako nástroj na miešanie. Podľa skorého Heideggera takisto chlieb nemôže byť nejakým bytím, ktoré by sa mohlo javiť samo o sebe, a vždy sa nám javí iba ako slúžiaci na niečo, t.j. chlieb slúži výlučne na zahnanie hladu. Neskorý Heidegger by s tým problém nemal. Chlieb nemôže byť napríklad symbolom nekonečna, pretože ako nástroj vždy iba odkazuje na niečo iné v systéme odkazov. Je vždy iba sekundárny ako každý nástroj (za predpokladu, že nekonečno nemôže byť niečím sekundárnym, ako je nástroj). Z tohto vyplýva, že Heidegger teoreticky znižuje hodnotu predmetov nachádzajúcich sa v našej každodennej skúsenosti. Ich identita je určená iba pobyťom.

Podľa skorého Heideggera je každé príručné súcno dielom, ktoré sa vytvára v istom kontexte. Príručné súcno je tým, čo sa aktualizuje a produkuje vždy nanovo: raz slúži na niečo, potom na niečo iné. Príručné súcno je teda charakteristické tým, že slúži *na* vytvorenie niečo z niečoho iného. Napríklad múka je príručným súcnom, ktoré sa dá spolu s vodou vymiesiť, a slúži na výrobu chleba. Múka zasa vzniká zo zrna, zrno z rastliny, atď. Podľa skorého Heideggera je príroda takisto príručným súcnom.¹⁰ Prírodný materiál je teda tiež príručným súcnom, čo znamená, že príroda je rovnako sekundárna ako každý nástroj a vždy iba odkazuje na niečo iné, čo nie je ona sama. Pre Heideggera *Bytia a času*

¹⁰ Až na niekoľko ojedinelých poznámok, ako napríklad v § 15 *Bytia a času* je príroda odlišená od spôsobu bytia príručných a výskytových. Ide však o enigmaticú a ojedinelú poznámku. V § 22 zase Heidegger tvrdí, že slnko je príručným súcnom. Pozri M. Heidegger, *Bytí a čas*, prekl. J. Němec a kol., Praha 2018, str. 91 a 131.

napríklad kvas, ktorý slúži na výrobu chleba, nikdy nemôže byť matériou, ktorá by mohla nadobúdať význam sama o sebe, a už vôbec nemôže byť pre človeka čímisi neuchopiteľným, hmotou, ktorá by mu unikala. Podľa Heideggera je teda príručnosť „ontologicko-kategoriálny určení jsoucná jak je o sobě“.¹¹ To znamená, že všetko, čo okrem človeka je, je uchopiteľné rukou, a tým je to redukované buď na nástroj, alebo na to, čo sa vyskytuje po ruke. Uchopiteľnosť súcien určuje tieto súcna v ich bytí o sebe. Heidegger dokonca zachádza tak ďaleko, že tvrdí, že príručné súcno v sebe priamo obsahuje odkaz na ľudskú ruku. Príručne súcno je tak určované ľudským telom a nemá nič samo o sebe, čo znamená, že skorý Heidegger poníma súcno ako určené pobytom a zdá sa, že zabúda na tajomstvo, ktoré by dané súcno mohlo mať (v neskoršej tvorbe mu venuje väčšiu pozornosť).

V seminári z roku 1929–1930 *Základné pojmy metafyziky* Heidegger tvrdí, že *pobytu* je súcno dané tak, ako je o sebe.¹² Každodenné vzťahy so súcnom (v rámci *Zuhandenheit*) nepatria do fenomenológie,¹³ lebo nie sú fundamentálnymi vzťahmi, hoci Heidegger pripúšťa, že fundamentálne vzťahy z nich vychádzajú. Zároveň však tvrdí, že fundamentálne vzťahy nie sú na každodennosti závislé.¹⁴ Možno konštatovať, že Heidegger zaujíma protirečivú pozíciu ku každodennosti – neodpovedá jasne na otázku, či je každodennosť základom bytia, alebo nie. Možno z toho tiež odvodíť, že Heidegger nechce situovať bytie v banalite každodennej skúsenosti a chce, aby predsa len bolo záležitosťou niečoho vznešenejšieho ako Bytie.

Azda preto potom tvrdí, že práca s nástrojmi nie je nejakým mechanickým nasledovaním istých inštrukcií,¹⁵ ale produkciou diela pomocou ruky. To, čo sa vyrába ako ručná práca, je robené na mieru, a to znamená, že každé príručné súcno v sebe obsahuje odkaz na telo človeka, ktorý je jeho nositeľom, alebo používateľom. Keď niekomu niečo štrikujeme, naša ručná práca odkazuje na konkrétne telo budúceho používateľa, pre ktorého je ručná práca určená. Používateľ je tak spoluprítomný pri výro-

¹¹ Tamt., str. 94.

¹² Tých, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, prel. D. Panis, Paris 1992, str. 405. Ďalej v texte ale zase tvrdí, že podstata sveta sa nevyčerpáva v tejto danosti. Toto tvrdenie ostáva v danom kontexte dosť enigmatické.

¹³ To isté tvrdí v *Bytí a čase*. Pozri M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 86. Tvrdí, že ontické vzťahy (*Zuhandenheit* a *Vorhandenheit*) nekonštituuju fenomén sveta.

¹⁴ Tých, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, str. 400.

¹⁵ Tých, *Bytí a čas*, § 15.

be ručnej práce. V masovej výrobe sa tento odkaz nestráca, avšak s tým rozdielom, že neodkazuje na konkrétneho nositeľa, ale na miery priemerného človeka, pretože konkrétny používateľ diela nie je prítomný.

V neskoršej Heideggerovej tvorbe sa postoj k súcnu výrazne mení. Myslenie je aj v jeho neskoršej tvorbe definované ako možnosť klásť si otázky. Ruka však začína zohrávať výraznejšiu rolu. Myslenie je tu Heideggerom vymedzené ako ručná práca.¹⁶ Ručná práca je tu poňatá ako *τεχνή*, čo môžeme preložiť aj ako „technika“, aj ako „umenie“. Táto viacvýznamovosť umožňuje Heideggerovi uvažovať o rôznych rovinách tohto slova: o modernej technike, o technológii, o umení, o remesle a o zručnosti. Moderná technika a technológia majú podľa neho rovnaký pôvod ako básnické umenie, *ποίησις*. Obe pochádzajú z rovnakého základu, ktorým je *τεχνή*. V *τεχνή* ide o produkciu (o výrobu), pričom jej najautentickejšou formou je *ποίησις*. Podľa Heideggera niečo tvoríme vtedy, keď odkrývame a odhaľujeme to, čo bolo predtým skryté. Heidegger tu používa grécke slovo *ἀλήθεια* čo znamená aj „pravda“. Tvorba je teda podľa Heideggera odkrývaním tajomstva hmoty a hľadáním pravdy, osvetľovaním pravdy.

V texte *La main de Heidegger* Derrida poukazuje na to, že v neskoršom Heideggerovom myslení sa ľudská ruka ukazuje byť výnimočná tým, že odhaľuje to, čo bolo skryté, tj. odhaľuje pravdu. Pohyb ruky Heidegger už nechápe len ako niečo všedné a späť so súcnom. Práve vďaka ruke sa človek explicitne stáva jediným tvorom, ktorý dokáže myslieť (klásť si otázky a teda filozofovať), a táto myšlienka podľa Derridu definuje tradíciu západnej filozofie ako celku. Heidegger tvrdí, že myslenie vyžaduje ľudskú ruku, a ruka naopak podnecuje k mysleniu. Z toho vyplýva, že ruka musí byť nevyhnutne odlišená od zbytku tela a žiadna iná časť tela sa jej nemôže rovnať ani sa s ňou porovnávať. Ruka podľa Heideggera nemôže byť ponímaná ako biologická entita či ako nástroj alebo stroj. Prostredníctvom ruky možno charakterizovať človeka ako jediného tvora, ktorý dokáže niečo darovať a zároveň *nechať* súcno *byť*, *nechať* ho len tak. Okrem toho má človek samozrejme schopnosť ukazovať a uchopovať ľubovoľné súcno. Heidegger tvrdí, že poslednú z týchto schopností človek zdieľa so zvieratami, ktoré sú takisto schopné uchopovať. To, že ruka je schopná *nechať* súcno *byť* len tak, znamená, že ruka nielen odkrýva podstatu súcna, ale takisto to znamená, že ruka chápe,

¹⁶ Heidegger používa slovo „Handwerk“, ktoré českí prekladatelia prekladajú ako „dílo“, čím sa ale stráca pre nás dôležitý odkaz na ruku, a preto tu budeme používať slovné spojenie „ručná práca“, aj keď bežne sa toto slovo do slovenčiny prekladá aj ako „remeslo“.

že musí nechať jeho podstatu sčasti skrytú. Ruka človeka vie ako jediná pochopiť, že všetko vo veci neuchopí. Z toho vyplýva, že človek vie ako jediný pochopiť neuchopiteľné, nedotknuteľné. Človek teda „ukazuje prstom“ na podstatu veci, ktorá sa ukazuje ako fenomén, a zároveň vie pochopiť, že žiadna vec sa mu nikdy nevyjaví úplne. Podľa Heideggera je tak ruka schopná *darovať*, a zároveň *necháva byť* v tichosti a v najväčšej čistote vtedy, keď vytvára nejaké dielo, nejakú ručnú prácu. Ručná práca vedie človeka k autentickému vzťahu k podstate veci o sebe, pretože je schopný nechať túto vec vo svojej podstate napriek tomu, že túto podstatu veci tým istým pohybom ruky odkrýva a vykonáva pohyb pravdy. Autentický vzťah k veciam, ktorý poskytuje ručná práca – aj vo forme filozofie – nám podľa Heideggera umožňuje nadviazať autentický vzťah k formám, ktoré „spia“ v matérii. Neskorý Heidegger definuje myslenie ako *poiésis*, ktoré je takisto ručnou prácou. Vo svojej neskoršej tvorbe stotožňuje poéziu, myslenie (filozofiu) a ručnú prácu. Ručnou prácou človek podľa neho nadväzuje autentický vzťah medzi svojou vlastnou podstatou a podstatou veci. Bez tohto autentického vzťahu by sa práca stala prázdnu aktivitou, ktorá sa riadi iba ziskom a obchodom – toto prázdno Heidegger spája s masívnou, strojovou výrobou. Dnešná výroba by podľa Heideggera kontaminovala autentickosť vzťahu medzi týmito podstatami, a takisto by spochybňovala autentickosť ručnej práce. Heidegger by bol dnes zrejme veľkým zástancom tradičnej remeselnej výroby. Otázne však ostáva, či je jeho obhajoba ručnej výroby prijateľná, čomu sa budem venovať v závere textu. Východisko z tejto kritickkej situácie spočíva podľa Heideggera v uvedomení si súčasného stavu techniky. Toto uvedomenie spočíva v kladení si otázok o povahe umenia a techniky, teda o podstate *τεχνή* a o vzťahu človeka k tejto podstate. Otázky si podľa Heideggera treba klásť aj o bežnom význame „remesla na základe fundamentálnych vzťahov“¹⁷ s bytím. Heideggerova fóbia zo strojov pramení z toho, že je presvedčený, že práve ony sú zdrojom mutácie vzťahov medzi ľudskou podstatou a podstatou techniky. Stroje či strojovosť teda rozhodne nie sú podstatou techniky ako takej. Keď Heidegger opisuje autentický vzťah k bytiu, ktorý sa uskutočňuje prostredníctvom poézie, venuje sa výlučne nemeckej poézii. Ona je tým, čo by malo zachrániť tento zmutovaný vzťah človeka k podstate techniky. Ľudská ruka by teda mala byť záchranou bytia, pričom táto ruka je tichá, čistá, presná – zručná a nezištná.

¹⁷ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, str. 102.

Skorší Heidegger venuje viac priestoru zmyslovej skúsenosti, pričom zmyslové by sme mohli nazvať aj každodenným – každodennosť napriek tomu ostáva pre Heideggera synonymom neautentickejšnosti, napriek tomu, že Heidegger často protirečivo zdôrazňuje, že v každodennosti nejde o nejakú podradnú existenciu. Neskorší Heidegger už ale podstate vecí¹⁸ venuje viac pozornosti, hoci ostáva pravdou, že každodenné, tj. automatizované a nevšimavé narábanie s vecami, ktoré je charakteristické pre každodennosť, sa pre neho vždy vyznačuje neautentickejšťou. Súvisí to s Heideggerovým presvedčením, že v automatickej skúsenosti nevytvárame umelecké diela a nekladíme si otázky o podstate bytia. Ručná práca má byť podľa Heideggera umením a spytovaním existencie a nie je automatizovanou činnosťou. Nie je však práve ručná práca synonymom opakovania? Je ručná práca naozaj vždy plne uvedomelou aktivitou, v ktorej sa človek vzťahuje k podstatám? Nie je ručná práca aj bezmyšlienkovitým opakovaním istých procesov, ktoré sú mechanické? Neumožňuje ručná práca akési vyprázdenie mysle, ktoré by mohlo byť opakom toho stavu mysle, v ktorom si kladieme otázky, a teda rozprávanie? Môžeme „nemyslieť“ pri vykonávaní ručnej práce?

Zdá sa, že Heidegger predpokladá viacero tvrdení, s ktorými možno nesúhlasiť. Ako už bolo naznačené v úvode, v prvom rade tu ide o privilegium ruky. Je však ruka naozaj jedinou časťou tela, ktorá sa dotýka súcna? Je dotyk naozaj základom akejkol'vek zmyslovej skúsenosti? Toto sú otázky, na ktoré možno len ťažko odpovedať. Možno sa však pýtať, či je pohyb ruky naozaj taký odlišný od strojového pohybu. Táto otázka sa týka vzťahu každodennosti a autentickejšnosti a ich vzťahu k opakovaniu. Napokon možno spochybňovať to, že by ruka bola schopná uchopiť podstatu veci. Neskorší Heidegger to čiastočne spochybňuje a naznačuje, že podstatu veci tvorí tajomstvo, ktoré by mohla ruka ako jediná uchopiť práve tým, že pochopí jeho neuchopiteľnosť. Čo ak by bola vec charakterizovaná iba ako neuchopiteľná? Vec by potom bola tým, čo nemožno uchopiť ani rukou, ani myslou; vec by bola to, čo nemožno nechať byť. Francúzsky filozof Gilbert Simondon v knihe *Du mode d'existence des objets techniques*¹⁹ tvrdí, že existujú dva typy techniky: remeselná a mechanická. Remeselná technika je spätá s iracionálnym bytím, ktoré žije v kontinuite s prírodou a neuvedomuje si svoje zručnosti – sú pre neho tajomstvom. Ide o povedomé vedenie, ktoré sa tiež dedí od predošlých generácií. Remeselník sa podľa neho necháva viesť svojim inštinktom.

¹⁸ Týž, *Věc*, in: týž, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006.

¹⁹ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 2012.

Nejde teda o vedomú aktivitu *pobytu*, ako tvrdí Heidegger, a z remesla nepochádza žiadne autentické myslenie, ktoré by myslelo seba samé, a už vôbec nie podstaty vecí. Schopnosť vytvárať rukami veci pochádza z prináležitosti k prírode, ktorú myslenie nemôže pochopiť. Simondon túto prináležitosť pozitívne definuje ako zvieraciu prináležitosť, zatiaľ čo podľa Heideggera je práve remeslo tým, čo človeka od zvierat'a odlišuje. Podľa Simondona remeselník splyva s prírodou a spája sa s ňou.

Nejde o to, aby sa poprelo, že ruka je pri výrobe vecí naozaj dôležitá. Ruka je tou časťou tela, ktorou vieme naozaj dobre narábať s materiálom a istým spôsobom ho usmerňovať. Pravdou je aj to, že remeslo dnes už prakticky neexistuje. Remeselná výroba je skoro úplne nahradená strojmi, a tak sa ukazuje, že ruka je nahraditeľná strojom, ba stroj dokonca v istých oblastiach dosahuje vyššie kvalitatívne výsledky, nehovoriac o kvantitatívnych výsledkoch masovej výroby. Je jasné, že masová výroba prevláda a dnes môžeme s istotou sledovať negatívne dopady masovej výroby na životné prostredie, čo dokazuje, že pokusy o absolútne vlastníctvo hmoty prostredníctvom masovej výroby je problematické (problém s mikroplastmi, atď.). Ručná výroba je v niektorých európskych štátoch stále podporovaná štátnymi inštitúciami ako nejaký prežitok, no o niektorých remeslách platí, že ručná výroba je ich neodmysliteľnou súčasťou. Jedným z týchto remesiel je pekárstvo. Chlieb je symbolom, na ktorom možno ukázať niektoré fenomenologické názory, týkajúce sa vzťahu ruky a zmyslovej skúsenosti.

Pečivo vyrobené výlučne strojom chutí inak – podľa mňa nie je chutné. Ruka pri pečení chleba zohráva nezastupiteľnú úlohu, hoci je často nahradená varechou (nástrojom) alebo mixérom (strojom). Stále však platí, že pri miesení kysnutého cesta je lepšie pracovať s rukou, pretože ruka sa pri miesení zahrieva a poskytuje cestu teplo podporujúce proces kvasenia. Miesenie rukou je veľmi zložitý proces, ktorý si vyžaduje dlhoročnú prax a nedá sa naučiť za jeden večer. Opakovanie tu teda zohráva významnú rolu. Ručná práca tak nie je výkonom jedinečného splynutia pobytu s podstatou Bytia, ale obyčajným opakovaním. Pri miesení cesta však vykonávame gesto, ktoré je veľmi individuálne, každý pekár ho robí trochu inak, a zároveň je teoreticky takmer nevysvetliteľné – učí sa najmä pozorovaním. Miesenie cesta sa nedá vysvetliť, dá sa naučiť len pasívnym pozorovaním, skúšaním a napodobňovaním. Miesenie cesta je teda príkladom nevedomej aktivity, ktorá je založená na opakovaní mechanických pohybov. Nie je teda spytovaním bytia, ak teda platí, že kladenie si otázok o bytí vylučuje mechanickosť a strojovosť pohybov. Pri miesení cesta sa ruka odpája od zbytku tela – akoby pohyb vychádzal

z ruky samotnej a akoby nebol riadený mysl'ou. Ruka, ktorá miesi cesto, nemyslí. Ruka sa v tejto skúsenosti s hmotou stráca. Subjekt ako hýbateľ ruky je pri miesení cesta neprítomný, pretože v tom momente na ruku nemyslí – ruka len miesi. Vtedy sa ruka stáva nástrojom – bezmyšlienkovite opakuje mechanické pohyby. Ak teda začneme skutočne piecť chlieb a budeme ho piecť dennodenne (napríklad v domácnosti, pre deti) a nielen príležitostne, môžeme naozaj začať vnímať svoju vlastnú ruku ako akýsi nástroj. Žena s takouto skúsenosťou teda vníma svoje ruky inak, ako ju definujú fenomenologické analýzy v západnej tradícii filozofie.²⁰

Napríklad v prvej fáze miesenia chlebového cesta, vtedy keď sa ingrediencie len spájajú, sa ruka stáva akousi lopatou: prsty sa zahnú a vykonávajú veľmi pravidelný mechanický pohyb, ktorým vzniká cesto. Osoba, ktorá miesi cesto, sa vlastne iba pozerá na svoju ruku, ktorá vykonáva repetitívny a veľmi pravidelný pohyb, ktorý možno bez váhania nazvať mechanickým a automatickým. To isté sa dá povedať aj o štrikovaní, ktoré sa síce teoreticky lepšie vysvetľuje, ale keď už si túto techniku osvojíme, ruky vykonávajú dielo absolútne automaticky, dokonca bez toho, aby sme museli sledovať pohyb svojej vlastnej ruky – popri štrikovaní či háčkovaní sa možno venovať mnoho ďalším akti-

²⁰ Pozri analýzu vzťahu domáceho priestoru, vzťahov k domácej práci s filozofickou teoretickou reflexiou (napríklad Husserlovej) u Sary Ahmed, *Queer Phenomenology*, Durham-London 2006, str. 25–65. Ahmed nazýva Husserlovskú fenomenológiu bielu heteronormativitou, ktorá uzátvorkovaním z fenomenológie odstraňuje všetko, čo je queer. Ahmed chápe pojem queer ako veľmi všeobecný pojem a provizórne by sme ho mohli definovať ako všetko to, čo je mimo heteronormatívny postoj (ktorý je založený na falocentrizme). Fenomenológia bola v minulosti často falocentrická a to malo za následok, že sa z nej odstraňovalo všetko ženské, všetko *queer* a takisto aj rodinný život, rasa, a domáce práce, či dokonca aj domáci nábytok (Ahmed uvádza príklad stola), na ktorom filozof alebo filozofka píše svoje dielo. To znamená, že „heterosexualita ako povinná orientácia reprodukuje viac ako len ‚seba samú‘: je to mechanizmus reprodukcie kultúry, alebo dokonca aj ‚atribútov‘, ktoré berieme ako to, čo sa dedí v rodinnej línii, ako napríklad bielosť. Z toho dôvodu je *queer* ako sexuálna orientácia viac než len pohlavím...“ (str. 161). V tomto zmysle sú aj domáce práce queer a podľa Ahmed by tiež mali byť predmetom filozofickej analýzy, ako sa to snažím ukázať či vykonať v mojom texte. Filozof či filozofka nikdy totiž netvorí v neutrálnom postoji a v neutrálnom priestore. Ahmed tento „neutrálny postoj“ identifikuje ako späť so *straight* telom a „*straight* (heterosexuálne biele) telo jednoducho nemá ‚neutrálnu‘ pozíciu“ (str. 159). Filozof tvorí a píše doma a to aj vtedy, keď robí alebo nerobí domáce práce, je biely alebo nie, a týmto je definovaný. Podľa Ahmed si teda nemožno odmyslieť vonkajšie podmienky, v ktorých tvoríme (domov, rasa, spoločenský status), pretože to by znamenalo len predstierať objektivitu, ktorá ale v skutočnosti nie je neutrálna, ale je jednoducho definovaná v súlade s heteronormativitou.

vitám. Ručná práca je z veľkej časti vykonávaná bezmyšlienkovito, čo umožňuje väčšiu pravidelnosť pohybu ruky pri vykonávaní práce. Prílišne zameranie sa na jednotlivé pohyby ruky znižuje výkonnosť a efektivitu práce, a dokonca narušuje proces tvorby. Osoba, ktorá miesi, musí pri miesení cesta zabudnúť na svoju vlastnú subjektivitu, pretože by ju to vyrušovalo a tiež pretože väčšinou pečie chlieb pre druhých a nielen pre seba. Musí sa sústrediť na miesenie, ale nemôže sa sústrediť na jednotlivé časti pohybu svojej vlastnej ruky, lebo vtedy by „vypadla“ zo sústredenia a cesto by pretieklo (najmä ak sa miesi veľmi tekuté cesto), alebo by sa roztrhlo. Musí sa to jednoducho urobiť rýchlo a „bezmyšlienkovito“. Subjekt vstupuje do vzťahu s hmotou a splyva s ňou: ruka kmitavým pohybom pracuje s chlebom a externému pozorovateľovi sa zdá, že ruka s cestom splyva, v rýchlosti často ani nemožno rozlíšiť ruku od cesta. Namiesto toho, aby sme povedali, že ruka cesto ovláda, možno povedať, že ruka s cestom spolupracuje.

Pripomína to maliarsku techniku *dripping* Jacskona Pollocka alebo automatické písanie. Ženská ručná práca sa približuje k *drippingu*, nakoľko je automatická a zahŕňa použitie celého tela v zmätočnom kontexte domácnosti v plnom rozbehu počas prípravy nedeľného obeda. Heideggerova predstava o remese či umení, ktoré by malo byť nadviazaním autentického vzťahu medzi ľudskou podstatou a podstatou hmoty, sa ukazuje byť naivná, nerealistická a takisto falocentrická, pretože odkazuje predovšetkým na príklady mužskej ručnej práce,²¹ čo je jeden z dôvodov, pre ktoré nie je možné jeho definíciu akceptovať. Predpoklady Heideggerovej fenomenológie však možno nájsť aj v rozličných umelecko-filozofických textoch, napríklad v texte *Mysliaca ruka* od Juhani Pallasmaa, ktorý hádam takisto nespomína ani jednu umelkyňu. Architekt Pallasmaa tvrdí, že „řemeslník si potrebuje vytvoriť zväštný vzťah medzi myšlenkou a tvorbou, nápadem a provedením, činom a problémom, učením a výkonom, vlastní identitou a prací, hrdosťou a pokorou“.²²

Chlieb je úzko spätý s pôdou a s poľom, s istým charakteristickým podnebíom a typom pôdy premietajúcim sa do vlastností múky, ktorá je

²¹ S výnimkou topánok, ktoré boli namaľované Van Goghom – Heidegger predpokladal, že sú ženské. Nancy Hollandová tvrdí, že Heidegger tieto topánky vníma ako fetiš a to spôsobuje, že je schopný nevidieť sexuálnu diferenciu. Podľa Hollandovej sú topánky scénou kastrácie. N. Holland, *Heidegger and Derrida Redux. A Close Reading*, in: H. J. Silverman – D. Ihde (vyd.), *Hermeneutics & Deconstruction*, Albany 1985, str. 219–226.

²² J. Pallasmaa, *Mysliaci ruka. Existenciální a ztělesněná moudrost v architektuře*, Zlín 2012, str. 52.

pre každú krajinu špecifická. Múka je teda situovanou záležitosťou, ktorá je zároveň jedinečná. Chlieb je takisto rodinnou záležitosťou, kvas sa (na Slovensku) v minulosti odovzdával ako veno a niektoré rodinné kvasy tak boli staré niekoľko generácií, zachovávajúc ho tak z potomstva na potomstvo. V našej rodine sme ja a moja sestra pretvorili tento tradičný akt odovzdávania panny spolu s kvasom nejakému mužovi, prostredníctvom ktorého sa daná žena stáva vydatou. Ja som ako mladšia a „slobodná žena“ dala môj kvas svojej staršej sestre, ktorá už je vydatá. V našom performatívnom akte sa naštrbila tradícia predávania panny mužovi za veno pozostávajúce z kvasu. Nedá sa poprieť, že v našom geste niečo tradičné určite je, ale toto tradičné podľahlo akejsi mutácii, ku ktorej sa zároveň vedome hlásime. Nejde teda o predávanie ženského vena (kvasu) mužovi, ale o predávanie ženského ženskému (sestra dáva kvas sestre).

Heidegger tvrdí v texte *Otázka techniky*, že sa naopak treba vrátiť k autentickému spôsobu vykonávania remesla preto, aby sa τεχνή ochránilo pred mutáciou, ktorej príčinou sú moderné technológie. Tento návrat k remeslu sa spája so strachom z technológií, skresľuje problém a umelo ho presúva inde. Ukazuje sa totiž, že tento návrat je tak či onak ilúziou, a to nielen preto, lebo ruka sa v procese ručnej výroby v skutočnosti stáva nástrojom, ale jednoducho preto, lebo pohyb ruky nemožno oddeliť od modernej technológie. Na to, aby sme toto tvrdenie filozoficky podložili, pýtajme sa najprv, čím bola ruka charakterizovaná v dejinách filozofie. Uvedme provizórne tri tendencie, ktorými možno charakterizovať pohyb ruky: presnosť, očisťovanie a ovládanie.

1. Ruka je v dejinách západného myslenia prezentovaná ako stelesnenie presnosti. Je to najmä prst ruky, ktorý predstavuje akési synonymum presnosti. Index vie indikovať, alebo vymedziť niečo: množstvo niečoho, okraje niečoho, spracovať hmotu, dať jej formu. Ruka vie, kde hmota spočíva, kde začína a kde končí. Ukázať na niečo prstom znamená poskytnúť najpresnejšie vymedzenie nejakej veci, a to napríklad vtedy, keď slová už zlyhali. Presnosť prstov môžeme pozorovať pri štrikovaní alebo šití či vyšívaní, kde sa ešte viac ukazuje jej subtilnosť – ruka je schopná odmotáť a zamotať aj ten najmenší uzol. Často sa spolieham na cit ruky pre presnosť, keď napríklad potrebujem nejaké množstvo niečoho rozdeliť na polovice, poľahkám v ruke isté množstvo múky a častokrát sa trafím presne, takpovediac od ruky. Do cesta sa takisto d'obe prstom, aby sa zistilo, či je už dostatočné vykysnuté a pripravené na pečenie. Presnosť ruky skrátka spočíva v jej schopnosti určiť hmotu (konkrétne tu ide

o určenie jej polohy, stavu, okrajov, o dodanie formy hmote – napríklad formovanie bochníka).

2. Ruka je takisto tým, čo očisťuje: čistota je charakterizovaná schopnosťou oddeľovať niečo od niečoho iného, a to predpokladá presnosť. Predmety oddelenia musia byť teda najprv presne určené, aby mohli byť následne očistené. Pretože na to, aby sme oddelili niečo od niečoho iného, musíme vedieť, kde sa tie dve veci, čo majú byť oddelené, nachádzajú. Na oddelenie entít potrebujeme ruku, ktorá oddelí burinu od zrna, pričom ruka vie presne, čo je burina a čo je zrno, a takisto vie aj to, kde sa nachádzajú. Ruka vie, kde je rub a líc ručnej práce, ruka oddeľuje zlý kvas od dobrého, vyberá z múky to, čo do nej nepatrí. Ruka preosieva múku. Ruka krája chlieb na presné krajce, aby sa každému ušlo rovnako. Krája okrúhly koláč na rovnomerné osminy. V každodennom živí ruka až automaticky oddeľuje súcna, skoro každý jej dotyk je oddeľujúci. Pallasmaa spomína fínskeho dizajnéra Tapio Wirkakalu, ktorého „perfektní manuální zručnost byla vyjádřena tenkými řezy, ukrojenými krajíci finského žitného chleba nebo porcovanými filety, ale také řezbou části sochy nebo prototypem předmětu a obouručnou kresbou perfektního kruhu na tabuli“.²³ Čistota však nie je len záležitosťou oddeľovania, ktorá by sa spájala výlučne s diskontinuitou, ale čistota sa spája aj s istou obhajobou kontinuity alebo plynulosti. V histórii filozofie napríklad išlo v súvislosti s čistotou o isté spájanie podstát. Ako bolo uvedené vyššie, u Heideggera sa očisťovanie deje v mene kontinuity medzi podstatou ruky a podstatou veci. Ide o akési spojenie podstát prostredníctvom pochopenia týchto podstát, ktoré podľa Heideggera nemá byť kontaminované strojom, alebo automatizovaným pohybom. Spojenie podstát sa môže odohrávať len prostredníctvom čistého pohybu ruky. Kontinuita podstát ako isté spájanie podstát musí byť teda oddelená od diskontinuity podstát. Takisto aj jednotlivé pohyby ruky musia byť odlišené a očistené od strojových pohybov. Prakticky by sa dalo povedať, že z toho plynie, že chlieb nie je dobré miešať pomocou stroja, ale rukou, aby sa spojenie medzi rukou a cestom nepoškvrnilo mechanickým pohybom. Heidegger tvrdí, že mechanický pohyb stroja musí byť striktné odlišený od pohybu ruky, pretože ak tieto dva pohyby nie sú odlišené, tak prichádza k mutácii vzťahu medzi človekom a *τεχνή*. Nejde teda len o to, že ruka svojím pohybom sama očisťuje podstaty, ale pohyb ruky samotný musí byť očistený od iných typov pohybov (napríklad od mechanického pohybu), a to preto, aby bola zabezpečená kontinuita medzi podstatami. Strojové

²³ J. Pallasmaa, *Myslicí ruka*, str. 54.

narábanie teda musí byť odlišené od takého narábania, ktoré nadväzuje spojenie s podstatou.

3. Ruka ovláda: pohyb ruky si podrobuje hmotu, a podmienkou tohto podrobenia je presnosť a čistota. Na to, aby ruka mohla ovládnuť nejaký predmet, je najprv potrebné ho určiť. Takisto je dôležité, aby bolo možné presne oddeliť na jednej strane ruku a na druhej strane ovládaný predmet, aby bolo jasné, čo je ovládané a kto ovláda. Videli sme, že pre Heideggera je neprípustné, aby bola zamenená s predmetom, ktorý svojím pohybom ovláda (so strojom, s hmotou, pre Heideggera dokonca ani s telom v biologickom zmysle slova).²⁴ Ruka by sa mala očistiť od ovládanej hmoty, a teda heideggerovská fenomenologická analýza neopisuje splynutie ruky s hmotou, s ktorou spolupracuje, ako som na to poukázala vyššie. Podľa tejto fenomenologickej analýzy ruka takisto nemôže splynúť s nástrojom ani sa ním stať. Zároveň je to ruka, ktorá hmotu samotnú očisťuje od úpadku alebo zabráňuje istej mutácii jej podstaty. Vo všeobecnosti platí, že oddelenie, ktoré predpokladá mocenský vzťah, je iba jednostranným oddelením. Neoddeľujú sa dve rovnocenné entity, ale jedna entita sa vyčleňuje voči tej druhej, pretože je od nej nezávislá, a teda je schopná toto oddelenie iniciovať a aj vykonať. V *Bytí a čase* je takto súcno závislé od ľudskej ruky, pretože súcno v sebe obsahuje odkaz na ľudské telo a jeho podstata (tak, ako je súcno o sebe) je definovaná na základe tohto odkazu. Napríklad Baudrillard²⁵ tento fakt kritizuje aj v prípade industriálnej masovej výroby – podľa neho ide jednoznačne o ľudský narcizmus, ktorého cieľom je ovládať svet, ako o ňom hovorí Simondon.²⁶ V *Bytí a čase* je tak súcno nemožné ponímať inak ako cez prizmu uchopenia rukou, čo podľa Heideggera znamená, že súcno sa od ruky neoddeľuje, ale ruka sa oddeľuje od neho. Nezávislosť ruky od súcna sa ukazuje v schopnosti ruky hýbať so súcniami a uvádzať ich do pohybu a riadiť ich. To tiež vidíme dobre pri miesení cesta, ktoré je pohybom ovládajúcim hmotu a dodávajúcim jej želaný tvar.

Nie je skôr pravdou, že ruka a hmota splyvajú, tak ako to navrhuje Simondon tvrdiac, že v remesle prichádza k splynutiu s prírodnou hmotou bez toho, aby šlo o čisté splynutie dvoch oddelených podstát? V rýchlom mihotavom pohybe častokrát nevieme rozlíšiť jedno od druhého, akoby to rovnako bola ruka, ktorá sa podriaďuje hmote a prosí ju o vydanie potravy. V predchádzajúcej časti textu som sa snažila naznačiť, že po-

²⁴ J. Derrida, *La main de Heidegger*, str. 205–206.

²⁵ J. Baudrillard, *Le système des objets*, Paris 1968, str. 41 a 173.

²⁶ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, str. 17.

hyb ruky je mechanický v tom zmysle, že je často pravidelný, rytmický a bezmyšlienkovitý. Uvedomenie si tohto pohybu tým, kto vykonáva, znižuje efektivitu práce. Takisto sa často stáva, že hmota uniká kategórii presnosti. Ako som už povedala, múka je viazaná k pôde a odtiaľ pochádza jej jedinečná sila (jej zloženie a množstvo lepku). Múka je odkazom na neovládateľný prírodný element, ktorý sa často ani nedá odmerať či odvážiť (chlebové cesto sa vždy doladuje postupným prisýpaním a často neexistuje presný recept na pomer múky a vody v ceste). Nemerateľnosť múky je skôr odkazom na jedinečnosť biotopov, ktoré sú skôr dôkazom prítomnosti živlov a ich nevypočítateľnosti, ktorou príroda vzdoruje každému ľudskému receptu. Tri vyššie uvedené charakteristiky sú teda súčasťou privlastňujúceho pohybu ruky, ktorý však nie je nikdy ukončený, čo znamená, že nie je nikdy vykonaný dokonalo. Ruka má samozrejme tendenciu uchopovať, ale ako to čiastočne priznáva aj Heidegger v neskoršom období svojej tvorby, ruka vie rešpektovať aj isté tajomstvo hmoty, ktoré spočíva v jej nevypočítateľnosti a neovládateľnosti. Aj keď u neskorého Heideggera ide o schopnosť ruky nechať byť podstatu súcna len tak, toto ponechanie hmoty na pokoji zasa len odkazuje na nejakú výnimočnú schopnosť ruky rešpektovať tajomstvo hmoty, ktorá by konštituovala ľudskosť. Tajomstvo hmoty ale nezávisí od nijakých výnimočných schopností ruky (hoci by tu aj išlo o schopnosť nechať hmotu na pokoji). Tajomstvo hmoty spočíva v tom, že je neuchopiteľná, a na toto tajomstvo nemožno ukázať prstom. To, že hmotu nemožno uchopiť dokonalo, tvorí jej charakteristiku. Hmota či predmet transcendujú pohyb ruky ako nekonečno, ktoré sa v hmote skrýva.

Naším cieľom bolo ukázať, že pohyb ruky sa príliš nelíši od pohybu stroja, ktorý je len istým predĺžením vyššie spomenutých charakteristík ruky a toto predĺženie je zrejme výsledkom historického vývoja ruky, ktorá je postupne nahradzovaná strojmi. Princíp strojovosti v sebe samotná ruka obsahuje a tento princíp dokonca tvorí to, čo je pre ruku charakteristické. Týmito troma črtami ruky som chcela poukázať na to, že pohyb ruky je vlastne mechanický. Strojovosť je totiž takisto charakterizovaná presnosťou, očisťovaním (oddeľovaním) a ovládaním hmoty. Avšak takisto ako ruka, ani stroj nikdy úplne neovláda hmotu či predmet. Ruka a stroj sa od seba teda príliš nelíšia, a nie je preto potrebné oprašovať nejakú národnú hrdosť v návrate k rodnému chlebu, ale skôr si treba uvedomiť, že každý pohyb ruky smeruje do nekonečna, pričom jeho nekonečnosť spočíva v tom, že daný pohyb ruky sa sám presahuje, transcenduje, a to práve vďaka tomu, že nie je dokonalým pohybom.

Pohyb ruky smeruje k uchopeniu hmoty, ktorú nemožno uchopiť, a práve tak je ruka transcendovaná hmotou. Pekárske remeslo ani nijaká iná ručná práca či myslenie teda nemusia zachraňovať podstatu techniky či umenia, pretože umenie a technika nikdy nepodľahli mutácii v heideggerovskom zmysle slova. Pekárstvo nám skôr umožňuje pochopiť pohyb ruky, jej vzťah k stroju a nástroju a tiež vzťah k miestu, z ktorého pochádza. Pečenie pečiva je cvičenie, ktoré vykonávam, aby som pochopila nedokonalosť pohybu ruky a to, do akej miery sa hmota môže vymykať uchopeniu. Pekárstvo je tak dennodenným spoločením sa s hmotou, ktoré nám umožňuje meditovať o tajomstve hmoty a nasýtiť ním iných, hoci by sme mali pochopiť, že hmotu si nikdy nepodrobíme, pretože pohyb ruky nie je dokonalý a sám seba presahuje. Ručná práca je teda najmä synonymom zabúdania na seba, a to hlavne drobná ručná práca, ktorá je vykonávaná najmä ženami a je neviditeľná a zo svojej podstaty altruistická. Altruizmus jej podstaty možno odvodiť aj z toho, že je to spolupráca s hmotou, ktorá je iná ako subjekt. Ručná práca sa z tohto uhla pohľadu stáva spoluprácou s inakosťou hmoty, v rámci ktorej subjekt zabúda sám na seba. Je takisto synonymom každodennosti, ktorá je spätá s ručnou prácou, ktorej Heidegger nerozumie (to sa dá usúdiť z jeho protichodných tvrdení o každodennosti a príručnosti a o ich vzťahu k bytiu, na čo som poukázala vyššie v texte), zrejme preto, že nikdy nevykonával ručné práce.²⁷

Alžbeta Kuchtová

²⁷ Tento text vznikol na Filozofickom ústave v rámci projektu APVV-20-0137 a takisto v rámci umeleckého workshopu a v rámci prednášky *Domáce práce s Magdalénou a Alžbetou Kuchtovou* v Žilinskej synagóge. Text je výsledkom spoločného pečenia chleba a zdieľania skúseností medzi mnou a mojou sestrou Magdalénou.

Pavel Gregorić – George
Karamanolis (vyd.)
PSEUDO-ARISTOTLE:
DE MUNDO
(ON THE COSMOS)
A Commentary

Cambridge (Cambridge University Press) 2021, 245 str.

Antický spis *De mundo* (*Peri kosmú, O světě*) představuje protreptické pojednání, tedy takové, které se snaží svého čtenáře teprve získat, ba nadchnout pro filosofii. Obrací se k Alexandrovi, budoucímu makedonskému vládci a slavnému vojevůdci, a uvádí jej do aristoteléské kosmologie v úzké vazbě na teologii. Načrtává tedy didakticky pojatý obraz uspořádání světa a jeho vztahu k bohu jako jeho ultimátní finální příčině. Celkový rámec je zřetelně aristoteléský, v mírně nadsázce jde o jakousi přehledovou „příručku“ kosmologického aristotelismu, v níž se střídají suché technické výklady s literárně vysoce stylizovanými pasážemi. Ač býval spis tradičně připisován Aristotelovi, dnes panuje většinová shoda, že autorem je některý pozdější peripatetik (5 nn.).¹

Recenzovaný titul ovšem primárně neřeší filologické otázky spojené s autorstvím a dobou vzniku spisu, ale soustředí se na rekonstrukci filozofických pozic a argumentů, které toto antické dílo obsahuje. Usiluje o formu průběžného komentáře a postupuje po

jednotlivých kapitolách pojednání. Pouze v případě kapitol 2 a 3 spisu *De mundo* je tradiční dělení mírně revidováno a jejich text je z obsahových důvodů rozdělen do tří navazujících oddílů, jimž odpovídají tři kapitoly komentáře. Každá kapitola komentáře má ovšem vlastního autora či autory a je koncipována jako do určité míry samostatná studie.

V jednotlivých kapitolách najdeme vždy shrnující „převyprávění“ pramenného textu, doplněné o jeho zasažení do širšího myslitelského kontextu. Jak je v žánru komentářů k antickým dílům zvykem, autoři hledají paralely představených tezí u jiných myslitelů, důležité myšlenky jsou stopovány k jejich zdrojům u Platóna, Aristotela či jinde, upozorňují na dobově obvyklé, nebo naopak nesamozřejmé rysy představených úvah, výslovně formulují jejich předpoklady, odhalují použité argumentační postupy atp. K tomu lze dodat, že spis *De mundo* je čtenářsky poměrně přístupný – což je ostatně dáno už jeho protreptickým zaměřením –, takže komentář zpravidla nemusí sloužit jako klíč k obtížně srozumitelnému a prostupnému pramennému textu, nýbrž spíše mu dodává určitý reliéf a hloubku. Úspěch takového počínání stojí vždy na erudici a šíři vhledu autorů komentáře, a ta je v případě tohoto svazku nezpochybnitelná. Z hlediska českého prostředí stojí za pozornost též jeho výrazná „česká stopa“: na knize se podíleli hned čtyři čeští filosofové – všichni působí v Praze – a ve zbývajících částí

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

knihy je výrazný podíl autorů z (jiho) východní Evropy. Uvedený komentář je tak mimo jiné dokladem sblížení českého akademického prostředí se současným špičkovým evropským mainstreamem v oblasti dějin filosofie.

Ve své recenzi postupně projdu jednotlivé kapitoly a pokusím se vytknout, co považuji za jejich centrální interpretační přínosy. Pouštět se v jednotlivých sporných bodech do polemiky by si žádalo spíše rozsáhlejší prostor speciálních odborných studií.

V kapitole věnované úvodní a kratičké kapitolce spisu *De mundo* George Karamanolis zdůrazňuje zejména specifické pojetí filosofie jakožto uvažování o existujícím světě pojatém vcelku a v jeho vztahu k bohu – což jsou motivy, které budou zásadní v celém spisu. Autor též komentuje tradiční sebevymezení filosofie vůči jednotlivým speciálním vědám, které se narodil od ní zabývají parciálními problémy a otázky spojené s celkovostí si nekładou. V závěru pak tato kapitola upozorňuje, že již úvod spisu poukazuje ke specifickému čtení Aristotela: pro theologické prisma autora spisu *De mundo* jsou klíčové osmá kniha *Fyziky* a dvanáctá kniha *Metafyziky*, které svým významem zastihují zbývající součásti Aristotelových přírodovědných zkoumání (32). Toto upozornění na přesuny důrazu, k nimž došlo mezi Aristotelem a pozdějšími peripatetiky, je velmi důležité pro pochopení kritických debat s aristotelismem v raném novověku, kdy hrál pseudo-aristotelický spis *De mundo* důležitou úlohu.

Karel Thein pojednává o první části kapitoly 2. V detailu se věnuje dvěma úvodním definicím výrazu *kosmos* a za pomoci přesvědčivých textových

paralel nasvěcuje stoické pozadí, z něhož vyrůstají a které ve spisu hraje významnou roli při přechodu z fyzikální na theologickou úroveň (39). *Kosmos* je tak na jedné straně soustavou tvořenou nebesy a zemí a všemi přirozenými tělesy, která obsahují, na straně druhé je řádem či celkovým uspořádáním, které bůh udržuje a jež, podle výkladu K. Theina, k bohu směřuje jako ke své účelové příčině. Konstitutivními součástmi tohoto kosmického uspořádání jsou pak *celky* (*ta hola*). Užítí tohoto výrazu v uvedeném smyslu autor stopuje až k Hérakleitovi. Dále se věnuje problematice kosmické rotace, a zejména kosmologické vizualizační představy (jež je v jádru geometrická) nehybné kosmické osy táhnoucí se mezi dvěma protilehlými krajními body, jejichž fyzickou instanciací jsou póly. Zde stojí za zmínku Theinova poznámka, že spis *De mundo* je dost možná prvním textem, kde jsou tyto oblasti označeny jako *arctická* a *ant-arctická* (50, pozn. 28). Následuje výklad *aithéru* jako prvku nebeských těles; právě v tomto momentu se autor spisu *De mundo* nejtěšněji drží Aristotelova pojetí (zejména ze spisu *De caelo*) a zřetelně se odklání od stoického chápání. Text kapitoly zde upozorňuje na konceptuální problematičnost daného výkladu spojenou s otázkou po vztahu věčně kroužícího a sobědostatečného *aithéru* s transcendentním božím působením na straně jedné a se sublunárními proměnlivými prvky na straně druhé – tyto obtíže jsou více či méně vzdálenou ozvěnou potíží, které lze vysledovat už u Aristotela (61).

Následující kapitola Jakuba Jirsy pojednává o uspořádání podnebeské oblasti kosmu, tvořené čtyřmi živ-

ly. Ústřední myšlenkou je představa kosmologické škály aktivity a pasivity sahající od vnějšího okraje kosmu, spojeného s božstvím, v nejvyšší míře aktivního a formujícího region pod sebou, až po střed kosmu, který je naopak nejpasivnější. Důležitý je zde motiv spjitosti, díky které tvoří rozlišené kosmické vrstvy jednotný celek světa. Právě aktivní formování nižšího vyšším plní funkci určitého ontologického „svorníku“ a tvoří páteř jinak příliš netematizovaného kauzálního propojení mezi jednotlivými živlovými vrstvami. Téměř úplná absence příčinného vysvětlení živlových jevů pak odlišuje text *De mundo* od podání z Aristotelova spisu *Meteorologica* (72 n.). Zajímavým momentem je náhled, že námi obývaný kontinent se svou povahou nijak neliší od známých ostrovů, pouze je výrazně větší, doplněný o tvrzení (nepodložené ovšem argumenty), že v oceánu existuje větší množství neznámých obývaných kontinentů. J. Jirsa hledá v dalších dochovaných pramenech příklady podobného uvažování (77–79). Je však zajímavé, že nalezené paralely se s podáním v *De mundo* zcela nekryjí, eventuelně jsou mu i poměrně vzdálené, a jde tedy o prvek, který se v jinak spíše eklektickém spise jeví jako poměrně originální (resp. jeho bezprostřední zdroj nám není znám).

Na tuto problematiku těsně navazuje „geografická“ pasáž z kapitoly 3 spisu *De mundo*, kterou se ve své kapitole zabývají Irene Pajón Leyra a Hynek Bartoš. V kontrastu s dosavadním přístupem k tomuto místu, kdy býval uvedený výklad chápán jako filosoficky nepřilíš zajímavá odbočka, poukazují na to, že „v této pasáži se z-

radlí některé z nejdůležitějších diskusí vedených na poli geografie v období mezi Aristotelem a počátkem doby římské“ (80) a vykládají ji jako zřetelný doklad poaristotelského autorství celého spisu. Nacházejí zde totiž řadu motivů, v nichž se autor spisu *De mundo* výrazně odklání od Aristotela, a též uvažované stoické ovlivnění (Poseidónios) chápou za stávajícího stavu poznání jako neprůkaznou hypotézu. Autorům se například daří přesvědčivě ukázat rozdíl v základním přístupu autora *De mundo*, pro něhož je klíčovým strukturujícím prvkem obklopující oceán – což je v souladu s jeho kosmologickou tezí, že vyšší živlové vrstvy vždy formují vrstvy nižší –, a Aristotela, který ve svých geografických úvahách pracuje především s horstvy a řekami – ani jedno z toho není v *De mundo* téměř tematizováno (108). Avšak i pokud odhlédneme od těchto souvislostí, jde o strhující čtení a komentář se zde osvědčuje jako nepostradatelný pomocník, když například identifikuje v ostrově uváděném pod jménem Taprobane Šrí Lanku a vysvětluje, jakými cestami povědomí o tomto ostrově pronikalo do řeckého světa (83). Detailně je diskutována též otázka, jak můžeme datovat řecké poznání Britských ostrovů, a problematika proměňujícího se chápání Ókeanu obklopujícího ostrovy pevniny. K tomu se pojí i výklad dalších dvou velmi důležitých a tradičně probíraných témat: otázka stanovení hranic mezi kontinenty (Evropa, Asie, Lybie) a spekulativní výpočet velikosti *oikúmené* (obývané země). I v těchto bodech je komentář vynikající a nabízí na malé ploše koncentrovaný, pronikavý vhled do uvedených

otázek. Autorům se podařilo shromáždit a syntetizovat velké množství materiálů (primárních i sekundárních zdrojů), které dohromady dávají značně plastický obraz toho, jak Řekové postupně objevovali a vnímali svůj obývaný svět. Celkově jde po mém soudu o jednu z nejlepších kapitol knihy, která si rozhodně zaslouží pozornost i sama o sobě. Kromě toho, že diskutuje velké množství užitečného materiálu k dané problematice, nabízí také netriviální interpretační teze, které zajímavě osvětlují i složité otázky autorství spisu.

Následující kapitola Istvána Baksey se věnuje kapitole 4 a meteorologickým fenoménům vznikajícím z vlhkých (mlha, oblaka, déšť atd.) a suchých (zejména větry) výparů a v oblasti vzduchu (např. duha), země (zemětřesení) i v oceánu (tsunami, mořské proudy). Řada rámcových shod a některé dílčí odlišnosti vedou Baksu k názoru, že autor *De mundo* zde vycházel z kompendia, které se úzce vztahovalo k Aristotelově spisu *Meteorologica*, ale zcela se s ním nekrylo (124). Komentář zde nabízí užitečná srovnávací schémata, například větrné růžice, což napomáhá rozpletení místy trochu únavných dichotomií a výětů obsažených v pramenném textu. Celkově pak autor hodnotí kapitolu jako zřetelně aristotelskou, a to jak obsahově svým pojetím meteorologie, tak místem, které výklad meteorologických fenoménů zaujímá v celkovém plánu kosmologického výkladu (145). Baksa ostatně soudí, že hlavní zájem autora spisu *De mundo* leží až v následujících kapitolách, kdy se jeho výklad přesouvá k výrazně teologičtější problematice.

K té se dostáváme v následujícím výkladu Pavla Gregoriče, věnovaném kapitole 5 sledovaného spisu. Po spíše „technických“ pojednáních zaměřených na děje v podnebeské oblasti se nyní přesouváme k obecnější problematice týkající se uspořádání celku světa. S tím se pojí i změna jazykového stylu, který se nyní stává rétoricky propracovaným a využívá řady literárních prostředků k dosažení žádoucího dojmu velkoleposti a důstojnosti. Autor spisu zde načrtává hérakleitovsko-stoickou představu harmonie protikladů, která utváří svět jako jeden celek. Svou tezi demonstruje za pomoci pečlivě zvolených analogií z oblasti politického zřízení (fungování obce), přírodního vznikání (svazky, které umožňují pohlavní plození a péči o potomstvo – jak dokládá P. Gregorič, není důvod omezovat dosah analogie jen na lidskou rodinu) a lidské, umělé tvorby, která v ohledu „mísení protikladů“ napodobuje přírodu (malířství, hudba, řeč a písmo). P. Gregorič se zde věnuje zejména otázce hudby jako příkladu harmonie, který je charakteristický už pro Hérakleitovo myšlení a bude hrát roli i v dalších kapitolách. Na úrovni celku světa se pak harmonie projevuje v proporčním obsahu živlů, které se vzájemně vyažují a žádný svou působností nepřevažuje ostatní; tento zdůrazňovaný motiv je patrně zaměřený proti stoické nauce, podle níž převáží oheň, který svět nakonec zničí (164). P. Gregorič si zde všímá také platónských prvků (upomínajících zejm. na Platónova *Timaia*), přesto vykládá celkové zaměření kapitoly jako anti-platónské, nabízející alternativu k představě, že svět vznikl jako dílo božského démiurga. Cílem je

předvést, že i bez této platónské hypotézy může být svět svrchovaně krásný a dokonalý, a též nezničitelný (168 n.), jelikož cílem vzájemného usouvztažení všech jeho částí je právě přetrvání celku. Svět se tak ukazuje – nyní v protikladu k dobovým teoriím epikurejským a stoickým – jako věčná dynamická teleologická struktura (171).

Následující kapitola 6, jejíž výkladu se ujali Gábor Betegh a (opět) Pavel Gregorić, doplňuje předcházející kosmologický výklad o klíčový prvek: zavádí do hry boha jako entitu, od níž pocházejí harmonie a její působnost, a která je tedy ontologickým garantem věčnosti světa. Kapitola 6 (mimoходом nejdelší z celého pojednání) odkrývá povahu světa i boha tím, že tematizuje vztah, který mezi nimi existuje (176). Bůh je situován na vnější mez universa, kde je empiricky nejvyšší míra řádu, a jeho působnost dosahuje s klesající účinností až do středu kosmu. Tento přístup umožňuje udržet představu božského kauzálního působení, které prostupuje všechny konstitutivní součásti světa, aniž by je musel – jako je tomu u stoiků –, „fyzicky“ prostupovat bůh sám (180). Právě tento typ souvztažnosti má ilustrovat následující série analogií. Celkem dvanáct analogických obrazů vykládají G. Betegh a P. Gregorić jako jeden pečlivě budovaný a vnitřně provázaný celek, kdy postupně přístupující analogie korigují nedostatky předcházejících, případně je rozvíjejí, doplňují o nové aspekty, a tak je v jejich literárním účinku posilují. Těž podle nich pouze neilustrují již známé teze, nýbrž zprostředkovávají čtenáři nové vhledy do povahy božství. Přesvědčivý výklad této „mnohočetné analogie“

(např. 201) pokládám za další velmi silnou část komentáře, která zasazuje danou pasáž do širokého myslitelského kontextu a nasvětčuje základní charakteristiky aristotelského chápání boha.

Instruktivní je též další část kapitoly, kde její autoři výslovně srovnávají boha ve spise *De mundo* s pojetím doloženým v Aristotelových spisech. Sdílenou peripatetickou bázi tvoří pojetí, podle kterého je bůh nezachytitelný vnímáním, nýbrž pouze rozumem, nelátkový, neproměnný a věčný; v jazyce kauzální analýzy je eficientní i účelovou příčinou světového celku (201). Avšak zatímco Aristotelovy úvahy zřetelně míří k transcendenci ve smyslu umístění boha jakožto nehybného hybatele *mimo* pohyblivý kosmos, spis *De mundo* jej opakovaně lokalizuje, jak autoři poměrně přesvědčivě dokládají, do poslední nebeské sféry (203 n.). Užitečný je pak i závěrečný dovětek s přehledem citací, které v *De mundo* nalézáme. Zacházení s některými z nich pak autoři využívají jako indicie, které mohou navštívit vztah, jež měl autor spisu *De mundo* k Aristotelovým pojednáním.

Závěrečná kapitola Vojtěcha Hladkého je věnovaná poslední, sedmé kapitole spisu *De mundo*. V kontrastu s výkladem podaným v kapitole předcházející v něm autor spatřuje „jasnou tendenci“ situovat boha mimo svět (213, pozn. 2; V. Hladký zde však neodkazuje na žádné konkrétní textové pasáže). Tématem probírané kapitoly je lidský vztah k bohu, konkrétně způsoby, jakým o něm lze vypovídat v řeči. V. Hladký nejprve prochází a v krátkosti komentuje převážně tradiční jména a epiteta užívaná pro po-

jmenování svrchovaného boha a jeho působnosti. Následně v detailu probírá citovaný orfický hymnus na Dia, v němž odhaluje velmi staré jádro. Některé jeho části jsou citovány též na *Papyru Derveni* a u Platóna, V. Hladký ovšem nachází vzdálenější ozvuky některých formulací též v Hésiodově *Theogonii*. Ačkoli uvedený hymnus načrtává pantheistickou představu božství, která podle Hladkého není zcela v souladu s transcendentalismem peripatetiků, pracuje s představou boha jako toho, kdo v sobě sjednocuje protiklady, což je v souladu s podáním v páté kapitole spisu *De mundo* (225). Také následující výklad o Moirách se pak V. Hladký pokouší spojit se starším podáním na *Papyru Derveni* a na tomto základě se snaží konstruovat hypotetickou podobu orfického hymnu, který snad mohl tvořit východisko obou jmenovaných textů (227). V samém závěru pak studie upozorňuje na vazbu mezi sedmou kapitolou spisu *De mundo* a tradicí alegorického výkladu mýtů, kterou rozvíjeli stoikové a která se liší od obvyklého přístupu peripatetiků. Celkový rámec, do nějž jsou tyto prvky zasazeny, však i podle V. Hladkého zůstává aristotelský.

Na samotný závěr ještě drobná, ale snad nikoli nedůležitá poznámka. Recenzovaná kniha je výstupem kolokvia, které uspořádala Southeast-European Association for Ancient Philosophy v krétském Rhetyimnu v roce 2010. Tehdy přednesené příspěvky se, s jedinou výjimkou, staly základem kapitol stávající knihy. Důvody pro více než desetiletý rozestup mezi kolokviem a publikací jsou vyloženy v předmluvě a nemá význam je tu opakovat. Stojí ovšem za to porovnat tyto lhůty, u srovnatelně prestižních nakladatelů v oboru (kontinentální) filosofie v současnosti nikterak výjimečné, s českým grantovým systémem financování akademické činnosti, který jako s normou počítá s předložením publikovaných výstupů na konci třetího roku trvání jasně ohraničeného projektu. Jak do tohoto mustru (ne) zapadá docela jinak pojatá časovost filosofie jako oboru, který udržuje živý kontakt s prameny naší kultury, a tudíž se myšlenkově pohybuje na časových škálách staletí a tisíciletí, je na příkladu recenzované knihy velmi zřetelně vidět.

Eliška Fulínová

Jan Bierhanzl ESTETIKA AMBIGUITY

Praha (Karolinum) 2021, 123 str.

Kniha filosofa Jana Bierhanzla *Estetika ambiguity* je příspěvkem zejména ke kontinentální tradici filosofické estetiky dvacátého století. Knihu lze charakterizovat prostřednictvím čtyř tematických vrstev, které v ní můžeme rozlišit. Zprvė, zásadní roli v knize hraje filosofie Emmanuela Levinase – v některých částech je interpretace Levinasova myšlení, především jeho estetiky, primárním tématem. Z druhé, kniha klade otázku po vztahu umění a filosofie obecně. Zatřetí, autor deklaruje ambici obecněji se vyslovit k tomu, co je estetická zkušenost s uměleckými díly. A začtvrté, *Estetiku ambiguity* lze číst jako pokus o interpretaci tří uměleckých fenoménů dvacátého a jednadvacátého století – konkrétně se jedná o část výtvarného díla české umělkyně Adrieny Šimotové, dále o atonální hudbu a nakonec o dokumentaristicky orientovaná díla současné vizuální umělkyně a teoretičky Hito Steyerlové.

Kniha sestává ze čtyř kapitol, které lze číst jako samostatné studie. Zde se nabízí otázka, nakolik se autorovi podařilo svázat jednotlivé úvahy v koherentní celek, zda to vůbec byla jeho ambice a jak knihu v tomto ohledu vlastně číst. S tím pak také souvisí otázka, kterému z výše rozlišených témat je věnována nejsoustředěnější pozornost a jak spolu vlastně souvisejí. K odpovědím na tyto otázky přikročím

po shrnutí obsahu jednotlivých kapitol, v druhé polovině recenze.

První kapitola knihy nese název *Tvář na temném pozadí* bytí a stejně jako zbylé tři kapitoly je doplněna podtitulem, který čtenáře a čtenářky seznamuje se dvěma hlavními postavami kapitoly (vždy se jedná o jednoho filosofa a jednu umělkyni či jednoho umělce). V případě první kapitoly jde o Emmanuela Levinase a Adrienu Šimotovou. Ve své tvorbě v období od sedmdesátých do devadesátých let Šimotová opakovaně pracovala s motivem tváře. Ve svých souborech fragmentárně zachycených tváří postupně opouštěla tradiční prostředky malby a tváře z papíru vytrhávala či je do něj vymačkávala. Motiv tváře pak Bierhanzl pojímá jako styčný bod mezi tvorbou Šimotové a Levinasovou filosofií: pro Levinase je zkušenost s tváří druhého bezpodmínečnou, na kontextu nezávislou etickou výzvou ke starosti o druhého člověka. Podle Bierhanzla zde ovšem narážíme na paradox: tvář v Levinasově pojetí není jednou z mnoha disponovatelných věcí, které vyplňují náš svět, ale je z něj vyjmuta, nachází se mimo dosah mé moci. Oslovuje nás sama o sobě bez vztahu k ostatním věcem ve světě, není zapletena do sítě vztahů s nimi. Zároveň se však nelze s tváří druhého setkat jinak než ve smyslové zkušenosti. Levinas hovoří o momentu, kdy tvář vstupuje do naší zkušenosti, jako o „protřzení smyslového“. Podle Bierhanzla díla Šimotové zahrnující motiv tváře narážejí na stejný paradox. K rozptýlení tohoto paradoxu přistupuje autor ze dvou směrů. Nejprve se

obrací k úvahám současné americké filosofky Judith Butlerové, v dalším kroku pak k Levinasově koncepci estetické zkušenosti jako *aisthesis*.

Pro etiku, kterou ve svých textech Judith Butlerová, také pod vlivem Levinasovy inspirace, rozvíjí, je základem odpovědnost k druhému člověku, přičemž vznik takového vztahu není podmíněn žádnou dohodou, ale vzniká z prostého faktu, že druhý je také člověkem. To je shodný moment obou pojetí. To, v čem se Butlerová s Levinasem rozcházejí, je otázka, za jakých podmínek nás může tvář druhého oslovit a vznést nárok na odpovědnost. Butlerová na rozdíl od Levinase chápe tento vztah jako nevyhnutelně zprostředkovaný kulturně podmíněnými režimy vidění a zobrazování. V důsledku toho, že prostřednictvím některých režimů se uplatňuje moc, jsou některé tváře, které by na nás mohly klást nárok odpovědnosti, vylučovány či zobrazovány jako nelidské. Výše zmíněný paradox smyslové manifestace tváře tedy v rámci etiky Judith Butlerové ztrácí svoji naléhavost. To, že je kontakt s tváří zprostředkován společenskými normami vnímání a reprezentace, umísťuje tvář do oblasti toho, co se jeví, a umožňuje překonat rozpor mezi etickou dimenzí tváře a snahou o její umělecké zachycení.

Ve druhém směru, z něž autor přistupuje k uvedenému paradoxu smyslového kontaktu s tváří, hraje ústřední roli Levinasovo pojetí estetické události. Umění podle Levinase přináší možnost smyslového *pocitování*, které stojí v opozici vůči smyslovému *vnímání*: vnímání je vnímání věcí ve světě, jež obýváme, v němž se orientujeme a v němž jsme schopni jednat.

Oproti tomu *pocitování* vytrhuje věci a jejich kvality ze smysluplných vztahů a ukazuje je v jejich čiré materialitě. Věci ztrácí svoji identitu, nejsou rozpoznávány jako entity určitého druhu, ale jako zcela jedinečné kvality, které na sebe navzájem neodkazují a netvoří smysluplný svět. Vnímatel je tak omezen ve své iniciativě, svobodě, je uchvácen *pocitovanou* kvalitou (proto Levinas zdůrazňuje rytmus díla; rytmus, který nás pohltí i navzdory naší vůli). Při značném zjednodušení by se dalo říci, že Levinas na estetické zkušenosti zdůrazňuje ty její rysy, které ji staví do ostré opozice vůči běžné zkušenosti, uskutečňované v prostředí, v němž se lze vyznat – kde věci mají svoji identitu a kde se lze podle jejich identity orientovat. Proto se také v sekundární literatuře hovoří v souvislosti s Levinasovou teorií estetické zkušenosti o „estetickém exotismu“.

Bierhanzl pak vyzdvihuje strukturální podobnost mezi estetickou událostí, chápanou také jako zkušenost s pouhým „ono jest“, a oslovením tváří druhého člověka. Oboje je poznamenáno výše naznačeným paradoxem: zkušenost tu směřuje mimo svět, ale je to zároveň zkušenost s něčím, co se ve světě manifestuje (jak tvář, tak umělecké dílo nás mohou oslovit jedině ve smyslové zkušenosti). To znamená, že v tomto případě sice nelze přímo hovořit o rozptýlení zmíněného paradoxu, ale srovnání obojího odhaluje možnost, jak oba momenty, etický a estetický, sladit navzájem. Za smysl umění by bylo možné považovat zvýraznění faktu, že tvář a s ní spojené etické závazky se poji pouze s člověkem, nikoli s věcmi: umění nepřímou poukazuje k transcendenci tváře tím,

že vytrhává věci ze souvislostí světa, „protrhává smyslové“, jako je tomu i v případě tváře. Zde se pak otevírá možnost levinasovské interpretace díla Adrieny Šimotové. V dané perspektivě platí, že autorka se ve svých dílech snaží spojit nespojitelné, na jedné straně „holé lidství“, tvář, která nás dokáže oslovit a vyzvat nás k odpovědnosti za druhého bez jakéhokoli kontextu, a „holé bytí“, partikularizovanou materialitu „onoho jest“. Tuto dvojznačnost však nelze usmířit, lze pouze rozehrávat napětí mezi jedním a druhým. Právě na to nás dílo Šimotové upozorňuje.

Druhá kapitola knihy pojmenovaná Radost z ambiguitu: Levinas a Bloy se věnuje, jak naznačuje název, otázce, do jaké míry byl Levinas inspirován dílem francouzského spisovatele Léona Bloye. Bierhanzl upozorňuje, že pro Levinasovu filosofii je charakteristické až literární líčení konkrétních situací, které nemají pouze ilustrovat nezávisle na nich vyvozené teze. Naopak, skrze tyto plasticky prezentované situace se filosofická úvaha rozvíjí. Levinasovy válečné zápisky podle autora dokládají, že četba Bloyových textů hrála roli také při zpracovávání této metody, již Levinas označuje jako konkretizaci.

Zároveň lze ale u Levinase vysledovat souhlas s Bloyovou představou o povaze ženství, kterou autor knihy označuje za „mimořádně agresivní sexistickou ideologii“ (51).¹ Ženství, podstata toho, co znamená být ženou, je vymezeno čistě materiálně, skrze pohlaví v tělesném slova smyslu. Takové

pojetí je podle autora velmi reduktivní, protože nabízí pouze dvě možnosti: osudem ženy je buď mateřství, anebo tělesná rozkoš, žena může být buď světicí, obětovat se pro druhé, anebo nástrojem potěšení. Být ženou v tomto pohledu znamená být odsouzen k oscilaci mezi těmito dvěma polohami. Mužství naproti tomu žádnou takto omezující dualitu neimplikuje, a tudíž se podle autora nelze vyhnout závěru, že být člověkem znamená být mužem.

Bierhanzl dokládá, že přes různé posuny ve svých pozdějších textech se Levinas svého pojetí ženství nezbavil, a je tedy oprávněně interpretovat jeho ontologii ženství jako odvozenou od dobové ideologie podřízeného postavení ženy ve společnosti. Jestliže totiž Levinas charakterizuje mateřství, tedy jednu ze dvou možných životních poloh určujících ženství, jako „vyvolení“ k tomu trpět pro druhého, které není volbou, nelze se ubránit dojmu, konstatuje Bierhanzl, že je tak pouze stvrzována převládající dobová představa o jediné správné životní dráze ženy. Žena skutečně nemá na výběr a podvoluje se přisouzené roli upozaďující se partnerky, která je matkou, pečovatelkou či ženou v domácnosti. Levinasovo pojetí ženství, mužství a lidství, tvrdí Bierhanzl, je tedy otiskem panujícího patriarchálního řádu.

Přestože se Levinas k zásadnějšímu přehodnocení svých ideologických východisek nikdy neodhodlal, má jej i tak význam číst, říká Bierhanzl. Úkolem interpretů je přistupovat k Levinasovi kriticky, zároveň ale číst jeho dílo „produktivně“. Napří-

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

klad je možné zdůraznit subverzivní potenciál Levinasova pojetí filosofie, který Bierhanzl spatřuje v literárním rozměru autorova psaní. Literatura jakožto umělecká tvorba vytváří estetické události, zkušenost „onoho jest“. Taková zkušenost, jak ji autor obšírněji charakterizoval v první kapitole, je zkušeností s holou materialitou, partikulárními kvalitami, které nemají význam, vymykají se pojmům, netvoří žádný soudržný, smysluplný celek, v němž bychom mohli rozvrhovat svoji existenci. Bylo by tedy také možné říci, že se jedná o zkušenost „neredukovatelné multiplicity“, která zároveň ruší veškeré ostré dualismy, a tedy také opozici mužství a ženství se všemi specifiky, která patriarchální ideologie ženám a mužům přisoudila. Levinas tak podle Bierhanzla vytváří literárně-filosofický prostor, v němž lze zpochybnit i všechna jeho ideologická východiska. Na prvním místě se nachází uchvácení slovem, řečí, nikoli ideologie. Na závěr kapitoly cituje autor Barthesovo konstatování, že také Bloy byl primárně fascinován řečí, psaním jako takovým, „radostí z textu“. Jednotlivá témata, kterým se věnoval, byla pro něj podružná.

Třetí kapitola *Estetiky ambiguity* se nazývá Atonální hudba a nekonečná fragmentarita: Bloch a Schönberg. Ačkoli Levinasovo jméno nezazní přímo v názvu kapitoly, i v této úvaze hraje významnou roli. Blochova interpretace atonální hudby opírající se o pojem fragmentu bude korigována Levinasovým pojetím zkušenosti hudebního díla jako zkušenosti *aisthesis*.

Motiv fragmentu se objevuje v myšlení německého, marxismem ovlivněného filosofa Ernsta Blocha v sou-

vislosti s jeho ústředním tématem, utopickou imaginací. Fragment sdílí s utopií charakter nedokončeného celku, nerealizované vize. V každém konání a v každé tvorbě vždy přetrvává možnost změny, naděje na vylepšení či touha po překonání dosaženého stavu. O každé realizaci lze v tomto smyslu hovořit jako o fragmentární. V případě uměleckých děl se jejich povaha fragmentu typicky odhaluje v interpretacích časově odlehklých od okamžiku vzniku díla: kontext doby vzniku díla ztrácí vliv (ideologický nános mizí či přestává být podstatný – tento moment označuje Bloch jako *fragmentárnost* díla) a do popředí vystupuje dříve ne zcela zřetelná *fragmentarita* díla, tj. jeho utopický rozměr, vize změny, nového uspořádání skutečnosti.

I v případě atonální hudby lze rozlišit tyto dvě roviny. Jednak můžeme tato hudební díla interpretovat z perspektivy jejich dobové podmíněnosti, totiž jako odraz úpadku buržoazie, na který atonální hudba reaguje svojí „odvážnou zmateností“ – romantická tonalita byla oproti tomu podle Blocha výrazem „společnosti konkurence plné konfliktů“ (82). Je však otázkou, zda se tato radikálně nová hudba vymyká dosavadní tvorbě ve své fragmentaritě, utopičnosti. Bloch v této souvislosti hovoří o „nekonečné fragmentaritě“: nic se zde neopakuje, žádný motiv není variován, žádný návrat k tónice, atonální skladba se jakoby neustále vyvíjí, neustále se tvoří. Postup takové skladby přímo prezentuje otevřenost do budoucnosti, možnost uskutečnění nových vizí. Atonální hudbu tak můžeme podle Blocha vnímat jako odkaz k utopii radikálně rovnostářské společnosti: stejně jako v atonální skladbě

není žádný tón dominantní, rozmanité tóny mají rovnocenné postavení, i vize společnosti sugerovaná takovým kompozičním přístupem je demokratická a pluralitní.

Podle Bierhanzla se nabízí uvažovat o tom, zda by nebylo vhodnější využít pro interpretaci atonální hudby Levinasovo pojetí estetické události spíše než Blochův přístup založený na pojmu fragmentu, který nedokáže dostát radikální novosti této hudby. Způsob, jakým s tímto pojmem Bloch zachází, totiž fragment příliš svazuje s představou celku: je jednoduše komplementární s celkem, jehož by měl být součástí, a zároveň vnucuje představu, že celek, jako jeho protiklad, existuje na stejné úrovni, na jaké existuje fragment sám. Naproti tomu Levinasova koncepce *aisthésis* neodkazuje k žádnému celku, není prostou negací smysluplného světa naší běžné zkušenosti, ale představuje vůči němu naprostou jinakost. Zkušenost s hudebním dílem tak vykazuje jiné prožívání času než zkušenost běžná: v tomto prožívání času nelze vydělit jednotlivé okamžiky, protože plynutí hudební skladby tvoří nerozčlenitelnou jednotu. Bierhanzl se proto domnívá, že zkušenost s atonální hudbou může být adekvátněji uchopena Levinasovým radikálnějším pojetím estetické události.

Ve čtvrté, poslední kapitole knihy, nazvané *Neposlušnost vidění*: Steyerlová a Foucault, je na základě úvah o díle německé vizuální umělkyně Hito Steyerlové formulována tradiční otázka po pravdivosti a společenské angažovanosti umění. V případě Steyerlové, jejíž tvorba by se dala charakterizovat jako dokumentárně orien-

tovaný videoart, spadá pravdivost a společenská angažovanost umění vjedno. Sama Steyerlová se ve svých teoretických textech hlásí k Foucaultově analýze toho, jak je vytvářeno poznání a jak jsou způsoby tohoto vytváření provázány s mocí. Odvolává se přitom také na foucaultovské téma konstrukce subjektu prostřednictvím sdílených společenských norem. Z Foucaultových úvah vyplývá, že sama snaha porozumět technikám a strategiím produkce pravdy a subjektu je vlastně politickým postojem, totiž odmítnutím nechat se tím kterým způsobem ovládat.

Tvorbu Steyerlové pak můžeme chápat právě takovým způsobem. Její dokumentární postupy jsou politickými činy, výkonem kritiky v tom smyslu, v jakém o ní Foucault hovořil například v eseji *Co je osvícenství?* Zároveň má takový politický postoj svoji etickou dimenzi: člověk svým kritickým postojem riskuje to, že podkope vlastní identitu – ta je nevyhnutelně odvozena z týchž strategií či norem, které jsou zodpovědné za produkci poznání. Kritika tak vyžaduje osobní odvalu. Steyerlová takový postoj podle Bierhanzla zaujala například na Istanbulsém bienále v roce 2013, na němž pronesla performativní přednášku s názvem *Is the Museum a Battlefield?*, která se kriticky obracela proti sponzorovi celého bienále, turecké zbrojařské firmě. Vyznění této akce lze pak zobecnit jako kritiku praxe tzv. art-washingu: jde o „nákup“ společenského uznání na základě podpory umění firmami, jejichž podnikatelské praktiky jsou pochybné či nezodpovědné. Steyerlová tak ovšem mífí i na svoji vlastní identitu uměl-

kyně, která při rozvíjení vlastní tvorby musela participovat na mocenských a finančních vztazích udržujících současný svět umění v chodu.

Obdobně lze interpretovat další dílo, kterým se Steyerlová proslavila, video s názvem *Lovely Andrea* z roku 2007. V něm umělkyně pátrá po pornografickém snímku sebe samé pořízeném v mládí. Steyerlová tak dává všanc svůj intimní život, aby odkrýla společenský kontext, který takovému fenoménu, jako je pornoprůmysl, vůbec umožňuje existovat. Bierhanzl spojuje toto dílo s Foucaultovými úvahami o *parrhésii*, antické technice péče o duši spočívající ve sdělování úplně pravdy, pravdy bez výjimky, o vlastním životě. Krajním případem této praxe byl způsob života kyniků, život odehrávající se v celé své tělesnosti na veřejnosti, před zraky ostatních. Foucault spatřuje příbuznost mezi takto dramatinovanou formou sdělování pravdy a moderním uměním, kterému také jde o demaskování nějaké skutečnosti, nikoli o nápodobu.

Dalším aspektem tvorby Hito Steyerlové, kterému Bierhanzl věnuje pozornost, je otázka možnosti subverzivity vizuálních děl ve světě přesyćeném vizualitou či obrazy, jež neustále kolují. Bierhanzl v této souvislosti opět odkazuje k Judith Butlerové a jejímu zkoumání společenské podmíněnosti vizuality, která umožňuje vytvářet i reprezentace zbavující lidské subjekty lidství. Butlerová upozorňuje na možnost vzepít se panujícím normám vidění a zobrazování a odhalit jejich povahu, a to i pomocí vizuálních reprezentací samotných. Obvykle zůstávají způsoby rámování, výběr a manipulace s tím, co má být ukázáno, skryté.

Ale existují obrazy, které dokáží rámování předvést. Jednou ze strategií, jak takového efektu dosáhnout, je změna kontextu, v němž se obraz ukazuje. A takovou strategii nachází Bierhanzl také u videa Hito Steyerlové z roku 2010 s názvem *Strike*, v němž umělkyně přemístí televizor z jeho běžného, domácího prostředí do galerie a rozbíjí jeho obrazovku majzlíkem.

Z úvahy nad tímto videem vyplývá i poslední téma, jemuž se Bierhanzl v souvislosti s dílem Hito Steyerlové věnuje a které celou knihu uzavírá. Je jím moment ambiguity v tvorbě této umělkyně. Jde o napětí mezi krásou, estetickou hodnotou statických obrazů a jejich politickým či etickým nábojem. Příkladem může být barevný vzor, který vznikne na rozbité obrazovce ve videu *Strike*: je esteticky působivý, ale má také politický význam. Řečeno terminologií Rolanda Bartha, kterou představil ve *Světle komoře*, objevuje se zde napětí mezi *studium* a *punctum*. *Studium* zaujímá pól estetické hodnoty, *punctum* naproti tomu stojí na pólu etickém. Podle Barthesa nejen slavná fotografie Alexandera Gardnera zachycující atentátníka Lewis Payna před jeho popravou, ale všechny fotografie obecně v nás vyvolávají lítost po uplynulém okamžiku, po minulém, ztraceném životě, pro nějž má smysl truchlit. I Levinas, připomíná Bierhanzl, ve své koncepci estetického exotismu zdůrazňuje jeho neměnnost, zamrznutí v čase, nebo lépe řečeno vytržení objektu mimo čas, do jakéhosi mezičasu. Levinas však nespojuje estetickou zkušenost s etickou dimenzí.

Jak jsem již uvedl, jednotlivé kapitoly *Estetiky ambiguity* jsou soběstač-

nými texty. Kniha tedy nemá povahu pojednání systematicky rozvíjejícího jedno téma. V úvodu recenze jsem zmínil čtyři různé vrstvy, které lze v knize rozlišit. Nejvýraznější je, domnívám se, v knize přítomno kritické vyrovnávání s Levinasovou filosofií. Například druhá kapitola je jednoznačně příspěvkem k levinasovskému bádání, v němž rozbor vlivu, který měl Bloy na Levinasovu filosofii, slouží jako základ pro rekonstrukci Levinasova pojetí ženství. V závěru je přítom navržen interpretační přístup, který umožní otupit oprávněnou kritiku mířící na tento velmi problematický rys Levinasova myšlení. Tato kapitola působí ze všech čtyř nejsevěněji, úvaha, kterou prezentuje, je velmi přesvědčivá a dobře doložená.

Levinasovi se ovšem výrazně věnuje i první kapitola. Zatímco však zkoumání Bloyova vlivu na Levinase přináší do jisté míry původní vhledy do Levinasova myšlení, tato část knihy spíše jen shrnuje Levinasovy estetické názory a předvádí jejich meze v konfrontaci s úvahami Judith Butlerové. Žádný původní přínos k výkladu Levinasovy filosofie tato kapitola, domnívám se, nepřináší. Její přednosti se nacházejí jinde, a to v interpretaci tvorby Adrieny Šimotové.

Ve třetí a čtvrté kapitole je pak vždy již jen připomenuto Levinasovo pojetí estetické události, které je dále konfrontováno s alternativními teoriemi (ve třetí kapitole s Blochovým utopismem a jeho koncepcí fragmentu, ve čtvrté kapitole s Barthesovým rozlišením mezi *studium* a *punctum*).

Jako druhou tematickou oblast, která se v knize opakovaně připomíná, jsem uvedl vztah mezi filosofií

a uměním. V úvodu knihy se přímo konstatuje, že „všechna vybraná díla se v tomto ohledu ukážou být na samé hraně běžných rozlišení mezi filozofickým zkoumáním a uměleckou expresí, či přesněji jako modalita těsného chiasmatu mezi uměním a filozofií“ (9). Nejpřesvědčivěji se toto konstatování daří doložit v interpretaci děl Adrieny Šimotové v první kapitole a videoartu Hito Steyerlové v kapitole čtvrté. Šimotová má ve svých dílech narážet na etickou dimenzi zkušenosti s tváří, tedy na stejný motiv, který stojí v jádru Levinasovy etiky. Vyvolává tak otázku, nakolik může mít umění etickou či politickou funkci. Steyerlová svoje performance a videa přímo chápe jako umělecké i politické akty. V druhé kapitole je pak zdůrazněn literární rozměr Levinasova psaní, samo Levinasovo pojetí filosofie je tak situováno na „hranici mezi filozofickým zkoumáním a uměleckou expresí“.

V případě atonální hudby autor spíše pouze zdůrazňuje radikální inovativnost tohoto kompozičního přístupu, jeho dodnes nanejvýš specifické postavení ve vývoji západní hudby a rozehrává proti sobě dvě filosofické interpretace. Tezi o filosofické povaze atonální hudby však přímo neobhajuje. Navíc, jak Blochovo, tak Levinasovo pojetí se nemají ve své platnosti omezovat pouze na atonální hudbu, ale jedná se o obecné teorie zkušenosti s uměleckými díly.

V souvislosti se vztahem umění a filosofie je ovšem podstatné, že se má jednat o jeden ze zdrojů ambiguity, o níž se hovoří již v názvu knihy. To nás přenáší ke třetí tematické rovině Bierhanzlovky knihy, totiž k její ambici obecněji se vyslovit k otázce povahy

zkušenosti s uměleckými díly. A tuto otázku považuji za nejvýznamnější ze všech uvedených. Ačkoli totiž knihu tvoří samostatné studie, autor jako její sjednocující téma chápe právě ambiguitu jako významný faktor estetické zkušenosti či alespoň zkušenosti s uměním: „setrvání v ambiguitě tvoří specifčnost naší zkušenosti s uměním“ (9). Ústřední pojem ambiguitu je pak definován již v úvodu knihy následujícím způsobem: „Ambiguitou ... nemíníme ani tak skutečnost, že něco má více než jeden význam nebo interpretaci (to by obzvláště v případech uměleckého díla byla naprostá banalita), nýbrž spíše povahu toho, co spadá pod alespoň dvě různé kategorie“ (tamt.).

Kromě filosofie jsou pak zmíněny ještě další kategorie, na jejichž hraně by mohlo umění balancovat: umění jako nosič ideologie, jako odraz vládnoucích poměrů, jako etický či politický akt kritiky a jako subverze vládnoucích norem. Všechny tyto roviny či potenciální funkce uměleckých děl jsou bezpochyby zásadními a tradičními tématy, kterým byla a je ve filosofické estetice věnována pozornost. Uvedená teze knihy je ovšem silnější než konstatování, že zkušenost s uměním nás může ovlivnit ideologicky, že umělecké dílo je vždy do jisté míry výsledkem dobových norem, že dílo může působit subverzivně vůči *statu quo* anebo že umění může vznášet eticky relevantní témata. Podle auto-

rovy teze má být zkušenost ambiguitu (tedy zkušenost s oním balancováním umění na hraně všech těchto kategorií či funkcí) samotnou podstatou zkušenosti s uměním. To jistě není irrelevantní návrh. Naopak, pokud má toto tvrzení znamenat, že není možné dílu přisoudit jakýkoli definitivní význam, že smysl či hodnota díla jsou ze své povahy nediskursivní či nepojmové, neboť se v něm střetává příliš mnoho perspektiv a významů, dobíráme se tak velmi obecné formulace teorie estetické zkušenosti historicky vycházející z koncepce estetické nezainteresovanosti. S jejími současnějšími formulacemi se pak setkáváme například ve strukturalismu (Mukařovský), v kritické teorii, recepční estetice kostnické školy, ale také u některých představitelů analytické tradice (Scruton).²

Bierhanzl však spatřuje ambiguitu v napjatém vztahu mezi estetickou zkušeností s uměním (či jeho estetickou hodnotou) a hodnotou mimoestetickou (filosofickou, společenskou, etickou, ideologickou atd.). Z toho by ovšem vyplývalo, že „specifičnost naší zkušenosti s uměním“, která má spočívat v ambiguitě, se zde nemyslí estetická povaha zkušenosti, a kniha tudíž nechce být příspěvkem k vysvětlení estetického prožitku. To je jistě legitimní postoj: od poloviny dvacátého století se pojmy estetická, estetické zkušenosti a pochopitelně i nezainteresovanosti stávají cílem kritiky jak ze strany filosofů a filosofek (zejména v anglo-

² Zatím poslední systematické vypracování teorie estetické zkušenosti explicitně odkazující na tradici pojmu estetické nezainteresovanosti, která začíná u Kanta, nabídl ve své monografii *Estetická nezainteresovanost* německý filosof Thomas Hilgers, *Aesthetic Disinterestedness. Art, Experience, and the Self*, New York – London 2017.

americké tradici – jde o autory jako George Dickie či Arnold Berleant), tak umělců a umělkyní (v konceptuálním umění, „uměleckém výzkumu“ apod.). V *Estetice ambiguity* však není tento postoj explicitně prezentován. Nikde není řečeno, že by estetická zkušenost neměla být příznačná pro naši zkušenost s uměleckými díly, že by například měla hrát jen marginální, doplňkovou roli. Autor pouze na jednotlivých případech uměleckých děl dokládá etickou či politickou relevanci umění. Výše zmíněné koncepce estetické zkušenosti ovšem nijak nevylučují mimoumělecký či mimoestetický dosah uměleckých děl. Snaží se ovšem ukázat, že tento vliv je důsledkem estetické zkušenosti, že se uplatňuje skrze estetickou funkci uměleckých děl.

V této souvislosti je matoucí skutečnost, že se v knize hovoří o *estetice ambiguity*. Tento termín navozuje dojem, že estetická zkušenost je specifická pro zkušenost s uměním, a že tedy bude buď věnována pozornost zvláštnímu typu estetická (spojenému s *ambiguitou*), anebo že bude rozpracována obecná koncepce estetické zkušenosti opírající se o pojem *ambiguity*. Je-li však v knize, jak jsme viděli, *ambiguita* založena na napětí mezi estetickou hodnotou a jinými druhy hodnot, pak ani jedna z těchto dvou možností neplatí: estetické je chápáno buď zcela intuitivně (například v poslední kapitole je Barthesovo konstatování o fotografii Lewise Payna „Snímek je pěkný, mladík rovněž“ neproblematicky považováno za estetický soud; obrazec vzniklý po úderu Hito Steyerlové do

obrazovky televize je hodnocen jako „gotická krása ,vitráže““ či „moderní krása abstrakce“, 112), anebo je definováno skrze Levinasovu teorii estetické události. Původní příspěvek k teorii estetické zkušenosti tedy v knize nenajdeme. Kniha se nakonec ani nesnaží nabídnout obecné vysvětlení vztahu mezi působivostí uměleckých děl a *ambiguitou*. Není zřejmé, jak by tomu bylo s díly postrádajícími tuto kvalitu, anebo, z druhé strany, zda bychom se takového efektu nemohli dočkat i mimo umění, například u nějaké veřejné politické akce. Znovu se nám tak vrací otázka po specifčnosti zkušenosti s uměním, kterou, domnívám se, autor odmítá nadále svazovat s estetickým. Má-li být tradiční odpověď nahrazena, jak má potom vypadat její alternativa?

Nechtěl bych však, aby předcházející pasáže vyvolaly dojem, že knihu nestojí za to číst. Naopak. Byť některá oprávněná očekávání zůstávají nenaplněna, kniha představuje pozoruhodný příspěvek k výkladům Levinasovy filosofie, zároveň nabízí přesvědčivé interpretace jednotlivých uměleckých děl. Autor při výkladu prací Adrieny Šimotové, Hito Steyerlové i atonální hudby zohlednil také existující relevantní přístupy, přičemž jejich vzájemná konfrontace ve výsledku vede k tomu, že kniha nabízí řadu cenných vhledů. V těchto dvou tematických oblastech je kniha nejsilnější a kvůli nim bezpochyby dává smysl věnovat jí pozornost.

Štěpán Kubalík

Rudolf Bernet
 FORCE – PULSION – DÉsir
 Une autre philosophie
 de la psychanalyse

Paris (Vrin) 2013, 433 str.

Miloš Kučera
 PUD U FREUDA

Praha (Karolinum) 2017, 531 str.

V současné době existuje několik psychoanalytických škol, z nichž každá do určité míry zachovává freudovské dědictví. Zároveň bychom však stěželi našli nějakou Freudovu tezi, která by se nestala předmětem přehodnocování, a ani takový teorém, jako je dynamické nevědomí, není jednohlasně přijímán všemi současnými psychoanalytiky. V této recenzní studii se zaměřím na dva nedávné návraty k Freudovi – nejprve na knihu švýcarského filosofa Rudolfa Berneta *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse* (Síla – Puzení – Touha. Jiná filosofie psychoanalýzy), která se v roce 2020 dočkala anglického překladu,¹ následně na publikaci českého psychoanalytika Miloše Kučery *Pud u Freuda*. Obě knihy rozvíjejí původní freudovskou perspektivu pudu, která – jak uvádí Bernet – „je příliš opomíjena jak filosofy, tak psychoanalytiky“ (8).² Lépe na tom ale není ani

psychologie a společenské vědy, které se – jak dodává Kučera – při analýze lidské identity spokojují s pojmem „identifikace“, ale „vůbec nevyužívají potenciálně heurističtější a radikálnější teorii pudů“ (412). Zkrátka ani pro jednoho nepředstavuje teorie pudů uzavřenou kapitolu evropského myšlení, ale spíše rodinné stříbro psychoanalýzy, které čeká, až bude znovu objeveno a oceněno.

Cílem této stati je charakterizovat přístupy obou autorů k Freudovi a pojmenovat silné a slabé stránky obou publikací. Vzhledem k jejich rozsahu – Bernetova kniha má přes čtyři sta stran, Kučerova přes pět set – zde řadu analýz a hodnotných postřehů nelze ani zmínit. Místo vyčerpávajícího popisu se soustředím spíše na charakteristické rysy obou knih a prostor věnuji také otázce, v jakém ohledu může Kučerova kniha se svým skromnějším záměrem obstát v konkurenci monumentálního rozvrhu Bernetovy publikace.

Bernetova kniha má dva cíle. Její první část ukazuje Freuda jako dědice určité linie evropské metafyziky, kterou autor vymezuje pomocí Aristotelovy *dynamis*, Leibnizovy *vis activa* a Schopenhauerovy *Wille*. Tyto pojmy tvoří podle Berneta páteř laterální tradice metafyziky, v níž „dynamika má přednost před statikou, zadržení před provedením, nedostatek (*sterésis*) před uskutečněním a přítomnost nepřítomnosti před plnou přítomností“ (9). Dru-

¹ R. Bernet, *Force, Drive, Desire. A Philosophy of Psychoanalysis*, přel. S. Allen, Evanston 2020.

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaných svazků.

há část knihy pak objasňuje, co pro člověka znamená, že je pudovou bytostí.

Knihu otvírá kapitola o Aristotelově pojmu *dynamis*, který Bernet vymezuje jako „naléhavou přítomnost neuskutečněné síly“ (tamt.). Záměrem kapitoly je vystihnout bytí této síly před tím, než těleso, na které působí, uvede do pohybu nebo přivede ke změně. I když v tomto stavu ještě nepozorujeme její bezprostřední účinky, i zadržaná síla již působí. Změna okolností tedy v přísném slova smyslu sílu neaktivuje, nýbrž pouze odbrzdí. Z toho důvodu je také třeba chápat klid jako rovnováhu sil, a nikoli jako jejich nepřítomnost; a proto lze také tvrdit, že klid je modalitou pohybu. Toto pojetí síly získává Bernet z četby Aristotela za významného příspěví Heideggera, jehož aristotelické semináře z dvacátých a třicátých let v této kapitole podrobně sleduje.

Nejrozsáhlejší kapitola první části knihy představuje Freuda, s nezbytnou dávkou Lacana, jako vyvrcholení tradice dynamické metafyziky. Osu výkladu tvoří tři fáze Freudovy teorie pudu, jak je vypracoval ve *Třech pojednáních k teorii sexuality* (1905), *Pudech a jejich osudech* (1915), ve stati *Mimo princip slasti* (1920) a přidružených textech. Bernet jednak předkládá přehledný a výstižný výklad psychoanalytického pojetí pudu – tuto kapitolu lze číst samostatně jako filosofický úvod do Freuda –, jednak se zaměřuje na motivy, které Freud a Lacan vědomě či nevědomě převzali od Aristotela, Leibnize a Schopenhauera. Jedná se především o představu o autonomii a sebe-afekci pudu. Pudové chování nelze odvodit z okolností, které stály u jeho odbrzdění, dokonce

ani nelze tyto okolnosti považovat za vlastní podnět k pudovému chování. Tato myšlenka se odráží v typicky psychoanalytickém přístupu k „objektu“ pudu, pomocí něhož pud dosahuje svého uspokojení. Podle Freuda pud netouží po předmětu, který přináší slast, ale po slastné činnosti. Například orální pud netouží po prsu, ale po sání. To ovšem neznamená, jak upozorňuje Bernet, že bychom cíl pudu mohli jednoduše ztotožnit s vybitím energie. Přestože pud jako síla ke svému uskutečnění nutně směřuje, nevyčerpává se na žádném předmětu ani žádnou činností, nýbrž se s každým svým uskutečněním obnovuje. „Pud chce jednoduše pokračovat na své cestě, a aby toho dosáhl, spokojí se s jakýmkoli objektem“ (251). Podle Berneta to byl Lacan, kdo tuto logiku pudu vyjádřil nejjasněji. V Lacanově slovníku je aktuální objekt pudu jen nedokonalou náhražkou původního, navždy ztraceného objektu, k němuž se sexuální pud marně upíná. Pud touží po nedosažitelné, ztracené minulosti, kterou není schopen opustit – a právě proto jej žádný přítomný objekt nemůže zcela uspokojit. Pud je tak nucen „obíhat“ kolem ztraceného objektu (objet petit a) a donekonečna hledat jeho nedokonalé náhražky. Bernet shrnuje: „tato nenahraditelná ztráta ... předem znehodnocuje každý objekt a ... otvírá možnost pozvednout pohyb donekonečna odkládaného uskutečnění na konečný cíl pudu jako pudu“ (tamt.).

Důmyslnost Bernetova přístupu k psychoanalýze se naplno projevuje tam, kde musí jít téměř proti záměru interpretovaného autora, aby ukázal plný potenciál jeho textu. Ve stati *Mimo princip slasti* Freud z nutkání

opakovat nepříjemné zážitky vyvolal obecnou tendenci pudů k obnově dřívějšího stavu organismu. V dalším kroku tuto tendenci ztotožnil se snahou organismu vrátit se do výchozího stavu, který předcházal životu, totiž ke smrti. Pro Freuda tak bylo nutkání k opakování vodítkem ke spekulaci o pudu smrti. Bernet naproti tomu navrhuje rozlišovat mezi nutkáním k opakování, jehož cílem je úplné vybití energie (tj. smrt), a nutkáním k opakování, které tvoří společný rys všech pudů. Opakování pudového chování manifestuje tendenci pudu k sebe-potvrzení a sebe-uchování a není ničím jiným než projevem přebytku pudové síly nad jejím uskutečněním. Bernet uzavírá: „Pouze v nutkání opakovat se pud ukazuje zcela ve své holé pravdě“ (268). Z této perspektivy Bernet navrhuje vykládat freudovský dualismus pudů života a smrti jako různé strategie, jimiž organismus odpovídá na opakovaný návrat neutišitelného napětí. Pudy života (tj. pudy sebezáchovné a erotické) přeměňují puzení k opakování v rytmický nárůst a pokles napětí, a odrážejí tak přijímající postoj organismu k tomu, že každé uspokojení pudu je jen částečné a dočasné. Pud smrti, který se projevuje opakováním stejného chování bez ohledu na okolnosti a následky, je zoufalým pokusem organismu vybit energii za každou cenu a zbavit se tak „tyranské a absurdní vlády pudu, jehož nadbytek energie jej odsuzuje k opakujícímu se, automatickému, sterilnímu a nekonečnému procesu“ (266 n.).

První část Bernetovy knihy podává nejen velmi srozumitelný výklad jednotlivých myslitelů, ale také rozehrává skutečný dialog mezi metafyzikou

a psychoanalýzou. Freudovo pojetí pudu, a především pudu smrti, nabízí příhodné vodítko pro četbu kanonických textů filosofie. Přitom ale Bernet Aristotela, Leibnize ani Schopenhauera neredukuje na pouhý předznamenání Freuda. Naopak se snaží ukázat, kde způsob bytí síly, potažmo pudu, promýšleli přesněji než psychoanalýza. Bernet má dar rozplétat vlákna argumentu, který se objevuje u různých myslitelů v dějinách filosofie. Snad nejpůsobivějším příkladem je tu jeho výklad Leibnizovy reakce na Locka, v níž vidí předeheru k revizi Freudova principu slasti u pozdního Freuda a Lacana. Ambicí této části knihy tak je nejenom přiřadit Freuda k určité tradici myšlení, ale také projasnit filosofické základy psychoanalýzy.

Druhá část knihy se zaměřuje na vztah pudů a subjektivity. Pátá kapitola, jíž tato část začíná, je studií o Husserlově pojetí těla, pudů a slasti. Šestá kapitola přináší originální rekonstrukci geneze freudovského subjektu. Poslední kapitola knihy srovnává psychoanalytické a před-psychoanalytické pojetí sublimace pudů v estetické zkušenosti. V této stati se budu věnovat pouze prostřední, šesté kapitole. Hlavním cílem kapitoly je popsat vznik subjektivity v rámci freudovského „psychického aparátu“. Bernet sleduje tuto otázku samostatně ve Freudově „první topice“ (nevědomí, předvědomí, vědomí) a „druhé topice“ (Ono, Já, Nadjá). Ve svém výkladu se opět omezím pouze na dvě ústřední teze této kapitoly: koncept neosobního pudového jáství a konstituci Já z tohoto pudového jáství.

Bernet tvrdí, že pud, ačkoli se jedná o neosobní sílu, je prožíván jako sub-

jektivní, neboť organismus je schopen rozlišovat vnitřní pudové podněty, jimž není schopen uniknout, od podnětů přicházejících ze světa. Sebe-afekce pudu tak implikuje primitivní jáství. Různé dílčí pudy však vykazují různou míru oddělení subjektu od vnějšího světa. Zatímco orální pud se snaží svůj objekt pohltnout, a tak s ním splynout, anální pud zachovává, dokonce vyžaduje hranici mezi sebou a druhým. Důležité je, že jáská centra jednotlivých pudových orgánů fungují, alespoň zpočátku, nezávisle na sobě. Na nejzákladnější úrovni života tak existuje mnohost pudových já.

Je obecně známo, že podle Freuda Já (ego), jehož funkcí je prostředkovat mezi požadavky pudů a světa, vzniká identifikací. Bernet nabízí přehlednou analýzu tohoto procesu, v níž rozlišuje dva aspekty: narcistickou projekci sebe samého do předmětu ve světě (zde Bernet vychází z Lacanova pojetí stádia zrcadla) a introjekci ztraceného objektu do subjektu (zde zobecňuje Freudův výklad melancholie). Podle „narcistického modelu“ vzniká Já ztotožněním s obrazem, který umožňuje uspokojení pudu. Já je tedy pouze jedním předmětem pudového obsazení mezi jinými. Podle „melancholického modelu“ se Já tvoří zvnitřněním ztraceného objektu, do něhož pud investoval svou energii. Já vzniká tím, že se stává druhým, že přebírá jeho místo: „freudovské Já se ztotožňuje se ztracenými nebo opuštěnými objekty lásky, které pak žárlivě uchovává ve svém nitru“ (364). Bernet chápe tyto modely konstituce Já jako dva aspekty jediného procesu: „narcistická identifikace, v níž se konstituuje Já, ... je neoddělitelná od negativní zkušenosti ztráty“ (17). Dále zdůraz-

ňuje, že v obou případech je k vázání pudové energie na objekt, kterým se stává Já, zapotřebí představa tohoto objektu. Konstituce Já se tedy liší od primitivního pudového jáství, které se sice také vztahuje k objektu, ale jehož uspokojení nevyžaduje žádnou jednotící představu. Podle Berneta tvoří tento pohled na Já z hlediska pudového obsazení zásadní příspěvek psychoanalýzy k objasnění lidské psychiky. Píše: „Filosofie lidské subjektivity, která pyšně ignoruje freudovskou analýzu narcismu, se v dnešní době diskredituje už tímto faktem“ (16 n.). Zkrátka a dobře, Já není původní subjektivitou, nýbrž vzniká jako předmět pudového obsazení podmíněného představou.

V Bernetově filosofickém výkladu psychoanalýzy se rýsuje určité pojetí lidské existence, které tvoří úběžník celé knihy. Pud je organická síla, která v závislosti na jiných silách osciluje mezi inhibicí a disinhibicí. V těchto dvou stavech se projevují dvě podoby „negativity“ pudu. Na jedné straně se zabrzděnému pudu, ačkoli sám není zcela bez účinků, nedostává uskutečnění (je to *dynamis* poznamenaná určitou *sterésis*). Na druhé straně je pudové chování charakterizováno přemírou síly nad výslednou činností: pud se žádným chováním nevyčerpává, nýbrž je tendencí k opakování. Tato oscilace mezi nedostatkem a přebytkem síly charakterizuje pudový život specifickým napětím, které Bernet vyjadřuje Leibnizovým termínem „neklid“ (*inquiétude*). I když organismus může vůči požadavkům pudů uplatňovat určité strategie a činit z nich „pudy života“ a „pudy smrti“, nemůže je nikdy úplně uspokojit, nýbrž vždy jen dočasně utiší.

Zatímco Bernet zasazuje psychoanalytickou teorii pudu do tradice evropského myšlení a načrtává koncepci člověka jako bytosti odkázané na organickou sílu, již nemůže nikdy zcela ovládnout, Kučerova kniha je do velké míry „pouze“ komentářem Freudových textů. Vychází z premisy, že „přečtení několika původních textů Freuda ... musí zájemci o psychoanalýzu ... přinést poznání nesrovnatelné se čtením jakkoli zdařilých résumé“ (7). Její hodnota nespočívá jen v důkladnosti tohoto komentáře, ale také v pečlivém odkrývání myšlenkových souvislostí Freudových textů mezi sebou. Kučera záměrně zdůrazňuje napětí, rozpory a nedostatky, které vedly Freuda k tomu, aby se k určitému problému vracel a znovu jej promýšlel. Kniha má za cíl ukázat, jak přemýšlel Freud sám, a až na druhém místě z něj získat určitou ucelenou teorii, kterou by bylo možné srovnávat s jinými autory. Soustředí se tak výlučně na Freudovy texty. Jiní autoři, včetně Lacana, jsou nanejvýš zmíněni.

Kučerovy komentáře spojuje dobře nastavená míra zjednodušení a maximální ohled na názornost. Jazyk knihy vypovídá o jejím původu v seminární četbě se studenty. Autor doplňuje do textu řadu diagramů a schémat, které Freudovy často vznešené formulace překládají do primitivnějšího, zato však jednoznačnějšího média. Knihou tak prostupuje až pedagogická starost o ilustrování a de-estetizaci psychoanalytické mluvy. K názornému pochopení také velkou měrou přispívají Kučerovy vlastní příklady a přirovnání, stejně jako vždy výstižné a často vtipné reformulace. Kniha dává Freudovi prostor promlouvat jeho vlastním

jazykem, ovšem podobně jako psychotherapeut opakuje Kučera výpovědi svého „klienta“ svými slovy, aby se ujistil, že on, stejně jako jeho čtenář opravdu pochopili jejich smysl.

Nemalým přínosem publikace jsou také opravy českého překladu probíraných spisů, které se zdaleka netýkají jen maličností. Díky Kučerově péči může i čtenář odkázaný pouze na překlad rozlišit, které nejasnosti jdou na vrub Freudovi a které překladateli. Kniha nadto obsahuje Kučerův nový překlad Freudova ústředního textu *Mimo princip slasti* (1920) a překlad prvních dvou částí za Freudova života nevydaného raného rukopisu *Koncept psychologie* (1895). V případě *Konceptu* se jedná o první český překlad vůbec. Kučera o něm mluví jako o „výtěsněném textu“. V něm provedený rozvrh psychického aparátu Freud nikdy neopustil, ale zároveň se na něj nemohl v jiných textech ani odvolávat, protože jej nevydal.

Kniha je členěná do kapitol podle komentovaných spisů: *Tři pojednání k teorii sexuality* (1905–1924), *K zavedení narcismu* (1914), *Pudy a jejich osudy* (1915), *Výtěsnění* (1915), *Mimo princip slasti* (1920), *Ekonomický problém masochismu* (1924), *Já a Ono* (1923), *Zabrzdnění, symptom a úzkost* (1926) a *Davová psychologie a analýza Já* (1921). Následuje rozbor výše zmíněného *Konceptu psychologie*, poznámka k etické aktuálnosti freudismu a dvě resumující kapitoly – o vývoji pojetí pudu u Freuda a o vztahu pudu a identifikace. Na úplný závěr přidává autor dvě aplikace psychoanalytického přístupu k pudu a identifikaci v oblasti dětských kolektivních her a dětských idolů.

Pokoušet se o resumé knihy, jejímž cílem je přivést čtenáře k tomu, aby místo resumé četl raději originál, je očividně paradoxní úkol. Ospravedlnit jej může jednak to, že sám autor na závěr své knihy určité shrnutí nabízí, ale také skutečnost, že se ve svém výkladu opakovaně vrací k několika otázkám, které tvoří výkladovou osu publikace. Jsou jimi v prvé řadě vztah pudu a identifikace, dále také problém lásky u Freuda, pojem sublimace pudu a vztah libosti a nelibosti k napětí a uvolnění. V tomto textu se omezím na to, kde Kučera spatřuje klíčové okamžiky vývoje Freudovy teorie pudu a pojetí lásky, a dále na autorův výklad identifikace a závěrečnou interpretaci hry na babu.

Kniha věnuje značný prostor psychoanalytické klasifikaci pudů. Jak známo, Freud nejprve rozděluje pudy na sexuální a sebezáchovné, později k sexuálním přidává narcismus, ovšem nakonec zavádí dělení zcela jiné, a sice na erotické pudy života a destruktivní pudy smrti. Kučera si všímá komplikací původní klasifikace, které předznamenávají Freudovo konečné schéma. Již ve *Třech pojednáních* nachází Freud formu „zmocňovacího pudu“, která je zcela asexuální a kterou proto řadí k pudům sebezáchovným. Nicméně i když se v případě zmocňování jedná o pud jáský, jde o zcela jinou tendenci, než jakou představují fyziologické potřeby, kterými Freud sebezáchovné pudy vymezuje. Tato kategorie se tak stává heterogenní. Následně se v *Pudech a jejich osudech* objevuje široký protiklad lásky a nenávisti, ve kterém Kučera spatřuje přímého předchůdce pudů života a smrti. *Jenseits* pak tuto změnu hlediska klasifikace

pudů rozvádí. Již od raného díla je leitmotivem Freudových analýz otázka po zisku libosti, kterou si člověk daným chováním zajišťuje, přičemž modelem pudového chování bývá sexuální akt s vyvrcholením, a to i tehdy, když ještě – jako třeba u dítěte – není tato možnost vůbec na obzoru. Ve spise *Mimo princip slasti*, vedeném problémem nutkavého opakování nelibého chování, dochází podle Kučery k „de-sexualizaci sexuální touhy“ (17). Pudy života, mezi které spadají i pudy sexuální, jsou zde vymezeny jako tendence k vytváření větších celků, a pudy smrti zase jako tendence k rozkladu. Dělení je tedy vedeno formálním hlediskem „logických operací“, nikoli, jak tomu bylo dosud, hlediskem tělesným, vždy nějak vztaženým k pohlavnímu životu.

S novou klasifikací pudů souvisí také posun v přístupu k fyzické lásce. Freud dělí milostnou volbu na opěrnou, vycházející z dětského pudového obsazení druhých, a narcistní, která si vztahem k druhému přivlastňuje nějaký jeho rys, jež by milující sám chtěl mít. Podle Freuda se láska vždy odvíjí podle nějakého vzoru (vždy je „přenosem“), ale zatímco narcistní láska má nakonec k dispozici jen vzor jediný, totiž osobu toužící po svém ideálu, opěrná láska nabízí více znaků dětských vzorů, podle nichž se může rozvinout. Kučera přitom dává do souvislosti bohatství lásky a mnohost dílčích pudů: jelikož má být láska jejich sjednocením pod „genitální primát“, může díky ní jedinec zůstat v kontaktu se svými „dětskými perverzemi“. Ve statí *Mimo princip slasti* pak podle Kučery dochází k zásadní změně energetického pohledu na objekt lásky. Erotické pudy jsou zde vymezeny jed-

nak jako tendence k vytváření větších celků, jednak svým protikladem vůči pudům smrti, které směřují k úplnému vybití napětí. Erotické setkání s druhým přináší vlastní náboj, který je třeba v psychickém aparátu vázat, podobně jako afekt váže energii zážitku, který by jinak vyvolal duševní trauma. Jak shrnuje Kučera, sexuální láska „omlazuje“ tím, že „nabíjí životní diferenci“ (481). Objekt milostné touhy zde už není pouze prostředkem uspokojení pudu, ale něčím, co milujícího zaskočí a vyvádí z míry.

Vedle lásky a pudu rozeznává Freud ještě třetí typ citové, ne-utilitární vazby k druhému – identifikaci. Identifikaci se rozumí takový vztah, při kterém chce subjekt jako objekt být, nikoli jej mít, jak tomu bylo u vazby pudové. Kučera upozorňuje na to, že ačkoli pud, láska a identifikace představují různé druhy v širokém smyslu erotického zaměření, v konkrétních případech se vzájemně proplétají. Tak se například během zamilovanosti společně s přeceněním objektu může rozvinout také identifikace s ním, až původně opěrná láska získá narcistní rozměr; podobně bývá identifikací s partnerem zasažen také sexuální akt. Velkou pozornost věnuje Kučera pojmu „primární identifikace“ s nositelem falu. Tímto pojmem Freud označuje před-oidipovskou vazbu dítěte na svůj rodinný vzor, zpravidla otce. Primární identifikace se rozvíjí paralelně s pudovou vazbou dítěte na matku, se kterou se později zkříží v oidipovském konfliktu. Na rozdíl od orálního pudu, který cílí na dílčí objekt, se dítě identifikuje s celou osobou tak, jak ji vnímá. Nicméně s libidinózními organizacemi sdílí identifikace způsob svého projevu, čili „poetiku“ jejich

činnosti, abych použil Kučerův termín. Primární identifikace se tedy sice zaměřuje na otce jako osobu, ale nejprve čistě orálním způsobem – „scénář odvozený od vnější akce, již je sání, přeneso do duševní sféry: místo inkorporace do těla dostaneme introjekci do duše, tj. identifikaci“ (383). V důsledku je primární identifikace vztahem destruktivním. Nikoli proto, že by se v ní projevovalo nepřátelství – to přijde až se zmíněným oidipovským komplexem –, nýbrž protože se dítě snaží svůj objekt pohlít jako určité dobro, a je tak docela lhostejné k jeho blahu. Podle této normální identifikace, kterou si dítě vytváří svou identitu, rozebírá Freud ještě roli identifikace při tvorbě neurotických symptomů. V těchto případech subjekt přebírá určité chování nebo rys druhé osoby, napodobuje například její kašel, buďto aby se k ní přihlásil, nebo aby tím vyjádřil (nevědomé) přání být ve stejné situaci jako ona. Dalším patologickým příkladem identifikace je výše zmíněná melancholická identifikace se ztraceným objektem, při které subjekt vztahuje kritiku určenou někomu jinému na sebe.

V samotném závěru knihy pokračuje autor sobě předepsanou roli komentátora a načrtává originální psychoanalytický výklad hry „na babu“. Podle Kučery jsou „games“, kolektivní dětské hry, „úplným veletrem pudů“. Základní scénáře těchto her, jejich pravidla, totiž mají svou pudovou poetiku – sexuální pudy poskytují obecná schémata chování, které hry přebírají a dále rozvíjí. V případě hry „na babu“ rozlišuje Kučera tři momenty: 1. Dotyk při hře je pichnutí, jímž je hráč „psychicky kastrován“ – „zbařen“. 2. Děti tuší, že baba není prázd-

né gesto, ale nějaká zakázaná špína; předání baby je pošpiněním. 3. Očistit se od baby může hráč jen jejím dalším předáním. Hra na babu tak podle Kučery rozehrává téma sexuální diference a kastrace, a to prostřednictvím sadisticko-análního zobrazení. Přitom však hned dodává, že hra sama sexuální není, nýbrž pouze používá sexuální symboliku pro vyrovnání se s výzvami života, u nichž dítěti hrozí trauma. Hra na pudové kostře staví zvláštní scénu podobnou snu nebo vtipu, která dítěti umožňuje očistné chování vzhledem k fiktivnímu pošpinění. Pointa baby nespočívá jen v užívání si pudů v jejich sublimované podobě, nýbrž právě v očistě. Hra na babu tudíž není součástí v unikání; jejím smyslem je baby se zbavit – a proto je nutné ji nejprve dostat. Jelikož se však symbolického zašpinění může hráč zbavit jen tím, že jej sám někomu předá, dovoluje mu hra navíc opustit morálku běžného života. Nákaza spočívá „v tom, že také já překročím tabu, dotknu, zopakuji zločin druhého, nakazím se jeho příkladem transgrese“ (506). Spíše než baba se tak předává zakázané gesto a hra umožňuje na scéně podpírané pudů zakusit překračování společenského zákazu.

Již z výčtu témat obou publikací si lze udělat obrázek o jejich odlišném přístupu. Na jedné straně se nachází kniha filosofická, ryze konceptuální, zaměřená především na freudovskou metapsychologii a její vztah k evropské metafyzice. Na druhé straně stojí

objasňující psychologický komentář s množstvím příkladů a aplikací. Zatímco u Berneta je třeba ocenit pojmovou systematizaci psychoanalýzy, díky níž se Freud může stát v dialogu partnerem Aristotelovi, u Kučery je třeba si cenit svým způsobem pravého opaku – totiž že zdůrazňováním nejasností ve Freudových textech ukazuje hybné problémy jeho myšlení. Kučerova publikace má však ještě jednu přednost. Její až pedagogický styl učí zahlédnout Freudovy teze v konkrétním materiálu získaném z vlastních pozorování, a tak vlastně čtenáře do psychoanalytického pohledu na svět zasvěcuje. Naopak Bernet je na empirické ilustrace vykládané teorie skoupý, a když už nějaké nabízí, jedná se výlučně o Freudovy vlastní příklady.

Bernetova publikace je z hlediska filosofické recepce psychoanalýzy významným počinem. Nabízí komplexní a originální pohled na psychoanalytický přístup k pudově založené subjektivitě a lze ji řadit vedle klasických filosofických děl o psychoanalýze od P. Ricœura a J. Leara.³ Představuje také důležitou alternativu ke kritickým fenomenologickým reakcím na psychoanalýzu, jakou napsal například M. Henry.⁴ Čteme-li ji však společně s Kučerovým detailním komentářem, není obtížné spatřit, že Bernet Freudova zjednodušuje. Nejnápadnější je to u psychoanalytické nauky o vzniku Já pomocí identifikací, kterou Bernet důmyslně systematizuje, ale nijak přitom nezmiňuje pojem primární identi-

³ P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965; J. Lear, *Freud*, London – New York 2015.

⁴ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985.

fikace. To sice nic nemění na základní intenci probírané doktríny, primární identifikace ovšem představuje obtíž pro Bernetovu tezi, podle níž je Já původně předmětem pudového obsazení. Pokud totiž raná forma Já vzniká identifikací s nositelem falu, není introjekce podmíněna ztrátou objektu pudu, jak tomu chce Bernet. Navíc se zdá, že je primární identifikace spojená se získáním energie nezávislé na narcistickém obsazení Já pudu. Na Bernetovu obranu ovšem třeba dodat, že vztah identifikace a pudu zůstává u Freuda nejasný a primární identifikace je notoricky kontroverzní pojem. Právě na něm lze však ilustrovat rozdílný přístup obou knih. Bernet se snaží předložit jednotný výklad psychoanalytické teorie, a to i za cenu zjednodušení. Kučera ve Freudovi problematická místa neobchází, ovšem ve svém výkladu se spokojuje s rekonstrukcí Freudova myšlení.

Na závěr tohoto srovnání bych se ještě rád zastavil u největšího konceptuálního rozdílu, kterým se výklady teorie pudů v obou publikacích liší. Bernet vychází z toho, že pud je stále působící organická síla, a ve shodě s raným Freudem vyvozuje, že objekt pudu poskytuje jen příležitost k vykonání pudové činnosti. Objekt sice může ovlivnit, zda a kdy bude pud (dis)inhibován, ale nepřidává mu nic na síle. Podstata pudu, jeho „negativita“, se ukazuje v nutkání k opakování pudového chování, neboť právě zde vnímáme, že se pud v konkrétní činnosti nevyčerpává, nýbrž ji přesahuje. Pud je v prvé řadě síla, což pro pudovou

bytost znamená trvalou hrozbu, že se změní na pud smrti, který bez ohledu na celek duševního života usiluje *pouze* o své vybití. Kučera si proti tomu všímá posunu, který v pojetí objektu a činnosti erotického pudu přinesl spis *Mimo princip slasti*. Erotické setkání nabíjí, nikoli protože vnější objekt odbrzdňuje kvantum vnitřní energie, nýbrž protože přináší energii vlastní, a tím oddaluje smrt, k níž podle Freuda organismus sám od sebe směřuje. Objekt tak přestává být relativně lhostejným prostředkem vybití pudu. Kučera zdůrazňuje, že proměna teorie pudů ve statí *Mimo princip slasti* vychází z Freudovy úvahy o traumatických neurózách, které ukazují potřebu organismu vázat energii, potřebu základnější než princip slasti. Na objekt pudu se Freud dívá jako na možný zdroj traumatu a na pudové chování jako na způsob, jak se vyrovnat s nárokem, který objekt vznáší, a tím jeho energii vázat. Pudové chování tak nabývá funkce něčeho zavedeného a pro organismus známého, co dokáže zpracovávat silně podněty a odklánět šok. Erotické pudy směřují k vázání energie v intersubjektivních vztazích a přitom zúčastněné jedince nabíjejí. Výsledný obrázek afektivního života je tak u Kučery nakonec docela jiný než u Berneta. Pud ve vnějším světě nevyhledává objekty, na nichž by se uspokojil, ale objekty nabitě vlastní silou. V prvé řadě mu nejde o (opakované) vybití energie, ale o její vázání ve větších celcích.⁵

Jan Puc

⁵ Publikace tohoto článku byla podpořena Fondem pro podporu vědecké činnosti Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, FPVČ 2019/08

KRITICKÝ POSTHUMANISMUS

Ve dnech 26.–27. dubna 2022 proběhla na Filozofické fakultě Univerzity J. E. Purkyně (FF UJEP) konference nazvaná Kritický posthumanismus.¹ Konferenci organizovala Katedra filozofie a humanitních studií FF UJEP. Podnětem k jejímu uspořádání byl nový magisterský studijní program, jehož oficiální název zní Humanitní studia krize lidství. První studující přivítá v zimním semestru 2022/2023.

Téma posthumanismu je české veřejnosti zatím málo známé, i když v evropském a světovém kontextu dnes představuje jeden z nejnvýraznějších proudů výzkumu v oblasti společenských a humanitních věd. Konference věnovaná kritickému posthumanismu je tak v české akademické sféře první vlašťovkou, za níž budou následovat další.² Na konferenci věnovanou otázkám posthumanismu a posthumanitních studií hodlají organizátoři navázat sérii mezinárodních vědeckých setkání.

Posthumanismus je spojen se dvěma úzce propojenými okruhy otázek. Zaprvé se zabývá vztahy mezi lidskými a nelidskými aktéry (vztahy mezi lidmi a zvířaty, technologií, krajinou, věcmi a přírodními procesy), zadruhé se zaměřuje na nové formy vědění, které opouštějí tradiční dichotomie typu rozum/emoce, subjekt/objekt, vědomí/tělesnost atp., a nutně proto překračují hranice mezi tradičními vědeckými disciplínami. Těmto otázkám se na konferenci věnovali badatelky a badatelé z několik pracovišť v ČR, tedy nejen z FF UJEP, ale také z Filozofického ústavu AV ČR, Přírodovědecké fakulty UK, Filozofické fakulty Univerzity v Hradci Králové, z Metropolitní univerzity v Praze a Centra teoretických studií v Praze. Díky skvělým výkonům hlavních řečníků, kterými byli S. Komárek a M. Ritter, a díky dalším inspirativním prezentacím od M. Fišerové, F. Jaroše, J. Lockenbauera, P. Práška, R. Kanoczce, M. Nitscheho, L. Muchové, M. Koláře, M. Hausera, J. Mourala, V. Pokorného a M. Šimsy se povedlo vytvořit otevřené a přátelské akademické setkání, podpořené výbornou organizací vedoucí Katedry filozofie a humanitních studií FF UJEP, doktorky I. Havlínové. Všem zúčastněným děkujeme a těšíme se na další ročníky.

Vít Pokorný

¹ Viz také web konference: kriticky-posthumanismus.cz (navštíveno 14. června 2022).

² Viz například akce programu TANDEM, jež organizuje česko-francouzská platforma Cefres: <https://cefres.cz/cs/18167#more-18167> (navštíveno 14. června 2022).

UDĚLAT ZE SVÉHO OMEZENÍ VÝHODU, ALESPOŇ V NĚJAKÉM OHLEDU Ohlédnutí za Petrou Mařovou (1971–2022)

V první červencový den tohoto roku zemřela ve věku padesáti let Petra Mařová (dříve Stehlíková), překladatelka a editorka filosofických a uměnovědných textů. Magisterské studium filosofie v Praze na FF UK a v Tübingen absolvovala během první poloviny devadesátých let, aby pokračovala doktorským studiem pod vedením Pavla Kouby. Disertaci pod názvem *Vliv Aristotelovy Etiky Nikomachovy u H. Arendtové a M. Heideggera* ze zdravotních důvodů nedokončila, avšak k filosofické práci se v nepravidelných časových odstupech vracela, nalikol to bylo možné.

Dlouhodobě bojovala s duševní nemocí, k níž se po čase přidala roztroušená skleróza. Na pozadí zdravotních problémů i osobních katastrof (tragická smrt otce, sebevraždy prvního manžela) neměly rozhovory s Petrou o filosofických či theologických otázkách nikdy jen akademickou povahu. I během stabilnějších období musela Petra čelit postupující a nepředvídatelné nemoci, kdy se ataky roztroušené sklerózy střídaly s depresemi. Z Vídně, kde žila s manželem Petrem a dcerou Terezou, občas zajela do Prahy za přáteli. Byla to setkání organizovaná na poslední chvíli, vždy podle toho, co momentálně nemoc dovolí. Když přijela, nezdržovala se banálními tématy. S milým, a zároveň vážným úsměvem, soustředěně a za doprovodu gest, do nichž se promítala nemoc, rovnou přešla k otázkám, jaký je vztah křesťanské víry ke smrti či jak si může být člověk jistý, že jeho individuální život má hodnotu, aniž by o této hodnotě rozhodoval on sám.

Nevím, jaké odpovědi našla, zda jí v tom více pomohl evangelický sbor ve Vídni, s nímž se sblížila, nebo filosofické úvahy o situaci a možnostech, jak je znala od Heideggera a především Hanny Arendtové. Netuším, co z toho nakonec považovala za přesvědčivé. Snaha pronikat do filosofických problémů jí zároveň naplňovala i oslabovala. Trvalou posilou pro ni byli Petr a Tereza. A také práce. Jak opakovaně říkala, hledala nějakou „omezenou práci“, která by byla i při nemoci zvládnutelná a dodávala jí energii. S velkými časovými odstupy („mně všechno strašně trvá“) stále znovu zkoumala, co je v její situaci možné.

Překládala filosofické texty z němčiny (Kant, Heidegger)¹ a podílela se překladatelsky i edičně na vydání dvou svazků *Sebraných spisů Jana Patoč-*

¹ I. Kant, *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, in: týž, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. P. Mařová – K. Novotný, Praha 1999, str. 53–90. Převzato do I. Kant, *Studie k dějinám a politice*, přel. J. Loužil – P. Mařová –

ky.² Velmi si vážila spolupráce i přátelství s členy Archivu Jana Patočky, ráda se účastnila aktivit Centra pro teoretická studia i překladatelského semináře Jiřího Pechara na Filosofickém ústavu AV ČR. Neméně důležité pro ni bylo přátelství s historičkou umění Ladou Hubatovou Vackovou, díky níž se pustila do práce také mimo oblast filosofie. Přeložila významnou publikaci vídeňské školy dějin umění Ernsta Krise a Otto Kurze *Legenda o umělci* (1934), která propojuje dějiny umění s psychoanalýzou a inovativně zkoumá užívání stereotypních formulí v životopisech umělců.³ Chystala se psát pro vídeňské časopisy krátké, popularizující články o moderní architektuře (stihla napsat o vile Tugendhat, pracovala na textu o Müllerově vile), měla v plánu pokračovat v překladech Ernsta Krise jeho studií o sochaři Messerschmidovi, který se zabýval plastickým vyjádřením duševních stavů. Jak věcně poznamenala v rozhovoru o *Legendě o umělci* pro rozhlasovou stanici Vltava, „já jsem dříve byla zvyklá překládat filosofické texty, a tento text, oproti tomu, na co jsem byla zvyklá, byl pro mě prostě milý“.

Při hledání nějaké „omezené práce“ se rozhodla využít vlastní zkušenost ženy, která se navzdory zdravotnímu postižení rozhodla pro mateřství. Během let 2011 a 2017 pořídila řadu rozhovorů s ženami, které prošly podobnou situací, a vydala knihu *Trochu jiné mámy: Hovory o mateřství navzdory zdravotnímu hendikepu*.⁴ V této knize se, jak sama píše, „po určitém zvažování svých sil rozhodla udělat ze svého omezení výhodu, alespoň v nějakém ohledu“.⁵ Její výhodou bylo nejen, že s ženami podobného životního příběhu snáze navázala vztah důvěry, ale zároveň, že si mohla dovolit klást přímé, až nepříjemné otázky. Když se ptá, jak některé z „trochu jiných mam“ snášejí možnost, že jejich nemoc bude dědičná, anebo skutečnost, že se jejich stav nezmění, či se dokonce setrvale zhoršuje, je to stále stejná Petra ve své vážné přímosti. Stručně a s porozuměním se vždy znovu zajímá o to, co situace dovoluje a jak s tím „trochu jiné mámy“, jejich děti a manželé pracují. Zvláště působivé je, když Petra v rozhovorech s matkami, které stejně jako ona sama trpí roztroušenou sklerózou, věcně mapuje zužující se horizont budoucích možností samostatného pohybu a práce. V závěru se na toto filosofické téma – vztah hranic a možností – zaměří explicitně. Petra zde znovu projde všechny rozhovory, aniž by chtěla jednotlivé osudy vměstnat do jednoho schématu. Prostupuje-li nicméně závěrem nějaké jednotící sdělení, je jím důraz

K. Novotný, Praha 2016; M. Heidegger, *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*, přel. I. Chvatík – P. Mařová, Praha 2020.

² J. Patočka, *Sebrané spisy*, XII, *Češi*, I, Praha 2006; týž, *Sebrané spisy*, XIII, *Češi*, II, Praha 2006.

³ E. Kris – O. Kurz, *Legenda o umělci. Historický pokus*, přel. P. Mařová, Praha 2008.

⁴ P. Mařová, *Trochu jiné mámy. Hovory o mateřství navzdory zdravotnímu hendikepu*, Brno 2017 (fotografie v knize jsou od Věry Koubové).

⁵ Tamt., str. 7.

na snahu o aktivní přezkoumávání hranic a odmítnutí představy, že hranice jsou objektivní a dané. Petra to přitom neformuluje jako výzvu, ale jako konstatování: „člověk patrně musí neustále prozkoumávat, jak se to s jeho hranicemi má, i když někdy může být takové zkoušení bolestivé“.⁶

Jakub Čapek

⁶ Tamt., str. 200.

AUTOŘI ČÍSLA

Jakub Čapek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Jakub.Capek@ff.cuni.cz

Eliška Fulínová, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště
Univerzity Karlovy a Akademie věd ČR, fulinova@cts.cuni.cz

Ota Gál, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Ota.Gal@vfn.cz

Jakub Kapičiak, Slovanský ústav, Akademie věd České republiky, Praha,
kapiaciak@slu.cas.cz

Jindřich Karásek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
jindrich.karasek@ff.cuni.cz

Marek Kettner, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Marek.Kettner@ff.cuni.cz

Štěpán Kubalík, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
kubalik.stepan@seznam.cz

Alžbeta Kuchtová, Filozofický ústav, Slovenská akadémia vied,
alzbet.kuchtova@gmail.com

Martin Nitsche, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové,
nitsche@flu.cas.cz

Vít Pokorný, Filozofická fakulta, Univerzita J. E. Purkyně,
Ústí nad Labem, vit.pokorny@ujep.cz

Jan Puc, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci,
jan.puc@seznam.cz

Konstantin Sigov, Národní universita Kyjevsko-mohyljanské akademie

Václav Sklenář, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Vaclav.Sklenar@ff.cuni.cz

Stanislav Sousedík, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
sousedik.s@volny.cz

Miroslav Šedina, bez afiliace, sedina@post.cz

Ondřej Švec, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
ondrej.svec@ff.cuni.cz

Petr Vaškovic, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Petr.Vaskovic@ff.cuni.cz

