

# REFLEXE 58

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–27) ..... Tereza Matějčková – Erzsébet Rózsová  
*Od Antigony po spořádanou manželku.  
Co s Hegelovými ženami?*  
Von Antigone zur ordentlichen Ehefrau.  
Was soll man mit Hegels Frauen anfangen?  
From Antigone to the Decent Wife. What about Women in Hegel?
- (29–51) ..... Matej Cíbk  
*Legitimita politické moci a sebedporozumění občanů*  
Die Legitimität der politischen Macht  
und das Selbstverständnis der Bürger  
The Legitimacy of Political Power and the Citizens'  
Understanding of Themselves
- (53–73) ..... Vojtěch Linka  
*Zakoušení bolesti podle Aristotela*  
Aristoteles über die Schmerzerfahrung  
Aristotle on Experiencing Pain
- (75–99) ..... Jiří Klouda  
*Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie*  
Die hermeneutische Dimension von Portmanns theoretischer Biologie  
The Hermeneutic Dimension of Portmann's Theoretical Biology

TEXTY • Texte • Texts

- (101–112) ..... Órigenés  
*O modlitbě, 5–7 (přel. M. Šedina)*  
Vom Gebet, 5–7  
On Prayer, 5–7

Miroslav Šedina . . . . . (113–131)

*Órigenovo pojednání o svobodě vůle*

*a o smyslu modlitby k bohu (De Oratione, 5–7)*

Origenes' Abhandlung über die Willensfreiheit

und über den Sinn des Gebets zu Gott (*De Oratione, 5–7*)

Origen's Treatise on the Freedom of Will and the Meaning  
of Prayer to God (*De Oratione, 5–7*)

Jean-Pierre Vernant . . . . . (133–135)

*Zrnko písku* (přel. J. Joseph)

Das Sandkorn

A Grain of Sand

Vojtěch Hladký . . . . . (137–141)

*Jean-Pierre Vernant. Politika mýtu*

Jean-Pierre Vernant. Die Politik des Mythos

Jean-Pierre Vernant. The Politics of Myth

Roger Scruton . . . . . (143–144)

*Disident* (přel. M. Cívik)

Dissident

Dissident

Matej Cívik . . . . . (145–146)

*Čeští disidenti a jejich světový ohlas*

Tschechische Dissidenten und ihre weltweite Resonanz

Czech Dissidents and Their Worldwide Reception

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Markéta Dudziková a Alena Roreitnerová – Filip Karfík . . . (147–175)

*Kosmická duše a filosofie ducha*

Kosmische Seele und Philosophie des Geistes

The Cosmic Soul and the Philosophy of Spirit

Tereza Matějčková – Jean-François Kervégan . . . . . (177–190)

*Dialektika!*

Dialektik!

Dialectics!

DISKUSE • Diskussion • Discussion

- (191–212) ..... Petr Prášek  
*Fenomenologie bez teologie.  
Nad knihou Dominiqua Janicauda*  
Theologický obrat ve francouzské fenomenologii  
Phänomenologie ohne Theologie.  
Zum Buch von Dominique Janicaud  
*Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*  
Phenomenology without Theology. On Dominique  
Janicaud's *Theological Turn in French Phenomenology*
- (213–228) ..... Martin Kočí  
*Theologický obrat jako výzva*  
Die Theologische Wende als Herausforderung  
The Theological Turn as a Challenge

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

- 229.....Lenka Karfíková, *Duše, prozřetelnost a svoboda  
podle Origena* (D. Vopřada)
- 233.....Lucie Kolářová, *Stvoření, nebo příroda?* (F. Štěch)
- 240.....Theodor Adorno, *Filozofie nové hudby* (J. Fulka)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

- 250.....Ladislav Hejdánek, *Svědék nepředmětnosti  
v předmětném světě* (V. Němec)
- 254.....Erazim Kohák, *Muž dvou kontinentů a jedné vlasti*  
(K. Skalický)
- 262.....*Vzpomínka na Marii Větrovcovou* (J. Frei)
- 264.....Autoři čísla



# OD ANTIGONY PO SPOŘÁDANOU MANŽELKU Co s Hegelovými ženami?

Tereza Matějčková – Erzsébet Rózsová

## 1. Úvod

V Hegelově díle se setkáváme s dvěma obrazy ženy: s Antigonou a „spořádanou“ manželkou. V mnohém se jedná o protichůdné obrazy: Antigonu je vzpurná a heroická, zatímco moderní žena má být smiřovatelkou uprostřed protikladných nároků, které moderna na člověka vznáší. Protichůdnost, kterou mnozí interpreti shledávali v Hegelově pojetí ženy, mizí, jakmile si uvědomíme, že naturelem obou typů žen je reprezentovat na úrovni kultury „hlas“ přírody.<sup>1</sup> Rozdíly mezi Antigonou a spořádanou manželkou tak sice existují, nelze však hovořit o diskontinuitě, natož o protikladnosti obou koncepcí. Dokonce lze v „neprotikladnosti“ těchto koncepcí spatřovat slabinu: Hegel totiž ženu natolik heroizuje i v prozaické moderně, že ta se nemůže stát plnohodnotným členem veřejné sféry: Jako by prostor nahodilosti a individuality, „aréna boje individuálního soukromého zájmu všech proti všem“,<sup>2</sup> pro ženu nebyl dostatečně důstojný. Hegel, který byl od raného díla obdivovatelem tragické Antigony, tak nenašel za vzor žádnou moderní ženu a jeho současnice, jak reálné, tak fiktivní, mu sloužily především jako negativní příklady toho, co by žena činit neměla.

Naopak muž je v Hegelově podání příkladným obyvatelem prozaického světa. Heroičnost a vášnivost ztratil na své cestě dějinami, a ideál

---

<sup>1</sup> K postavení ženy v jednotlivých fázích Hegelovy filosofie viz S. Brauer, *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Freiburg 2008; E. Bockenheimer, *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hamburg 2013.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha 1992, § 289, str. 324.

muže se tak proměnil z Achillea ve spořádaného úředníka.<sup>3</sup> Moderní muž je spíše dělníkem společnosti a státu než heroickým reprezentantem světového ducha. V Hegelově velkolepém příběhu dosáhl svými minulými činy naplnění toho, co Hegel nazývá duchovností: vytvořil svobodný svět, kterým je nyní nesen, a který proto již nemusí měnit. Ve všech bojích napříč dějinami odhalil touhu po svobodě, která je nitrem ducha, a tuto podstatu duchovnosti rovněž uskutečnil. Jejím ztělesněním jsou moderní instituce státu, které garantují základní svobody. Jinými slovy: člověk již nemusí být „velký“, aby byl svobodný, svoboda se demokratizuje a spolu s tím přechází celá společnost z tragického do prozaického žánru. V moderních státech má tak zavládnout „nevášnivost, právnost a mírnost“ a toto naladění se má stát mravem moderního občana.<sup>4</sup>

Protagonisty tohoto příběhu, v němž se svoboda vymaní ze zajetí heroických postav, jsou výlučně muži. Ženy mlčí, a podíváme-li se blíž na Hegelovu koncepci, zjistíme, že mlčí právem. Do prozaického žánru se jejich tragická „opozdilost“ nehodí. Co však Hegel míní, když ženu považuje za rozenou „tragédku“? V jeho pojetí je spjata s obecností, což znamená, že ztělesňuje neprobuzenou individualitu. Zatímco muž ví, že médiem jeho svobody je individualita, žena se i v moderní společnosti zaměřuje na to, co Hegel nazývá „substancialitou“. Jednoduše řečeno, substancialita je v tomto kontextu vazba či celek vztahů, jímž konkrétní společnost je. Zatímco muž symbolizuje subjektivitu, tedy schopnost sebevědomí i osamocení, a tudíž také schopnost vyvázat se z daných vazeb a začít něco nového, tedy jednat, žena se definuje skrze druhé. Řečeno s Fichtem je muž Já = Já, žena je Já = Nejá. Žena tak na rozdíl od muže není plně individualizovaná: „V domě mravnosti se poměry žen nezakládají na tomto muži, na tomto dítěti, nýbrž na muži, na dětech vůbec, nezakládají se na smyslovosti, nýbrž na všeobecnosti.“<sup>5</sup>

Ze substanciality se žena neosvobozuje ani v moderně, přinejmenším ne v Hegelově podání: i v moderně ji tematizuje výlučně z hlediska rodiny – jako bytost vstupující do vztahů, jednak k dítěti, jednak k muži. Tento důraz na to, co Hegel označuje jako obecnost nikoli ve smyslu teoretického výkonu, ale schopnosti myslet na „obec“, tedy na to, co je společné, poukazuje k tomu, že žena je „idealističtější“ než muž: jako

<sup>3</sup> Nejde o nadsázku: Hegel považuje neosobní, a proto rovněž nestrannou byrokracii za příkladný výdobytek dějin a státní úředníky má za „vědomí státu“ (tam., § 297, str. 330).

<sup>4</sup> Tamt., § 296, str. 329.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 297.

by ji jednotliviny nezajímaly, zajímá ji přetrvání rodiny jako rodiny. Jinými slovy jí jde o to, co zajímá i Hegela: o celky. To by hovořilo v její prospěch, problém však spočívá v tom, že takto koná neuvědoměle. Idealistická přirozenost však může ženu dovést až k tomu, že v ní přežívá smysl pro tragično, který, na rozdíl od moderního a prozaického muže, zažívá i sama na sobě, a to především ve svých vztazích ke svým příbuzným. Je-li totiž nitrem dějin svoboda, která je pozitivní stranou ducha, je nitrem rodiny tragédie, která je jeho negativní stranou, neboť tematizuje zpřetrhání životadárných vazeb.<sup>6</sup>

S mnohým z toho, co Hegel říká o ženě, nesouhlasíme. Než to, co říká, je však podstatnější to, jak o ženách (či vztazích obecně) uvažuje. Je ostatně pozoruhodné, kolik prostoru Hegel věnoval tématu rodiny, vztahu muže a ženy i otázce dětí, takže některé pasáže *Základů filosofie práva* se nečtou v první řadě jako filosofické pojednání, ale jako příspěvek k sociologii moderní společnosti.<sup>7</sup> Přitom málokteré téma dnes vyvolává takové pozdvižení jako normativní pojem rodiny, a to jak ve filosofické obci, tak u veřejnosti. Právě Hegela lze považovat za otce konceptu moderní nukleární rodiny, která se ustavuje v přímé souvislosti se vznikajícím tržním hospodářstvím.<sup>8</sup> V tomto ekonomickém uspořádání je flexibilní nukleární rodina životaschopnější než rozšířená rodina provázaná s půdou a majetkem. Antigonina svůdnost Hegelovi sice zabránila v tom, aby podal věrohodný obraz ženy v moderně, v *Základech filosofie práva* přesto nacházíme pasáže, které poslouží i dnes jako základ pro diferencované myšlení, či dokonce pro filosofii genderu a rodiny, a to s ohledem na Hegelovy omyly i přednosti jeho myšlení.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> To vystihuje F. Worms ve svém pojednání *Penser à quelqu'un*, v němž definuje tragédii jako žánr zaměřující se na osudové porušení vazeb, které člověka definují. Proto chápe tragické konflikty jako archetypy násilí: ztvárňují otcovraždu, bratrovraždu nebo matku vraždící své děti. F. Worms, *Penser à quelqu'un*, Paris 2019<sup>2</sup>, str. 104 n.

<sup>7</sup> O Hegelovi jako o prvním sociologovi moderny pojednává např. J. Habermas in: *Hegels Begriff der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, str. 34–58.

<sup>8</sup> K této souvislosti viz S. Blaschke, *Natural Ethical Life and Civil Society. Hegel's Construction of the Family*, in: R. Pippin – O. Höffe (vyd.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge 2004, str. 183–207.

<sup>9</sup> Záměrem tohoto článku však není mapovat současnou feministickou filosofii. Zaměřujeme se na témata živá mezi současnými mysliteli, kteří sami čerpají při úvahách o moderní společnosti z Hegelova díla.

## 2. Antigonina přírodní zaostalost, Kreontova světská pokrokovost

Thébská princezna vystupuje v kapitole Duch *Fenomenologie ducha*. Právě zde se rovněž setkáváme s nejzvrubnějšími pojednáním rodiny z celého díla. Než se budeme věnovat pasážím samým a jejich relevanci vzhledem k našemu tématu, připojíme dvě metodologické poznámky. Hegel pojednává o antické polis a antické rodině na té úrovni ducha, která tvoří protiváhu k moderní společnosti a subjektivitě. Vývoj ducha přitom podle Hegela vede od substanciality k subjektivitě, což znamená, že se na vývojově nižších rovinách setkáváme s vědomím, které žije v substanciálním světě. To je svět danosti, věčných zákonů a tradice či jednodušeji řečeno: svět, v němž povinnosti subjekt předcházejí. Naopak moderní společnost se vyznačuje tím, že subjekt se neřídí podle věčných zákonů, ale nejčastěji podle zákonů zákonodárců, příp. podle společenských norem, o jejichž lidské povaze povětšinou nepochybuje. V tomto smyslu následuje zákony, které si stanovil on sám nebo společnost, v níž žije. Povinnosti jej nepředcházejí, ale vznikají spolu s ním, což rovněž znamená, že je může revidovat.

To neznamená, že by na úrovni řecké substanciality neexistovala subjektivita – právě tu ztělesňuje Kreón a Antígona.<sup>10</sup> Ovšem je to subjektivita, která se opírá o substanciální světonázor: oba se ve svém jednání odvolávají na bohy. Činí to však, jak uvidíme níže, individuálním, nezaměnitelným a pro své prostředí i pobuřujícím způsobem, což svědčí o tom, že samozřejmě i na úrovni řecké obce existují aktéři, kteří se daných (substanciálních) norem chápou zcela subjektivním (dokonce manipulativním) způsobem. Ostatně právě proto, že i sem promlouvá role subjektivity, může se v případě ducha a jeho vývoje jednat o lidský vývoj, v němž se člověk postupně rozpoznává. Zároveň však ani moderna není bez substanciality: člověk hledá způsoby, jak legitimizovat své jednání, a v případě politického jednání je nelze založit odkazem na subjektivní vůli. Proto do moderny tak silně promlouvají pojmy jako

---

<sup>10</sup> V souvislosti s Antigonou a Kreontem je třeba upozornit na to, že Hegel sice píše příslušné pasáže na pozadí řecké tragédie, ve své interpretaci však ani jednou nezmní jméno žádného z aktérů. Antigonino jméno sice na jednom místě zazní (G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 286), není to však v kontextu Hegelových úvah o rodině. Hegelovým záměrem je tudíž podat na pozadí konkrétní tragédie analýzu antické rodiny jako takové. Tento krok může být v mnoha ohledech sporný, či přímo mylný, avšak tento problém nebude předmětem našich úvah.



národ či stát – i tyto entity jsou v moderně uznány jako lidské, avšak mají nadindividuální a nadsubjektivní povahu.

Jako žena náležející do substanciální řecké obce je Antigona odpovědná za dům, *oikos*, zodpovídá se před podzemními božstvy a patří na stranu přírody, nikoli kultury.<sup>11</sup> To, že žena „patří“ přírodě, znamená, že bdí nad rozením a smrtí, tedy nad skutečnostmi, které člověk sdílí se vším živým a které poukazují k jeho konečnosti. Potud je příznačné, že si Hegel z „ódy na člověka“ v Sofokleově tragédii nevalz důvtip,<sup>12</sup> ale zaměřuje se na to, že žena bdí nad hranicemi přírody a kultury, přičemž tyto hranice, kde mizí vědomí umírajícího, doprovází vlastním vědomím, čímž uchovává zemřelého v paměti rodu a zajišťuje mu zvláštní typ nesmrtnosti. Z tohoto hlediska to není smrt, která nás individualizuje, ale vědomí druhého, který nás svou vzpomínkou vytrhává z bezejmenné přírody. Nejen Antigona, ale třeba i Achilleův truchlící za Patrokla nám ukazují, že péče o mrtvé je význačným typem lásky, který je doma ve starověkých rodinách:

„Pokrevenci doplňují tedy abstraktní přírodní pohyb tím, že připojují pohyb vědomí, že přerušují dílo přírody a vyrvou pokrevence z káze, či lépe, poněvadž zkáza ... je nezbytná, berou na sebe sami dílo zkázy. ... činí jej tím členem obce, která naopak přemohla a spoutala síly jednotlivých látek a nízké životní projevy, které se proti mrtvému rozpoutaly a chtěly jej zničit.“<sup>13</sup>

Ženě, která dlí na pomezí přírody a kultury a která nenáleží zcela ani jedné sféře, přísluší status zástupkyně božství. Na rozdíl od muže, který jako jednotlivý vystupuje na veřejnost, je žena zajatá v prostoru přírodní cykličnosti. Spolu s přírodou proto postrádá dějiny. Díky tomu však ne-

<sup>11</sup> Toto rozlišení je i v rámci Hegelovy filosofie paradoxní. Žena je i pro Hegela coby člověk tvor kulturní, ale na úrovni kultury přísluší k přírodě, zatímco muž ztělesňuje a reprezentuje na úrovni kultury vše, co náleží ke kultuře, především individualitu, vědomí času a schopnost způsobit změnu.

<sup>12</sup> „Mnoho je na světě mocného,/ nic však mocnějšího člověka./ On i za větrů bouřlivých/ přes moře siné se vydává/ a proniká přívalem hlučných vln./ jež smáčejí jeho loď./ I Zemí, nejvyšší ze všech božstev,/ neúnavnou a nezmarou, rok co rok/ sužuje pluhem, jež obrací sem a tam./ když s plemenem koní brázdí půdu./ On též do léček úskočných/ lapá bystrého ptactva rod./ loví divoké zvěře dav./ tvorstvo žijící v hlubinách vln/ zná chytati do smyček spletených v síť./ ten důvtipu plný muž!“ Sofoklés, *Antigoné*, in: *Antigoné, Élektrá*, přel. F. Stiebitz, Praha 2009, str. 23.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 294 n. K tomuto typu starověké lásky viz P. A. Kottman, *Love as Human Freedom*, Stanford 2017, str. 27–30.

náleží cele do sféry konečnosti, a může tak zastupovat božství. Antigona plní ve *Fenomenologii* právě tuto funkci: je mluvčí božského zákona, zatímco Kreón zastupuje „jen“ zákon lidský, zato dějinný.<sup>14</sup> K božství, které postrádá vědomí individuality a konečnosti, se druží i rodina, v níž pojem vědomí také není doma, resp. v ní nejvlastnějším způsobem nepůsobí: v rodině je člověk příliš vydán nevědomým duševním i tělesným impulsům, takže rodina v něm vládne kradmo:

„Proti sebevědomé skutečnosti pojmu stojí rodina jako pojem *neuvědomělý*, ještě vnitřní, proti lidu samému jako živel skutečnosti tohoto lidu, proti mravnosti, která se tvoří a udržuje *prací* pro to, co je všeobecné, jako *bezprostřední* mravní *bytí*: penáti vystávají proti všeobecnému duchu.“<sup>15</sup>

Ve svých úvahách o nevědomé mravnosti přechází Hegel záhy k otázce vztahu muže a ženy, kterou však pojednává z hlediska bratra a sestry. Povinnost vůči bratrovi je podle Hegela absolutní. Proč by to mělo platit? Je pravděpodobné, že do těchto pasáží vstupuje Hegelův blízký vztah s vlastní sestrou. Ve *Fenomenologii ducha* si tuto osobní zainteresovanost zdůvodňuje filosoficky. Jen ve vztahu k bratrovi je žena schopna dosáhnout toho, po čem podle Hegela prahne každá duchovní bytost: čistě duchovního uznání, které není smíšeno se sexuální touhou. Jsou-li totiž vztahy rodiny určeny primárně tím, kdo koho zplodil, vztah sestry a bratra je sexualitou nezatížený (či by takový být měl). Jen bratr osvobozuje ženu z rodinného sevření a jen díky němu je schopna vystoupit do „světla vědomí“:<sup>16</sup> „Bratr je však pro sestru pokojná, jí rovná bytost vůbec, její uznání v bratru je čistě a bez příměsí přírodního poměru.“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> H. Arendtová v kontextu svých vlastních úvah o *Antigoné* poznamenává: „Právě to je smrtelnost: pohybovat se po přímočaré dráze ve vesmíru, v němž se vše ostatní pohybuje po kružnicích, anebo se to nepohybuje vůbec.“ Viz H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, přel. M. Palouš – T. Suchomel, Praha 2019, str. 49. Arendtová se zde nezabývá vztahem žen a mužů, ale tím, co znamená v antickém světě smrtelnost a nesmrtelnost. Člověk, který je zde zastoupen mužem, je konečný, protože jedná a vytváří dějiny, díky tomu si však může získat jméno, a tím i lidskou podobu věčnosti, kterou je nesmrtelnost. Vztaženo k našemu kontextu to znamená, že žena stojí na straně nehybnosti a spolu s tím i přirozenější věčnosti, zároveň však bezejmennosti.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 292.

<sup>16</sup> Tamt., str. 297.

<sup>17</sup> Tamt., str. 298.

Hegelovo podání antické mravnosti prostupuje napětí. Na jedné straně interpretuje konkrétní antickou mravnost, na straně druhé vypovídá o muži a ženě obecně. Do jeho úvah navíc vstupují motivy podmíněné jeho vlastní dobou. Není tudíž překvapující, když Christoph Menke označuje Hegelovu Antigonu za postavu, která začíná psát genealogii moderní svobody.<sup>18</sup> Lze si však rovněž všimnout, že Hegel v Kreontovi spatřuje někoho, v kom se rodí moderní smysl pro stát založený výlučně na lidských zákonech, které vydrží „světlo dne“, což je obrat, který Hegel užívá jako metaforu lidského vědomí. Kreón jinými slovy předjímá to, co Hegel později označuje jako občanskou sféru, jejíž existence je signum moderní doby.<sup>19</sup> Pozoruhodné přitom je, že občanskou společnost, tedy prostor ovládaný tržním hospodářstvím, definuje Hegel jako oblast, v níž je člověk „beze vztahu k druhým“.<sup>20</sup> Je to tedy oblast čiré subjektivity povstávající proti substancialitě, a potud i oblast, která se rozchází s tragičností, v níž je člověk definován tím, čeho si mnohdy není plně vědom, co jej však navzdory tomu ovládá a čemu je, jako například tradici, zavázán.

Hegelovi se tak při interpretaci antických hrdinů vnucuje moderní pohled na vztah přírody a politiky, a právě z tohoto hlediska rehabilituje Kreonta, který byl tradičně pojímán jako osoba, jež si neprávem nárokovala moc zasáhnout proti pohřbu mrtvého. Avšak z hlediska toho, co Niklas Luhmann, který bude důležitý pro postup našeho pojednání, označuje jako funkcionální diferenciaci moderní společnosti, nelze proti Kreontovu kroku nic namítat: politik mluví řečí zákonů a moci. Nejeonomže se nemusí opírat o náboženskou tradici, on se o ni opírat nemá, natožpak aby ve svých politických krocích refleктоval rodinné vazby.

Kreón se tak v Hegelově pojetí stává zástupcem sekularity, pojmemem-li ji jako oddělení božské a lidské sféry, což však neznamená, že by se v kontextu substanciální sféry od bohů zcela oddělil. Zůstává zástupcem tzv. denních božstev. Je postavou přechodu, neboť v roli „úředníka“ překládá zákony denních božstev do obecně nahlédnutelných či, řečeno současným jazykem, transparentních zákonů, z nichž se zpovídá před veřejností, a tím ustavuje řád, jehož objektivita spočívá na intersubjektivně

---

<sup>18</sup> Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1996, str. 142. Ke kritice tohoto podání viz D. Thomä, *Eine andere Antigone. Kritische Anmerkungen zu Christoph Menkes Theorie der Individualität*, Frankfurt a. M. 2018, str. 357–373.

<sup>19</sup> K tomu viz rovněž J. F. Kervégan, *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit*, přel. D. Ginsburg – M. Shuster, Chicago – London 2018, str. 116.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 182, str. 219.

sdílených normách, které se ustavují ideálně mocí silnějšího argumentu, většinou však mocí veřejné podpory. Se zpochybněním božského řádu a vznikem sekulární lidské sféry ihned vzniká další diferenciacce, především dělba práce:

„Obec se tedy může organisovati v různých soustavách osobní nezávislosti a vlastnictví, osobního a věcného práva; právě tak může učleniti a osamostatniti ve zvláštní sdružení ty způsoby, kde pracuje za účely zprvu jednotlivými, účely zisku a požitku. Duch všeobecného sdružení je jednoduchost a záporná bytnost těchto soustav, které se izolují.“<sup>21</sup>

Žena se tohoto modernizačního obratu ve *Fenomenologii* neúčastní. Je-  
dinou ženou, která ve *Fenomenologii* vystupuje, je Antigona. Ta přitom nevystupuje jen v konfliktu proti Kreontovi, ale i proti Kantově podání moderní subjektivity.<sup>22</sup> Vypovídající je rovněž, že Hegel tematizuje ženu výlučně ve vztahu k lásce, a to jak ve *Fenomenologii*, tak v *Základech*. Pro lásku starověké ženy je příznačné, že nemiluje jednotlivce, ale v jednotlivci se vztahuje k obecně, k rodu vůbec:

„Především: poněvadž mravní vztah je něco všeobecného o sobě, není mravní vztah členů rodiny vztahem citovým či poměrem lásky. Zdá se nyní, že mravnost bude nutno klásti do poměru jednotlivého člena rodiny k jejímu celku jakožto substanci, takže konání a skutečnost člena rodiny má svým cílem i obsahem toliko rodinu.“<sup>23</sup>

Na úrovni starověkého Řecka, tak jak je chápe Hegel, nemá místo romantická láska, která je podmíněna uznáním individuality a nahodilosti, a to jak v případě ženy, tak v případě muže. Ve *Fenomenologii* je vědomí

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 296.

<sup>22</sup> Proti snahám o formulování morálky založené na vzhledu do kategorického imperativu se Antigona staví na stranu věčných zákonů a vztahem k této věčnosti definuje sebevědomí: „Sebevědomí je stejně jednoduchý, jasný vztah k nim. Jsou a nic dále – to je celé vědomí tohoto jeho vztahu. Tak platí Sofoklově Antigoně za *nepsané* a *neklamně* právo bohů: „ani snad nyní nebo včera, ale odevždy/ žije a nikdo neví, odkud vzalo se.“ Hegel na tento výklad naváže tím, co chápe jako starověký světonázor: „Mravní smýšlení záleží právě v tom, že setrváme neochvějně při tom, co je správné, a zdržujeme se všeho, co jím hýbe, otfřásá a převádí je na něco jiného. ... a začnu-li zkoušeti, jsem již na cestě nemravnosti“ (tamt., str. 286).

<sup>23</sup> Tamt., str. 292.

subjektivity výlučně mužské, zatímco ženino mravní jednání a její postoj zůstává substanciální, tedy neměnný a v nějakém ohledu i neotřesitelný. Proto se individualita ženy a odpovídající sociální role vztahují jen na celek a k obecně. Žena je necitlivá vůči jednotlivosti, a to především vůči své vlastní jednotlivosti, a tak se „snáze“ obětuje pro druhé.<sup>24</sup>

Tomuto typu osobnosti pak mohou odpovídat jen velké osobnosti jako Antigona. V nadsázce lze říct, že Hegel žádá nemožné, avšak jen od žen: ty se mají vyznačovat čistou mravní přirozeností, která je nadlidská, téměř božská, zároveň však mají vést život, v němž dostojí praktickým, povětšinou banálním záležitostem. V tom lze spatřovat „zvětšení“ ženy, její nemístnou idealizaci, která se v kontrastu vůči každodennosti stává nevyhnutelně směšnou.<sup>25</sup>

Nemístný idealismus brání Hegelovi v tom, aby podal věrohodný obraz ženy. Naopak ve vztahu k muži uplatňuje realismus: coby jednatelce opouští čistě mravní půdu rodiny. Motivují jej praktické ohledy, touhy a potřeby, které stojí v protikladu vůči obecně substanciálním obsahům. Muž má dokonce „právo na žádostivost“,<sup>26</sup> a právě díky možnosti a schopnosti být žádostivý opouští „zápornou mravnost rodiny, aby si vydobyl a vytvořil skutečnou mravnost, která si je vědoma sama sebe“.<sup>27</sup> Pro muže je tedy legitimní, že ve svém životě uplatňuje vlastní jedinečnost a individualitu, naopak ženě Hegel adresuje nezvykle vysoké mravní nároky.

Nemálo na tom, že ženě upírá „právo na žádostivost“, Hegel ji navíc – a to je závažnější – vůbec shledává neschopnou vstoupit do vztahu vzájemného uznání. V ženě totiž postrádá schopnost nalézt se v druhém jako v já. To plyne z Hegelovy pozice: nedisponuje-li žena plným individualizovaným vědomím svého já, jak by je mohla zahlédnout ve druhém? Dopady tohoto závěru jsou však fatální: žena tím vypadá z intersubjektivní přirozenosti lidství.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Tamt., str. 297.

<sup>25</sup> Pinkardova poznámka, že Hegelova subjektivita „nemůže být výlučně lidskou subjektivitou, ale čímsi větším“, je důležitá rovněž v kontextu naší interpretace. K „zvětšení subjektu“ srv. T. Pinkard, *Innen, Außen und Lebensformen. Hegel und Wittgenstein*, in: Ch. Halbig – M. Quante – L. Siep (vyd.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, str. 256.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 297.

<sup>27</sup> Tamt., str. 298.

<sup>28</sup> Srv. F. Iannelli, *Wenn der Feind auch der Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone*, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur*

Taková úvaha by si zaslouhovala odmítnutí, kdyby si čtenář zároveň nepovšiml, že se Hegelovi samému jevily jeho závěry nepřiměřené, a ženy proto znovu uvádí do hry zadními vrátky. Že s nimi počítá, je zřejmé: neexistuje text, v němž by ženám upřel duchovnost, naopak hovoří o rovnosti, přinejmenším v moderně na rovině práva. S jejich společenským postavením si však neví rady, a do dalšího dějství je proto nechává vstoupit skrze lest, manipulaci a ironii. V pasážích pojednávajících o Antigoně a Kreontovi, či obecně o řecké mravnosti, poznamenává, že ženství je „věčná ironie obce“.<sup>29</sup> Paradoxně je to nečinná, neboť cyklická žena, od níž vychází impuls, který vyústí v destabilizaci a posléze i ve zničení celé polis.

Protože se ženina touha po svobodě nemůže uskutečnit skrze účast na politice, dobývá své pozice podloudně. Lstivě si získává přízeň u mládenců a skrze ně hýbe obcí: to nakonec vidíme i na Antigoně, která si dělá své jméno na mrtvém bratrovi a skrze něho se dostává do středu veřejnosti, což má v tomto případě fatální dopady jak na rodinu, tak na politiku. Zcela v rozporu s ženskou bezejmenností, tedy substancialitou, v níž pro individualitu není prostor, si činí jméno na bratrově smrti: „Však čím bych došla slávy slavnější než tímto, že jsem bratra pohřbila.“<sup>30</sup> Tím převrací řád určující pro antickou obec: veřejně projednává rodinné záležitosti, a navíc dosahuje slávy, která je určena mužům. Platí-li Antigonu v těchto pasážích za modelový případ antické ženy, což, jak uvidíme níže, není neproblematické, ukazuje se, že ženy jsou agentkami anti-moderny, neboť narušují diferenciaci společnosti a „starověce“ míchají sféry, které chce moderna či moderně smýšlející Kreón jasně dělit, „a převrací všeobecné vlastnictví státu ve vlastnictví a okrasu rodiny“.<sup>31</sup>

Hegel tuto ženinu lest neodsuzuje. Je faktem, že společnost, která nabízí svobodu jen tak omezenému počtu lidí, je nestabilní. „[Řecká] svoboda byla jednak jen nahodilým, pomíjivým a omezeným květem, jednak zároveň tvrdým ztročením lidského, humánního.“<sup>32</sup> Že to jsou ženy, které alespoň ve *Fenomenologii ducha* takovou společnost zničí, je z hlediska dialektiky pána a raba důsledné. Musíme však zároveň poznamenat, že spolu s Antigonou proniká do Hegelova díla ambivalence,

---

*und der Wissenschaften/ Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences*, 13, 2009, str. 127.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 308.

<sup>30</sup> Sofoklés, *Antigoné*, str. 29.

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 309.

<sup>32</sup> Týž, *Filosofie dějin*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2004, str. 19.

kteřá je nezvladatelná. Dokonce se zdá, jako by se thébská princezna na velkém dialektikovi pomstila za to, že z ní neprávem učinil „ženu v domácnosti“. Je absurdní považovat za strážkyni rodiny ženu, která nese ve svém jméně odpor vůči plození a rození, tím spíše, že Hegel o Antigone nepojednává jako o starověké bohyni, pro niž jsou takové paradoxy konstitutivní, ale jako o ženě, která vypovídá o podstatě toho, co označuje jako „ženství“ veskrze světské. Navíc by bylo obtížné najít v dějinách mytických či literárních postav osobu, která by se tak vzpouzela pasivitě. Vždyť Antigonu nepřipustí ani popravu, kterou místo toho přeznačí na autonomní akt tím, že se v kobce zažíva pohřbena oběsí na vlastním šálu. Skoro se zdá, že více než kterákoliv jiná postava ztělesňuje citát z předmluvy k *Fenomenologii ducha*, v níž Hegel definuje podstatu ducha samého: „Leč nikoliv život, který se leká smrti a zachovává se čistým od vši zkázy, nýbrž život, který umí vydržeti smrti a v ní se udržeti, jest život ducha.“<sup>33</sup>

### 3. Láska jako společenská struktura moderny

V *Základěch filosofie práva* předkládá Hegel zralou koncepci moderní rodiny.<sup>34</sup> Jak se proměnilo místo ženy ve společnosti? Přestože Hegel zdůrazňuje, jak zlomovou dobou je moderna, ženina pozice se nezměnila. I nadále je jejím místem domácnost, tedy výchova a vzdělání dětí a péče o muže. K podstatným posunům však přece jen došlo: proměnily se typy vztahů, řečeno s Hegelem, proměnila se substance. Hegel již proto nepojednává o lásce zaměřené na dítě obecně nebo muže vůbec; hovoří o novém typu lásky, který je podmíněn vědomím vlastní individuální jedinečnosti – té jedinečnosti, jejíž vědomí upřel Antigone. Konstitutivní pro tento typ lásky však není jen nový typ sebevědomí, ale rovněž přijetí nahodilosti na individuální i na společenské rovině, a tak je i rodina dána všanc náhodě.

---

<sup>33</sup> Tamt., str. 69.

<sup>34</sup> Modernu nechápeme v první řadě jako období, ale jako specifickou kvalitu lidského a společenského života. Lze ji vymezit jako takový vztah ke světu, který je určen individualismem, sekularizací a nebývalým vstupem technologií do každodennosti. K odlišnému pojetí rodiny ve *Fenomenologii ducha* a *Základěch filosofie práva* viz M. Quante, *Die Vernunft unvernünftig aufgefasst. Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft*, in: K. Vieweg – W. Welsch (vyd.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a. M. 2008, str. 325–349.

Znamená to, že z etického hlediska Hegel odmítá sňatky smluvené rodiči za účelem zachování či rozhojnění majetku nebo motivované stejnou vírou či společenským statusem. Tento postoj k manželství nazývá „velkou necitlivostí“, neboť se „z manželství [činí] prostředek pro jiné účely“.<sup>35</sup> Podobně „necitlivé“ by v tomto smyslu bylo vtahovat do úvah o rodině otázky demografického, ekologického či náboženského vývoje společnosti. Tyto vnější okolnosti nemají do lásky a rodiny vstupovat, a rodina, láska a touha se tak v moderně stávají reflexivní podobně jako lidské Já: konstituují se skrze sebe samé. Jak píše Niklas Luhmann, který se ve svém spise *Láska jako vášeň* zaměřuje právě na podobu lásky v Hegelově době: „Vývoj si vynucuje postupnou neutralizaci všech předpokladů lásky, které nespočívají v lásce samé. Formou je reflexivita a funkcí je otevřenost pro universální přístupnost autonomní, nikoliv již zvnější programovanou autoregulaci oblasti média.“<sup>36</sup>

Této změny si byl Hegel vědom, což mu umožnilo vypracovat novou a dosud podnětnou koncepci lásky jako základu intimních vztahů, ale potažmo i diferencovaných společenských systémů.<sup>37</sup> Než se zaměříme na místo lásky v moderní společnosti, je třeba obecněji zohlednit status lásky v Hegelově filosofii. Láska, tento „nejmohutnější rozpor“,<sup>38</sup> je totiž takřka filosofický axiom. Již ve svém raném díle, které vzniká v dialogu s romantiky, připisuje Hegel lásce logickou strukturu, kterou bude ve zralém díle označovat jako duchovní.<sup>39</sup> V lásce k druhému je člověk u druhého jako u sebe samého. Ne náhodou spadá tento výměr lásky,

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 162, str. 200.

<sup>36</sup> N. Luhmann, *Láska jako vášeň*, přel. M. Petříček, Praha 2002, str. 35.

<sup>37</sup> V kontextu aktuálních diskusí poukázala na potenciál Hegelova pojetí lásky Herta Nagl-Docekalová, viz *Liebe in unserer Zeit. Unabgegoltene Elemente der Hegelschen Ästhetik*, in: A. Gethmann-Siefert – H. Nagl-Docekal – E. Rózsa – E. Weisser-Lohmann (vyd.), *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Wien 2013, str. 197–220. Systematický přehled nabízí E. Rózsa, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, in: A. Kok – T. Oehl (vyd.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden – Boston 2018, str. 548–572.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 158, str. 197. Tato definice lásky je důležitá mj. pro Scrutonovu teorii sexuality a lásky v jeho *Sexual Desire*, New York 1986.

<sup>39</sup> K pojmu lásky v raném Hegelově díle ve vztahu k Hölderlinovu myšlení viz D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: týž, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, str. 9–40. Charakteristický pro tyto rané úvahy je především fragment *Entwürfe über Religion und Liebe*, in: G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, str. 239–254. Podnětný komentář k tomuto spis-



resp. její „logická“ struktura, vjedno se strukturou svobody: stejně jako svoboda je láska bytím u druhého jako u sebe samého, a je tedy svobodou a mravností v podobě citu.<sup>40</sup>

Tento cit má mj. i tělesnou podobu: lásku zakoušíme jako tělesné bytosti, je spjata s pocity zranitelnosti a studem.<sup>41</sup> Hegel tak reformuluje platónský koncept erótu a rovněž křesťanskou *agapé* přijímá jen v omezené míře. Jeho důraz na tělesnost lásky poukazuje k tomu, že nechápe lásku jako pouhé východisko, které má být překročeno ve prospěch intelektuálního zaměření. Místo toho respektuje tělesnost na všech úrovních své filosofie.<sup>42</sup> Lidská sexualita pak není chápána jako výraz animality v člověku, ale sama je prostoupena jak touhou po tělesném uspokojení, tak především touhou po uznání.

Hovoří-li tak Hegel v *Základech* o lásce, má před očima konkrétní, bezprostřední ztělesnění své dialektiky: láskou míní veskrze moderní emoci, dokonce hovoří o „zamilovanosti“.<sup>43</sup> Výraz „emoce“ však není zcela přesný. Hegel ukazuje, nakolik se musela proměnit sociální skutečnost, aby láska zakoušená jako emoce mohla být obecnou možností. Za prvé museli být lidé pojeti jako svobodní, za druhé museli být pojeti jako svobodní nezávisle na společenském statusu a za třetí musela být ceněna jejich individualita. V tomto smyslu je láska sekundárně emoci, primárně je sociální strukturou. Spolu s Luhmannem můžeme říct, že je „komunikací“, která se vytváří tehdy, když je člověk schopen uchopit sebe sama jako „osobnost nekonečně vlastní sobě samé“<sup>44</sup> a totéž připsat i druhému, přičemž tímto „druhým“ je nyní i žena.

Jestliže si však v moderně ceníme individuality takto vysoko, pak nemůže rodina spočívat v tom, co Hegel označuje jako „abstraktní právo“.

---

ku napsala J. Butlerová: *To Sense What Is Living in the Other. Hegel's Early Love*, in: táž, *Senses of the Subject*, New York 2015, str. 90–111.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 33, str. 72. Srv. Hegel, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, in: *Frühe Schriften*, str. 30. V § 158 *Základů filosofie práva* Hegel říká: láska znamená, že „se získávám ve druhé osobě, že v ní mám platnost, a této zase ona dosahuje ve mně“ (str. 197).

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe*, str. 247.

<sup>42</sup> I to je přitom veskrze „moderní“. Filosofie, v níž je formulován primát praktična a která objevuje důležitost světa pro člověka, nevyhnutelně bere tělo na milost jako podmínku jednání a svobody. Hegel tak poznamenává: „Tělo je jsoucnou svobody a Já v něm mám počítky.“ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 48, str. 85.

<sup>43</sup> Tamt., dodatek k § 158, str. 197.

<sup>44</sup> Tamt., dodatek k § 168, str. 206.

Z hlediska abstraktního práva je člověk jakožto člověk nadán univerzálními vlastnostmi. Jako člen moderní rodiny je naopak individuální, zvláštní a nezaměnitelný, vystupuje jako „subjektivní partikularita“. Důraz na konkrétnost je důvodem, proč Hegel označuje oblast rodiny jako první sféru svobody, ačkoli tuto svobodu skýtá ve své bezprostřednosti, v „niternosti subjektivního smýšlení a citu“.<sup>45</sup> Svoboda může být myšlena jako obecná vlastnost náležející k rozumnosti, ale skutečná je jen jako žitá v konkrétním světě a konkrétním těle, mezi konkrétními lidmi. V moderní rodině se tento důraz na individuální zvláštnost proměňuje v etický princip: člověk má ctít a uznávat difference, jimiž se druhý liší a vyznačuje.

Láska tím získává nový význam. Již se nejedná o vášeň, kterou lze označit za patologickou a kterou je možné, jako v tradičních společnostech, kontrolovat brzkým sňatkem nebo která je činěna společensky nezávaznou tím, že je zaměřena na Boha, případně se stává předmětem uměleckého ztvárnění. Nyní je „povinností“ se zvláštním společenským posláním, a coby specifická forma emoční komunikace se tak stává základem moderní mravnosti.

Tím, že milující nyní ignorují vnější kritéria jako původ, majetek či náboženské vyznání, bere na sebe láska podobu charakteristickou pro modernu: stává se sebereflexivní, což znamená, že druhého milujeme, nakolik se v něm sami poznáváme. Ne náhodou vzniká moderní pojetí já z těžké dynamiky: v moderních teoriích nepovstává Já ze vztahů s vnějším, ať už jím je Bůh, sociální hierarchie nebo třeba jen schopnost myslet univerzálie, Já vzniká tím, že klade sebe sama, že je, řečeno s Fichtem, „činným jednáním“ (Tathandlung).

Právě touto aktivní sebereflexivitou se vyznačuje moderní láska. Zakoušíme sebe samé jako milující tím, že sledujeme, co s námi láska činí, jak nás proměňuje a umožňuje nám vidět svět. Explicitně se zřetelem k fichtovskému čirému Já nazývá Anthony Giddens lásku čirým vztahem.<sup>46</sup> Čirost tohoto vztahu tkví právě v tom, že to, co bylo dosud běžné, tedy výběr partnera podle třídy, statusu, víry a jiných kritérií, se nyní stává „nemravné“ a jediné, na čem lze nyní stavět, je láska sama.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Tamt., § 176, str. 212.

<sup>46</sup> A. Giddens, *Living in a Post-Traditional Society*, in: U. Beck – A. Giddens – S. Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge 1996, str. 56–109.

<sup>47</sup> Problematické je to přirozeně z mnoha hledisek. Jednou z obtíží je, že láska, osvobozena od všeho vnějšího, se stává nedefinovatelná, nevyslovitelná. Moderní člověk tak *tvrdí*, že miluje, protože miluje. Luhmann k tomu poznamenává: „Ra-

#### 4. Spořádaná žena v moderní domácnosti

Důležitost práva na individualitu, které se v moderně stává normativním základem individuace, se ukazuje na rozhodnutí o sňatku, ke kterému mohou dospět jen dvě autonomní individua. Ještě v Hegelově době takováto svoboda nebyla samozřejmá, a Hegel tak předběhl svou dobu tím, že trval na nároku muže i ženy vybrat si svého partnera bez ohledu na názor rodičů.<sup>48</sup> Důraz na význam vlastního rozhodnutí a zároveň mravní odpovědnost manželů vůči sobě navzájem měly sloužit soudržnosti a stabilitě za podmínek, které stabilní nebyly. Ostatně tato nestabilita je důvodem, proč Hegel moderní manželství takto koncipuje, avšak pojem lásky a rodiny, který v odpovědi na to formuluje, působí další destabilizaci. Člověk již není závislý na rodech, které jsou svázány s půdou, neboť nyní vzniká občanská sféra, tedy tržní hospodářství, kde se má uplatnit sám za sebe, čímž se sám konstituuje jako plnohodnotný člen společnosti. Moderní svazek tak odpovídá na poptávku nového hospodářství a zároveň je spoluvytváří.

Nukleární rodina je schopna flexibilněji reagovat na ustavující se trh, je však z důvodu této své flexibility řádově křehčí. Pro Hegela je proto samozřejmé, že v souvislosti s manželstvím pojednává paralelně i o rozvodu, jehož legitimizace je pozoruhodná. Rozvod sice považuje za selhání, zároveň je ale dost realistický na to, aby věděl, že je jednou z podob svobody, kterou je třeba připustit. Pro obhajobu rozvodu volí zvláštní cestu: opírá se o Ježíšova slova. Říká-li Ježíš farizeům, že židovské právo umožňuje rozvod jen z důvodu „zatvrzelosti srdcí“, spatřuje právě v této odpovědi přitakání rozvodům. Hegel čte Ježíše jako realistu: lidská srdce se zatvrzují, proto musí být rozvod jako možnost a jako svoboda přístupný.<sup>49</sup> Jakkoli rozvod nelze vítat, neodpovědnost, zatvrzelost, ale i lhostejnost jsou formy svobody, které moderní spo-

---

dikálněji než kdy předtím budeme muset přiznat, že láska rozpouští všechny vlastnosti, jež by mohly být jejím důvodem a motivem.“ N. Luhmann, *Láska jako vášeň*, str. 182.

<sup>48</sup> K tomu viz S. Benhabib, *On Hegel, Women, and Irony*, in: P. Jagentowicz Mills (vyd.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park (Penn.) 1996, str. 25–43.

<sup>49</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 163, str. 202. K této problematice viz E. Rózsa, *Subjektivitätsproblematik und Identitätsprobleme in Hegels Rechtsphilosophie. Systematische Überlegungen und das Beispiel des Mannes*, in: táž, *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der „Phänomenologie des Geistes“ zum enzyklopädischen System*, Paderborn 2007, str. 103–120.

lečnost musí připustit, a dojde-li k „naprostému odcizení“, má i církve povolit rozvod.<sup>50</sup>

Potud by Hegel zastával stanovisko totožné s romantiky, které však ve svých *Základech* napadá. Důvodem pro jeho kritiku je skutečnost, že se romantici soustředí na prožitek lásky. Sám přitom v souladu se svou filosofií zdůrazňuje nezbytnost, aby se vše, tedy i láska, zvnějšnilo. Takovým zvnějšněním je rozhodnutí ke sňatku, které musí být autonomní a ve své autonomii následně i normativní. Člověk přirozeně dopředu neví, komu a k čemu dává ve sňatku závazek. Jediný význam slibu proto spočívá v tom, že se člověk zavazuje proměnit v člověka, který je schopen závazku dostát. Hegel tak považuje svobodné a odpovědné rozhodnutí za, jakkoliv nejistou, pojistku proti „subjektivnímu smýšlení“, „proti zvláštním sklonům obou osob“ a proti „přirozeným sklonům“. Mravní partnerství má spočívat v tom, že se osoby vědomě a důsledně vzájemně omezují, a manželství je tak svého druhu duchovní cvičení. Tímto způsobem integruje svobodné rozhodnutí coby manifestaci moderní subjektivní svobody do mravních struktur manželského svazku a překonává výlučně romantické koncepte lásky. Sice si zamilovanost bere za své východisko, to chce však přeložit do „mravní lásky“.<sup>51</sup> Vznikl by tak nový závazný řád vzešlý ze svobodné vůle jednotlivců, kteří dobrovolně chtějí usilovat o věrnost a stálost.

O zvnějšnění v souvislosti s láskou uvažuje Hegel ještě v jiném smyslu, s ohledem na potomky: „Mezi mužem a ženou ještě není vztah lásky objektivní; neboť přestože je cit substanciální jednotou, nemá tato jednota ještě předmětnost. Tu získávají rodiče teprve ve svých dětech, v nichž mají před sebou celek spojení.“<sup>52</sup> Hegel se přitom, podobně jako v případě manželství, drží principu, že veškeré vnější motivy musejí jít stranou. Děti mají vznikat jedině z lásky, nikoli za jakýmkoli vnějším účelem. Pozoruhodným způsobem pak formuluje reflexivitu rodiny i ve vztahu k dětem: „Matka miluje v dítěti manžela, manžel v něm miluje manželku; oba mají před sebou svou lásku.“<sup>53</sup> Celý svazek existuje jen skrze lásku a kvůli ní, přičemž je tato láska vyjádřením duchovnosti obou rodičů. Duchovností se zde nemyslí nic mystického: Duchovní člověk je člověk svobodný a schopnost vstupovat do závazků a klást

---

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 176, str. 212.

<sup>51</sup> Tamt., dodatek k § 161, str. 199.

<sup>52</sup> Tamt., dodatek k § 173, str. 209.

<sup>53</sup> Tamt.

na sebe povinnosti není v Hegelově pojetí v rozporu se svobodou, ale je jejím základem.

Podnětná je skutečnost, že zamilovanost i lásku Hegel připouští, dokonce ji přikazuje jako „mravní povinnost“, v dalším kroku ji však překonává, tedy uchovává v podobě rodiny, jejíž rozklad z důvodu vášní, nestability, ale i touhy po subjektivní svobodě připouští. Není proto správné chápat Hegela jako racionalistu a pruského konzervativce. Není však ani romantikem. Přestože zamilovanost chápal jako mravní požadavek moderny, jeho stanovisko se od romantiků liší tím, že si uvědomuje společenské podmínění této emoce a formuluje filosofii jak nepodlehnout zkázonosnosti romantické lásky.

Obstát nemohl. Jako v mnohém dalším, především ve své koncepci lidského Já, úzce související s moderní koncepcí lásky, se prosadili romantici, nikoli konzervativnější hegeliani. Díky svému vhledu do toho, jak hluboce se v moderně proměňuje povaha emocí, a zároveň důrazu na mravnost a skutečnost, že romantická láska není primárně záležitostí jednotlivce, ale je umožněna společenskou situací, byl však lépe než romantici schopen dostát rozporuplnosti a rozpolcenosti, která se stává osudem moderního člověka. Moderní společnost je tak celou svou podstatou nestabilní, neboť sama tato nestabilita je formou svobody; moderna je povrchní, neboť povrchnost zajišťuje možnost volby, a člověk je v ní odcizený, protože odcizení je druhou stranou svobody. Nevyřešené a neřešitelné konflikty, které vedly Antigonu a Kreonta k tragickým konfliktům, se rovněž demokratizovaly a byly přeloženy ze vznešenosti do prozaičnosti, v níž jsou méně obtížné, zato však každodenní a spíše trapné než tragické.<sup>54</sup>

Tragičnost se vytrácí nejen z moderního umění, ale především z každodennosti. To může ústít v postoj, který Hegel označuje tu jako ironii, tu jako humor. Héroové i rytíři pozbývají svou relevanci v moderním umění i v životě. Naopak se nejvyšší ctností stává občanská spořádanost. Samozřejmě i spořádanost může vyústit v neštěstí, často je ze své podstaty nešťastná, tragická však není.<sup>55</sup> Spořádaný člověk nachází uspokojení ve své práci a staví na své pili. Že je netragický a nedramatizuje své neštěstí, je jeho předností. Jeden z důvodů pro rozšíření tohoto fenoménu

---

<sup>54</sup> M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 2011, str. 188.

<sup>55</sup> K problému spořádanosti jako prakticky-normativnímu elementu moderní sociální struktury viz G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, § 207, str. 237 n., § 253, str. 270 n.

spočívá podle Hegela v tom, že v moderně náleží každému, nyní tedy i ženě, právo na to, aby se stal sebevědomým Já, které má právo na to, podléhat nahodilosti i své vlastní individualitě. Právě tato demokratizace podkopává velikost charakteru: „Poctivost získává své opravdové uznání a čest.“<sup>56</sup> Poctivost je přitom nejméně pravděpodobný charakterový rys, který bychom připsali Achilleovi, Antigoně nebo „světodějným postavám“, jako jsou César nebo Napoleon.<sup>57</sup>

Od svého raného díla tematizoval Hegel protikladnost, rozervanost a odcizenost moderního života. Postupně dospívá k přesvědčení, že ani vztah muže a ženy této rozporuplnosti neuniká. Až v rezignovaném tónu nyní předkládá koncepci „spořádané ženy“, která je, na rozdíl od muže, schopna dosáhnout smíření se skutečností. Smíření přisuzuje již mladý Hegel terapeutickou funkci. V rámci své třístupňové struktury ideje<sup>58</sup> je klade na třetí úroveň, kterou spojoval mj. i se vztahy mezi pohlavími. V této souvislosti stojí za pozornost dopis, který Hegel adresoval své nevěstě v létě roku 1811:

„Mysli na to, drahá Marie, že i Tvůj hlubší smysl, rozkvět toho, co Tebe samu ve Tvém nitru přesahuje, Tě poučil o tom, že se ve všech hlubokých duších k vjemům štěstí pojí bol! Nezapomeň, prosím, na svůj slib, že budeš lékem, který to, co ve mně přebývá na nedůvěře, promění ve spokojenost, že tedy budeš smířitelkou mého pravého nitra a mého postoje ke skutečnosti. Věřím, že síly se Ti dostává a že ona síla musí kvést v naší lásce, ve Tvé lásce ke mně a v mé k Tobě. Když se to takto řekne, hned si všímám rozdílu, který by naši lásku mohl ohrozit. Avšak láska – to je tím, co je mezi námi, je naší jednotou, naším poutem. O tomto rozdílu proto nepřemítej a chopme se onoho jednoho, které jediné je mou silou, mou novou chutí do života. Dovol, aby tato důvěra byla veškerým původem, a pak bude vše dobré.“<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Tamt., § 253, str. 270 n.

<sup>57</sup> K postavě poctivosti a měšťanských ctností viz F. Moretti, *Der Bourgeois. Eine Schlüsselfigur der Moderne*, Frankfurt a. M. 2014.

<sup>58</sup> Idea je zprvu abstraktní, posléze negativně-dialektická a nakonec spekulativně pozitivní. V *Základech filosofie práva* odpovídá těmto třem úrovním za prvé sféra abstraktního práva, za druhé občanská společnost a za třetí celek státu, který zahrnuje jak státní instituce, tak rodinu a trh. Souvislosti mezi logickou strukturou skutečnosti, tak jak ji Hegel představil v *Logice jako vědě*, se nejdůležitěji i nejpresvědčivěji věnuje Klaus Vieweg v monografii *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012.

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, I, Hamburg 1952, str. 368.

I v tomto osobním vyznání zastupuje muž negativně kritický aspekt ideje v jeho vztahu k životu a ke skutečnosti, zatímco žena je pozitivní a afirmativní, je smířlivou a léčivou silou. Hegel tedy přisuzuje v citovaných úvahách ženě důležitou sociální funkci: má podporovat, či dokonce motivovat vyrovnanost muže na jeho životní cestě, a tím smiřovat skutečnost samu, neboť žádná skutečnost vně jednání jednotlivců, mužů i žen, neexistuje. Žena tak v tomto smyslu sehrává smiřující roli, ne nepodobnou tomu, co Hegel označil jako „růži na kříži přítomnosti“:

„Poznat rozum jako růži na kříži přítomnosti, a tím se z přítomnosti radovat, toto rozumné nahlédnutí je *smíření se* se skutečností, které filosofie poskytuje těm, jimž byl jednou dán vnitřní požadavek *chápat* a zároveň v tom, co je substanciální, udržovat subjektivní svobodu a subjektivní svobodou být ne v něčem zvláštním a náhodném, nýbrž v tom, co je o sobě a pro sebe.“<sup>60</sup>

Kompliment, chceme-li toto „služební zařazení“ na stranu smíření takto chápat, je to dvojznačný: žena je bytost přirozeně citová, která je schopna smiřovat právě proto, že nemá tak silné vědomí vlastního Já. Hegel nyní ženě sebevědomí sice přiřkne, její bytostná emocionalita, skutečnost, že se o ní hovoří jen ve vztahu k lásce a k rodině, však zároveň vypovídá o tom, že povaha jejího Já se navzdory tomu substanciálně liší od Já, které je bytostně mužské.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, str. 31.

<sup>61</sup> Srv. k tomu rovněž tamt., § 166, str. 204: „Muž má proto svůj substanciální život ve státě, ve vědě apod., a jinak v boji a práci s vnějším světem a se sebou samým. Svou jednotu se sebou tedy dobude jen ze svého rozdvojení, a klidné nahlížení na tuto jednotu a citovou subjektivní mravnost má v rodině, v níž má *žena* své substanciální určení a v této *pietě* své mravní smýšlení.“ To, že se ženy vyznačují empatií, zatímco muži agresivitou, je jedna z mnoha tezí, které se objevují ve filosofické i vědecké literatuře, v níž badatelé často spíše než o verifikaci či falzifikaci usilují o jejich „dokázání“. Z pozice Hegelovy filosofie, nikoli však z pozice jeho názorů na ženy, lze poznamenat, že žádný takový důkaz nikdy nebude existovat a že se v našich názorech na muže a ženy můžeme orientovat výlučně podle toho, jak se *konkrétní* muži a ženy chovají. Aniž bychom chtěli vyloučit, že existuje odlišná přirozenost ženy a muže, považujeme za zřejmé, že vlastnosti jsou podstatné (pravděpodobně však ne výlučně) ovlivňovány světem, v němž člověk žije. Agresivita mnoha žen poroste úměrně tomu, jak se budou ocitat v mocenských pozicích, v nichž tradičně dominovali muži. Rovněž lze očekávat, že mnohé ženy, které se dnes rozhodují nezakládat vlastní rodiny, nebudou ze své podstaty pečovatelskými smiřitelkami, mj. i proto, že to nemusí považovat za zajímavý životní cíl.

Bez ohledu na tuto dvojznačnost je třeba konstatovat, že Hegel na příkladu muže poukázal na některé typické fenomény a napětí v moderním soukromém životě, které se ve dvacátém století rozšířily i na ženy. Od raného díla zmiňuje napětí mezi soukromým a pracovním životem nebo mezi soukromou a veřejnou osobou. Rozpor mezi „právem individuí na svou zvláštnost“ a nárokem i právem společenství na stabilitu a řád nevyhnutelně vyvolávají konfliktní situace. Hegel se nabízí jako diskusní partner rovněž v otázkách napětí mezi osobním sebeurčením a sociálními rolemi. V žádné fázi svého díla nás však neosvobozuje od obtíží s nimi spjatých. Tyto obtíže nevyplývají ani tak ze světa, v němž dominují muži, jako z vhledu do křehkosti lidského života ve světě, který se ozývá i v nás samých, ve světě, který muži a ženy společně vytvářejí a užívají a jehož tíhu snažejí.

## 5. Postscriptum: Hegel dnes

Hegel stál na počátku vývoje, který posiluje autonomii jednotlivce na úkor substanciality, tedy i rodiny. Dnes jsme svědky transformací ve struktuře rodiny, které dosud souvisejí s dynamikou popsanou v Hegelově díle. Touto dynamikou je vzájemné uznání. Jak jsme viděli, Hegel založil svazek manželů právě na tomto vztahu, který explicitně kontrastoval se vztahy hierarchickými (a potud pro Hegela i mocenskými). V současnosti si mnozí myslitelé, kteří vycházejí z Frankfurtské školy a jejichž myšlení se po vzoru Hegelových *Základů* pohybuje na pomezí filosofie a sociologie, všímají toho, že dynamika vzájemného uznání se rozšiřuje ze vztahu mezi mužem a ženou na vztahy rodičů a dětí.<sup>62</sup> Axel Honneth tak ve své knize *Právo svobody* poznamenává, že tentýž vývoj, který vedl k ustavení manželství založených na dynamice, již Hegel označuje jako vzájemné uznání, nyní rozbíjí hierarchickou autoritativní výchovu.<sup>63</sup> Dítě

<sup>62</sup> Se vzájemným postupováním filosofie a sociologických pozorování souvisí jedna obtíž: reflektuje-li filosof (či sociolog) na současnost, mění se status jeho vyjádření, která mohou být jen více či méně přesvědčivá, nemohou však vznášet takový nárok na pravdivost jako epistemologické a ontologické úvahy. Úvahy Frankfurtské školy k současnosti (ale také úvahy Niklase Luhmanna, oponenta Frankfurtské školy) jsou často vědomě spekulativní, neboť usilují především o to, nabídnout, možná i nemístným, v nějakém ohledu tedy spekulativním, zvýrazněním určitého rysu nový pohled na společnost.

<sup>63</sup> V této souvislosti si lze všimnout systematického rysu Hegelova díla: Hegelovy pojmy nejsou „spekulativní“ ve smyslu „vzdálené skutečnosti“. Hegel sám



je vzhledem k rodičům zrovnoprávněno, a my je tak zapojujeme do rozhodnutí, z nichž bylo tradičně vyloučeno.<sup>64</sup>

Je nevyhnutelné, že se takto získaná autonomie (nyní již) všech členů rodiny projevuje na stabilitě rodiny samé. Protože Hegel položil tak silný důraz na osobní svobodu obou manželů a na skutečnost, že svazek spočívá na vzájemném uznání, připouští rozvod, k tématu rozvodu vlastně přechází bezprostředně poté, co tematizoval povahu moderního svazku. Jestliže má Hegel pravdu v tom, že podstatou ducha je svoboda, přičemž individuální autonomie, dokonce v určité míře i svévole, tvoří jednu z nutných komponent této svobody, pak se tento duch může snadno ocitnout v příkrém rozporu s rodinou.

Hegel si je však vědom toho, že rodina má silného podporovatele: na své straně má přírodu, která člověku brání v tom, aby našel uspokojení výlučně ve svém vlastním sebevztahu. Existuje však ještě jeden, často opomíjený aspekt, který proměňuje tvář rodiny: rostoucí věk dožití. Tento vývoj může vyústit až v re-institucionalizaci tzv. rozšířené rodiny, neboť mnohdy žijí současně až čtyři generace, což vyústilo v bezprecedentní rodinnou „hustotu“.<sup>65</sup> Nejde však jen o rodiny. Eva Illouzová ve své knize *Proč láska končí. Sociologie negativních vztahů* ukázala, že spolu s rostoucí nestabilitou moderních vztahů roste i počet vztahů, do nichž během života vstoupíme, a tedy počet lidí, kteří nás v našem životě zásadně ovlivní a zasáhnou.<sup>66</sup> Protože jsou navíc především začátky a konce vztahů spjaté se stresem, nadějemi, a tudíž i desiluzí, stává se láska se všemi svými vedlejšími produkty podstatněji, kulturně i společensky. Tento vhled vyjádřil již Niklas Luhmann ve své knize *Láska jako vášeň*:

---

reflektoval přítomnost a z konkrétní společenské situace vyzdvihl to, co považoval za dominující vývoj společnosti samé a zároveň za vývoj pravdivý: skutečnost, že se společnosti vyvíjejí směrem k dynamice vzájemného uznání, považuje za projev toho, že se v dějinách prohlubuje vědomí svobody. Hegel tak zcela vědomě odečítá z toho, co je (ovšem ne vše, co je, je skutečně, jak víme z Předmluvy k *Základům filosofie práva*), to, co být má.

<sup>64</sup> Honneth si v této souvislosti všímá, že se stáváme svědky „epochální transformace ve výchově“. Viz A. Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 2013, str. 296.

<sup>65</sup> K tomu viz M. White Riley, *The Family in an Aging Society. A Matrix of Latent Relationships*, in: *Journal of Family Issues*, 4, 1983, str. 439–454; D. Chambers, *A Sociology of Family Life. Change and Diversity in Intimate Relations*, Cambridge 2012.

<sup>66</sup> E. Illouz, *Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen*, Frankfurt a. M. 2018.

„Pokud se moderní společnost charakterizuje jen jako neosobní masová společnost, jde bezpochyby o chybný závěr. Takové pojetí vzniká jednak na základě příliš úzkých teoretických vymezení pojmu společnost, jednak na základě optického klamu. ... [Ve] srovnání se staršími společenskými formacemi se moderní společnost vyznačuje stupňováním ve dvojím směru: možností většího množství neosobních vztahů a intenzivnějšími osobními vztahy.“<sup>67</sup>

Nezintenzivnila se totiž jen rodinná „hustota“, narostl rovněž počet minulých vztahů. V nadsázce lze tvrdit, že rozvodem a rozchodem se rodiny nezmenšují, ale zvětšují, neboť po rozvodu si lidé často nacházejí nové partnery, kteří již mají děti z minulých partnerství.

Z této perspektivy nežijeme v čase po rodině, ale v čase silných rodinných vazeb. Svou sílu si tyto vztahy berou přirozeně nejen z lásky, ale rovněž z nenávisti a zneuznání. Z tohoto hlediska vidíme, že v jednom podstatném bodě měl Hegel pravdu. Dynamika vzájemného uznání posiluje intimní vztahy navzdory tomu, že jsme konfrontováni s pestrými konstelacemi, a navzdory tomu, že jsou vztahy zranitelnější, což je však zcela v souladu s Hegelovou myšlenkou vzájemného uznání: vztahy založené na vzájemném uznání jsou v nějakém ohledu „smrtelnější“ než vztahy založené na strachu, hierarchii nebo autoritě. Zranitelnější jsou právě proto, že se zakládají na svobodě. Do hry však vstupuje ještě další aspekt: množství času, které máme na to, abychom tuto zranitelnost sledovali, abychom sledovali život těchto vztahů.

Z tohoto hlediska není vyloučeno, že v rodině, uprostřed prozaické doby, přece jen přežívá, či dokonce ožívá tragický životní pocit, navzdory tomu, že jej Hegel odsoudil k zániku. Nejenže nemůžeme odčinit učiněné, cokoli, co poklesne do rodinné tkáně, má zneklidňující schopnost znovu se vyjevovat v nové nebo i ve staré podobě, a to i po generacích. V tomto smyslu nadále vládne Bůh, který stíhá vinu otců do třetího i čtvrtého pokolení (*Dt* 5,9). Problém není jen v tom, že se rodinné bolesti obtížně hojí, neboť život rodiny je vždy z větší části nevědomý, a proto rovněž uniká naší moci. Navíc máme spoustu času na to, abychom i to, co je dobré, sledovali v jeho slábnutí a odumírání, v jeho pomíjivosti.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> N. Luhmann, *Láska jako vášeň*, str. 17.

<sup>68</sup> 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.

## ZUSAMMENFASSUNG

Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* müssen nicht nur als ein Beitrag zur praktischen bzw. politischen Philosophie gelesen werden. Ebenso können sie als eine Nachforschung zum Thema der modernen Gesellschaft verstanden werden. Die Autorinnen versuchen diesen Aspekt von Hegels Denken zu vergegenwärtigen, indem sie sich der Position der Frau und der Familie in der *Phänomenologie* und den *Grundlinien* zuwenden. Vor allem die beiden Motive der romantischen Liebe und gegenseitigen Anerkennung sind auch in der Gegenwartsphilosophie präsent. Die Studie ist somit erstens eine Reflexion der gegenwärtigen Fragestellungen aus der hegelschen Sicht, zweitens stellt sie einen Beitrag zur Hegelschen Forschung dar, insofern die These vertreten wird, dass ungeachtet von Hegels Überzeugung, die Moderne sei prosaisch, eine tragische Weltanschauung gerade in der Familie weiterlebt.

## SUMMARY

Beyond offering a contribution to practical or political philosophy, Hegel's *Outlines of the Philosophy of Right* can also be read as an analysis of modern social structures. The authors' aim is to bring forth this aspect of Hegel's thought. In order to do this, they take two motives as a starting point: the position of woman and of family in modern society. Related to these two questions, they especially focus on the two motives of romantic love and mutual recognition in contemporary philosophy. Thus, the study is, first, an investigation of contemporary approaches to these questions from the perspective of Hegel's philosophy, and second, a contribution to Hegel's understanding of modernity. As to this latter aspect, the authors contend that while Hegel is right that modernity is essentially prosaic, the contemporary forms of families introduce a tragic worldview into the predominantly prosaic modernity.



# LEGITIMITA POLITICKÉ MOCI A SEBEPOROZUMĚNÍ OBČANŮ

Matej Cívik

## 1. Donucení a legitimita

Nejdůležitějším axiomem politické filosofie je neredukovatelnost moci na pouhé donucení. Síla a (možná i fyzický) nátlak jsou samozřejmě pevnou součástí výkonu politické moci. Do sféry politiky však vstupujeme až tehdy, kdy se alespoň jeden z aktérů snaží svůj postup nějakým způsobem zdůvodnit či ospravedlnit tím, že má na použití síly nárok.<sup>1</sup> I válka mezi dvěma či více subjekty je čistě apolitickou záležitostí do okamžiku, kdy se jedna strana pokusí vysvětlit, že je „v právu“, a že druhá strana by se jí tedy měla dobrovolně podrobit. Právě zde se nachází moment zrození „politična“.

Každá politická moc, pokud nemá být čirým donucením, proto implicitně předpokládá existenci určitého legitimizačního rámce, jenž utváří nárok na to, aby její příkazy byly uposlechnuty.<sup>2</sup> Moc musí vysvětlit, čím a proč se například manifestace „oficiálního“, úředního donucení liší od případů čistého násilí. Musí tedy objasnit, abych použil typický scénář, jaký je rozdíl mezi dopravním policistou či daňovým úředníkem a zlodějem v tmavé uličce, i když všichni tři ode mne chtějí peníze a neváhají použít násilí, pokud je odmítnu. Je přitom zřejmé, že samotná existence *nějakého* vysvětlení či ospravedlnění politické moci nestačí. Ne všechna vysvětlení mohou politickou moc legitimizovat. Onen legitimizační rámec musí být (v závislosti na použité koncepci politické legitimacy) správný, vhodný, funkční či pravdivý – a musí být schopen odlišit stát jako politický útvar od „uhlazené, sofistické mafie“ kontrolující jistě

<sup>1</sup> Z tohoto axiomu vychází ve svém politickém myšlení např. Bernard Williams (B. Williams, *Na počátku byl čin: Realismus a moralismus v politické diskusi*, přel. T. Hejduk, Červený Kostelec 2011, str. 27–49). Právě Williamsovo politické myšlení bude z velké části tvořit rámec, v němž se budu v tomto textu pohybovat.

<sup>2</sup> Tamt., str. 33.

území.<sup>3</sup> Určit tento legitimizační rámec přesněji je nepřekvapivě jedna z nejtěžších otázek politické filosofie. Mojí ambicí v tomto textu je přiblížit se k tomuto přesnějšimu vymezení pomocí analýzy jedné jeho nutné podmínky. Předtím však musím svou oblast zkoumání přesněji vymežit.

Existují dvě obecné strategie, jak politickou legitimitu vykázat. Jedna z nich se soustředí na samotný výkon moci: Neporušuje stát lidská či politická práva svých občanů? Nepřekračuje meze své vlastní činnosti? Je dostatečně demokratický na to, aby si mohl nárokovat jednání ve jménu svých obyvatel? Je spravedlivý? Tuto strategii můžeme nazvat „normativní“ – soustředí se na charakter aktuálně vykonávané politické moci a posuzuje ji podle (různých, na specifické teorii závislých) měřítek, jež určují, jak by tato moc měla vypadat.

Druhá možná strategie je „deskriptivní“. Spíše než samotná charakteristika politické moci ji zajímá postoj obyvatel k ní. Respektují lidé politickou autoritu? Podrobují se jí (ve valné většině) dobrovolně a bez nátlaku? Akceptují občané legitimizační rámec, jež jim daná autorita nabízí? Nebo naopak vnímají politickou autoritu jako represivní? Tato strategie se tedy zajímá spíše o vztah občanů k nabízenému legitimizačnímu rámci než o charakter výkonu politické moci. Legitimizační příběh nominálně represivního režimu může být široce přijímán (čímž se daná moc v této perspektivě stává legitimní) a naopak, mírný a tolerantní režim může být z různých důvodů svými občany zavrhnut.<sup>4</sup>

Každá úspěšná teorie politické legitimacy se s touto dichotomií musí nějak vypořádat, přiklonit se k jedné, nebo druhé straně, případně je nějakým způsobem kombinovat. Max Weber například konstruuje svou koncepci politické autority zcela nezávisle na jakýchkoli normativních kritériích – legitimita moci je redukována na *víru* občanů v ní.<sup>5</sup> Naproti tomu Joseph Raz se ve své teorii politické autority zajímá pouze o *důvody*, proč lidé mají danou autoritu akceptovat – jeho teorie je tedy čistě normativní.<sup>6</sup> Příklon pouze k jedné z těchto strategií ovšem není nutný.

<sup>3</sup> E. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis 1981, str. 131.

<sup>4</sup> Podrobnější popis obou těchto strategií spolu s rozsáhlou literaturou jejich protagonistů (na jejichž extenzivní představení zde není prostor) je možné najít v hesle *Political Legitimacy* na Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostupné on-line <https://plato.stanford.edu/entries/legitimacy>. Navštíveno 19. 8. 2019.

<sup>5</sup> Česky viz např. M. Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, přel. M. Havelka, Praha 2009, str. 161–163; týž, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, přel. J. Škoda, Praha 1997, str. 55–56.

<sup>6</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1988, str. 70–80.

John Rawls se kupříkladu v *Politickém liberalismu* snaží o kombinaci obou, přičemž se jeho ideálem stává „stabilita na základě správných důvodů“, která předpokládá reálné přijetí politické moci na základě principů, jež ji *skutečně*, nikoli pouze domněle, činí spravedlivou a legitimní.<sup>7</sup>

Tyto debaty jsou součástí širšího sporu ohledně základní metody politické filosofie, konfliktu mezi „moralismem“ a „realismem“ (jak jej označují zejména následovníci Bernarda Williamse), který se těší v anglosaském filosofickém prostředí v posledních asi patnácti letech značné pozornosti.<sup>8</sup> Velice zhruba řečeno, realismus stojí na deskriptivní straně, zasazuje se o větší citlivost ke specificky politickým okolnostem a principům a vyznačuje se skepticismem k jakýmkoli universálním teoriím svobody či legitimacy ve prospěch většího partikularismu. Moralismus naopak hájí universální platnost základních politických principů nezávisle na jejich kontextu.

Jak jsem naznačil výše, komplexní zhodnocení těchto teorií (nemluvě o vypracování jejich alternativy) zásadně překračuje možnosti tohoto článku. V rámci svého zaměření na legitimitu bych však přesto chtěl hájit několik důležitých závěrů klonících se k „realistické“ straně výše načrtnutého sporu. V prvním kroku ukážu, že každá úspěšná teorie politické legitimacy musí obsahovat jeden konkrétní deskriptivní prvek.

## 2. Autorita, jež dává smysl

Politika je zvláštní oblastí pro teoretické zkoumání kvůli jedné zásadní okolnosti: více než v jiných oblastech lidského života je v ní evidentně převrácen náš přirozený, naivní náhled na realitu. Ten nám říká, že existuje vnější skutečnost, již se pokoušíme co možná nejpravdivěji a nejpresněji vnímat. V politice je to však často přesně naopak. *Politická* realita je do velké míry vytvářena právě naším kolektivním vnímáním. Jinak řečeno, vnímání je často první, realita je následuje. Dobrým příkladem je v tomto ohledu existence národů a národností, jež je jedním z nejdůležitějších politických faktů dnešního světa. Žádná objektivní ge-

---

<sup>7</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, str. 388–392.

<sup>8</sup> Viz zejména W. Galston, *Realism in Political Theory*, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, str. 385–411; M. Sleat, *Bernard Williams and the Possibility of a Realist Political Theory*, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, str. 485–503; E. Hall, *How to Do Realistic Political Theory (and Why You Might Want To)*, in: *European Journal of Political Theory*, 16, 2017, str. 283–303.

netická, kulturní, historická či jazyková kritéria přitom nejsou schopna zcela rozlišit jeden národ od druhého. Primární důvod, proč například Rakušani a Němci tvoří navzdory své enormní kulturní blízkosti dva samostatné národy, je prostě ten, že se tak (z historicky kontingentních důvodů) *vnímají*. Někteří teoretikové (nejslavněji Benedict Anderson) proto dokonce pracují s koncepcí národa jako „smyšlené komunity“ (imagined community).<sup>9</sup> Vnímání každopádně hraje v této oblasti mimořádně důležitou roli.

Podobný „perceptivní“ základ má podstatná část nejdůležitějších politických výzev, jimž čelí dnešní společnosti. Rasismus, antisemitismus, či dokonce nerovnost mužů a žen existují do velké míry na úrovni kolektivní percepce, z níž následně vycházejí „hmatatelnější“ instituce, zákony či pravidla. Tyto problémy proto nejsou přímočaře vyřešitelné pouze institucionální reformou zavádějící formální rovnost. Kolektivně akceptovaná nerovnost vytváří nerovnou společnost. Politickou realitu tedy tvoří do velké míry naše percepce.

Tyto obecné úvahy ukazují důležitost kolektivního vnímání v politice, které se projevuje i v otázkách politické legitimacy. Legitimizační rámec poskytnutý politickým režimem na ospravedlnění jeho moci může být filosoficky hluboký, vnitřně konzistentní a teoreticky propracovaný. To však nemusí stačit. Důležité je, zda je takto i vnímán. Ve své kritice „politického moralismu“ naráží Bernard Williams právě na tento bod. Williams vyzývá své čtenáře, ať si představí Immanuela Kanta na dvoře krále Artuše. Kantovo pomyslné vysvětlování, že každé racionální, autonomní bytosti náleží soubor lidských práv a že lid je jediným zdrojem politické legitimacy, by v kontextu Anglie šestého století jistě působilo komicky. Rytíři kulatého stolu žijí v jiné politické realitě než Kant. Jejich kulturní zkušenosti a konceptuální nástroje na uchopení světa jednoduše nejsou připraveny na to, aby docenily váhu toho, co Kant říká.<sup>10</sup>

Setkání Kanta s králem Artušem nám říká něco důležitého o možném legitimizačním rámci politické moci: tento rámec musí být *vhodný* pro danou konkrétní společnost. Výstižně to vyjadřuje opět Bernard Williams, podle něhož je důležité, aby ospravedlnění politické moci

<sup>9</sup> B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

<sup>10</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin*, str. 40. S podobně absurdní představou pracuje skupina Monty Python ve svém filmu *Monty Python a Svatý Grál*, kde v jedné scéně právě král Artuš vysvětluje skeptickému sedlákoví-anarchistovi své postavení krále Britů. Viz Monty Python, *Repressed Citizen*, dostupné on-line <http://www.youtube.com/watch?v=ZtYU87QNjPw>. Navštíveno 6. 8. 2019.



obyvatelům „dávalo smysl“.<sup>11</sup> Právě toto „dávání smyslu“ by mělo být minimální deskriptivní součástí každého rozumného konceptu politické legitimacy. Ať tedy tvrdíme cokoli dalšího o legitimizaci politické moci (zastánci deskriptivních teorií mohou například vyžadovat reálné přijetí daného režimu či souhlas s ním, normativní teorie mohou požadovat demokratickou formu vlády, dodržování lidských práv a podobně), za každých okolností platí, že poskytované vysvětlení nadvlády jedněch nad druhými musí být alespoň minimálně srozumitelné obyvatelům, jimž je určeno. Jinými slovy, nutnou podmínkou ospravedlnění politické moci je určitá míra souznění jejího legitimizačního rámce se společností, ve které má onen rámec ambici platit.<sup>12</sup>

Bernardu Williamsovi slouží argument ohledně dávání smyslu k tomu, aby diskvalifikoval to, co nazývá „politickým moralismem“.<sup>13</sup> Ten podle jeho názoru dominuje anglosaské (a zejména americké) politické filosofii a soustřeďuje se na normativní, universalistické zkoumání politiky bez citlivosti k jejímu svébytnému charakteru. Jako alternativu nabízí „realismus“, jenž nechce pouze aplikovat morální principy v politické oblasti, ale uznává její jedinečnost spočívající právě v citlivosti k politickému kontextu dané společnosti. Tím, že Williams poukazuje na nutnost receptivity politických konceptů ze strany reálných obyvatel, považuje svůj argument za uzavřený.<sup>14</sup>

Ve zbylé části článku na tuto Williamsovu úvahu navážu a rozvedu ono „dávání smyslu“ jako nutnou podmínku každé koncepce politické legitimacy. Nejprve však několik poznámek. V první řadě je důležité

---

<sup>11</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin*, str. 40–41.

<sup>12</sup> „Dávání smyslu“, na což upozorňuje i Williams v citované pasáži, je lehce dvojnásobnou frází (tamt., str. 40–41). Teror, tyranie či diktatura nám samozřejmě „dávají smysl“ v tom, že jsou dobře známými formami politické vlády a opakují se napříč dějinami. To však není význam, který nás zde zajímá. Pro účely legitimacy je předmětem „dávání smyslu“ *ospravedlnění* politické moci. V případě úspěchu to znamená, že legitimizační příběh daného režimu je pro dané obyvatele přesvědčivý (anebo minimálně pochopitelný).

<sup>13</sup> Tamt., str. 27.

<sup>14</sup> Williamsův argument zde nechci podrobněji komentovat, i když se domnívám, že ostrá dichotomie, již konstruuje mezi „realismem“ a „moralismem“, není zcela udržitelná. Proto budu ve zbylé části tohoto textu používat zejména termín „moralismus“ vždy v uvozovkách. Pro podrobný rozbor tohoto problému viz J. Leader Maynard – A. Worsnip, *Is There a Distinctively Political Normativity?*, in: *Ethics*, 128, 2018, str. 756–787. Moje skepse vůči Williamsovým širším závěrům se však nijak netýká jeho tvrzení, že každý politický režim nutně musí dávat smysl obyvatelům.

upřesnit, že „dávání smyslu“ není nutné chápat čistě racionalisticky. Je to hermeneutická kategorie, jež na sebe může vzít velké množství podob. Pro ilustraci, Max Weber rozlišuje, jak známo, různé druhy autorit: byrokratickou, patriarchální, charismatickou atd.<sup>15</sup> Je pak zřejmé, že různé druhy autorit budou obyvatelům dávat smysl zásadně odlišným způsobem. Charismatická autorita se vyznačuje osobní kvalifikací a osvědčením,<sup>16</sup> tradiční autorita nám dává smysl, protože si nárokuje „platnost toho, co vždycky bylo“,<sup>17</sup> a tak podobně. Politická autorita tedy může vytyčenou podmínku politické legitimacy splňovat různými způsoby.

V druhé řadě bych rád zdůraznil, že „dávání smyslu“ je myšleno jako *minimální* podmínka legitimacy. To znamená, že existuje určitá spojitost mezi ospravedlněním politické moci a přesvědčeními ovládaných, kteří jsou schopni ono ospravedlnění docenit. Důležité tedy je, aby se dané ospravedlnění nerozcházel s myšlenkovým světem obyvatel dané společnosti. V praxi to znamená, že dnes nám například dává smysl idea všeobecného volebního práva a reprezentativní vlády. Představa dědičné aristokracie, případně „z boží milosti krále“, nám naopak smysl nedává, protože jakékoli nadpřirozené zdůvodnění toho, že je někdo povolán vládnout, se rozchází s naším myšlenkovým světem. Tento stav však není zdaleka nutný – v minulosti mohla být situace přesně opačná. Dnes však aristokratický režim nemůže být legitimní, protože nesplňuje onu základní, nutnou podmínku – nedává nám smysl. Zastupitelská demokracie naopak legitimní být může. Další podmínky k dosažení legitimacy, které tato demokracie musí splnit, nejsou předmětem tohoto článku, který se zabývá výhradně právě přednesenou nutnou podmínkou.

Z předchozích úvah také vyplývá, že politická legitimita není binárním vztahem. Režimy se nedělí striktně na legitimní a nelegitimní, protože „dávání smyslu“ není takto jednoznačnou kategorií. Pokud tuto podmínku legitimacy kladu správně, pak zde spíše vzniká prostor pro režimy více či méně legitimní. Jistě existují režimy, které s přesvědčeními svých obyvatel souzní téměř dokonale (a jsou tedy jednoznačně legitimní), i režimy, jejichž legitimizační rámec občané jednoznačně odmítají, a které tedy vládnou pouhým donucením. Existuje však velký prostor mezi oběma případy, kde je legitimita záležitostí míry.

V prvních dvou částech tohoto článku bylo mou ambicí načrtnout komplexní otázku legitimacy politické moci na pozadí filosofického

---

<sup>15</sup> M. Weber, *Autorita, etika a společnost*, str. 45–173.

<sup>16</sup> Tamt., str. 134.

<sup>17</sup> Tamt., str. 167.

sporu mezi „deskriptivním“ realismem a „normativním“ moralismem. V návaznosti na realistickou teorii Bernarda Williamse jsem načrtl jednu nutnou podmínku jakékoli přesvědčivé koncepce politické legitimacy: ospravedlnění politické moci musí „dávat smysl“ obyvatelům, pro které je určeno. Ve zbylé části článku budu tento vhléd dále rozvíjet.

### 3. Legitimita a sebeporozumění

Jak jsem ukázal v předchozí části, základním požadavkem politické legitimacy je okolnost, že politický režim „dává smysl“ svým obyvatelům. Podmínkou ospravedlnění politické moci je tedy předporozumění legitimizačnímu rámci, jímž režim odůvodňuje svůj nárok na vládu, ze strany obyvatel. V této kapitole budu hájit tvrzení, že klíčovým prvkem onoho dávání smyslu je *korespondence* mezi legitimizačním rámcem a sebeporozuměním obyvatel dané společnosti.

Sebeporozuměním v tomto textu myslím povědomí každého jednoho člověka o sobě samém, své hodnotě, svých cílech, jejich zdrojích a o svém místě ve společnosti. Velice hrubě můžeme toto sebeporozumění rozčlenit na povědomí o *zájmech* (tedy co je hodné úsilí, jaké jsou hodnotné životní cíle, představa dobrého života) a povědomí o vlastním *normativním statusu* (tedy o místě ve společnosti, odpovídajícím uznání a jeho zdrojích).<sup>18</sup>

Je přitom důležité dodat, že povědomí o svých zájmech a normativním statusu zdaleka není nedávnou liberální invencí. Tvorba společenských rolí i s jejich (implicitní či explicitní) hierarchií patří k životu každého lidského společenství. Každá společnost přisuzuje svým členům určité funkce a z nich vyplývající práva a povinnosti. Je pak otázkou, zda si členové společnosti své postavení nějakým způsobem zvnitřňují, či nikoli. Tím pak vzniká možný konflikt mezi společenským řádem na jedné straně a sebeporozuměním obyvatel na straně druhé.

Aby tedy politická moc „dávala smysl“ svým obyvatelům, musí do jisté míry reflektovat oba právě pojmenované aspekty sebeporozumění. Daný bod lze nejlépe vyjádřit negativně: pokud konkrétní politický režim předkládá občanům legitimizační rámec pracující s cíli, jež

---

<sup>18</sup> Sebeporozumění charakterizované zájmy (jež se v politice projevuje v otázkách přerozdělování) a statusem (jenž je v politickém kontextu interpretován jako boj o uznání) je typické pro velkou část současné politicko-filosofické literatury. Viz např. N. Fraser – A. Honneth, *Přerozdělování nebo uznání?*, přel. A. Bakešová – M. Hrubec, Praha 2004.

(1) nesouviselí s jejich koncepcí dobrého života, a pokud (2) adekvátně nepracuje s tím, jak se obyvatelé (normativně) vnímají, pak ospravedlnění politické moci nebude mít šanci na úspěch. Pro legitimní politický režim je tedy důležitý vztah obyvatel a politické moci – jedná se o jisté zrcadlení jednoho v druhém. To platí pro obyvatele současných liberálních společností, pro středověké sedláky a jejich „z boží milosti krále“ i pro jakýkoli další režim, jenž má ambici být víc než jen uhlazenou, sofistifikovanou mafii.

Tuto tezi bych nyní rád osvětlil pomocí komentáře k textu, který se výrazně přibližuje k pozici, již zde obhajují – jde o osmou knihu Platónovy *Ústavy*. Sókratés zde probírá myšlenku, že různé druhy „ústav“ korespondují s různými druhy lidských povah:

„Nuže zdalipak víš, že nutně musí být právě tolik druhů lidských povah, kolik jest druhů ústav? Či se domníváš, že ústavy se rodí odněkud z dubu nebo ze skály a ne z těch povah v obcích, které jako při vážení svou váhou stáhnou ostatní na svou stranu?

Jistěže ne z něčeho jiného než odtud.

Tedy je-li pět druhů obecních zřízení, bylo by také patero způsobů duše jednotlivců.

Ovšemže.“<sup>19</sup>

Osmá kniha *Ústavy* nám říká, že existuje vztah korespondence mezi povahou obyvatel na jedné straně a typem režimu na straně druhé. Demokratickým režimům odpovídají demokratické povahy, aristokratickým režimům aristokratické a tak dále při všech pěti typech režimů, jež jsou zde analyzovány. Sókratés pak pojednává o společenských tlacích, které na každý typ režimu působí, a také připojuje schematický osobní příběh o tom, jak (nejčastěji) otce příslušejícího k jedné povaze nahrazuje syn, který z objektivně nahlédnutelných příčin náleží k povaze jiné. Aristokracie tak degeneruje v timokracii spolu s tím, jak se aristokrat postupně proměňuje v timokrata.

Důležitou součástí Sókratovy koncepce je její zaměření na *charakter* člověka typického pro daný politický režim. O timokratovi říká, že „jest ... mírný, úřadů přísně poslušný, milovný vlády i cti; přitom zakládá své nároky na vládu ne na řečnění ani na ničem takovém, nýbrž na činech válečných...“ (*Resp.* 549a). Demokrata pak Sókratés definuje následovně:

<sup>19</sup> Platón, *Resp.* 544d–e. Překlad F. Novotného.

„... žije den za dnem hověje takto choutce, která se právě nahodí; jednou se opije a dává se ukolébávati zvuky hudby, podruhé však pije jen vodu a moří se při hubené stravě, druhdy lenoší a o nic se nestará, jindy však jako by se horlivě zabýval filosofií. ... A tak nevládne jeho životem ani žádný řád, ani nucená kázeň, nýbrž žije tímto způsobem až do konce a říká tomu příjemný, svobodný a šťastný život.“<sup>20</sup>

Sókratův soupis povah typických pro jednotlivé režimy je samozřejmě příliš specifický na to, abychom ho brali doslova. Avšak bylo by škoda vnímat Sókratovu analýzu v těchto pasážích pouze jako součást komplexní analogie mezi duší a obcí, kterou sleduje napříč celou *Ústavou*. Osmá kniha nám totiž říká něco mimořádně důležitého o interakci mezi politickým režimem a jeho obyvateli. Nechci se zde pouštět do podrobné exegeze Platónova textu, pokusím se pouze o interpretaci těchto pasáží v rámci struktury, již jsem přednesl výše.<sup>21</sup>

Citovaný popis povahy timokrata a demokrata může být vodítkem při mapování jejich interakce s různými režimy. Timokrat je ctižádostivý a jeho ambicí jsou sláva a výboje. To se projevuje v jeho představě o dobrém životě a hodnotném člověku. Sám sebe tedy vnímá jako válečníka, jehož cílem je sláva – ta je zdrojem jeho statusu. Toto jeho sebeporozumění se zrcadlí v timokratickém režimu, který, veden válečníky, akceptuje jeho hodnotové nastavení. Není proto překvapivé, že timokratický režim timokratovi „dává smysl“ – koresponduje s jeho vnitřním nastavením. Režim zde tedy splňuje základní požadavek politické legitimacy.

Pokud si však představíme v timokratickém režimu demokrata, situace se okamžitě komplikuje. Demokrat nevnímá sám sebe jako vojáka – minimálně ne dlouhodobě. Jeho měnící se zájmy jsou v ostrém kontrastu s jednolitostí timokracie, jež připouští pouze jeden soubor hodnot. Válečnický režim, jehož jediným cílem jsou výboje a vojenská sláva, nedává demokratovi smysl. Nechápe, proč by obec měli vést pouze válečníci, když válka nesouzní s jeho různorodými zájmy, koncepcí dobrého života a chápáním toho, co je hodnotné a kdo si zaslouží obdiv. Timokratický režim v očích demokrata tak ztrácí legitimitu. Demokrat

---

<sup>20</sup> Tamt., 561c–d.

<sup>21</sup> O podrobnější kritickou analýzu Platónovy analogie mezi duší a obcí se pokusil právě Bernard Williams. Viz B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: G. Fine (vyd.), *Plato, II, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford 1999, str. 255–264.

proto hledá režim, který by respektoval pluralitu různých názorů a způsobů života – který by respektoval svobodu, jež je pro něj nejdůležitější hodnotou. Hledá jistou formu demokracie, která mu bude více dávat smysl.

Tento kontrast je samozřejmě do velké míry stylizovaný, přičemž reálná politická situace bude vždy nezměrně komplikovanější. Základní vhléd však přesto platí. Legitimizační rámec, od něhož režim odvozuje své právo vládnout, se musí nějakým způsobem odrážet v sebezporozumění jeho obyvatel. Timokracie obývaná demokraty je nebude moci oslovit, a proto se bude muset spolehnout na pouhé podrobení – bude muset rezignovat na legitimitu. Podobně je to s demokracií obývanou timokraty, kteří nedocení hodnotu svobody a plurality, jež tento režim nabízí.

Analýza platónského textu nám umožňuje rozvinout výše zmíněné napětí mezi normativními a deskriptivními teoriemi politické legitimacy. Například představa nespokojeného timokrata pod demokratickým režimem ukazuje, že pouhé plnění abstraktních nároků na povahu vlády, která má respektovat vůli lidu, být tolerantní atd., ignoruje nutnost onoho „předporozumění“ – minimální míru souladu, který tvoří rámec pro každý funkční vztah mezi obyvateli a politickým režimem. Právě toto považuji za největší chybu „moralistických“ politických teorií. I nejpracovanější politická teorie totiž musí, pokud má být úspěšně aplikovatelná, ve společnosti rezonovat.

Nutnost kontinuální rezonance mezi politickým režimem a jeho obyvateli pak také ukazuje, že legitimita žádného režimu není určena jednou provždy. Společnosti a jejich obyvatelé se konstantně vyvíjejí. I situace tolerantního, demokratického režimu se může stát neudržitelnou tvář v tvář radikalizující se militantní („timokratické“) společnosti. Kolektivní ztráta víry v režim a jeho schopnosti pak vede ke snižující se schopnosti vlády jednat v čase krize. Odpovědí na to může být buď militarizace režimu samotného, nebo jeho nahrazení. Legitimita států (včetně liberálních demokracií) proto není nikdy jednou provždy daná a není nezpochybnitelná. Vždy alespoň částečně závisí na společenské situaci.<sup>22</sup>

„Dávání smyslu“ jako nutná podmínka politické legitimacy proto reflektuje inherentní nestálost v politických vztazích, kterou v citované pasáži komentuje i Sókratés. Normativní či „moralistické“ teorie naopak

---

<sup>22</sup> Podrobnější úvahy o legitimitě v časech krize lze najít in: D. Beetham, *The Legitimation of Power*, New York 1991.

prezentují obrázek legitimacy staticky, jako plnění abstraktních kritérií. To je však problematický nárok, protože tím je právě ignorován onen dynamický prvek v rámci ospravedlňování politické moci – neustále se vyvíjející vztah mezi režimem a jeho občany. V předcházející argumentaci jsem proto ukázal, že nezávisle na tom, jaké *další* podmínky politické legitimacy určíme, základ úspěšného ospravedlnění politického režimu musí být vždy realistický, tj. musí spočívat v korespondenci mezi sebeperozuměním občanů a charakterem režimu.

#### 4. Legitimita současných liberálních demokracií

Nyní je možné položit následující důležitou otázku: jak se to má s legitimitou dnešních demokratických společností? Z čeho plyne jejich (možné) ospravedlnění politické moci a jaké jsou jeho podmínky? Bernard Williams, jehož sbírku politických esejů jsem již citoval výše, tvrdí, že „legitimizace vhodná pro moderní stát jsou zásadně spojeny s povahou moderní doby“, přičemž „v našem dnešním světě základní požadavek legitimacy spolu s historickými okolnostmi dovoluje pouze liberální řešení: ostatní formy odpovědi jsou nepřijatelné“.<sup>23</sup> Williams se zde snaží říct, že ospravedlnění politické moci je v našich společnostech možné *pouze* v rámci tzv. liberální demokracie. Režim, který otevřeně popře lidská práva svých obyvatel, zdůvodní svou moc přirozenou hierarchií, případně odkazem na nadpřirozenou instanci, či odepře svým obyvatelům podíl na správě společnosti, je nepřijatelný. Jakékoli jeho ospravedlnění nám nebude dávat smysl.

Tato vysvětlení jsou mimořádně vágní, a to zejména v dnešní situaci, kdy se pozice liberálních demokracií zdá být méně pevná než v době vydání Williamsovy sbírky esejí. Z Williamsova (poměrně schematického) argumentu navíc není jasné, *proč* současná situace nutně vyžaduje právě liberální legitimizaci moci, případně *čeho* je tato nutnost důsledkem. Mimo to je i termín „liberální“ až příliš nejasný.

Přijít s nějakou konkrétnější odpovědí na otázku, jak současná situace našich demokratických společností přesně ovlivňuje otázku legitimacy, je však mimořádně obtížné – a to zejména kvůli šířce této otázky. I Jürgen Habermas, který po „problémech legitimacy v moderním státě“ explicitně pátrá, ve své analýze spíše naznačuje oblasti relevantní pro možné od-

<sup>23</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin*, str. 38–39.

povědi: řeší problémy vztahu politické společnosti ke kapitalistickému ekonomickému systému, tradici společenské smlouvy, otázku suverenity státu a mezinárodních vztahů, proces sekularizace atd.<sup>24</sup>

Omezení, které jsem si uložil v tomto článku – zajímá mě pouze jeden nutný předpoklad politické legitimacy –, činí tuto otázku nicméně alespoň částečně zvladatelnou. Otázka legitimacy současných společností se redukuje na otázku po našem sebeporozumění. Ptáme se tedy, jaký legitimizační rámec může korespondovat s tím, jak současný člověk vnímá svůj status a své zájmy.

Je přitom jasné, že podobně jako v Platónově *Ústavě* se tento typ úvah neobejde bez zásadních zjednodušení a jisté míry generalizace. „Timokratický člověk“ je argumentační zkratka podobně jako „současný člověk“, jehož charakter a sebevnímání probírají níže citovaní autoři. Úvahy na následujících stránkách proto nutně maskují obrovskou pluralitu, která je pro současný svět typická. Navzdory tomu jsem však přesvědčen, že ptát se na specifický charakter legitimacy současných liberálních demokracií na pozadí našeho sebevnímání je filosoficky přínosné a politicky důležité. A to i za cenu určitého zobecnění.

Výchozím bodem mé úvahy o legitimitě současných demokratických režimů bude podobně jako v předcházející kapitole významný text blížící se svým zaměřením pozici, kterou chci hájit, totiž esej Benjamina Constanta *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*.<sup>25</sup> Constant zde podobně jako Platón nemluví o sebeporozumění obyvatel a jeho korespondenci s politickým režimem. Jeho argument se však jednoznačně vydává tímto směrem.

Krátce shrnuto, Constant analyzuje rozdíly mezi uspořádáním antických a moderních společností. Tyto rozdíly podle něho plynou z radikálně odlišného pojetí svobody v těchto dvou obdobích. My „moderní“ podle Constanta rozumíme svobodě jako souboru vynutitelných individuálních práv: máme právo nebýt libovolně vydáni napospas rozhodnutím našich spoluobčanů, náleží nám svoboda slova a myšlení, svoboda pohybu a sdružování a také určité politické svobody. „Staří“ (*anciens*), čímž autor myslí zejména plnoprávné občany řeckých městských států, naopak rozuměli svobodě jako kolektivnímu vykonávání politické moci. Svoboda spočívala v účasti na hlasování o válce a míru, ve vynášení roz-

<sup>24</sup> J. Habermas, *Legitimation Problems in the Modern State*, in: týž, *Communication and the Evolution of Society*, Boston 1979, str. 179–206.

<sup>25</sup> B. Constant, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, přel. H. Dohnálková, in: *Reflexe*, 30, 2006, str. 77–97.



sudků nad svými spoluobčany, ve volbě úředníků a funkcionářů. Kontrast tedy nemůže být větší:

„A tak je u antických národů jedinec téměř vždy suverénem ve veřejných záležitostech, avšak otrokem ve všech svých soukromých vztazích. Jakožto občan rozhoduje o míru a válce; jakožto soukromá osoba je omezován, pozorován a jakýkoli jeho pohyb je potlačován; jakožto součást kolektivního tělesa vyslychá, sesazuje z úřadu, odsuzuje, zbavuje majetku, posílá do vyhnanství, uvaluje trest smrti na své úředníky či nadřízené; jakožto jedinec podřízený tomuto společenskému tělesu může být i on zbaven svého postavení, svých hodnot, vyhnán či odsouzen k smrti suverénní vůlí shromáždění, jehož je členem. U moderních národů je jedinec nezávislý ve svém soukromém životě, avšak jeho suverénní moc je i v těch nejsvobodnějších národech pouhým zdáním. Jeho suverenita je omezena a její výkon je téměř vždy pozastaven. A pokud v určitých vzácných, pevně stanovených obdobích, kdy je navíc ještě obklopen různými opatřeními a překážkami, svou suverenitu vykonává, je to vždy pouze proto, aby se jí zřekl.“<sup>26</sup>

Constant v tomto (do jisté míry stylizovaném) kontrastu poukazuje na zásadně odlišnou koncepci svobody v současných a antických demokraciích. Praktiky jako řecký ostrakismus nebo římská cenzura byly běžnou součástí starých režimů, ale v těch nových jednoduše nemají místo. Dnes by byly jasným porušením svobody občanů, i když s ní byly v antice kompatibilní.

Můžeme se ptát, proč tomu tak je: proč tatáž hodnota – svoboda – funguje zásadně odlišně v antice a dnes? Constant konstatuje, že „svoboda, která *vyhovuje* moderním národům, je odlišná od té, která vyhovovala národům antickým“.<sup>27</sup> Toto Constantovo „vyhovování“ je vlastně analogickou figurou k Williamsovu „dávání smyslu“. Implikuje určitou rezonanci mezi politickými hodnotami na jedné straně a vnitřním nastavením obyvatel na straně druhé. Constant onu změnu rezonance vysvětluje pomocí změny vnějších podmínek. Antické společnosti byly menší a válka u nich hrála mnohem větší roli. To znamená, že váha jednoho hlasu byla větší než dnes, stejně jako tlak na politickou a společenskou jednotu. Oproti tomu jsou dnešní společnosti masové (váha jednoho hlasu je tedy

<sup>26</sup> Tamt., str. 80 n.

<sup>27</sup> Tamt., str. 93 n. (kurziva M. C.).

za všech okolností zanedbatelná) a mnohem více založené na obchodu, který oslabuje moc státu a zvýrazňuje důležitost ochrany osobního vlastnictví.<sup>28</sup> Z toho vyplývá, že obyvatelé antických demokracií byli v první řadě občany, veřejnými činiteli a až v druhé řadě soukromými osobami. U nás „moderních“ je to naopak.

Constantovu analýzu radikální změny koncepce svobody od antických k dnešním společnostem je možné přímočaře interpretovat v termínech změny sebeporozumění obyvatel, jak jsem ji načrtnul výše. Svoboda „starých“ (plnohodnotných občanů řeckých městských států) se od svobody „moderních“ (občanů současných liberálních demokracií) liší zejména různým sebeporozuměním. „Starší“ se vnímají v první řadě jako občané. Jejich identita, moc, úcta, kterou si zasluhují, společenská role i jejich nejvlastnější zájmy jsou pevně spjaté s jejich rolí v obci. Bez obce nejsou ničím. Všeho dosahují *skrze* svoji obec a po jejím válečném porážení se stávají otroky. Pokud je ona mocná, jsou mocní i oni. Osobní svoboda je tedy v antických obcích *vždy derivativní* a obec má vždy plně legitimní možnost – jak se ostatně přesvědčil Sókratés – ji tím nejradikálnějším způsobem omezit.<sup>29</sup>

U nás „moderních“ je tomu zásadně odlišně. Nevnímáme svoji hodnotu a svoje postavení jako závislé na naší politické roli. Vnímáme se, abych použil známý obrat Johna Rawlse, jako „sebe-potvrzující zdroje platných morálních nároků“ (self-authenticating sources of valid moral claims).<sup>30</sup> Touto kryptickou větou Rawls vysvětluje, co znamená svoboda občanů v liberální demokracii. V mé interpretaci tato věta implikuje několik zásadních přesvědčení. To nejzásadnější se týká postavení jednotlivého občana vůči politické moci. Občan totiž (v rámci svého sebevnímání) nezískává své normativně význačné postavení z rozhodnutí své obce. Vnímá se jako nositel morálních nároků, které mu politická moc nemůže vzít, protože není jejich zdrojem.

Z Rawlsovy teze však vyplývá ještě významnější závěr: v našem vnímání nejenže zdrojem postavení jednotlivého člověka a z tohoto postavení plynoucích nároků *není* politická moc – není to ani žádná jiná externí společenská entita. Člověk není zdrojem platných morálně-politických nároků *skrze* své členství v církvi, národu, třídě a podobně. Svou

<sup>28</sup> Tamt., str. 94–95.

<sup>29</sup> Podobnou, podrobnější analýzu uspořádání antické obce provádí L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Cambridge (Mass.) 2014, str. 7–47.

<sup>30</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 32.

normativní relevanci nezískáváme *jako* Češi, Slováci, katolíci, proletáři či šlechtici. Naše postavení *tak, jak je vnímáme*, tedy nezávisí na vnějších okolnostech a identitách, nýbrž pouze na vnitřní hodnotě.

Analýza současných společností, které s jistou samozřejmostí připisují člověku hodnotu a odpovídající postavení a nároky vůči každé politické moci nezávisle na jakýchkoli dalších aspektech jeho identity, však není specifikem liberálních autorů. Podobnou tezi předkládá například i Charles Taylor, běžně označovaný za komunitaristu. Ve svém monumentálním díle *Sources of the Self, které nese podtitul The Making of the Modern Identity*, dokládá postupné „zvnitřňování“ hodnoty člověka od antických dob až do dneška.<sup>31</sup> Současný člověk se vnímá jako bytost, která má jistou „hloubku“, tedy způsob bytí, jenž je vlastní jenom jemu samému. Z toho podle Taylora plyne důraz, jež současné společnosti kladou na autenticitu, a tedy respekt k individuálnímu člověku, jehož hodnota není závislá na vnějších okolnostech.<sup>32</sup>

Na to, abychom si přesvědčivě ukázali platnost Rawlsovy a Taylorovy charakteristiky současné společnosti, není v tomto textu samozřejmě prostor. Navíc se jedná o tvrzení, jež je objektivně nemožné vykázat. Na téma sebeporozumění nemůže vzniknout žádný rozumný sociologický dotazník. „Vnímáte se jako sebe-potvrzující zdroj platných morálních nároků?“ by byla komická otázka. Tato charakteristika se totiž opírá o implicitní porozumění sobě samému a své situaci, které daná osoba nemusí umět explicitně vyjádřit, aby bylo platné. Uvedená charakteristika je tedy zobecněním jistého fenoménu typického pro současnou společnost.

Navzdory tomu jsem přesvědčen, že Rawlsova a Taylorova charakteristika dnešního obyvatele západních společností je do velké míry přesná. Minimálně platí, že je mezi současnými filozofy mimořádně rozšířená. Právě charakteristika člověka jako „sebe-potvrzujícího zdroje platných morálních nároků“ hraje klíčovou roli v diskusi mezi liberály a komunitariány, jež je hlavní událostí v rámci politické filosofie posledních padesáti let.<sup>33</sup> Pro liberály, jako je Rawls, se stala základem jejich analýzy spravedlnosti. Pro komunitariány je toto sebe-vnímání člověka hlavní oporou jejich přesvědčení o vykořeněnosti současné společnosti.

<sup>31</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1992. Viz též L. Siedentop, *Inventing the Individual*.

<sup>32</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.) 1992.

<sup>33</sup> Nejlepší přehledovou publikací o diskusi mezi liberály a komunitariány je S. Mulhall – A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1993.

Michael Sandel například kritizuje současné „nezatížené já“ (unencumbered self), které ztratilo smysl pro to, co člověka přesahuje a co je skutečně hodnotné.<sup>34</sup>

Cílem této kapitoly bylo analyzovat klíčový *deskriptivní* fakt ohledně současných společností, totiž že se jejich obyvatelé vnímají jako „sebe-potvrzující zdroje platných morálních nároků“. Ve zbylé části textu budu proto tuto charakteristiku sebevnímání současného člověka brát jako danou a budu zkoumat pouze její důsledky pro politickou legitimitu. Bude mě tedy zajímat, jaký typ režimu nám „nezatíženým“ může dávat smysl, tj. jaký režim může být pro dnešní společnost legitimní.

## 5. Lidská práva a jejich ukotvení

Pokud se vnímáme jako „sebe-potvrzující zdroje platných morálních nároků“, má to zásadní vliv na typ režimu, který s tímto vnímáním může korespondovat. Prvním a politicky klíčovým důsledkem tohoto sebe-porozumění je problematizace jakékoli přirozené hierarchie. Zatímco externí (například náboženské či feudální) zdroje statusu a autority historicky téměř vždy pracovaly s vyvolenou třídou kněží nebo šlechticů, kteří „přirozeně“ měli vyšší postavení než všichni ostatní, o současných společnostech to neplatí. Pokud se vnímáme jako na ničem dalším nezávislé zdroje platných morálních nároků, pak je výchozím bodem každé společenské struktury, která nám má „dávat smysl“, naprostá rovnost. Nerovnosti v zacházení, statusu či odměňování musí být následně nějakým způsobem odůvodněny – funkcí systému společenských vztahů, ekonomickou výhodností, zásluhou atd. Legitimní hierarchické politické uspořádání už pro nás není možné a systém musí být vždy alespoň teoreticky otevřený všem.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998; též, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Political Theory*, 12, 1984, str. 81–96.

<sup>35</sup> Předpoklad rovnosti (i ekonomické) je výchozím bodem dalších úvah v celém současném zkoumání distributivní spravedlnosti. Klasickým příkladem tohoto přístupu je Rawlsova *Teorie spravedlnosti* (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1999). Klíčovým problémem celé této disciplíny je otázka, za jakých okolností mohou být ospravedlněny (justified) odchylky od výchozího stavu naprosté rovnosti. Rawlsova slavná odpověď ve zkratce říká, že nerovnost je oprávněná pouze tehdy, pokud zlepší situaci těch nejméně zvýhodněných obyvatel společnosti.

Stejně důležitá implikace daného sebevnímání se týká omezení státní moci. Pokud se člověk vnímá jako sebe-potvrzující zdroj platných morálních nároků, pak je tím z definice vyloučena přípustnost totalitního státu. Státní moc, pokud chce být legitimní, musí být ohraničena nároky, které kolem občanů vytvářejí pomyslnou ochrannou bublinu. Jejich názory, vyznání či osobní svoboda představují teritorium mimo dosah státní moci, což vylučuje všechny formy absolutismu. Tento politický předpoklad má význačné místo v liberální tradici, operuje s ním John Locke ve *Dvou pojednáních o vládě* i John Stuart Mill ve spisu *O svobodě*.<sup>36</sup>

Sama forma našeho sebevnímání má navíc stejně důležité implikace jako jeho obsah. Ony „platné morální nároky“ jsou nadčasové, nezávislé na politické situaci a aktuálním režimu. Nejsou omezitelné a už vůbec není možné přenést či prodat. Jsou jedním slovem *nezcizitelné*. Není proto vůbec překvapivé, že koncept lidských práv hraje v našich společnostech tak důležitou roli. Ty totiž naprosto přesně vyjadřují intuici dnešního člověka o jeho normativním statusu. Zatímco Constantovi „staří“ věděli, že pouze jejich obec je dělí od zotročení, my „moderní“ ostře vnímáme své právo nebýt otroky, které nemá být garantováno pouze politickou náhodou.

Deskriptivní fakt o našem sebevnímání tedy zavazuje všechny myslitelné politické režimy, které mají ambici legitimně vládnout našim společnostem. Ospravedlnění politické moci, které nabízejí, totiž musí „korespondovat“ s tím, jak se vnímáme. To znamená, že dnešní politické režimy musí respektovat status svých obyvatel jako nositelů nezcizitelných morálních nároků – což mimo jiné implikuje, že musí akceptovat rovnost mezi lidmi, omezení státní moci či respektování lidských práv.

Z tohoto hlediska je možné analyzovat kritiku koncepce lidských práv, již předložila Hannah Arendtová. V deváté kapitole své knihy *Původ totalitarismu*, v sekci Zmatky s právy člověka, Arendtová představuje teorii, již bychom mohli nazvat „institucionální“ koncepcí lidských práv.<sup>37</sup> V návaznosti na analýzu problémů lidí bez státní příslušnosti, která této sekci bezprostředně předchází, se Arendtová snaží ukázat, že sama historická situace před druhou světovou válkou a v jejím průběhu vlastně vyvrátila naši koncepci lidských práv jako „nezcizitelných“.

---

<sup>36</sup> J. S. Mill, *O svobodě*, in: týž, *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*, II, přel. M. Pokorný – O. Beran – F. Vahalík, Praha 2018, str. 7–123, J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1965.

<sup>37</sup> H. Arendtová, *Původ totalitarismu*, přel. J. Fraňková et al., Praha 1996, str. 409–425.

Výchozí bod její úvahy se výrazně podobá Rawlsově definici uvedené výše: „práva člověka byla prohlášena za ‚nezcizitelná‘, neredukovatelná na jiná práva či zákony a ani z nich neodvoditelná, nebylo třeba se dovolávat žádné autority při jejich ustanovení; člověk sám byl jejich původcem a posledním cílem“.<sup>38</sup> Tato obecně sdílená koncepce však podle Arendtové narazila na tvrdou realitu ještě dávno před samotným vypuknutím druhé světové války. V Evropě se pohybovaly statisíce až miliony vysídlených lidí, k nimž se připojovali příslušníci nežádoucích menšin, jejichž status byl nějakým způsobem ohrožen. To mělo za následek závažný problém: „Práva člověka, údajně nezcizitelná, se ukázala – dokonce i v zemích, jejichž ústavy na nich byly založeny – jako nevykonatelná, kdykoli se objevili nějakí lidé, kteří již nebyli občany žádného suverénního státu.“<sup>39</sup>

Podle Arendtové se v této situaci stalo přesně to, co teorie lidských práv nepřipouštěla. Došlo k jejich faktickému ‚zcizení‘. ‚Ztráta společenství ochotného a schopného garantovat jakákoli práva vůbec‘ tedy znamenala *de facto* ztrátu lidských práv.<sup>40</sup> Arendtová proto souhlasně cituje kritiku Francouzské revoluce a jejího vynálezu lidských práv od Edmunda Burka. Podle Arendtové jsou nezcizitelná lidská práva fikce, která se pod tlakem vždy a nutně rozpadne. Proto je vždy lepší ‚prohlásit něčí práva spíše za ‚práva Angličana‘ než za nezcizitelná práva člověka‘.<sup>41</sup>

Analýza Hannah Arendtové je z jistého úhlu pohledu velmi přesvědčivá. Její závěry ostatně plně souzní i s nejnovějším odborným bádáním. Například historik Timothy Snyder v knize *Krvavé země* předkládá interpretaci holokaustu založenou na podobném typu uvažování.<sup>42</sup> Snyder ukazuje, že holokaust byl možný především díky existenci ‚území nikoho‘ ve východním Polsku, na Ukrajině či v Bělorusku (tedy v oněch ‚krvavých zemích‘), kde došlo k totálnímu rozkladu politických institucí. Právě zde docházelo k vyvražďování, které v jiných částech Evropy nemělo obdoby. Šance na přežití Židů žijících na ‚krvavém území‘ byla i desetinásobně nižší než například u Židů z Německa.<sup>43</sup> Důvodem toho-

---

<sup>38</sup> Tamt., str. 410.

<sup>39</sup> Tamt., str. 413.

<sup>40</sup> Tamt., str. 418.

<sup>41</sup> Tamt., str. 420.

<sup>42</sup> T. Snyder, *Krvavé země. Evropa mezi Hitlerem a Stalinem*, přel. P. Šustrová, Praha – Litomyšl 2013.

<sup>43</sup> Viz např. [https://www.bpb.de/fsd/centropa/ermordete\\_juden\\_nach\\_land.php](https://www.bpb.de/fsd/centropa/ermordete_juden_nach_land.php). Navštíveno 13. 10. 2019.

to faktu byla okolnost, že říšští Židé měli i navzdory antisemitské státní mašinérii alespoň nějaký právní status, definované politické postavení, s nímž se pojily povinnosti, ale i jistý stupeň ochrany (jakkoli byla pouze dočasná). V krvavých zemích však nefungovalo ani to. Státní instituce se rozpadly, panovalo naprosté bezpráví. Snyderův závěr je pak vlastně mrazivý: Existence alespoň *nějakého* státu – a to i nacistického státu ve vztahu k židovskému obyvatelstvu – zajišťuje mnohem větší ochranu základních práv než institucionální vakuum. V něm totiž práva neexistují vůbec.

Sahají tedy lidská práva jen tam, kam sahají instituce, jež jsou ochotné je bránit? V oblasti reálné politické interakce jistě ano. Pokud žijí ve státě, který trestá projevy nesouhlasu s politickým režimem, pak nemám „právo“ protestovat – po protestu budu jistě zatčen. Je však mimořádně důležité dodat, že právní neúčinnost lidských práv nevyčerpává jejich *politickou* sílu. To lze dobře ukázat právě v rámci interakce politické legitimacy a sebeporozumění obyvatel, jak jsem ji analyzoval výše.

Koncepce Hannah Arendtové má blízko k pojetí antické svobody, jak je představuje Benjamin Constant: zde platí, že občané jsou svobodní *skrze* svoji obec. Svoje normativní postavení získávají z vnějších zdrojů, konkrétně ze svého občanství. Disponují tedy „právy Angličana“. Tato koncepce je však naší intuici o vlastní hodnotě velice vzdálená. Říci, že mám právo na život, *protože* jsem Angličan, Čech nebo Slovák, je v ostrém rozporu s naším vnímáním sebe samých jako sebe-potvrzujících zdrojů platných morálních nároků. Svým právům tedy *rozumíme* jako právům nezczizitelným.

Je přitom jasné, že naše sebevnímání samo o sobě nedostane disidenty z vězení. Platí však, že naše přesvědčení o vlastní hodnotě mají zásadní vliv na politické uspořádání našich společností. Politický režim, pokud má být legitimní, musí naše představy nějakým způsobem začlenit do svého základního uspořádání. To se projevuje ve většině demokratických států ústavním zakotvením práv a svobod. Fundamentální nároky člověka, jeho lidská práva, nejsou předmětem politického boje. Existují mimo dosah běžného chodu parlamentní demokracie a institucionálně jsou vlastně nezrušitelné, anebo jsou přinejmenším za nezrušitelné považovány.<sup>44</sup> Pouze ten režim, který takto zrcadlí sebeporozumění svých obyvatel, splňuje základní podmínku své možné legitimacy.

---

<sup>44</sup> Např. v České republice by zákon – byť jednohlasně schválený parlamentem – redukcující základní práva a měnící ústavu měl být Ústavním soudem zrušen, protože jde proti jejímu „duchu“.

Václav Němec, jenž také Hannah Arendtovou kritizuje, tvrdí, že lidská práva nejsou tak bezzubá, jak by se z jejího výkladu mohlo zdát. Nejsou totiž „trvalý rozvratný potenciál vůči autoritářským či despotickým režimům“.<sup>45</sup> Tento fakt je jasně uchopitelný v rámci koncepce, již jsem se snažil hájit v tomto článku. Naše sebezporozumění – fakt, že se vnímáme jako zdroje platných morálních nároků – nachází své politické vyjádrění v koncepci lidských práv. Co se tedy děje s režimem, který lidská práva nedodržuje? Jasně se na něm ukazuje nedostatek korespondence mezi jeho nastavením a naším sebezporozuměním. Daný režim tedy nesplňuje základní požadavek legitimacy a stává se tyranii.

Tato dynamika vysvětluje, proč jsou autoritářské a despotické režimy z lidských práv tak nervózní. Tyto režimy (podobně jako Československá socialistická republika v Helsinkách v roce 1976) nemůžou lidská práva ignorovat, jsou naopak motivovány se k nim přihlásit. Tím totiž splňují důležitou podmínku své vlastní legitimacy, ukazují, že svým občanům rozumí. Jejich formální přihlášení se k lidským právům však odkrývá latentní rozpor mezi fungováním těchto autoritářských režimů a sebezporozuměním jejich obyvatel. Fasáda fungující politické vlády se hroutlí a odhaluje režim, který je ve své podstatě pouhým násilím – je politickou mocí bez legitimacy – a který svým obyvatelům nedává smysl. Právě zde se ukazuje, že lidská práva nejsou jenom „právy Angličana“, ale mají zásadní (i když možná nepřímé) politické dopady.<sup>46</sup>

## 6. Závěr

Ambicí tohoto textu bylo analyzovat jednu z klíčových podmínek legitimacy politické moci. Žádná politická moc nemůže být legitimní pouze díky plnění abstraktních normativních kritérií – správná koncepce ospravedlnění politické moci vyžaduje minimálně jeden deskriptivní prvek: legitimizační rámec poskytovaný daným politickým režimem musí jeho obyvatelům dávat smysl. Toto dávání smyslu jsem následně interpretoval jako korespondenci mezi poskytnutým legitimizačním rámcem a sebe-

---

<sup>45</sup> V. Němec, *Prolegomena ke každé příští ontologii, která bude chtít zdůvodnit lidská práva*, in: J. Chotaš – A. Havlíček, *Lidská práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*, Ústí nad Labem 2016, str. 113.

<sup>46</sup> Tyto závěry podrobněji rozvádím in: M. Cívik, *Liberální universalismus dnes*, in: *Acta Politologica*, 10, 2018, str. 52–55 a též, *Liberáli a tí druhí*, Bratislava 2017, str. 124–132.



porozuměním obyvatel daného politického útvaru. Výsledkem byla koncepce legitimacy připomínající Sókratovu pozici v osmé knize *Ústavy*, v níž je rovněž formulován nárok na korespondenci mezi typy lidských povah a typy politických režimů.

Na základě rozvinutí vztahu mezi sebeporozuměním obyvatel a legitimitou politické moci jsme si pak mohli položit otázku specifické legitimacy současných liberálně-demokratických režimů. Na tuto otázku jsem odpověděl poukazem na Rawlsovu charakterizaci obyvatel současných společností jako „sebe-potvrzujících zdrojů platných morálních nároků“. V této perspektivě mohl být artikulován rovnostářský předpoklad každého legitimizačního rámce současné společnosti a zároveň omezení moci státu. Fakt, že dnešní státy svou povahou odpovídají Rawlsově charakteristice, vysvětluje, proč je koncept lidských práv v současných společnostech naprosto zásadní. Právě lidská práva totiž nejlépe korespondují s naším sebeporozuměním. Jejich respektování tvoří úhelný kámen legitimacy současných politických režimů.

Argumentace článku, jak si čtenář jistě všiml, postupovala poměrně rychle, přičemž mnoho závažných otázek nebylo dostatečně zodpovězeno, případně nebylo formulováno vůbec. Nejzávažnější z nich je otázka kulturní podmíněnosti a přílišné obecnosti jakékoli koncepce našeho sebeporozumění. Výše citovaná Rawlsova charakteristika platí možná pro velkou část obyvatel „západních“ společností, není však jasné, do jaké míry je skutečně universalizovatelná ve vztahu k tomu, jak *všichni* obyvatelé současného světa vnímají sebe samé.

Kulturní rozdíly a různé historické zkušenosti v tomto ohledu nepochybně hrají zásadní roli. Je možné, že tradiční společnosti mimo okruh euroatlantické civilizace zahrnují legitimní režimy, které nejsou nutně liberální. Na druhé straně se mi zdá nepochybné, že inspirace oním „rawlsovským“, liberálním vnímáním sebe samého hraje klíčovou roli v protestech proti despotickým či autoritářským režimům po celém světě. Je to právě nedostatek korespondence se sebeporozuměním vlastních občanů, který hraje zásadní roli při odhalování prázdnoty těchto režimů a který vede k neúspěchu jejich pokusů o vlastní legitimizaci.

Další omezení předloženého textu spočívá v tom, že se soustředil pouze na ten aspekt sebeporozumění, který souvisí s percepcí nezcižitelné vnitřní hodnoty moderního člověka, jak ji analyzuje Benjamin Constant, John Rawls, Charles Taylor a Hannah Arendtová. Jaké *další* aspekty našeho sebeporozumění mají vliv na legitimitu politických režimů, jsem se nepokoušel zkoumat. Mimo záběr mého výkladu zůstaly rovněž problémy související s faktem plurality možného sebeporozu-

mění občanů a jejich následné koexistence v rámci jednoho politického společenství.

Řada problémů byla také uzávorkována vzhledem k tomu, že se argumentace pohybovala pouze v rámci jedné deskriptivní podmínky legitimacy, totiž že každý režim musí „dávat smysl“ svým obyvatelům. Další možná (i normativní) omezení platná pro každý legitimní režim – demokratická vláda, zákaz genocidy atd. – nebyla v článku tematizována. Podobně i lidská práva byla analyzována pouze z hlediska jejich intuitivního přijetí současnou společností, které vychází ze sebestopozornosti obyvatel jako „sebe-potvrzujících zdrojů platných morálních nároků“. Otázky ontologického statusu lidských práv (jejich *skutečné* existence), jejich rozsahu či zdůvodnění nebyly tematizovány vůbec, protože překračují takto stanovený rámec.

I navzdory zmíněným omezením a problémům věřím, že přednesená argumentace není bezcenná. Vztah mezi politickým režimem a jeho vnímáním ze strany obyvatel je mimořádně komplexním filosofickým problémem, jemuž se ne vždy dostává zasloužené pozornosti. Tento text se daný deficit snaží alespoň trochu napravit.<sup>47</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Legitimität politischer Regime besteht nicht nur in der Art und Weise, wie diese Regime ihre Macht einsetzen. Eine Schlüsselrolle spielt die Tatsache, wie diese Regime von ihren Bürgern wahrgenommen werden. Dieser Einsicht folgend, verteidigt und erarbeitet dieser Beitrag eine notwendige Legitimitätsbedingung eines jeden politischen Regimes: Die Rechtfertigung der Macht durch das Regime muss für die Einwohner „Sinn machen“, sie muss den Einwohnern als sinnvoll und nachvollziehbar erscheinen. Dieses „es macht Sinn“ kann am Besten als Korrespondenz zwischen der von der politischen Autorität vorgeschlagenen Rechtfertigung und dem Selbstverständnis der Einwohner verstanden werden. Mit anderen Worten, ein politisches Regime „macht“ für seine Bürger nur dann „Sinn“, wenn dieser Sinn mit ihrem Selbstverständnis und mit der Vorstellung von ihrer Rolle in der Gesellschaft in Einklang steht. Weiter analysiert dieser Beitrag die mögliche Korrespondenz zwi-

<sup>47</sup> Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15\_003/0000425, spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

schen der Rawlsschen Konzeption des liberalen Selbstverständnisses, in dem die Bürger sich selbst als „selbst beglaubigende *Quellen gültiger moralischer Ansprüche*“ sehen, und der Legitimität der zeitgenössischen demokratischen Gesellschaften. Diese Perspektive enthüllt die Quellen tiefer egalitärer Annahmen hinter den Legitimationsrahmen zeitgenössischer Gesellschaften und auch die notwendigen Machtbeschränkungen zeitgenössischer Staaten. Die Korrespondenz zwischen unserem Selbstverständnis und der Legitimität der gegenwärtigen Staaten zeigt auch die grundlegende Bedeutung des Menschenrechtsrahmens im gegenwärtigen politischen Leben.

## SUMMARY

The legitimacy of political regimes does not lie only in the manner in which these regimes use their power. A key role is played by the way these regimes are perceived by their populations. Following this insight, the paper defends and elaborates one necessary condition of legitimacy of every political regime: the justification of power provided by the regime must „make sense“ to the citizens. This „making sense“ can be best understood as a correspondence between the proposed justification of political authority and the citizens' understanding of themselves. In other words, a political regime „makes sense“ to its population only if it resonates with their conception of themselves and their role in the society. The paper then analyses the possible correspondence between the Rawlsian conception of liberal self-understanding, where citizens view themselves as „self-authenticating sources of valid moral claims“, and the legitimacy of contemporary democratic societies. This perspective reveals the sources of deep egalitarian assumptions behind the legitimation frameworks of contemporary societies, as well as the necessary limitations of power of contemporary states. The correspondence between our self-understanding and the legitimacy of the present-day states also reveals the fundamental importance of the human rights framework in current political life.



# ZAKOUŠENÍ BOLESTI PODLE ARISTOTELA

Vojtěch Linka

## Úvod

Slast a bolest zaujímají v Aristotelově etice významné místo. V *Politice* čteme, že k přirozenosti živočichů patří zakoušet slast a bolest.<sup>1</sup> Pokud se zaměříme přímo na člověka, je toto tvrzení dále rozvinuto: slasti a bolesti jsou trvalým rysem náležejícím k lidskému chování, což se ukazuje zejména na rovině etických ctností a emocí.<sup>2</sup> Při bližším pohledu však zjistíme, že v dochovaných textech přichází jedna polovina problému slasti a bolesti poněkud zkrátka. Zatímco o slasti pojednává Aristotelés poměrně podrobně, tedy zkoumá význam a funkci slasti pro dobrý život člověka, vyrovnává se s názory ostatních myslitelů atd., o bolesti se dozvídáme velmi málo. I v případě *Etiky Nikomachovy* se jedná o několik velmi krátkých pasáží.<sup>3</sup> A tak třebaže Aristotelés přiznává bolesti důležité místo ve svém etickém systému, její přesný výměr a charakteristiku, zdá se, nepodává.

Tento trend je patrný také u myslitelů, kteří se zabývají Aristotelovou etikou. Jak v antice, tak mezi současnými autory se pojednává převážně o slasti.<sup>4</sup> Pokud ovšem hraje bolest v Aristotelově etice tak velkou roli,

---

<sup>1</sup> Aristotelés, *Pol.* I,2,1253a9–15.

<sup>2</sup> Týž, *Eth. Nic.* II,3,1104b26–8; 1105a1–9; III,6,1106b14–23.

<sup>3</sup> Konkrétní pasáže jsou citovány níže. Souhrnně ke slasti a bolesti viz zejména, VII,12–14; X,2–4.

<sup>4</sup> Wei Cheng si všímá, že v antice to byl jen Alexandr z Afrodisiady, kdo se zabýval bolestí u Aristotela. Viz W. Cheng, *Alexander of Aphrodisias on Pleasure and Pain in Aristotle*, in: W. Harris (vyd.), *Pain and Pleasure in Classical Times*, Leiden 2018, str. 174–201. Mezi současnými badateli byla doposud výrazně větší pozornost věnována právě slasti. Viz např. D. Frede, *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*, in: R. Kraut (vyd.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 2016, str. 255–276; C. C. W. Taylor, *Pleasure: Aristotle's Response*

jak on sám naznačuje, může jednostranné zaměřování se na slast vést ke zkreslení. Toho si byl vědom Wei Cheng, který se ve své disertaci věnoval podrobně jak slasti, tak bolesti. Jeho detailní analýza ukázala, že Aristotelovu teorii bolesti je možné rekonstruovat.<sup>5</sup>

Cheng vychází z premisy, že díky vztahu pojmů slast a bolest je možné při výkladu jednoho z nich přihlížet k výkladu toho druhého. A jelikož Aristotelés rozvíjí explicitně teorii slasti, je možné tuto teorii použít při zkoumání bolesti. Cheng tento postup nazývá zrcadlovou metodou a také my se ho budeme držet.<sup>6</sup>

Přístup k tématu bolesti, který budeme hájit v tomto článku, do určité míry odpovídá přístupu Chengovu. I my se budeme snažit nalézt jednotný koncept, který Aristotelés používá pro popis různých typů bolesti. Při hledání tohoto konceptu se stejně jako on domníváme, že bolest je možné vysvětlovat pomocí pojmu *κίνησις*, nebo pomocí pojmu maření *ἐνέοργεια*.<sup>7</sup> Naše postupy se liší v tom, který z těchto modelů vidíme při rekonstrukci Aristotelovy teorie bolesti jako primární. Zatímco Cheng chápe bolest především jako *κίνησις*, my ji chápeme především jako maření *ἐνέοργεια*. Důvody, která nás k tomu vedou, představíme níže. Nejprve však musíme začít problémem slasti a jejího vztahu k bolesti.

## 1. Slast v *Etice Nikomachově*

### 1.1 Slast jako *κίνησις*

Rozboru slasti jsou věnovány poslední kapitoly VII. knihy a první kapitoly X. knihy *Etiky Nikomachovy*. Nejdříve se zaměříme na několik míst týkajících se slasti v VII. knize a celkový obraz doplníme o klíčová místa v knize X. V průběhu tohoto oddílu již budeme brát zřetel na ty aspekty slasti, které by mohly hrát nějakou roli v pochopení bolesti.

---

to Plato, in: *týž, Pleasure, Mind, and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford 2008, str. 240–265; D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013.

<sup>5</sup> Viz W. Cheng, *Pleasure and Pain in Context. Aristotle's Dialogue with His Predecessors and Contemporaries*, Ph.D. diss., Humboldt-Universität zu Berlin, 2015.

<sup>6</sup> Viz tamt., str. 336.

<sup>7</sup> Viz tamt., str. 362–370.

Abychom pochopili místo a funkci bolesti a slasti v Aristotelově etické teorii, je dobré připomenout si následující:

„Za známku toho či onoho habitu je pak třeba považovat slast či bolest přistupující k tomu, co konáme. Kdo se zdržuje tělesných slastí a má z toho radost, je uměřený, kdo se pro to mrzí, je naopak bezuzdný. Dokáže-li někdo s radostí či alespoň bez toho, aby se trápil, snášet věci, které jsou strašné, je statečný, trápí-li se, je zbabělec. Mravní ctnost je totiž se slastmi a bolestmi svázaná. Neboť konáme-li něco nízkého, konáme to kvůli slasti, odmítáme-li konat něco krásného, pak kvůli bolesti.“<sup>8</sup>

Aristotelés argumentuje tak, že kvůli spojení s mravní ctností je třeba věnovat v etické teorii slasti a bolesti náležitou pozornost. Jak se dozvíme dále, bolest je něco špatného, čemu se lidé vyhýbají, kdežto slast něco dobrého, co následují.<sup>9</sup> Ale *co* je slast? Nejdříve se podívejme na negativní vymezení, vycházející z kontextu diskusí v Akademii. Aristotelés odmítá chápat slast po vzoru Platónova dialogu *Filébos* jako „pocitované vznikání přirozeného stavu“.<sup>10</sup> Klíčový je zde tedy pojem γένεσις – vznikání. Domníváme se, že Aristotelés ve své kritice Platóna chápe pojem vznikání jako spadající pod širší pojem pohybu – κίνησις. Je tomu tak proto, že Aristotelés se v klíčových pasážích, které budeme níže citovat, snaží dokázat, že slast má rysy, které pohybu nenáleží (slast

<sup>8</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* II,2,1104b2–11: σημείον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τοῦτω χαίρων σφόδρον, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. Srv. také Aristotelés, *Eth. Nic.*, VII,11,1152b1–8. Pokud není uvedeno jinak, používáme pracovní překlad *Etiky Nikomachovy* Matyáše Havrdy a Jaroslava Rytíře; za svolení jim velmi děkujeme. Řecký text citujeme podle: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, vyd. I. Bywater, Oxford 1894.

<sup>9</sup> Viz Aristotelés, *Eth. Nic.*, VII,11,1153b1–4 a X,2,1173a11–13.

<sup>10</sup> Tamt., VII,11,1152b13: πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή. V samotném *Filébovi*, k němuž Aristotelův text odkazuje, je ovšem formulace následující: „Sókratés: Zdali jsme neslyšeli o slasti, že jest to vždy děj, kdežto slast jako jsoucno vůbec není?“ Platón, *Philb.* 53c4–5, překlad F. Novotného (srv. orig. text: ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς αἰεὶ γένεσις ἐστὶν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παρὰπαν ἡδονῆς). Novotný zde překládá γένεσις jako „děj“, výše uvedení překladatelé *Etiky Nikomachovy* jako „vznikání“.

je dovršená v každém okamžiku, má cíl sama v sobě atd.). Místo pohybu tedy spojuje Aristotelés slast s pojmem *ἐνέσθησις*, který naopak tyto rysy má (viz následující oddíl). Jádrem Aristotelovy kritiky tohoto pojetí je, že půjde o *pohyb* směrem k přirozenému stavu nebo o „pocit'ované vznikání“ přirozeného stavu, tedy rovněž pohyb či návrat.<sup>11</sup> Z takového dynamického chápání vyvozoval Platón své negativní ohodnocení slasti, jako například v dialogu *Gorgias*: je-li slast návratem k přirozenému stavu, nemůžeme ji ztotožnit s dobrem.<sup>12</sup> Slast vždy implikuje předcházející chybění, tak jako slast z jídla je podmíněna předcházejícím hladem. Při pohybu nasyčování, a stejně tak u ostatních případů slasti, je proces návratu k přirozenému stavu spojen s bolestí. Oba tyto fenomény ustanou v okamžiku navrácení se k přirozenému stavu, který ovšem následně není stavem slasti, ale klidu. Na rozdíl od slasti je tento stav dobrý, neboť není spojen s chyběním a nedostatkem.

Aristotelovi jde o to ukázat, že slast je přítomná i v přirozeném stavu, tedy v těch situacích, kdy se podle Platóna nacházíme v klidu, bez slasti či bolesti. Aby to bylo možné, bude Aristotelés muset upravit výměr slasti, především vykázat, že slast je možno chápat i jinak než jako *γένεσις*, resp. *κίνησις*.<sup>13</sup>

## 1.2 Slast jako *ἐνέσθησις*

Aristotelés navrhuje odlišný výměr slasti v následující pasáži:

„Dále, není nutné, aby existovalo něco jiného než slast, co je lepší než ona, jak to někteří tvrdí o cíli ve vztahu ke vznikání. Slast není žádné vznikání, ani nejsou všechny slasti se vznikáním spjaty, nýbrž jsou to činnosti a cíl. Navíc to, co provázejí, není vznikání, nýbrž užívání. Ne u všeho je také cílem něco jiného: pouze u toho, co je k cílovému stavu své přirozenosti vedeno. Proto také není správné tvrzení, že

<sup>11</sup> Pro hlubší rozbor Platónovy teorie slasti viz např. G. van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden 2005.

<sup>12</sup> Viz Platón, *Gorg.* 496c–497d; *Philb.* 31d–32e. Třebaže bychom mohli jezení a pití chápat jako činnost (ve smyslu *prattein*), jedná se obecně o proces – návrat k přirozenému stavu, a tedy pohyb. Platón zde nicméně nepoužívá slovo *κίνησις*. To používá až Aristotelés ve své kritice platónského pojetí slasti a bolesti in: *Eth. Nic.* X,2–4.

<sup>13</sup> Aristotelés však netvrdí, že některé typy slastí nezakoušíme jako *γένεσις*, resp. *κίνησις*. Takové slasti samozřejmě existují (například jezení), nicméně není to jediný typ slasti.



slast je pocit'ované vznikání. Spíše řekneme, že je to činnost, v níž se uskutečňuje přirozený habitus, a místo slova ‚pocit'ovaná‘ dodáme ‚které nic nepřekáží‘.<sup>14</sup>

Pohyb nemá cíl sám v sobě, vykazuje tedy jistou nesamostatnost a závislost. Aristotelés nicméně chce rozšířit oblast slasti za tuto hranici i na ty fenomény, které pohyby nejsou. Používá tedy pojmy ἐνέργεια a τέλος. Slast, která je na tomto místě s činností ztotožněna, je charakterizována jako „činnost, v níž se uskutečňuje přirozený habitus“ (λεπτεόν ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως). Aristotelés tak bude moci slast připsat i činností (ἐνέργεια).<sup>15</sup> Těmito činnostmi míníme například smyslové vnímání nebo myšlení, které mají cíl samy v sobě a jsou úplně v každém okamžiku svého průběhu.<sup>16</sup>

V X. knize *Etiky Nikomachovy* je blíže pojednán problém vztahu slasti a činnosti. V úryvku ze VII. knihy, ježž jsme citovali výše, se jedná o prosté ztotožnění. Tento názor Aristotelés nicméně dále modifikuje. Dříve než popíše vztah mezi slastí a činností, uvádí několik důvodů, proč se slast musí vázat na činnosti a nikoli na pohyb. Jeden z těchto důvodů je například ten, že zakoušení slasti neprobíhá rychle nebo pomalu, což je ovšem podstatný rys pohybu.<sup>17</sup> Zakoušení slasti (ἡδεσθαι) nebude tedy nějaká pomalá či rychlá změna, ale bude to jakési uskutečnění (ἐνεργεῖν). Slast je dále přirovnávána k vidění, je stejně jako ono završená v kterémkoli okamžiku: „Není možné nalézt žádný časový úsek

<sup>14</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* VII,12,1153a7–15: ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὡσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πάσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χωρῶν καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεπτεόν ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντί δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιτον.

<sup>15</sup> Stejně jako překladatelé *Etiky Nikomachovy* používáme pro ἐνέργεια slovo „činnost“.

<sup>16</sup> Zde se příkláníme k takovému pojetí smyslového vnímání, kdy při vjemu sice dochází k nějaké změně ve smyslovém orgánu (a tedy v širším smyslu k pohybu), zároveň se ale při smyslovém vnímání jedná o „změnu jiného druhu“ (Aristotelés, *De an.* II,5,417b6–7: ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι ... ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως), ve které je hlavní přechod z možnosti do uskutečnění (διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεῖς ... εἰς τὸ ἐνεργεῖν, tamt., 417a31–417b1). Smyslové vnímání a nazírání se „vypovídají co do uskutečnění“ (τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν, tamt., 417a18–9), chápeme je tedy jako činnosti, ἐνέργεια.

<sup>17</sup> Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* X,2,1173b2–4.

trvání slasti, kdy by slast musela vznikat ještě po další čas, aby byla její forma završená.<sup>18</sup>

Dále Aristotelés připisuje každé činnosti její vlastní slast.<sup>19</sup> Každé činnosti náleží slast, pokud se „dobře má ve vztahu k tomu nejušlechtlejšímu, co pod ni spadá“.<sup>20</sup> Pokud činnosti nic nebrání a ta se náležitě vztahuje ke svému předmětu, přichází slast. To, že dané činnosti náleží slast, má nejpodstatnější důsledek v tom, že se činnost stane završenou.<sup>21</sup> Toto završení spočívá v tom, že slast přináší činnosti jistou τελειότης – dokonalost. Činnost, jak ji Aristotelés chápe v *Etice Nikomachově*, je dokonalá v tom smyslu, že na rozdíl od pohybu nemá nějaký vnější cíl, že je završená sama v sobě.<sup>22</sup> Přesto slast přináší činnosti ještě další dokonalost:

„Slast však tuto činnost nezavršuje stejným způsobem jako habitus, který je v této činnosti obsažen, ale jako jakási přistupující dokonalost, tak jako půvab přistupuje k lidem, kteří jsou v rozpuku sil.“<sup>23</sup>

Tato pasáž je předmětem zájmu moderních komentátorů. Sarah Brodie chápe τέλος<sup>24</sup> jako „dokonalost, která se připojuje k činnosti, [po připojení] je však od ní neoddělitelná“.<sup>25</sup> Gerd Van Riel překládá ὄρα (půvab) jako „bloom“, který se dostavuje v situaci, kdy člověk dosáhl své vrcholné životní formy (ἀκμαίους), a dostává se mu tudíž úspě-

<sup>18</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,3,1174a14–19.

<sup>19</sup> Viz tamt., X,3,1174a19–20: κατὰ πάσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν.

<sup>20</sup> Tamt., X,3,1174a23.

<sup>21</sup> Viz tamt., X,3,1174a23: τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή.

<sup>22</sup> Viz tamt., X,3,1173b2–4: Činnost na rozdíl od pohybu nemůže být ani rychlá, ani pomalá; viz také tamt., X,3,1174a14–19: „Také slast je cosi úplného (ὄλον): není možné nalézt žádný časový úsek trvání slasti, kdy by slast musela vznikat ještě po další čas, aby byla její forma završená.“ Přel. Vojtěch Linka (=VL).

<sup>23</sup> Tamt., X,4,1174b31–33: τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὄρα. Přel. VL.

<sup>24</sup> V tomto místě citátu překládáme τέλος jako „dokonalost“, ačkoli pro tu Aristotelés používá slovo τελειότης. Slovo „dokonalost“ v češtině lépe vystihuje aspekty završení, zdokonalení a úplnosti, o které ve spojení ἐπιγινόμενόν τι τέλος jde. Na dalších místech ponecháváme τέλος jako „cíl“.

<sup>25</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, přel. Ch. Rowe, kom. S. Brodie, Oxford 2002, str. 436: „A completion/perfection additional to the latter although inseparable from it.“

chu, síly, prestiže atd. Tento půvab (ὄρα, bloom) však není něco, co je k životu nutné, ale co „přináší supervenientní kvalitu našemu životu, dokonalost, které by se jinak nedalo dosáhnout“.<sup>26</sup> Slast tedy činnost završuje a přináší jí něco, co by bez ní činnost neměla. Činnost, kterou doprovází slast, bude její subjekt vykonávat rád, bude toužit po tom, aby trvala nepřetržitě.

Aby někdo mohl mít půvab (ὄρα), musí být v rozpuku sil (ἀκμαίους). V případě slasti to znamená, že aby slast mohla přistoupit k činnosti, musí tato činnost už splňovat některá kritéria; zejména se musí jednat o činnost, která má cíl sama v sobě a je dovršena v každém okamžiku. Pokud by tomu tak nebylo a jednalo by se například o pohyb, nikoli o činnost, slast by zde nebyla jako přístupující dokonalost.<sup>27</sup> Stejně tak pokud někdo není v rozpuku sil (tedy nedosahuje své vrcholné životní formy), nepřistoupí k němu půvab stejným způsobem jako k tomu, kdo je.

Pro naše další rozbory je tedy třeba podtrhnout důležitost dvou rysů slasti ve vztahu k činnosti: slast činnost završuje a přináší jí nějakou dokonalost (něco navíc). Aristotelés se nicméně už zde dotýká tématu, které nám umožní přejít k bolesti. Slast a činnost totiž nejsou spojeny nahodile. Naopak, každá činnost má svou vlastní (οἰκεία) slast, která ji završuje.<sup>28</sup> Pokud vykonávám činnost vedení rozhovoru, může být tato činnost završena pouze jí vlastní slastí. Pokud však při této činnosti zaslechnu zvuk píšťaly, který mi působí větší slast než činnost vedení řeči, není má původní činnost touto slastí završena. Ba naopak, je jí mařena, vždyť pro zvuk píšťaly se už nemohu soustředit na vedení řeči.<sup>29</sup>

Tento rušivý rozměr slasti, projevující se při výkonu činností, jimž daná slast není vlastní, nám naznačuje způsob, jakým Aristotelés chápe bolest. Každý zná situaci, kdy pro bolest není schopen soustředit se na činnost, kterou právě vykonává. Tento fenomén Aristotelés uvádí jako příklad našeho zakoušení bolesti:

„Neboť slasti vůči činnostem cizí mají téměř stejný účinek jako bolesti jim vlastní: bolesti činnostem vlastní totiž tyto činnosti maří.“

<sup>26</sup> G. van Riel, *Pleasure and the Good Life*, str. 57: „[Pleasure] gives a supervenient quality to our life, a perfection that cannot be reached in any other way.“

<sup>27</sup> Jednalo by se o slast jako pohyb. I pohyby nám mohou působit slast, Aristotelés by však tuto slast vykládal jako nedokonalou, neboť by byla spojena s návratem do přirozeného stavu, nikoli s trváním tohoto stavu a dovršenou činností.

<sup>28</sup> Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* X,5,1175b17–24.

<sup>29</sup> Viz tamt., X,5,1175b3–8.

Například člověk, pro něhož je psaní a počítání nepříjemné a útrpné, psát nebo počítat nebude, a to právě proto, že je to pro něho činnost bolestná. Slasti a bolesti určité činnosti vlastní mají tedy na tuto činnost účinky navzájem opačné. Vlastní jsou však ty, které danou činnost provázejí samu o sobě. Jak bylo řečeno, slasti vůči činnosti cizí způsobují něco podobného jako bolest: činnost totiž maří, byť nestejným způsobem.<sup>30</sup>

V závěru citátu Aristotelés explicitně formuluje, co bolest způsobuje: bolest maří činnost. Příklad s nevlastní slastí nás zavede pouze tak daleko, že vidíme toto maření jako příčinu toho, že původní činnost nemůže být dovršena slastí. Bolest má tedy na činnost opačný efekt než vlastní slast. Slast činnost završuje, bolest ji maří.

Než postoupíme v našem výkladu dále, předešleme, čím se naše koncepcce liší od koncepcce Weie Chenga. Cheng také ukazuje, že pro pochopení slasti u Aristotela je nutné vyložit její vztah k činnosti. Dochází k tomu, že slast k činnosti přistupuje jako jakési „vědomí vyššího řádu“ (higher order consciousness).<sup>31</sup> Pro naše účely stačí poznamenat, že toto vysvětlení vychází z Aristotelovy definice slasti jako „přistupující dokonalosti“ (viz výše). Ve výkladu pojmu bolesti Cheng rovněž probírá možnosti vztahu mezi bolestí a činností. Ve svém rozboru však dochází k tomu, že primární model pro pochopení bolesti je pohyb, a to sice prudký pohyb, který živočicha vychyluje z přirozeného stavu.<sup>32</sup> Model bolesti jakožto maření činnosti je podle něho až druhotný a pokrývá pouze velmi specifické příklady bolestí.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Tamt., X,5,1175b17–24: *σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότριαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκείαι λῦπαι· φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκείαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπύλπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρὰς οὖσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὲ περὶ τῆς ἐνεργείας τοῦναντίον ἀπὸ τῶν οἰκείων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν· οἰκείαι δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν γινόμεναι. αἱ δ' ἀλλότριαι ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι παραπλήσιόν τι τῇ λύπῃ ποιοῦσιν· φθείρουσι γὰρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.*

<sup>31</sup> Viz W. Cheng, *Pleasure and Pain in Context*, kapitoly I–VIII.

<sup>32</sup> Toto pojetí bolesti jako pohybu odpovídá pojetí bolesti z Platónova *Filéba*: „Sókr.: Nuže tvrdím, že když se nám harmonie v živocích ruší, že tehdy současně nastává rušení přirozené podstaty a vznik bolesti“ (*Philb.* 31d). „Sókr.: A dále žízeň je zkáza a strážěň, kdežto účinek tekutiny znova naplňující, co bylo vyschlo, slast a dále nepřirozené rozlučování a rozrušování, totiž stavy nemírné teploty, je strážěň, kdežto naopak osvěžení a ochlazení v souhlase s přirozeností slast“ (*Philb.* 31e–32a).

<sup>33</sup> Viz W. Cheng, *Pleasure and Pain in Context*, str. 366: „Pain should essentially be understood as a particular kinēsis – a pathos of the soul. It is taken to be

K upřednostnění pohybu před činností je Cheng veden především ontologickou neslučitelností činnosti a bolesti. Činnost totiž ze své podstaty musí vykazovat jisté rysy, jako je například dokonalost nebo završenost, které se však neslučují s povahou bolesti. Bolest ze své podstaty dokonalá není, vždyť narušuje přirozený stav. Ve vztahu k časovosti bolest vykazuje proměnlivost, může být akutní či chronická.

Kromě těchto odlišujících rysů jde také o to, že podle Chenga není vždy možné najít onu činnost, kterou by měla bolest mařit. Tak například pocítujeme bolest očí, aniž bychom nutně museli právě vykonávat činnost vidění. Tuto bolest jde však podle něj dobře vysvětlit na základě pohybu, jenž nás vychýlil z přirozeného stavu.

Navzdory těmto Chengovým postřehům se v naší interpretaci Aristotela přikláníme k tomu, že primárním modelem pro pochopení bolesti je mařená činnost. Kromě pozitivních argumentů pro toto pojetí odpovíme na Chengovy námítky shrnuté v předchozích dvou odstavcích. Naše hlavní motivace je v podstatě podobná jako motivace Chengova, tedy najít jednotný model pro uchopení rozličných fenoménů označovaných Aristotelem jako bolest. Domníváme se však, že vhodnějším nástrojem k tomu je právě pojem maření činnosti.

## 2. Bolest jako maření činnosti v *Etice Nikomachově*

Nejprve se zaměříme na problém mařené činnosti, posléze na to, proč tento výměr odpovídá jednotlivým příkladům bolesti lépe než pojem pohybu.

Vyjděme z definice bolesti jako toho, co maří (φθείρει) činnost. Povaha tohoto maření se objasní při dalším rozlišení: „V tom, že také bolest je něco špatného, čemu je třeba se vyhnout, ovšem panuje shoda. Bolest je totiž buďto špatná prostě a bez dalšího, nebo tím, že něčemu překáží.“<sup>34</sup>

Předpokládáme takové čtení této pasáže, kdy bolest špatná prostě (ἀπλῶς κακόν) je špatná pro každého za všech okolností, kdežto bolest špatná tím, že něčemu brání (πῆ ἐμποδιστική), je špatná jen pro určité

---

an energieia only in a highly qualified sense, namely as passive reaction to harmful affections within or without.“

<sup>34</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* VII,13,1153b1–3: ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν· ἢ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἢ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική.

živočichy za jistých okolností.<sup>35</sup> V dalším výkladu se budeme zabývat zejména druhým typem bolesti, tedy bolestí, která něčemu brání.<sup>36</sup> Důvod, pro který chápeme bolest něčemu bránící jako primární model pro Aristotelovo chápání bolesti, spočívá v tom, že díky němu můžeme snáze vysvětlit širší spektrum bolesti stejně jako jejich vzájemnou provázanost na různých úrovních života živočicha.

V běžném životě mluvíme o bolesti nejčastěji ve významu bolesti těla. Je pozoruhodné, že Aristotelés v *Etice Nikomachově* zmiňuje bolest těla pouze okrajově a soustředí se na fenomény, které bychom dnes nazvali psychickými bolestmi či špatnými náladami.<sup>37</sup> Přesto se výměr bolesti jako něčeho, co brání činnosti, vztahuje i na tělo. Jakým způsobem?

Pokud zakouším bolest v ruce, je bráněno činnosti, kterou má ruka vykonávat, například psaní. Při této činnosti už nezakouším slast, a pokud ano, tak nějak ochuzenou. Bolest v ruce často neskončí ve chvíli, kdy přestanu psát. U mnoha bolestí by bylo těžké najít, co je činností, kterou maří: bolest vnitřních orgánů, bolest pokožky způsobená popáleninou atp. Co je zde mařenou činností? Aby bylo možné použít Aristotelovu teorii bolesti, musí zde nějaká mařená činnost být. Podle naší hypotézy bude touto činností činnost duše. Bude tomu tak zejména proto, že duše a tělo jsou pro Aristotela ve velmi těsném sepětí a prožívání se vždy (snad s výjimkou teoretického myšlení)<sup>38</sup> týká oduševnělého živého těla, tedy živočicha.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Různí lidé budou zakoušet různou bolest v závislosti na svém aktuálním stavu. Pro milovníka matematiky nebude počítání bolestivé, pro jiného člověka ano.

<sup>36</sup> Velmi silná akutní bolest je špatná prostě, protože je špatná pro každého živočicha. Zároveň předpokládáme, že je též možné o ní říci, že něčemu brání, pokud se k ní váže to, že znemožňuje vykonávat nějakou činnost. Tento rys u ní nicméně není primární. Tuto bolest chápeme primárně jako prudké vychýlení z přirozeného stavu živočicha. Jednalo by se tedy o výměr bolesti, o kterém mluví Cheng, viz pozn. 33.

<sup>37</sup> Aristotelés uvádí např. člověka, který zakouší bolest při psaní a počítání, viz *Eth. Nic.* X,5,1175b17–24. Bolest těla zmiňuje tamt., X,3,1173b12–13.

<sup>38</sup> Aristotelés, *De an.* I,1,403a8.

<sup>39</sup> Vztahu těla a duše u Aristotela, respektive toho, jak se oboje podílí na činnostech, jako je například smyslové vnímání, se týká široká akademická diskuse mezi M. Burnyeatem, R. Sorabjím, M. Nussbaumovou a dalšími (viz např. M. C. Nussbaum – A. O. Rorty (vyd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1995). V této diskusi jde konkrétně o to, zda a jak dochází při smyslovém vnímání (což je příjemání formy bez látky) k materiálním změnám v těle vnímajícího. Do této diskuse zde nebudeme vstupovat, avšak v obecné otázce vztahu těla a duše se přikláníme ke shrnutí M. Nussbaumové a H. Putnama, podle nichž činnosti vykonávají tělo i duše společně („Soul and body are active together“; M. Nussbaum – H. Putnam, *Changing*

Pro Aristotelův výměr duše je klíčové konstatování, že pro živé bytosti je duše principem života.<sup>40</sup> Právě tím se oduševnělá těla liší od neodduševnělých. Být živý znamená minimálně to, že živá bytost sama ze sebe přijímá potravu, roste a zaniká.<sup>41</sup> Tato minimální kritéria splňují i rostliny, proto i ty jsou živé. Komplexnější živé bytosti, tedy zvířata, mají další duševní mohutnosti: smyslové vnímání a z něj vycházející schopnost po něčem toužit a něčemu se vyhýbat, což se projevuje místním pohybem a zakoušením slasti a bolesti.<sup>42</sup> Konečně lidé mohou díky nejvyšší duševní mohutnosti také myslet.

Mohutnosti, které díky duši živé bytosti mají, umožňují žít a jednat, tedy tyto mohutnosti realizovat; subjektem tohoto jednání je živočich, tedy oduševnělé tělo. Duše není schopna většinu svých mohutností vykonávat sama bez těla.<sup>43</sup> Neměli bychom také zapomínat, že duše je nelátková, nemůže tudíž například sama sebou pohybovat, jak Aristotelés dokazuje v první knize spisu *O duši*. Díky duši může ale živočich vykonávat rozličné *energeiai* – činnosti, například smyslově vnímat nebo myslet.<sup>44</sup> Pokud jsme výše předložili hypotézu výměru Aristotelova chápání bolesti jako maření činnosti, chápeme to právě v tom smyslu, že se jedná o maření některé činnosti, kterou živočich díky duši vykonává.

Nemusíme se však omezit pouze na činnosti jako vidění (nebo obecně smyslové vnímání) a myšlení, vždyť zakoušíme řadu bolestí, v nichž tyto činnosti nejsou mařeny přímo nebo nejsou mařeny vůbec. To lze vysvětlit na úrovni vyživovací duše. Díky ní vykonává živočich rozličné činnosti. To, že se vyživujeme, je totiž projev toho, že nám jde o vlastní

---

*Aristotle's Mind*, tamt., str. 45), jedná se tedy o činnost živočicha. Viz také např. Alexandr z Afrodisiady, *Alexandri in librum de senso*, vyd. P. Wendland, Berlin 1901, 2,16–21: „Je zřejmé, že činnosti (*energeiai*) oduševnělých [všech] jsou společné tělu a duši a že všechny vznikají skrze vnímání nebo s vnímáním. Vždyť vnímání samotné je činnost společná duši a tělu, jak [Aristotelés] jasně ukázal na začátku spisu *O vnímání a vnímatelném*. Poté podal výměr o vnímavé duši, [a ukázal,] že vnímání je společná činnost duše a těla...“ Aktuální shrnutí daného problému a kompromisní pozici nabízí také K. Thein, *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii*, Praha 2017, str. 142.

<sup>40</sup> Aristotelés, *De an.* II,4,415b13.

<sup>41</sup> Tamt., II,1,412a12. Později Aristotelés připojuje další rys: živá bytost plodí sobě podobnou živou bytost, tamt., II,2,414a34.

<sup>42</sup> Tamt., II,3,414a32–b16.

<sup>43</sup> Tamt., II,1,412b9–413a10.

<sup>44</sup> Tamt., II,3,414a32–b16.

zachování (či doslova záchranu – σωτηρία).<sup>45</sup> Díky duši nám jde o zachování vlastní podstaty. Přijímáme a zpracováváme potravu, a proto se vyhýbáme nebezpečí.<sup>46</sup> Pokud se zraníme, je tato činnost narušena, a třebaže se nemusí jednat o narušení fatální – například při říznutí či spálení –, oduševnělé tělo, jemuž jde o jeho zachování, je ohroženo, tudíž je ohrožena a mařena i jeho ἐνέργεια.

Bolest těla tedy signalizuje, že je zde nějaká překážka, která narušuje celistvost živočicha a která maří činnost vyživovací duše. Popálenina signalizuje, že část živočicha utrpěla nějakou škodu a že následky stále trvají. Proto trvá i bolest. Zatímco u některých bolestí těla je snadné najít konkrétní činnost (pohyb, smyslové vnímání atp.), u jiných je při vysvětlení potřeba sestoupit na rovinu vyživovací duše.

S bolestmi mařícími činnost vyživovací duše úzce souvisejí bolesti mařící činnost duše smyslové. Při poškození smyslového čidla se stává výkon smyslového vnímání bolestivý. Smyslová duše je zároveň nutnou podmínkou k zakoušení slasti a bolesti.<sup>47</sup> Pokud by tomu tak nebylo, zakoušely by bolest i rostliny, které mají rovněž vyživovací duši. Živočichové zakoušejí bolest těla ve smyslu maření vyživovací duše díky tomu, že vyživovací duše je komplementární součástí duše živočicha jako takové. Vyživovací a smyslová (u člověka i myslící) duše tvoří jednotu, díky níž může živočich zakoušet maření vyživovací duše.<sup>48</sup>

Na vyšších úrovních života člověka, tedy u činnostech vykonávaných díky myslící mohutnosti duše, je situace obdobná. I zde bolest maří činnost a brání tomu, aby došla završení. To může probíhat přímo, například člověk, který nemá rád počítání, zakouší útrpnost, když musí

<sup>45</sup> Tamt., II,4,416b12–22.

<sup>46</sup> Význam tohoto rysu duše shrnuje Ronald Polansky ve svém komentáři k *De anima*: „Saving’ is a most astounding function. To save something is an operation that may involve effort and changes, but is not itself fundamentally a change. After all, to save something is to prevent it from undergoing any major change. ... We may say that saving itself, rather than self–motion, is the best way to characterize life itself. All life as operation of soul is activity in contrast with motion, activity that is always complete and continuable. This activity is not change but saving of the sort of being, of its very life and of the principle of such life. As alive plants save themselves, as do animals and even God. The general way to speak of the operation of what has life is that it saves itself as the sort of living that it is, and the principle of life is a capacity for saving the being and itself.“ R. Polansky, *Aristotle’s De Anima*, Cambridge 2007, str. 218.

<sup>47</sup> Viz např. Aristotelés, *De an.* II,1,413b20.

<sup>48</sup> Ke vztahu zakoušení bolesti a smyslového vnímání viz níže, oddíl 3.



počítat.<sup>49</sup> Zároveň je možné i to, že zakoušíme bolest v činnostech spojených s myslící duší (např. při čtení, vedení řečí, učení se), protože zakoušíme nějakou bolest na nižších rovinách duše, tedy vyživovací a smyslové, která přerůstá až do oblasti myslící duše. Bolest zubů brání soustředěnému učení, podobně jako zvuk píšťaly brání soustředěnému vedení řečí.

Při dalším výkladu musíme rozlišit mezi bolestí jako κίνησις a bolestí jako μαřenίμ ἐνέργεια. Viděli jsme v předchozí kapitole, že Aristotelova invence spočívala v propojení slasti a činnosti. Je však nutné tuto inovaci zavádět i v případě bolesti? Nestačí nám pojetí, které Aristotelés připisuje Platónovi, tedy vychýlení z přirozeného stavu? Domníváme se, že nikoli, a to z následujícího důvodu. Bolest jako vychýlení z přirozeného stavu by vypadala takto: Vlivem poranění ruky jsem (já celkově jako živočich) vychýlen z přirozeného stavu, do něhož se díky uzdravení znovu vrátím. Obtíž spočívá v tom, že aby tato teorie byla koherentní, týkala by se jen omezeného množství případů, kdy zakoušíme bolest. Aby se jednalo stále o κίνησις, šlo by nakonec pouze o případy, kdy nějaký vnější předmět aktuálně působí vychýlení z přirozeného stavu. Pokud dám ruku do ohně, jedná se o tento typ bolesti. Jakmile ale ruku oddám a už zde není plamen, který by bolest aktuálně působil, jak to, že ji stále zakouším? Od přirozeného stavu už se nijak nevzdaluji a ruka mě stále bolí. Stejně tak by bylo lze argumentovat v celé řadě případů, které Aristotelés definuje jako bolesti, byť to nejsou bolesti těla, tedy zejména zakoušení útrpnosti při různých činnostech pojících se k rozumové duši.

Z tohoto důvodu se přikláníme k chápání bolesti jako μαřenίμ ἐνέργεια. Na různých rovinách života živočicha zakoušejícího bolest půjde o to nalézt činnost, která je mařena. Například trvajcí bolest z popáleniny lze snadno interpretovat jako maření činnosti vyživovací duše, tedy narušení integrity těla. Bolest po poranění oka nebo jiného smyslového orgánu pak bude bránit i činnosti smyslové duše a bolest z počítání činnosti duše rozumové. Výhoda pojetí bolesti jako μαřenίμ ἐνέργεια tedy spočívá v tom, že dokáže pojmut širší spektrum bolestí.

Model bolesti jako μαřenίμ ἐνέργεια lze snadno aplikovat na příklady bolestí uváděné Aristotelem v VII. a X. knize *Etiky Nikomachovy*. Bolestem těla věnuje Aristotelés pouze jednu zmínku: člověk zakouší bolest, když je řezán.<sup>50</sup> To, jakým způsobem se bolesti těla dají chápat

<sup>49</sup> Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* X,5,1175b17–24.

<sup>50</sup> Viz tamt., X,3,1173b12–13.

jako maření činnosti vyživovací duše, bylo již nastíněno výše. Na tomto místě můžeme doplnit následující: pokud se říznu do končetiny, může být bolest tak intenzivní, že mi zabrání vykonávat skrze končetinu její funkci. Ale i v případě, že říznutí není tak vážné a končetinu používat mohu, dochází k narušení funkce organismu jako celku, a tím pádem i duše, která se o organismus stará a pro kterou je tělo nástrojem jejich jednotlivých činností.<sup>51</sup> Bolest těla zakoušíme právě proto, že došlo k narušení naší psychofyzické jednoty.<sup>52</sup>

Aristotelés však věnuje více místa bolestem jiného druhu, jako například v následujícím citátu:

„Bolesti činností vlastní totiž tyto činnosti maří. Například člověk, pro něhož je psaní a počítání nepříjemné a útrpné, psát nebo počítat nebude, a to právě proto, že je to pro něho činnost bolestná.“<sup>53</sup>

Při psaní a počítání se realizuje myslící úroveň duše. Pokud však člověku z jakéhokoli důvodu tyto činnosti nepůsobí slast, nemá je rád, jsou mu nepříjemné, tak při jejich realizaci bude zakoušet bolest. Důsledkem zakoušení této bolesti bude ovšem to, že člověk buď bude psát a počítat dál, aniž by ovšem z této činnosti pocítoval slast, anebo s touto činností úplně přestane, bolest ji tedy úplně zmaří. Zde je jasně vidět, že bolest jako *maření* ἐνέργεια postihuje i bolesti spojené s činnostmi myslící úrovně duše. Pokud bychom se z našeho moderního, byť vzhledem k Aristotelovi anachronického pohledu přidrželi dělení na bolesti těla a bolesti duše, je možné říci, že Aristotelova teorie postihuje obě kategorie. A v případě pojetí jednoty těla a duše, jak ji pojímá Aristotelés, je tento model taktéž aplikovatelný, a to ať už bolest probíhá na jakékoli rovině duše s větším (jako u řezání) či menším (jako u počítání) vztahem k tělu.

Vydeme-li nad rámec textu, nabízí se otázka, zda lze Aristotelovu teorii aplikovat i na typy bolestí, které on sám (alespoň podle dochovaných textů) nezkoumal. Tím máme na mysli například chronickou bolest, jejíž

<sup>51</sup> Viz též, *De an.* II,4,415b15: πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα. Souhrnně tamt., II,1–2.

<sup>52</sup> Zároveň musíme mít na zřeteli to, že díky hierarchii jednotlivých úrovní duše bude silná bolest jakožto maření vyživovací duše nepřímo bránit i vyšším činnostem živočicha, tedy u zvířat například vnímání a pohybu, u člověka myšlení.

<sup>53</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* X,5,1175b17–20: φθειροσιν γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκτεῖαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυτον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρὰς οὖσης τῆς ἐνεργείας.

analýze se věnuje řada současných teorií, byť se značnými obtížemi.<sup>54</sup> Chronická bolest snad ještě více vybočuje z modelu vzdalování se od přirozeného stavu, neboť vzhledem ke svému nepřetržitému trvání nejde o nějaký pohyb od přirozenosti (její hladina také bývá, byť ne vždy, poměrně stálá). Je ovšem nějaká činnost, kterou tato bolest maří? Trvá-li bolest stále, musí stále probíhat také činnost, kterou bolest ovlivňuje. Na bazální rovině by touto činností mohly být právě činnosti smyslové duše, které ze své definice musí probíhat stále. Aristotelés klade podmínku přítomnosti smyslové duše, aby živočich mohl vnímat bolest. Je ale smyslová duše činná i ve spánku? Aristotelés tvrdí, že je možné, aby během spánku docházelo ke smyslovému vnímání, byť v jiném smyslu než v bdělém stavu. Toto vnímání musí být velmi oslabené vzhledem k tomu, že smyslem spánku je, aby si smyslová a myslící duše odpočinuly, a mohly pak během bdění vykonávat své funkce.<sup>55</sup> Chronická bolest tak může trvat stále, resp. tak dlouho, dokud je narušena činnost smyslové duše.<sup>56</sup>

Fakt, že bolest jako *maření* ἐνέργεια pojímáme jako primární model v Aristotelově teorii bolesti, by neměl zastínit to, že bolest pojatá jako κίνησις hraje v celkové teorii bolesti svou důležitou roli. Nejedná se vposledku o dvě zcela oddělená chápání: pokud jsem vychýlen z přirozeného stavu, je jasné, že je zároveň narušena činnost nějaké části mé duše. Bolest jako *maření* ἐνέργεια je tedy primární model pro chápání bolesti pro svůj široký záběr. Zároveň se ukazuje, že je-li narušení činnosti duše popsáno jako vychýlení z přirozeného stavu, Aristotelova teorie není od pojetí, které Aristotelés připisuje Platónovi, tak vzdálená, jak by se mohlo zdát. Avšak díky tomu, že Aristotelés zavedl pojem činnosti, může popsat bolest, aniž by byl vázán konceptem „pohybu“ nebo „pocit'ovaného vznikání“.

Přesto je chápání bolesti jako κίνησις přínosné v tom, že poskytuje cenné vhledy do problematiky zakoušení bolesti a vztahu bolesti a smyslového vnímání, kterým se budeme věnovat v následující kapitole.

---

<sup>54</sup> Viz M. Aydede, *Pain*, in: E. N. Zalta (vyd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, vyd. E. N. Zalta, Spring 2019 Edition, dostupné on-line: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pain>. Navštíveno 30. 4. 2020.

<sup>55</sup> Viz Aristotelés, *De insomn.* 459b1, a *De somn.* vig. 455b25.

<sup>56</sup> Zde je pozoruhodné, že bolest má širší pole působnosti než slast, neboť slast se váže na činnosti, které nemohou trvat neustále z důvodu křehkosti těla živočicha, resp. z toho důvodu, že živočich se po čase unaví a nemůže už vykonávat činnost, která mu působila slast. Naproti tomu činnost, kterou maří chronická bolest, neustane nikdy.

### 3. Bolest a smyslové vnímání

Zakoušení bolesti bývá v současné filosofii často interpretováno jako fenomén spadající pod smyslové vnímání.<sup>57</sup> Aristotelés oba fenomény odděluje, byť mezi nimi stanovuje vztah, jehož analýza dále zpřesní výměr bolesti a jejího zakoušení. V pojednání *O duši* čteme:

„Smyslové vnímání je podobné pouhému vyslovení a myšlení. Pokud se vyskytne něco slastného nebo bolestivého, tak to [smyslové vnímání] následuje nebo od toho prchá skrze přitakání nebo odmítnutí. Zakoušení slasti nebo bolesti spočívá v činnosti vnímavého ústředí vzhledem k dobré nebo zlé věci jako takovým. A co do [svého] uskutečnění jsou útek a touha totéž, přičemž schopnost toužit a schopnost utíkat se navzájem neliší, ani se žádné z nich neliší od toho, co je schopno smyslového vnímání. Liší se však co do svého bytí.“<sup>58</sup>

Situace, o které se zde mluví, bývá rozebírána na příkladu ovce, která vidí vlka.<sup>59</sup> Ovce je díky vjemu vlka instinktivně vedena k tomu, aby od něj utekla. Pokud by ovšem viděla pastvinu, bude touhou vedena k tomu, aby se k ní přiblížila. Smyslové vnímání zde působí jako zprostředkovatel vztahu mezi subjektem a dobrým nebo zlým – slastným nebo bolestivým – objektem. To, že se živočich vztahuje k některým objektům jako k dobrým a k některým jako ke zlým, je závislé na třech faktorech. Jde o to, jaký je přirozený stav (*fysis*) živočicha, jaký je jeho aktuální stav a do jakého stavu ho pohne daný objekt. Ovce před vlkem uteče, protože zakouší, že by ji (v tomto případě fatálně) odvedl od jejího přirozeného stavu. Stejně tak pokud máme žízeň, působí nám nápoj slast, neboť nás z našeho aktuálního stavu žízně dovádí do přirozeného stavu napojenosti.

<sup>57</sup> Pro úvod do diskuse o bolesti v současné analytické filosofii myslí viz M. Aydede, s. v. *Pain*.

<sup>58</sup> Aristotelés, *De an.* III,7,431a8–15: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναί μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφάσα ἢ ἀποφάσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταῦτό, ἢ κατ' ἐνεργεῖαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὄρεκτικόν καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. Přel. VL. Překládám mešóτης jako „vnímavé ústředí“ podle K. Thein, *Aristotelés o lidské přirozenosti*, str. 138.

<sup>59</sup> Následující interpretace se opírá o knihu K. Corcilus, *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin 2008, zejm. str. 80 nn.

V případě bolesti jde o to, že pokud zakoušíme předmět, který nás odvádí od našeho přirozeného stavu, budeme od něj chtít utéct. Tak je tomu například, pokud se k nám přibližuje plamen. Oddálíme ruku dříve, než dojde k popálení, nebo bezprostředně poté, co se spálíme. Tím pádem lze říci, že výše citovaná pasáž mluví o dvou typech bolesti (a slasti). Jednak půjde o bolest předjímanou (ovce – vlk), jednak o aktuální bolesti těla. V obou případech se jedná o to, že bolest živočicha vzdaluje od jeho přirozeného stavu. Dostáváme se tak zpět k bolestem pojatým jako κίνησις.

Podstatné je zde ovšem to, že nám Aristotelés říká o bolestech typu κίνησις něco, o čem u jiných typů bolestí nemluví, a sice jak se mají ke smyslovému vnímání. Klíčové je, že aby ovce utekla před vlkem, musí ho vidět (nebo nějak jinak smyslově vnímat). Pouze tehdy se spustí mechanismus vztahu aktuálního stavu, přirozeného stavu a objektu. Sama bolest, kterou živočich předjímal nebo aktuálně zakouší, není ovšem se smyslovým vnímáním totožná; vztah smyslového vnímání a zakoušení bolesti bychom mohli charakterizovat jako jeden akt, ale dvojí bytí. Smyslové vnímání umožňuje to, že živočich může zhodnotit (nikoli ovšem ve smyslu rozumové úvahy), zda mu daný objekt přinese či přináší slast či bolest. Bolest typu κίνησις zakoušíme tedy díky zprostředkování smyslovým vnímáním jako předjímané či aktuální oddálení od přirozeného stavu.

#### 4. Zakoušení bolesti typu *maření* ἐνέργεια

U bolesti jako maření činnosti, kterou jsme vymezili výše, není možné uvést přímý Aristotelův text, který by podal výměr zakoušení této bolesti. Musíme tedy vyjít z rozboru slasti. Pokud slast zakoušíme jako završení a dokonalost činnosti, bude bolest zřejmě jakési strukturální narušení činnosti. Je však třeba říci, že toto narušení nebude něčím, co by ἐνέργεια učinilo ἐνέργεια ἀτελής, tedy κίνησις.<sup>60</sup> Činnost si zachová, pokud není zcela zmařena, to, že má cíl sama v sobě, bude jí však scházet završení a bude ochuzena o celé spektrum benefitů, které přináší *přístupující dokonalost*, tedy slast. Zejména bude činnosti spojené s bolestí chybět onen rozměr soustředění a pohlčení tím, co činíme. Pokud nás něco bolí, bude i činnost, kterou si obvykle užíváme, zbavena své lákavosti a místo na ni se budeme soustředit na bolest.

<sup>60</sup> K pohybu jako ἐνέργεια ἀτελής viz Aristotelés, *De an.* II,5,417a14 a 431a6 n.; *Phys.* III,1,1201b31–33; *Met.* IX,3,1047a30–1047b1.

V případě bolestí těla je situace o to zajímavější a vážnější, že zde bolest působí na mnoha různých rovinách života živočicha. Silná bolest zubů nás samozřejmě také ovlivňuje na rovině myslící duše tak, že se nemůžeme soustředit na čtení knihy, primárně ji ovšem zakoušíme na rovině vyživovací a smyslové duše.

Důsledky maření činnosti se naplno vyjeví u živočichů, kteří zakoušejí dlouhotrvající bolest. Omezíme-li se na člověka, tedy na bytost obdařenou také myslící duší, musíme konstatovat, že dlouhodobé maření činnosti duše člověka v podobě bolesti vede k dlouhodobé deprivaci slasti. To má ovšem zásadní důsledky pro život živočicha, neboť cílem lidského života je blaženost doprovázená slastí.<sup>61</sup>

Zakoušení bolesti je tedy možné obecně pochopit jako narušení struktury organismu, a to jednak ve významu narušení struktury činnosti, jednak ve významu narušení struktury jakožto vychýlení z přirozeného stavu. Zakoušení narušení struktury organismu je jasnější u bolesti typu κίνησις, zatímco u bolesti typu *maření ἐνέργεια* se musíme spokojit s výměry typu maření soustředění, útrpnost, deprivace slasti apod.

## Závěr

V tomto článku jsme se snažili ukázat, že Aristotelés nabízí komplexní teorii bolesti, byť je pro nedostatek textové evidence třeba ji rekonstruovat. Klíčovým bodem v této rekonstrukci je vztah bolesti a činnosti a vliv, který bolest na činnost má. Ukázali jsme, že bolest působí opačně než slast. Bolest maří činnost. Toto maření se projevuje rušením soustředění, mařením výkonu činnosti. Pokud zakoušíme nějakou bolest, měli bychom se ptát, jakou činnost bolest maří a proč tomu tak je. Aristotelovo chápání bolesti je komplexní natolik, že nabízí vysvětlení celé škály typů bolesti, ať už to jsou bolesti akutní nebo chronické, bolesti těla nebo bolesti duše. Stejně tak jako v teorii slasti i zde je klíčové použití pojmu ἐνέργεια. Je to právě pojem činnosti, který Aristotelovi umožňuje vysvětlit tak mnohostranný fenomén, jako je bolest.

Tím, že je živé tělo z podstaty oduševnělé, což znamená, že tělo jako celek i jeho jednotlivé části mohou vykonávat jisté funkce, je každá bolest vždy záležitostí jak těla, tak duše. Pokud mluvíme o živém těle živočicha, rozlišení na tělo a duši není vlastně dále udržitelné, pokud bychom jimi mínili dvě složky, jež mohou fungovat na sobě nezávisle.

<sup>61</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* 1,7,1098a12–18.

Tělo živočicha je vždy oduševnělé tělo. Bolest, kterou živočich zakouší, se tedy týká živočicha jako celku. Pouze při hlubší analýze můžeme dále odstiňovat, zasahuje-li bolest více duši jakožto princip života a jeho funkcí, nebo tělo jako to, čím jsou tyto funkce vykonávány. Vždy ale bude zasahovat jak tělo, tak duši. Pokud tedy chápeme bolest jako maření činnosti duše, chceme tím pouze zdůraznit perspektivu, kdy bolest zasahuje duši jakožto původce a příčinu činností, které vykonává živočich – oduševnělé tělo. Tato perspektiva nám totiž o bolesti a jejím zakoušení živočichem může říci více, než kdybychom se soustředili pouze na perspektivu těla. Zejména pojem činnosti je zde důležitý, a to pro své spojení s problémem dobrého lidského života a blaženosti.

Je však třeba přiznat, že výměr zakoušení bolesti jako zakoušení narušení struktury činnosti otevírá další otázky. U dlouhotrvajících bolestí totiž může nastat situace, kdy člověk „zapomene“, že ho něco bolí, a není si aktuálně své bolesti vědom. Když si pak svou bolest znovu uvědomí, lze předpokládat, že i v době, kdy si jí nebyl bezprostředně vědom, na něj nějak působila. Aristotelova teorie zde, tedy v otázce bolestí, které aktuálně nevnímáme, nabízí zajímavý model narušené činnosti, kdy není nutné, aby toto narušení bylo zakoušeno. O to více by ale bylo třeba rozpracovat přesnou podobu narušení struktury činnosti. Zejména tato otázka, vyžadující další výzkum, je zajímavá i vzhledem k Aristotelově filosofii obecně, neboť se dotýká ústředního pojmu (narušené) *ἐνέργεια*.

Předložená teorie zakoušení bolesti podle Aristotela má být tedy zároveň podnětem k dalšímu bádání a rozvíjení témat, o kterých zde bylo pojednáno. Aristotelova teorie bolesti je velmi komplexní a snaží se pojmut všechny typy bolesti. Neomezuje se pouze na bolesti těla a zároveň se snaží vyrovnat s otázkou vztahu zakoušení bolesti a smyslového vnímání. Tím se zde otevírá prostor konfrontovat Aristotelovo pojetí bolesti se současnými teoriemi, a přispět tak k hlubšímu pochopení tohoto, pro lidský život klíčového, fenoménu.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Tento text vznikl v rámci zastřešujícího projektu Krize racionality a moderní myšlení jako výsledek projektu „Vydání článku vycházejícího z diplomové práce v odborném periodiku (Diplomová práce: *Pocitování bolesti podle Aristotela*, obhajoba v červnu 2019)“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2019.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht die Problematik des Schmerzes in Aristoteles' Philosophie und die Art und Weise, wie die Tiere Schmerz erfahren. Der Schmerz und die ihm entgegengesetzte Lust spielen eine wichtige Rolle in Aristoteles' Ethik. Dies liegt hauptsächlich an der engen Verbindung zwischen Lust und Wirklichkeit (*energeia*). Aristoteles argumentiert, dass die Lust die Wirklichkeit als ihre nachträgliche Vervollkommnung perfektioniert. Der Artikel versucht zu zeigen, dass wir zum Verständnis des Schmerzbegriffs bei Aristoteles auch das Verhältnis von Schmerz und *energeia* als solches in Betracht ziehen müssen. Obwohl einige Schmerzen als *kineseis* klassifiziert werden können, die das Tier aus seinem natürlichen Zustand bringt, argumentiert der Artikel, dass Schmerzen auch als Beeinträchtigung der *energeia* verstanden werden können. Während die Lust die *energeia* vervollkommnet, verhindert der Schmerz ihre Vervollkommnung. Der Beitrag zeigt, welche Konsequenzen dieser Schmerz begriff als Verhinderung für das Tierleben bedeutet und wie er sich auf einige andere wichtige Bereiche der Philosophie von Aristoteles, wie Sinneswahrnehmung und Psychologie, bezieht. Dank seiner umfassenden Theorie der Seele kann Aristoteles Schmerzen sowohl bei Tieren als auch bei Menschen erläutern und eine Theorie der körperlichen und psychischen Schmerzen vorlegen. Schließlich argumentiert der Beitrag dafür, dass die Erforschung des Schmerzbegriffs bei Aristoteles nicht nur zu einem besseren Verständnis des Schmerzbegriffs im Allgemeinen beitragen kann, sondern auch zu einem besseren Verständnis einiger komplizierten Teile der aristotelischen Philosophie, insbesondere seiner Theorie der *energeia*.

## SUMMARY

The article explores the question of pain in Aristotle's philosophy and the way animals experience pain. Pain and its opposite pleasure play an important role in Aristotle's ethics. This is mainly because of the close connection between pleasure and actuality (*energeia*). Aristotle argues that pleasure perfects the actuality as a supervenient perfection. The article tries to show that in order to understand the notion of pain in Aristotle, we must also comprehend the relation between pain and *energeia*. Even though some pains can be classified as *kineseis*, moving the animal out of his natural state, the article argues that pain can also be understood



---

as distorting the *energeia*. Whereas pleasure perfects the *energeia*, pain hinders its perfection. The article shows what this notion of pain as hindrance means for animal life and how it relates to some other important areas of Aristotle's philosophy, such as sense-perception and psychology. Thanks to his broad theory of the soul, Aristotle can explain pain in both animals and human beings and provide a theory for both bodily and psychological pain. Finally, the article argues that exploring Aristotle's notion of pain can contribute not only to a better understanding of the notion of pain generally but also of some intricate parts of Aristotle's philosophy, especially his theory of *energeia*.



# HERMENEUTICKÝ ROZMĚR PORTMANNOVY TEORETICKÉ BIOLOGIE

Jiří Klouda

Svébytné pojetí biologie spojené se jménem švýcarského zoologa Adolfa Portmanna (1897–1982) patří k nejzajímavějším naukám o živé přírodě 20. století. Její rozporuplnost dokládá mimo jiné ta skutečnost, že ačkoli tato teoretická koncepce nebyla soudobou biologii akceptována, stále zůstává v centru zájmu představitelů řady jiných, především filosoficky orientovaných disciplín (jako jsou např. filosofická antropologie nebo estetika). Naše zkoumání vyjde od vnitřního napětí nauky, která byla ignorována jako reforma vědy, ale zůstává nadále intenzivně studována jako nepřiznaná filosofie. Na diskusi centrálních pojmů „tvaru“ a „vlastního jevu“ se pokusíme ukázat, že nejvýstižnějším pozitivním označením oné zvláštní pozice Portmannovy morfologie je její hermeneutická povaha. Ačkoli Portmann sám odsouval filosofické aspekty svých objevů spíše do pozadí, uvidíme, že ve středu jeho biologického projektu stála specifická hermeneutická teorie smyslovosti, bez jejíhož převzetí lze celý podnik obnovy morfologie jen obtížně zhodnotit.

## 1. Portmannova teoretická biologie jako literární žánr

Dříve než si představíme hlavní teoretické komponenty Portmannova biologického projektu, bude užitečné se krátce zastavit u literární stránky a komunikační strategie jeho relevantních spisů. Texty, které lze označit jako „teoreticko-biologické“, představují z kvantitativního hlediska značnou, možná přímo nejrozsáhlejší část Portmannovy publikované produkce. Zhruba mezi lety 1950–1965 Portmann píše a vydává téměř nepřehlednou řadu článků, esejů a studií, jejichž mnohoslibné názvy prozrazují často dosti jednoznačně, že cílí na obecné otázky týkající se základních vlastností živých bytostí a s tím související principiální pře-

orientování biologie. Jako příklady takto ambiciózních titulů stačí uvést: *Za nový obraz organismu*, *Biologie na nových cestách*, *Cestou k novému obrazu organismu*, *K filosofii živého*, *Proměna našeho obrazu živého*, *Zachování a zjevení jako úkol života*, *Nové obzory biologické práce* nebo *Nové pojetí organismu*.<sup>1</sup> Přitom však většina takto zásadně zaměřených studií nebyla adresována profesionálním odborným kruhům; vycházela ve sbornících a časopisech určených širšímu a vzdělanému, nicméně striktně vzato laickému publiku. Podobně tomu bylo i se třemi obsáhlými monografiemi, které jsou pokládány za vrchol Portmannovy tvorby: *Živočich a jeho tvar*, *Živočich jako sociální bytost* a *Nové cesty biologie*.<sup>2</sup> Z hlediska literární teorie mají tyto texty nejbližší k vědecko-popularizačnímu žánru (německy „Sachbuch“), nejde tedy o odborné monografie, příručky nebo učebnice.<sup>3</sup> Od standardní popularizační tvorby však Portmannovy texty odlišuje jejich obsah. Popularizovány tu nejsou nové metody a objevy biologie ani se před čtenáři nerozvíjí možný budoucí význam té či oné disciplíny. Místo toho autor spíše jen poukazuje na slepá místa etablované biologické vědy ve jménu budoucí

<sup>1</sup> A. Portmann, *Um ein neues Bild vom Organismus*, in: K. Piper (vyd.), *Offener Horizont. Festschrift K. Jaspers*, München 1953, str. 213–226; též, *Biologie auf neuen Wegen*, in: J. Moras – H. Paeschke (vyd.), *Deutscher Geist zwischen gestern und morgen*, Stuttgart 1954, str. 172–188; též, *Unterwegs zu einem neuen Bild vom Organismus*, in: *Die Welt in neuer Sicht*, München – Planegg 1957, str. 24–46; též, *Neue Fronten der biologischen Arbeit*, in: G. Schulz (vyd.), *Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser*, Bern – Stuttgart 1965, str. 23–37; též, *Zur Philosophie des Lebendigen*, in: F. Heinemann (vyd.), *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*, Stuttgart 1959, str. 410–440; též, *Wandlungen unseres Bildes vom Lebendigen*, in: *Wege zur neuen Wirklichkeit*, Bern 1960, str. 53–74; též, *Die neue Auffassung vom Organismus*, in: H. W. Bähr (vyd.), *Naturwissenschaft heute*, Gütersloh 1965, str. 255–259.

<sup>2</sup> A. Portmann, *Die Tiergestalt*, Basel 1948 (druhé přepracované a rozšířené vyd. 1960); též, *Tier als soziales Wesen*, Zürich 1953; též, *Neue Wege der Biologie*, München 1960 (česky jako *Nové cesty biologie*, in: *Scientia & Philosophia*, 7, 1997, str. 49–161, a *Scientia & Philosophia*, 8, 1997, str. 4–111) (= *Nové cesty biologie*, I, resp. II). Úplnou bibliografii Portmannových publikací do roku 1966 podává R. Kugler, *Philosophische Aspekte der Biologie Adolf Portmanns*, Zürich 1967, str. 185–196, výběrová bibliografie R. A. Stamma je přetištěna in: *Scientia & Philosophia*, 7, 1997, str. 39–47.

<sup>3</sup> Jedinou Portmannovou „standardní“ odbornou monografií je učebnice srovnávací morfologie obratlovců: A. Portmann, *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*, Basel 1948 (další přepracované vydání 1959 a 1965). Svě v užším smyslu odborné studie vydal Portmann ve svazku *Zoologie aus vier Jahrzehnten*, München 1967.

disciplíny, „nové“, „komplexní“ morfologie, jejíž vytvoření je „podstatným biologickým úkolem našich dnů“.<sup>4</sup> U laického publika je tak – na první pohled poněkud paradoxně – popularizován a obhajován program dosud neetablované disciplíny, jejíž faktické uznání mohlo přijít jedinež ze strany odborných akademických čtenářů.

Tím však nejsou vyčerpány všechny paradoxy, na které čtenář Portmannových textů naráží. I přes velmi obecný záběr, který názvy Portmannových knih a studií sugerují, jsou vlastní texty „nové morfologie“ překvapivě málo teoretické. Nalézáme tu oproti očekávání málo explicitních teoretických konstrukcí a definic, minimum kvantifikujících postupů, a i centrální pojmová výstroj zůstává rozkolísaná a jakoby vědomě provizorní, jelikož se často studii od studie proměňuje. To ostatně platí i pro pojem niternosti (Innerlichkeit), který sice získává v Portmannově myšlení klíčovou úlohu, ale i tak podle autorova doznání zůstává spíše než pevně definovaným termínem „zástupným slovem, vědeckým symbolem“.<sup>5</sup> Namísto jasně formulovaných teoretických modelů a diagramů nachází čtenář Portmannovy teoretické biologie především stále se opakující množinu příkladů a pozorování (barevné vzory u zadožábých plžů, zbarvení mycetozoí, Oudemansův fenomén, *descensus testicularum* u vyšších savců aj.), plus komentáře k nim a výklady o tom, jak se tyto fenomény vymykají explanačním postupům soudobé biologie.

Srovnáme-li tuto malou míru teoretických komponent s principiálně obecným zaměřením dotyčných textů a jejich primární „laickou“ orientací, pak se nelze ubránit dojmu, že celý projekt „nové morfologie“ nemohl neskončit neúspěchem a široká popularita, které se mu u laických čtenářů dostalo,<sup>6</sup> je pouze rubem odmětnutí a přehlížení od hlavního proudu odborné biologie. V následujících řádcích se pokusíme ukázat

---

<sup>4</sup> A. Portmann, *Die Beurteilung der Erscheinung im Organischen*, in: týž, *Enlät die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, Zürich 1970, str. 58–75, citované místo str. 71; k „nové morfologii“ viz také týž, *Um ein neues Bild vom Organismus*, str. 225 n.; týž, *Unterwegs zu einem neuen Bild vom Organismus*, str. 34 a 39; týž, *Selbstdarstellung als Motiv der lebendigen Formbildung*, in: *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Zürich 1958, str. 170 n.

<sup>5</sup> A. Portmann, *Biologie und Geist*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1963, str. 16. K proměnlivé a metaforické terminologii Portmannových biologických i antropologických spisů viz též J. Illies, *Adolf Portmann. Ein Biologe vor dem Geheimnis des Lebendigen*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1981, str. 113–114.

<sup>6</sup> Řada Portmannových knih (mj. *Tiergestalt, Tier als soziales Wesen a Biologie und Geist*) byla v šedesátých letech 20. století takřka masově rozšířena díky licenčním edicím německých nakladatelství Herder, Rowohlt a Suhrkamp.

limity a alternativy této perspektivy, která vposled nebyla zcela cizí ani Portmannovi samému a řadě jeho sympatizantů.<sup>7</sup>

## 2. Projekt „nové morfologie“

Portmannova teoretická biologie bývá často označována jako fenomenologie živého či „biofenomenologie“. Její kořeny ovšem sahají k tradičnímu biologickému oboru, kterému se Portmann dlouhodobě pedagogicky věnoval a k němuž se i přihlásil při definování svého vědeckého úsilí: k morfologii. Tato disciplína se od konce 19. století ocitla stále více v pozadí ve srovnání s prudce se rozvíjejícím výzkumem orientovaným na buněčné a poté sub-celulární makromolekulární struktury. Tyto hlubinné přístupy nutně vedly ke snaze vypracovat obecné konstantní jednotky (nejprve buňky, od poloviny 20. století geny), které by tvořily základní rovinu popisu živých bytostí. Velké bohatství konkrétních vědomostí, které za staletí nastřádala popisná morfologie, se v této situaci ocitá na vedlejší koleji biologického výzkumu. Tvary a další pozorovatelné vlastnosti živých bytostí nabývají význam pouze do té míry, pokud se stávají pozorovatelnými indikátory fyziologicky a chemicky definovaných vnitřních dějů. Druhým proudem, který výrazně zasáhl do vývoje morfologie, byla darwinovská nauka o přírodním výběru, která v selekci spatřovala hlavní motor evoluce. V rozmanitosti tvarů a barev vlastních živým bytostem se tak soustředila pozornost pouze na to, u čeho bylo možné stanovit nějakou selekční hodnotu, co poskytovalo svému nositeli předpokládanou výhodu v podobě zvýšení reprodukčních možností, zatímco vše ostatní ztratilo svou relevanci. V meziválečné době, kdy se oba tyto proudy (molekulární, resp. genetický a evolucionistický) slévají dohromady v tzv. neodarwinismu či „nové syntéze“, začíná Portmann s prací na své reformě morfologie.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Viz např. F. Koechlin, *Don Quijote der Laboratorien*, in: *Wochenzeitung* (Basel), 24, 10. 6. 2004, str. 1–5, nebo S. Komárek, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*, Praha 2008, str. 211 nn.

<sup>8</sup> Přestože první publikace základních myšlenek Portmannovy teoretické biologie spadají až do doby krátce po druhé světové válce, z archivních zkoumání M. Rittera (M. Ritter, *Die Biologie Adolf Portmanns in zeitgeschichtlichem Kontext*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 100, 2000, str. 207–254) víme, že první z dochovaných konvolutů rukopisných podkladů pro universitní přednášku „Tiergestalt“ pochází už z let 1938–1939 (tamt., str. 210).

Při představení jádra Portmannovy „nauky“ můžeme vyjít z jeho postřehu, že u těch nižších živočichů, jejichž povrch je průhledný, jsou vnitřní orgány uspořádány symetrickým způsobem, nebo jsou soustředěny v neprůhledném obalu symetricky umístěném v transparentním těle. Naopak bytosti se zcela neprůhledným tělesným povrchem mají vnitřní orgány uspořádány asymetricky, ačkoli je symetrie respektována na povrchu, a to včetně rozmístění barevných ploch nebo vzorů na pokožce, srsti či peří. Tedy pohledu nepřístupné části zvířecího (i lidského) těla jsou „vystavěny“ podle odlišného plánu než ty, které se pohledu nabízejí.<sup>9</sup> (Obdobně je tomu však i u rostlin ve srovnání kořenů a nadzemních částí. Jako zoolog pracuje Portmann převážně s pozorováními z živočišné říše, poukazuje však často na to, že jeho zjištění v zásadě platí i pro rostliny a houby.) Toto pozorování vyhodnocuje tak, že podstatnou součástí imanentního plánu živých bytostí je jejich vizuální (a obecně smyslové) jevení. Skutečnost, že se živé bytosti „ukazují“, není jen druhotnou a samozřejmou vlastností jejich anatomického a fyziologického ustrojení, nýbrž jeden z jejich *primárních* rysů, který, jak napovídá právě srovnání stavby transparentních a neprůhledných živočišných těl, má vliv na základní uspořádání i těch životně nejdůležitějších orgánů. Portmann tuto fundamentální vlastnost živých bytostí označuje jako „sebemanifestaci“ či „sebezprezentaci“ (Selbstdarstellung). Tu nicméně nemáme chápat pouze jako behaviorální či etologickou kvalitu, nýbrž musíme mít na paměti její morfologické ukotvení ve stavbě živého těla.<sup>10</sup> 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 podoby liší právě přesunem důrazu na tvar v takto širokém smyslu.<sup>11</sup>

Zahrneme-li takto sebemanifestaci, „jevení se“ už do základů stavby živého těla jako jeho spontánní funkci, potom je tento „jev“ vitální aktivitou stejně jako ontogeneze, získávání a asimilace živin nebo roz-

---

<sup>9</sup> Viz A. Portmann, *Transparente und opake Gestaltung*, in: *Rencontre/Encounter/Begegnung. Contributions à une psychologie humaine, dédiées au prof. F. J. J. Buytendijk*, Utrecht 1957, str. 355–370; týž, *Die Tiergestalt*, str. 17–59.

<sup>10</sup> Jen u nejnižších, plně průhledných organismů se kryje jejich anatomická forma a jejich vizuální sebezprezentace. S objevením se neprůhledné vnější hraniční vrstvy vyvstává aktivní diferenciací, kdy jsou manifestní partie budovány odlišně od těch skrytých (vnitřností ve vlastním smyslu slova).

<sup>11</sup> A. Portmann, *Die Tiergestalt*, str. 34. V jistém smyslu lze říci, že Portmann obnovuje morfologii tím, že do ní integruje v té době prudece se rozvíjející etologii.

množování. Portmann je zde pochopitelně postaven před otázku, proč takto bazální vlastnost živé látky dlouho unikala pozornosti přírodovědců. Důvod vidí v preferování jednoznačných funkčních struktur, u nichž lze postulovat a též experimentálně ověřovat jejich účelný význam pro individuální či druhovou záchovu. Toto zaměření je podle něj zároveň slepým místem moderní biologie, která řadu nápadných znaků živých bytostí buď násilně vykládá z účelných selekčních mechanismů, anebo je bagatelizuje či ignoruje.

Když Portmann mluví o sebemanifestaci či jevení živých bytostí, má na mysli jejich tzv. vlastní jev (*eigentliche Erscheinung*), jenž se odlišuje od fenoménu v nejširším slova smyslu. Takovými obecně chápanými fenomény jsou samozřejmě i „nevlastní“ jevy, jež nám poskytuje tělo podrobené pitvě, vivisekci, chemické analýze nebo rentgenovému snímku. Vlastní jev proti tomu vychází ze specifické spontaneity živé bytosti a obrací se k vnímajícím smyslům přímo, bez užití vědeckých instrumentů. Onu všemu živému vlastní spontaneitu označuje Portmann jako niternost (*Innerlichkeit*). Niternost živých bytostí je jejich schopnost vztahovat se ke světu prostřednictvím do sebe centrovaných aktů, tedy na základě vlastní („vnitřní“) reprezentace okolního světa (Portmann někdy užívá jako ekvivalentu též slov centricita nebo centralita). Proto živá bytost jednoduše nereaguje na nějaké neutrální stimuly, ale jedná podle vlastního (druhového) obrazu světa.<sup>12</sup>

Portmann je přitom přesvědčen, že existuje vztah mezi plností či komplikovaností tohoto vztahu ke světu, tj. intenzitou prožívání, niternosti, a sebemanifestací dané bytosti.<sup>13</sup> U bytostí, jejichž prožívání okolního světa je rozvinutější, je i sebeprezentace výraznější, pregnantnější. Tento vztah lze doložit řadou empirických pozorování: u nižších, převážně čichem se orientujících drobných savců nebývá hlava nijak výrazně vyčleněna z trupu ani anatomicky, ani zbarvením srsti, zatímco u vyšších savců (u kterých nabývá rozhodující roli nejvíce distanční smysl, zrak) je hlava jasně vydělena jak anatomickou stavbou, tak velmi často i zvláštní barevnou kresbou („maskou“), odlišnou od zbarvení zbytku těla. Podobně je zvýrazněn i opačný, anální pól těla kopytníků, šelem a primátů. Obecně platí, že vlastní jev vyšších živočichů je charakterističtější a druhově

<sup>12</sup> K niternosti viz např. týž, *Zur Philosophie des Lebendigen*, str. 418–422; týž, *Nové cesty biologie*, I, str. 90–105.

<sup>13</sup> Na základě intenzity niternosti a sebemanifestace lze proto rozlišovat „rang“ živých bytostí, jejich místo v druhové hierarchii. Viz např. A. Portmann, *Nové cesty biologie*, I, str. 122–136. Obecně platí, že rangově vyšší bytosti jsou nám intuitivně srozumitelnější.



(i individuálně) méně zaměnitelný, a toto pravidlo se opakuje ve vztahu mláďat k dospělým jedincům. (Což vynikne např. při srovnání nenápadných a pro laika vzájemně těžko odlišitelných malých myšovitých hlodavců od charakteristických a snadno odlišitelných tvarů, vzorů a barev kopytníků nebo velkých šelem.) U vyšších živočichů se pak objevují znápadnější, zjev podtrhující struktury nejen na zbarvení tělesné plochy, ale též jako anatomicky fixované prvky (parohy a rohy kopytníků, výrůstky u různých druhů hmyzu, nápadné formy ptačího peří).

Zde se již začínáme přibližovat k obtížnějším bodům tohoto teoreticko-biologického modelu. Jestliže za dvě nejzákladnější úlohy živé bytosti budeme pokládat vztah ke světu skrze niternost a z něj vycházející sebemanifestaci, pak nás to zavazuje pokládat smyslově vnímatelný tvar živé bytosti za autonomní skutečnost, nikoli za druhotný produkt jiných, údajně základnějších funkčně definovaných procesů. Nauka o přírodním výběru zkoumá jednotlivé komponenty tvarů živých bytostí z hlediska jejich účelnosti, tedy hodnoty, kterou daný prvek poskytuje svému nositeli co do individuálního zachování a zvýšení šancí k jeho rozmnožování. Podle ní nemohou dlouhodobě existovat živé bytosti se znaky, které by byly v rozporu jak s individuálním zachováním, tak se schopností dále předávat svou genetickou výbavu (fitness). Portmann v opozici vůči těmto selekcionistickým předpokladům potřebuje jednak doložit, že sebeprezentace není vysvětlitelná jen jako vedlejší produkt metabolických procesů, a za druhé přesvědčit své čtenáře, že jako taková je reálně odlišná od znaků s vykazatelnou selektivní hodnotou.

Obtíž je v tom, že pokud by chtěl Portmann definitivně vyvrátit selekcionistický předpoklad užitečnosti veškerých prvků vykládaných jako sebemanifestace živé bytosti, musel by sebemanifestaci pozitivně doložit jako empirickou, vědecky popsateľnou kategorii. Sebemanifestace je celek smyslového působení dané živé bytosti, jemuž biolog vždy už nějak rozumí na základě své vlastní niternosti, ale do vědecké, vždy dílčí argumentace vstupovat nemůže.<sup>14</sup> Jeho postup proto zůstává stále negativní, odkázaný na konkrétní vědecká vysvětlení, jejichž neadekvátnost se pokouší ukazovat. Tak v případě tvorby pravidelných nápadných barevných vzorů na površích těl živočichů musí Portmann ukázat, že nedostačuje jejich vysvětlení adaptivními procesy ani je nelze vykládat

---

<sup>14</sup> K tomu viz též níže, oddíl 4. Podle Portmanna „celkovost“ a „účelnost“ sice utvářejí horizont, v němž *rozumíme* živým bytostem, ale nikdy nemohou nic konkrétního vědecky *vysvětlit*, nelze je legitimně užívat jako predikát („empirické X je celek“). Odtud též vychází Portmannova kritika biologického vitalismu a finalismu. Viz A. Portmann, *Biologie auf neuen Wegen*, str. 180.

naopak jako co do selekční hodnoty neutrální epifenoménu ontogeneze nebo látkové výměny. V posledně uvedeném případě argumentuje např. tím, že zdánlivě druhotné efekty ontogeneze či látkové výměny jsou složité a často velmi energeticky nákladně extrahovány a syntetizovány (což sugeruje nějakou jejich nenáhodnou „rolí“ v dění života). V případě selekční interpretace sebemanifestace Portmann ukazuje, že ony nezpochybnitelně funkční rysy zjevu živočichů, jako jsou fenomény kypse, aposémantismu či znaků zvýrazňujících sexuální atraktivitu nositele, samy sebemanifestaci *předpokládají* (evoluce může zvýhodnit některé z již existujících prvků), a nemohou ji tedy plně vysvětlit.<sup>15</sup>

V této souvislosti Portmann přichází s poněkud kontraintuitivním tvrzením, že vlastní jev živé bytosti je primárně *neadresný*. To znamená, že sebemanifestaci živé bytosti nelze pochopit z (kryptických, sémantických aj.) motivů přímo vztahených k vnímání jiných živých bytostí. Portmann hovoří o tzv. „neadresném vlastním jevu“, zatímco adresný jev, vysvětlitelný jako evoluční modifikace spojená se selekční výhodou, má až odvozenou hodnotu a existenci. Portmann sám si uvědomuje poněkud paradoxní povahu tvrzení o vlastním jevu, který je definován tím, že se dává přímo pozorujícím smyslům, přitom ale není určen k tomu, aby se ukazoval konkrétnímu pozorovateli, a tedy stojí mimo kategorii komunikace. V tomto smyslu hovoří o vážném „epistemologickém problému“, který odkazuje k uvážení filosofům.<sup>16</sup> Pokusem o pozitivní určení neadresnosti vlastního jevu je pak jeho vztahení ke světlu jako k všeobjímajícímu médiu, v němž se sebemanifestace živých tvarů odehrává. Se vznikem neprůhledného tělesného povrchu a na něm se manifestujících tvarů a barev zaujímá živá bytost vztah k prosvětlenému prostředí jako celku, čímž se světlo ocitá v pozici „adresáta“ neadresných jevů.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Mutace, které pokládá neodarwinismus za produktivní moment evoluce, uznává Portmann pouze jako reálně ověřené mikromutace. Vyzdvížení náhodných mutací na vlastní motor evoluce (bez empirických dokladů vzniku nových druhů) chápe Portmann jako mytický prvek v moderní přírodovědě.

<sup>16</sup> A. Portmann, *Transparente und opake Gestaltung*, str. 367 („ein schweres erkenntnistheoretisches Problem“); problém spojený s vlastním jevem je odkázán filosofům explicitně in: týž, *Die Beurteilung der Erscheinung im Organischen*, str. 71; týž, *Unterwegs zu einem neuen Bild vom Organismus*, str. 45; týž, *Wandlungen unseres Bildes vom Lebendigen*, str. 74.

<sup>17</sup> Viz především týž, *Transparente und opake Gestaltung*, str. 367–369; týž, *Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde*, in: týž, *Entläßt die Natur den Menschen?*, str. 40–57; týž, *Erleuchtung und Erscheinung im Lebendigen*, in: týž, *Aufbruch der Lebensforschung*, Zürich 1965, str. 33–57; týž, *Wandlungen unseres Bildes vom Lebendigen*, str. 73 n. Poznamenejme, že extrémní případy živočichů

Nauka o přednostně neadresné povaze vlastního jevu a jeho vztážením k médiu světla je tak jakýmsi spekulativním završením Portmannovy nové morfologie.

### 3. Vnitřní napětí morfologického projektu

Ačkoli se Portmannovy manifesty reformované morfologie obracely primárně k laickým čtenářům, je přesto překvapivé, jak malou odezvu zanechal tento bezesporu originální koncept mezi akademickými biology. Nemnohé dobové kritické ohlasy prozrazují (ne zcela neprávem) obavu ze stírání hranic mezi vědou a filosofií.<sup>18</sup> Také nikdo z Portmannových přímých žáků program reformy morfologie v jeho celku nepřevzal a dále jej na akademické úrovni nerozvíjel (či nedostal možnost jej rozvíjet). Znatelně vstřícnější byli vůči Portmannovi významní soudobí filosofové, kteří jeho dílo s uznáním diskutovali. Řídili se ovšem při tom svými vlastními zájmy, aniž by věnovali velkou pozornost „epistemologickým problémům“ spojeným s kategorií neadresného jevu a s ním souvisejícího média světla, které jim Portmann odkázal.<sup>19</sup>

---

Žijících zcela mimo kontakt se světlem (endoparazitické, jeskynní a hlubokomořské druhy aj.) pokládá Portmann za evoluční modifikace forem vzniklých v prosvětleném prostředí.

<sup>18</sup> Portmannovu nauku roku 1963 takřka oficiálně zkritizoval tehdejší předseda Německé zoologické společnosti, hydrobiolog A. Remane coby „metafyzické spekulace od psacího stolu“ (J. Illies, *Adolf Portmann*, str. 28 a 260, pozn. 16). Ovšem ani příznivěji naladění kolegové nedokázali skrýt své rozpaky, např. etolog P. Leyhausen v této souvislosti dochovává – aniž by se s ním chtěl identifikovat – další z dobových dojmů z Portmannova díla: „Gestaltmystik“ (K. Lorenz – P. Leyhausen, *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens*, München 1973, str. 391). Ještě v průběhu šedesátých let byly všechny tři Portmannovy knihy věnované teoretické biologii přeloženy do angličtiny, dobové recenze však svědčí o jejich (v lepším případě) vlažném přijetí; k tomu viz F. Jaroš, *Portmann's View on Anthropological Difference*, in: F. Jaroš et al. (vyd.), *Adolf Portmann. A Thinker of Self-expressive Life* (v tisku).

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty užívá knihu *Die Tiergestalt* ve svých přednáškách o pojmu přírody, konaných na Collège de France v letech 1956–1958, viz M. Merleau-Ponty, *Nature. Course Notes from the Collège de France*, přel. R. Vallier, Evanston 2003, str. 186 nn., též M. Merleau-Ponty, *Řeč, dějinnost, příroda. Shrnutí přednášek z Collège de France (1952–1960)*, přel. J. Halák, Praha 2018, str. 73 n.; H. Arendtová vykládá Portmannovu biologii in: *Život ducha, I, Myšlení*, přel. J. Lusk, Praha 2001, str. 39–42; americká filosofka vědy M. Grene věnuje Portmannovi obsáhlou kapitolu své knihy *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*,

Jestliže budeme Portmannovu morfologii pokládat za standardní vědeckou disciplínu, jejímž cílem je kumulativní produkce pozitivních empirických poznatků,<sup>20</sup> pak není nesnadné přijít s její radikální kritikou. Jak již bylo výše naznačeno, „tvar“ a jeho sebemanifestace se jako kategorie celku vzpírají jednoznačné identifikaci. Jak jsme viděli, ve svých výkladech sebemanifestace jako jedné z hlavních vlastností živého Portmann často odkazuje na nápadné struktury zvyrazňující zjev živočichů. Přitom zdůrazňuje, jak selhávají snahy vysvětlit tyto struktury z jiných životních funkcí. Již na metodologické rovině lze takový postup kritizovat, jelikož sebemanifestaci vykazuje pouze negativně, tj. nedostatečností běžných funkcionálních vysvětlení, vykládajících daný prvek jako „účelný“, tj. poskytující nositeli selekční výhodu. Portmannův projekt je tak v tomto bodě závislý na polemice právě s takovou podobou vědy (a její dobovou úrovní), kterou chce sám překonávat.<sup>21</sup> Na rovině empirické či vědecké argumentace tak má nová morfologie potíže s pozitivní existencí svého vlastního předmětu.

Pokusy o pozitivní teoretické uchopení sebemanifestace narážejí na obtíž, jak ji reálně odlišit od ostatních životních funkcí. „Živoucí bytost stojí před námi jako jednota. Nikdo nemůže navzájem plně izolovat funkce zachování a sebevyjádření; každé umělé vytržení z celku je umělý zásah.“<sup>22</sup> Portmann navrhuje řešit vztah sebemanifestace a dalších funkcí hierarchicky, totiž v tom smyslu, že sebemanifestace ostatní

---

Dordrecht – Boston 1974, str. 254–293; filosofickou analýzu celého Portmannova dosavadního díla monograficky podal R. Kugler, *Philosophische Aspekte der Biologie Adolf Portmanns*. V této souvislosti poznamenejme, že někdy kolem r. 1960 se Portmannem zabýval i J. Patočka, jak dosvědčuje dochovaná složka jeho shrnutí a výpisků z několika Portmannových textů. Patočkův zájem o Portmannovu biologii byl motivován zjevně fenomenologicky, jelikož nejextenzivněji excerpoval studie *Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde* (1957), *Unterwegs zu einem neuen Bild vom Organismus* (1957) a *Die Beurteilung der Erscheinung im Organischen* (1959). Za ochotné zpřístupnění těchto materiálů děkuje autor J. Freiovi a Archivu Jana Patočky.

<sup>20</sup> Srv. M. Ritter, *Die Biologie Adolf Portmanns*, str. 253. V českém prostředí vedla obtížná slučitelnost portmannovské morfologie s modelem „normální vědy“ k její interpretaci coby alternativního biologického „paradigmatu“, viz F. Jaroš, *Darwinismus a portmannismus. Střetnutí nesouměřitelných biologických paradigmatů?*, in: *Teorie vědy*, 3, 2010, str. 301–318; Z. Neubauer – J. Fiala, *Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, Praha 2011.

<sup>21</sup> Srv. A. Portmann, *Nové cesty biologie*, II, str. 71: „Morfologie má brát v úvahu jevy, jež se vymykají z dosavadního rámce, jakým fyziologie musela – z dobrých důvodů – zhruba vymezit funkcionální chápání.“

<sup>22</sup> Tamt., str. 68.

funkce transcenduje.<sup>23</sup> Protože tato nejvyšší funkce převyšuje a svým způsobem zahrnuje či orientuje všechny ostatní funkce, je sama funkcí v jiném smyslu než ty ostatní.<sup>24</sup> Jakkoli plauzibilně toto řešení zní (živé bytosti se ve své specifičnosti manifestují i tehdy, když získávají potravu nebo se rozmnožují), je problematické po metodologické stránce. Jestliže sebemanifestace transcenduje životně zachovné funkce tak, že je začlenění a jakoby povýší na momenty celku manifestujícího se „tvaru“, potom tyto funkce mají vždy už také onu sebemanifestační hodnotu. Jinými slovy, v živých bytostech nenalezneme žádné čistě jednoúčelové funkce (ty existují spíše v našich výkladech života a monokauzálních laboratorních pokusech). Portmann sám uvádí, že u vyšších živočichů žijících v komplikovanějších společenských strukturách lze pozorovat využití většiny vnějšího vnímatelného povrchu (zbarvení, postoj) i řady vnitřních orgánů a fyziologických funkcí (exkrece) pro různé způsoby sdělování vnitřních stavů svým druhovým i mezidruhovým partnerům.<sup>25</sup> Tak vstupují skryté fyziologické děje do vnější sféry sebe prezentace živého tvaru a díky takto nabytému významu přestávají být výlučně fyziologickými fakty.<sup>26</sup> Rubem této argumentace je opět znehodnocení všech takových výkladů, kde je sebemanifestace vykládána právě v *opozici* k životně účelným funkcím.

S trochou zlomyslnosti se lze ptát, zda Portmannem zamýšlená reforma biologie nakonec nevede pouze ke grandiózní konfúzi: není jen

---

<sup>23</sup> Viz např. A. Portmann, *Unterwegs zu einem neuen Bild vom Organismus*, str. 39; týž, *Die Beurteilung der Erscheinung*, str. 73.

<sup>24</sup> A. Portmann, *Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde*, str. 54: „V dřívějších výkladech této sebemanifestace organismů jsem snad o tomto aspektu hovořil jako o nějaké ‚funkci‘. Má-li být tímto slovem označena role určitého článku v sebezáchovném systému, pak sebemanifestace pod tento úzký pojem funkce nespadá.“ Tamt., str. 57: „Před veškerou funkčností ve službě uchování individua a rodu, ve službě sociálních aktů nebo v odvrácení nepřátel – před všemi těmito funkcemi a *teprve dávajíc jim jejich smysl* je prostě jevení jako sebemanifestace“ (kurziva J. K.). Identickou formulaci obsahuje též druhé vydání *Die Tiergestalt*, str. 236.

<sup>25</sup> Viz týž, *Nové cesty biologie*, II, str. 63; týž, *Die Tiergestalt*, str. 196.

<sup>26</sup> To bylo ostatně v Portmannově době klasické téma filosofické antropologie, kde byl pomocí takového modelu vykládán rozdíl mezi kulturou (chápanou přednostně jako výsada člověka) a přírodou. K tomu viz J. Klouda – J. Halák, *Institute jako model významu. Gehlen a Merleau-Ponty k otázce antropologie*, in: *Filosofický časopis*, 6, 2018, str. 869–888. Portmann, který kulturu ve vlastním smyslu přiznával jen člověku, poukazoval na moment svobody (ne-nutnosti), který jevení vnáší do oblasti přírody; viz A. Portmann, *Unterwegs zu einem neuen Bild vom Organismus*, str. 33.

kritikou vědy, jelikož sama míří za pozitivním cílem, totiž „novým pojetím organismu“; ten ale sám nemá empiricky a vědecky vykazatelnou existenci, a proto ona kýžená nová biologie nemůže být pozitivní vědou. Není ovšem ani metafyzikou, což jí vyčítali její oponenti, jelikož nehodlá překračovat region živé přírody a její vlastní výpovědi jsou kriticky vázány na stav empirické vědy. Na zbývajících stránkách se nicméně pokusíme ukázat, že toto napětí uvnitř Portmannova projektu, a též jeho problematický teoretický status, představují zároveň možný klíč k pozitivnímu uchopení významu „nové morfologie“.

#### 4. Poznání živé přírody a typologie postojů ke světu

Vedle teoreticko-biologických manifestů napsal Portmann řadu textů věnovaných analýze lidského poznání přírody a formám vztahu k ní vůbec. Tyto texty, i přes jejich nesystematickou povahu, představují nepostradatelné východisko pro posouzení vědecko-teoretického statusu jeho bádání. Portmann v nich představil několik duálních opozic, jejichž členy spolu souvisejí, ale beze zbytku na sebe převoditelné nejsou. K jejich systematizaci sám nikdy nepřikročil a následující shrnutí musí na sebe vzít riziko určité schematizace.

Přednáška *O specifčnosti biologického zkoumání* v této souvislosti rozvíjí podobenství o dvojm pohledu na divadelní představení.<sup>27</sup> Na divadelní představení jsou v zásadě možné dva pohledy (a jejich kombinace): pohled na jeviště, tj. sledování inscenovaného dramatu, a pohled do zákulisí, na fungování z hledišť skryté práce maskérů a osvětlovačů, na mechanismy kulís, zvukových efektů atp. Fungování zákulisního divadelního aparátu lze zkoumat do velkých detailů (technicky i historicky), nicméně svůj hlavní smysl tento aparát získává z toho, že umožňuje drama na jevišti. K němu zaujímáme zásadně jiný postoj a ani jako divadelní vědci nesmíme přestat být diváky, kteří se předváděným dějem nechávají oslovit. Podobně jsou možné v zásadě dva pohledy na přírodu: analytické kauzální zkoumání (pohled za scénu) a neanalyzující, divácky naivní pohled na jeviště života. Zde nás děje neoslovují proto, že známe jejich fyzikální nebo chemické příčiny, ale protože pro nás mají význam. Vzájemný vztah obou perspektiv Portmann explicitně příliš neřeší a jed-

<sup>27</sup> A. Portmann, *Über die Eigenart des biologischen Forschens*, in: E. Grassi – T. von Uexküll (vyd.), *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften*, Bern 1951, str. 69–93.

noduše odkazuje na nutnost spolupráce obou pohledů. Všimá si však, že exaktní zkoumání (pohled za kulisy) může často docházet ke zjištěním, která jsou fyzikálně či chemicky správná, ale pro poznání života irelevantní.<sup>28</sup> Tím je pohledu na jeviště (zkoumání významu) příznána pro poznání živého jistá přednost.

V dalším textu *Jak člověk zkoumá přírodu* Portmann zavádí rozdíl mezi přírodovědcem a „přírodoznalcem“.<sup>29</sup> Přírodovědec (Naturwissenschaftler, scientist) usiluje proniknout za smyslové vněmy k posledním stavebním prvkům a obecným zákonům. Proto míří do nezjevného nitra živých bytostí a snaží se ovládnout pochody, které v něm probíhají. Jeho metodou není naivní pozorování, ale (více či méně invazivní) experiment. Rozmanitost živých forem redukuje jeho zájem na poměrně úzký výběr tvorů, výjimečně vhodných k testování daných hypotéz: laboratorních živočichů. Moderní věda představuje vědění produkující moc, vědění schopné ovládnout řadu procesů uvnitř živých bytostí, ale pro uchopení života jako takového může sloužit jen jako „pomocný prostředek“.<sup>30</sup>

Větší posun přináší rozbor protikladné pozice, přírodovědce (Naturkundige, naturalist). Ten žije v „naivním a estetickém světě původního smyslového života“, pracuje s neanalyzovanými smyslovými dojmy, z nichž metodicky nevylučuje jejich emotivní a imaginativní souvislosti. Souhrnně Portmann tento postoj označuje jako „estetickou funkci“, a to v širším smyslu slova, který vychází z původního výrazu pro vnímání (*aisthesis*), nevylučuje ovšem ani užší význam estetiky jako teorie krásy. Znalec přírody je zaujat nepřebornou rozmanitostí vnímatelných tvarů, barev, tónů a vůní a k jeho vědění patří, že je jimi sám subjektivně zaujat, pohnut. S tím, že jeho pravdy náležejí pascalovskému *ordre du cœur*, souvisí charakteristické vášnivé zaujetí pozorovatelů a sběratelů, vytrvalé úsilí klasifikátorů a systematicků i obětavost cestovatelů staré a nové doby. Hluboký význam, který pro znalce přírody smyslově vnímané živé tvary mají, jej spojuje s umělcem: živá bytost pro něj není pouhou exemplifikací obecných zákonů a idejí, ale nabývá symbolickou hodnotu, neboť smyslová plnost vnímaných dějů působí skrze analogie

<sup>28</sup> Tamt., str. 84 a 90.

<sup>29</sup> A. Portmann, *Der naturforschende Mensch*, in: týž, *Biologie und Geist*, str. 65–83. Historické rozpracování této Portmannovy typologie můžeme lépe vidět v antitezi prométeovského a orfického přístupu k tajemství přírody u P. Hadota, *Závoj Isidín. Esej o dějinách ideje přírody*, přel. M. Křížová, Praha 2004, str. 97 nn. Poznamenejme, že Hadot a Portmann se osobně znali z konferencí spolku Eranos.

<sup>30</sup> A. Portmann, *Der naturforschende Mensch*, str. 66.

a imaginaci na lidské povědomí o tom, co je život a o co v jeho nejhlubším základě jde.<sup>31</sup>

Ve srovnání s divadelní metaforou je tu patrná větší míra kontextualizace. Dvojice přírodovědec – přírodovědec jasně odkazuje k proměným vědění spojeným s vývojem Západu během několika posledních staletí. Ještě důležitější je ale spojení přírodovědce s „estetickým postojem“ jakožto určitým přístupem ke světu vůbec, který přesahuje oblast vědy jako takové. Do třetice zde Portmann dává výrazněji najevo, že pro poznání života sám přírodovědecký postoj nestačí, že tu hraje důležitou roli i přírodovědecká (estetická) komponenta, která sama odkazuje na předvědecký a mimovědecký život. Proto je podle něj biologie zkoumáním přírody (Naturforschung), ale zdráhá se ji označovat výhradně jako přírodovědu (Naturwissenschaft), ačkoli nikdy nepopírá zásadní důležitost přírodovědné komponenty.

Za třetí fázi Portmannových úvah můžeme pokládat jeho analýzy primárního a sekundárního postoje ke světu, které někdy označuje též jako ptolemaiovský a kopernikánský přístup.<sup>32</sup> V těchto úvahách se těžiště Portmannova zájmu přesouvá k poměru estetické a teoretické funkce, proměnlivému v průběhu individuálního lidského života. Každý z nás se rodí do světa a vyrůstá v primárním, ptolemaiovském estetickém postoji. Posléze z něho však díky kopernikánským složkám, vlastním zejména moderní západní civilizaci, více nebo méně vystupuje, byť jej nikdy nepouští docela. Životním úkolem každého člověka je stále utvářet a pěstovat harmonii mezi oběma přístupy, které nerozdílně utvářejí specificky lidský postoj ke světu (lidskou „niternost“).

Tyto úvahy rozvíjel Portmann po celé desetiletí (cca 1950–1960), kdy rovněž vypracoval nejdůležitější studie a knihy věnované svému morfologickému projektu. Nikdy se nepokusil je systematizovat, ačkoli jejich souvislost je zřejmá, a raději upozorňoval na podmíněnou platnost všech těchto podobenství. Ještě závažnější je, že tyto úvahy formuloval mimo knihy a programové studie k nové morfologii, které sice výjimečně obsahují okrajové poukazy na tuto problematiku, zpravidla ji však výslov-

---

<sup>31</sup> Srv. tamt., str. 79: „Takové prožívání života přírody vede ... k nejskrytější zkušenosti tajemného základu, který působí ve všem kolem nás i v nás samotných. Právě skrze cizost přírodních věcí, skrze vhléd do druhů života, které jsou nám vzdáleny, je mocně posíláno podněcující působení všech životních forem, které překračuje každé rozumění, a duch nabývá pevnost, aby snesl pohled do propasti sebe samého.“

<sup>32</sup> A. Portmann, *Die Welt der Augen*, in: *Die Ernte*, 40, 1959, str. 131–159; týž, *Ptolemäer und Kopernikaner. Eine biologische Studie*, in: *Der Monat*, 12, 1960, str. 23–30.



ně nezmiňují. Shrneme-li výsledky Portmannových „metodologických“ zkoumání, pak se nám ukáže komplexnost jeho úvah o poznávání přírody. Životu vždy už musíme nějak rozumět, nějak vědět, o co jde v těch či oněch aktech dramatu na scéně. Významu (Bedeutung, Sinn) těchto dějů rozumíme díky tomu, že jsme sami živé bytosti, které se též autonomně vztahují ke světu a interagují s ním. Takto vždy určitým způsobem rozumíme takovým dějům, jako je růst, rozmnožování, hledání potravy, rivalita či snaha uniknout nebezpečí; cizí niternost je nám přístupná na základě niternosti naší. Kauzální přírodověda dokáže proniknout do zákulisí těchto dějů, ale v identifikaci jejich významu je odkázána na estetický postoj. Ten však sám není něčím neproblematickým, nespočívá jednoduše v otevření očí a dalších smyslů. Z právě probrané série textů je patrné prohlubování záběru na linii „pohledu na scénu“ – přírodovědeckého, estetického, primárního postoje. Když nebudeme mít tuto součást Portmannova myšlení na očích, těžko správně posoudíme smysl a dosah jeho reformy morfologie, protože její ústřední pojmy, živý tvar a jeho vlastní jev, jsou spoluurčeny právě oním (stále se problematizujícím) estetickým postojem ke světu.<sup>33</sup>

## 5. Hermeneutická povaha Portmannova myšlení

Tím, že Portmann rozvíjel své úvahy o poznávání přírody jinde než v programových textech k nové morfologii, mohl vzbuzovat ve svých čtenářích (a snad i v sobě samém) přesvědčení, že jeho biologie je v podstatě standardní empirická disciplína, získávající objektivní vědecká fakta.<sup>34</sup> Přistoupíme-li na to, že jejím cílem produkce objektivních fakt *není* (a tedy není empirickou vědou v běžném smyslu), potom všechny námitky, které jsme proti ní výše vznesli, přestávají být relevantní. Zůstává pouze otázka, jak pozitivně charakterizovat její teoretický status.

Výše jsme opakovaně narazili na to, že kauzální chemicko-fyzikální přírodověda život sám zachytit nedokáže, její fenomény nejsou vlastní jevy živých tvarů. Přesto Portmann význam moderní přírodovědy ne-

---

<sup>33</sup> Viz též, *Transparente und opake Gestaltung*, str. 370: „Rozlišení vlastního a nevlastního jevu rozděluje v první řadě dva světy zakoušení a prožívání: naivní estetický svět původního smyslového života a teoretický svět lidské zvědavosti.“

<sup>34</sup> Objektivitu či faktualnost vědy zde chápeme v relativním smyslu: (relativně) objektivní je takové vědění, které v daném kontextu nemusím dále problematizovat a mohu jej dále užívat bez nutnosti tematizovat jeho předpoklady.

popírá, biologie se podle něj nemá vrátit na úroveň jakési předmoderní *historia naturalis*. Základním předpokladem smysluplného využívání možností kauzální přírodovědy je ovšem samotné vnímání živých tvarů, kterého jsou biologové (a ostatní lidé) schopni právě jako živé bytosti, a nikoli teprve jako biologové. Bazální předpoklad biologie (zachycení života) tak závisí na lidské niternosti a jejím stavu. Portmannův morfologický projekt, pokud budeme respektovat tematickou souvislost všech jeho aspektů, překračuje biologii v užším smyslu tím, že explicitně spojuje konkrétní poznávání živého s předpoklady tohoto poznávání. Portmann si byl dobře vědom této podmíněnosti biologického poznání, přičemž samotnou podmínku poznání – lidskou niternost včetně jejího sociálního rozměru – nevyklučoval z předmětu svého (biologického) zkoumání.

Stálé vědomí podmíněnosti poznání dává Portmann najevo příležitostně i ve svých textech k nové morfologii. Tak hned první zveřejnění svého projektu uvádí jako snahu „jasně zahlédnout ty nejobecnější předpoklady současného biologického výzkumu“.<sup>35</sup> Biologie pro něj i nadále zůstává lidským výtvozem, a její konkrétní podoba je tudíž nesamozřejmá a mnohonásobně podmíněná. Tuto kulturní, společenskou a historickou (ale i individuální) podmíněnost nepokládá Portmann za něco, co by bylo pro vlastní vědecké bádání irelevantní nebo kontra-produktivní:

„Každá věda je jako lidský produkt spoluurčena předchozími stanovisky a světovými názory. Tato skutečnost je pro opravdovou vědu škodlivá jen tehdy, když tyto duchovní moci působí a bují nerozpoznány, když přírodovědec nedbá na jejich původ a pokládá své myšlení za zcela objektivní, myšlení ostatních za zaujaté.“<sup>36</sup>

Velmi plasticky se vědomí produktivní role předpokladů vědeckého poznání ukazuje na Portmannově zájmu o dějiny biologie, který výrazně převyšuje obeznámenost se stavem výzkumu.<sup>37</sup> Rovněž stále opakovaná

<sup>35</sup> A. Portmann, *Die Biologie und das Phänomen des Geistigen*, in: týž, *Biologie und Geist*, str. 15 (předneseno 1946).

<sup>36</sup> Týž, *Das Problem des Lebendigen*, in: týž, *Entläßt die Natur den Menschen?*, str. 115.

<sup>37</sup> V Portmannově bibliografii nalezneme i kratší studii k dějinám entomologie: týž, *Zwei Naturforscher. Jan Swammerdam und François Huber*, in: *Die Ernte*, 11, 1930, str. 97–113. Bytostně historickou prací je jeho intelektuální autobiografie *An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*,

myšlenka, že biologii je v každé době dopřáno objevit pouze něco,<sup>38</sup> svědčí o tom, jak moc byl Portmann dalek naivního epistemologického objektivismu.

Důležité nicméně je, že předpoklady biologického poznání nechápal Portmann izolovaně a staticky. Zejména v jeho analýzách přírodovědeckého a primárního postoje je patrná snaha ukázat, že poznávání živých tvarů je nejen lidskou niterností umožněno, ale že ji také zpětně pomáhá rozvíjet a napomáhá jejímu harmonickému utváření, v čemž také Portmann spatřuje důležitý úkol biologie na individuální i společenské rovině.<sup>39</sup> Tato kruhová struktura či oscilace, kdy jsou záměrně tematizovány a poznávány předpoklady poznání, odlišuje Portmannův projekt od Kantova filosofického založení vědy o živém, s nímž bývá někdy srov-

---

Wien – Düsseldorf 1974, ovšem zřejmě nejvíc přitahoval jeho pozornost v této oblasti vznik evoluční teorie, a to zejména jejího selekcionistického pojetí. K tomu viz např. týž, *Die entscheidende Wendung im Evolutionsdenken der Biologie*, in: týž, *Entläßt die Natur den Menschen?*, str. 168–185; týž, *Die Idee der Evolution als Schicksal von Charles Darwin*, in: *Eranos-Jahrbuch*, 33, 1965, str. 365–403 a především složky poznámek a příprav k univerzitním přednáškám v souvislosti s darwinovským výročním roku 1959, jež jsou uloženy v archivu univerzitní knihovny v Basileji. M. Ritter uvádí v plném znění pozoruhodný ranější fragment, v němž se Portmann zamýšlí nad estetickými souvislostmi rozdílné recepce evoluční nauky v románských a anglosaských zemích (M. Ritter, *Die Biologie Adolf Portmanns*, str. 234 n.). Do tohoto kontextu konečně patří i Portmannovy úvahy o propojení biologie s hospodářskými, sociálními a mocenskými zájmy moderního státu a o jejich vlivu na biologický výzkum, viz A. Portmann, *Biologie jako světová velmoc na poli techniky*, in: K. Kleisner (vyd.), *Biologie ve službách zjevu*, Červený Kostelec 2008, str. 27–39.

<sup>38</sup> Viz např. týž, *Nové cesty biologie*, I, str. 60; týž, *Über die Eigenart des biologischen Forschens*, str. 76.

<sup>39</sup> Viz týž, *Der naturforschende Mensch*, str. 82 n.: „Jelikož technická komplikovanost a tlak na dalekosáhlou specializaci se budou nadále stupňovat, bude nutně dorůstat velký počet přírodovědců, kteří budou extrémními specialisty. Protiváhou k tomuto vývoji je podpora jiného způsobu práce, který jsme pojmenovali jako přírodovědecký, a to je důležitá úloha, která si zaslouží pozornost všech, kdo se opravdově podílejí na duchovním životě. Hlavní cíl, jehož je třeba dosáhnout, je formovat člověka zkoumajícího přírodu k harmonickému vědomí jeho plné role: zmnožovat naše vědění ve věci přírody a zprostředkovávat obsáhlé, bohaté obrazy velkých oblastí přírody.“ Odtud vede přímá cesta k Portmannovým ideám reformy vzdělávacího systému a kultury obecně, v nichž šlo hlavně o obnovu „estetické výchovy“ kultivací smyslového prožívání. Reforma západního vzdělávacího systému je proto podle něho přímo spojena s reformou biologie. Viz např. týž, *Biologisches zur ästhetischen Erziehung*, in: týž, *Biologie und Geist*, str. 247–265. Zde můžeme též vidět důvod Portmannovy zvláštní komunikační strategie – biologie je skutečně „veřejnou záležitostí“.

náván.<sup>40</sup> Podle Kanta jsme s to posuzovat jsoucno jako organické (živé) jen díky tomu, že jako jednající bytosti máme pojem účelové kauzality. Tato finální kauzalita má ovšem pouze regulativní platnost, do samého procesu produkce přírodovědeckých poznatků s konstitutivní platností už více nezasahuje. Stejně tak lidská schopnost účelného jednání se díky své funkci podmínky biologického poznání nijak zásadně neproměňuje. U Portmanna se naopak počítá s tím, že poznání živé přírody lidskou niterností zásadně ovlivňuje, a to jak v jejích kognitivních schopnostech, které se u poznání živé přírody neomezují na kategorie vlastní matematické přírodovědě, tak v jejím vztahu k sobě samé.

Jak známo, důraz na nezrušitelnou předpokladovost každého vědění a jeho kruhovou strukturu byl zejména ve 20. století systematicky rozvíjen v *hermeneutické filosofii*.<sup>41</sup> K jejím přesvědčením patří i to, že filosofii a speciální disciplíny neodděluje ontologicky fundovaný hiát (např. empirické vs. transcendentální) a jejich vztah se chápe spíše jako vztah mezi dvěma póly jednoho kontinua.<sup>42</sup> Jak filosofie, tak věda jsou produkty lidské činnosti a rozdíl mezi nimi není výhradně fixován v předmětu poznání, ale vychází z postoje a vždy mnohostranné praxe poznávajícího: rozdíl mezi vědeckým „empirickým faktem“ a „filosofickou myšlenkou“ neleží ve věcech, ale v *interpretaci*, tedy v chování poznávajícího, které vždy implikuje nějaký výklad dané situace. Jako příklad stačí uvést podstatně filosofickou relevanci velkých tvůrčích vědců, a naopak častou inklinaci filosofie k faktografickému („empirickému“) pojmání svých tradičních témat. Perspektiva hermeneutického zrelativizování vztahu vědy a filosofie tedy nabízí možnost, jak Portmannovu morfologii pochopit pozitivnějším způsobem: nikoli jako špatnou a vnitřně rozporuplnou vědu, ale jako *hermeneutickou dimenzi* biologického poznávání. Tím programově stojí částečně vždy mimo (přírodo)vědu, aby byla s to její výzkum regulativně směřovat na živé a reflektovat její konstitutivní vazby na předvědecký svět. Stálý ohled k vlastním předpokladům totiž nesměřuje pouze „do minulosti“, před vědu, nýbrž uchovává otevřeně možnosti pro další vývoj vědy, osvobozuje ji ze strnulých forem myšlení a udržuje kontakt biologie s jinými oblastmi poznání. To exempli-

<sup>40</sup> Viz R. Kugler, *Philosophische Aspekte der Biologie Adolf Portmanns*, str. 13 nn.

<sup>41</sup> K tomu viz např. O. Bollnow, *Hermeneutische Philosophie*, in: K. Salamun (vyd.), *Was ist Philosophie?*, Tübingen 1992, str. 92–107.

<sup>42</sup> Viz G. Boehm, *Einleitung*, in: H.-G. Gadamer – G. Boehm (vyd.), *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1978, str. 9 n.

fikuje nakonec samotné Portmannovo přehodnocení morfologie, jež se z role propedeutické disciplíny, kam ji vytlačily přírodovědecké objevy 20. století, měla proměnit ve vrcholový syntetizující obor a zároveň v heuristický předvoj biologie.<sup>43</sup>

## 6. Živý tvar jako „kritika rozumu“

Nyní se z právě načrtnuté hermeneutické perspektivy ještě jednou podíváme na ony epistemologické problémy spojené s vlastním jevem. Již jsme upozornili na posun, který charakterizoval Portmannova zkoumání typologie postojů ke světu: zatímco u metafory divadla byl pohled na scénu a pohled do zákulisí velmi dobře oddělitelný, v případě estetického a teoretického, primárního a sekundárního pohledu na svět to už tak snadné není. Portmann upozorňuje, že primární estetický přístup není alogický, ale působí „od samého počátku jako jednota s racionálním fungováním našeho ducha a imaginativní schopností obrazotvornosti“.<sup>44</sup> Nejde zde o to, oba přístupy separovat ve statické protikladné alternativy, ale utvářet mezi nimi co možná harmonické spojení. Primární estetický postoj proto nespočívá pouze v odložení vědeckých instrumentů a otevření očí a dalších smyslů. Estetické vnímání je úkol, který je třeba stále řešit, „krásné řemeslo“,<sup>45</sup> které se stále učíme. Jestliže je vlastní jev živého tvaru vztažen *ex definitione* právě ke smyslovému postoji, pak není něčím, co by tu mohlo být rázem a bez našeho snažení. V jedné z pozdějších studií věnovaných právě otázce jevení je podle Portmanna vlastní jev „ta část toho, co je nám na živé bytosti přístupné, která se bezprostředně dává vnímajícímu smyslu, promlouvá ke smyslům bezprostředně bez každé lsti rozumu“.<sup>46</sup> Zde už zjevně nejde pouze o absenci vnějších pozorovacích aparátů, onou „lští rozumu“ mohou být patrně i pojmy a racionální konstrukce schematizující naši smyslovou zkušenost. Ty ovšem u člověka jakožto rozumové a řečové bytosti nelze jednoduše potlačit, a jak jsme výše viděli, ani to nemá být cílem. Primární estetický postoj a s ním spojené vnímání vlastních jevů živých

---

<sup>43</sup> Viz např. A. Portmann, *Die neue Auffassung vom Organismus*, str. 257: „Tak také morfologie není nějakým předstupněm další biologické práce..., nýbrž jedním z trvalých, *stále se obnovujících* úkolů zkoumání života“ (kurziva J. K.).

<sup>44</sup> Týž, *Ptolemäer und Kopernikaner*, str. 26.

<sup>45</sup> Týž, *Der naturforschende Mensch*, str. 79.

<sup>46</sup> Týž, *Die Beurteilung der Erscheinung im Organischen*, str. 68.

tvary není hotová alternativa, pro kterou se stačí jednou rozhodnout, ale proces, „dění“.<sup>47</sup>

Že se toto dění nějak musí odehrávat také uvnitř našeho poznání, je důsledek, který Portmann plnou měrou nevytěžil. Snad mu v tom bránilo přesvědčení, že estetický postoj je zásadně „naivní“, což může sugerovat představu bezstarostné bezelstnosti. Pokud je však estetický postoj úkol a vznikající výsledek určité aktivity, tak ona kýžená bezelstná naivita není výchozím stavem, ale cílem úsilí, na kterém se bude nějak podílet i rozum sám, stejně jako bylo budování nové morfologie racionálním podnikem. Portmann sice jasně formuloval, že „v lidském světě mají přírodní tvary symbolickou hodnotu, mají smysl a význam, který dělá z pro nás cizích, těžko uchopitelných optických sebemanifestací podobenství obsahů našeho prožívání“,<sup>48</sup> avšak v teoretických souvislostech textů k morfologii tyto náhledy nevyužil. A kde se hlouběji zabýval epistemologickou otázkou, skončil u přiznání, že „rozlišení vlastního a nevlastního jevu je první velký problém, s nímž se výzkum sebemanifestace musí vypořádat“.<sup>49</sup> Vydjeme-li z předpokladu, že v textech věnovaných postojům ke světu zašel Portmann ve svém myšlení dále než v manifestech nové morfologie, kde spíše zachovával tvář vědce-empirika, pak nám teze o symbolické hodnotě sebemanifestace (vlastních jevů) může napovědět, z jaké perspektivy se na ony epistemologické problémy podívat.

Víme, že život lze zachytit pouze životem, niternost pouze niterností. V lidském případě, a ten nás tu zajímá především, neboť biologii jako disciplínu známe jen jako naši možnost, lze rozlišit dvě složky toho, jak se toto zachycení odehrává. Hlavní roli tu hrají smysly, jimiž je vnímán cizí živočišný či rostlinný tvar. Druhou složkou je výklad, který známe z Portmannových rozborů jako určení smyslu či významu toho, o co v životě jde, jaké jsou jeho hlavní funkce. Tento výklad je samozřejmě přítomný už na předvědecké rovině lidské existence (proto jsou představy a obrazy jako „převaha přijaté energie nad vydanou“, „zachování druhu“, „přízpůsobení“ či „sobecký gen“ intuitivně přístupné a svým způsobem stále lidové). Nicméně hranice obou těchto komponent není

<sup>47</sup> Srv. týž, *Um ein neues Bild vom Organismus*, str. 224 („Geschehen der Selbstdarstellung“).

<sup>48</sup> Týž, *Die Welt der Augen*, str. 159.

<sup>49</sup> Týž, *Die Beurteilung der Erscheinung im Organischen*, str. 74 n.; srv. též podobné formulace in: *Nové cesty biologie*, I, str. 137 nn. V obou textech Portmann přirovnává obtížnost rozlišení vlastních a nevlastních jevů k problému odlišení vědomých a nevědomých složek lidské psychiky. Za pozornost stojí upřímnost, s níž Portmann dokázal vydat v sázku empirickou povahu základu své biologie.

ostrá: estetický postoj nezabavuje vnímání jeho emotivního a imaginativního kontextu, nejsou to abstraktní smyslová data. Naopak jsou mu vlastní analogická a imaginativní spojení, neanalyzované smyslové vnímání je vždy obrazné, moderně řečeno vnímá „s přebytkem významu“. Racionální výkladová komponenta tyto významy analyticky stabilizuje a činí jednoznačnými.<sup>50</sup> Přitom tyto výklady, díky řeči intersubjektivně a historicky tradované, samy působí na smyslové prožívání, které tenduje vidět především to, co už víme. Důraz na oddané estetické prožívání smyslové plnosti živých tvarů, které vyznačuje „přírodoznalce“, milovníky přírody, má schopnost kriticky regulovat a relativizovat pojmové kategorie, skrze které rozumíme živým tvarům – a jelikož rozumíme právě díky tomu, že jsme sami živí, také rozvíjet naši vlastní niternost, náš život. V tom spočívá priorita smyslového vnímání, neboť díky němu se dotýkáme života ve větší míře, než sami explicitně víme.<sup>51</sup> Tak estetické poznávání živých tvarů stále modifikuje naši racionalitu včetně pojmů a výkladových modelů, které spoluutvářejí onu „lest rozumu“, jež permanentně hrozí přelstít i svého vlastního nositele. Naopak estetické vnímání může být díky vědění a oddané vůli soustředěno a intenzifikováno. Sebemanifestace živých tvarů tak působí jako regulativ a kritika našeho vlastního poznání, které se tím udržuje funkční, totiž samo plastické a živé.

Jevení živého tvaru tak spojuje nejen vědu s mimovědeckým životem, ale též dvě tradiční složky lidského poznání, racionalitu a smyslovost. Utváří živou pulsující hranici uvnitř poznání, epistemologickou zemi nikoho, kde není rozdíl mezi aktivními myšlenkami a pasivními vnímanými fakty, kde myšlení je obrazné a smysly mají svou vlastní řeč a rozum.<sup>52</sup> Portmann si evidentně místy uvědomoval, že sebemanifestace se

---

<sup>50</sup> Portmann se vzhledem k převaze intelektuální dimenze v západní civilizaci staví často do role advokáta smyslového prožívání, nicméně zdůrazňuje, že mu jde o smyslovost „produševnělou“ (týž, *Biologie und Geist*, str. 247). Jinde opakovaně upozorňuje, že estetický postoj není iracionální blouznění („Schwärmen“): týž, *Die Tiergestalt*, str. 241; týž, *Der naturforschende Mensch*, str. 82.

<sup>51</sup> Téměř v každém Portmannově textu najdeme důraz na „tajemství“, na skutečnost, že organismy jsou a zůstávají vždy více, než co o nich lze v určité době prostředky výzkumu vědecky vypovídat, viz týž, *Das Problem des Lebendigen*, str. 114; týž, *Die neue Auffassung vom Organismus*, str. 259 a jinde.

<sup>52</sup> K tomu srv. G. Boehm, *Zu einer Hermeneutik des Bildes*, in: H.-G. Gadamer – G. Boehm (vyd.), *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, str. 444–471; Z. Neubauer, *Vzhled a vhled. K ontologickým předpokladům intuice*, in: J. Stachová – J. Nosek (vyd.), *Intuice ve vědě a filozofii*, Praha 1993, str. 34–42. V této souvislosti je třeba zmínit Portmannovo výtvarné nadání i umělecké studium, díky ně-

podstatně děje v našem poznání,<sup>53</sup> tento náhled ale nedokázal zužitkovat. Patrně to byla představa poznání jako čehosi jen subjektivního, která ho od této cesty odváděla. A to přestože sám přesvědčivě dokázal, že poznání živého tvaru se děje jako setkání poznávajícího a poznávaného, že při popisu živých tvarů nutně vypovídáme i o nás samotných. Nevyužil ani myšlenku, že ve své kritické a regulativní dimenzi smyslové poznání funguje přímo jako jakási de-subjektivizace poznávajícího.<sup>54</sup> Místo toho Portmann obcházením filosofických aspektů své morfologie vzbuzuje ponejvíce dojem, že jde o empirickou disciplínu, jejíž ústřední kategorie se těší neproblematicky objektivní povaze.<sup>55</sup> Stejně sporným směrem pak poukazuje i jeho zavedení kvazi-objektivního média světla jako dimenze neadresných jevů. Jistě, jevení živého tvaru spočívá v pohybech, které vycházejí z niternosti dané živé bytosti (ať už jde o pohyby ontogeneze, fyziologie či chování). Avšak vznikem netransparentní tělesné hranice, jež slouží jako výrazová optická plocha, je dění sebemanifestace jakoby už v potenci nasměrováno ven, do jiného. A v tomto jiném, v „poznání“, nachází pak tento pohyb své uskutečnění; stejně jako je zase poznání poznávající bytosti odkázané na jevíci se tvar, který vyvádí poznávajícího ze sebe samého a uskutečňuje v této životní aktivitě (tj. v poznávání) jeho niternost. To obojí v případě zraku bez světla určitě nejde, ale neznamená to, že se neadresná komponenta jevu ke světlu přímo vztahuje: tuto komponentu jako onen tajemný a nezařaditelný nadbytek významu prožívá vnímající. Zavedení kategorie neadresného vlastního jevu je epistemologicky paradoxní nakonec jen tehdy, pokud jev chápeme buď jako něco stojícího izolovaně mimo tyto vztahy, nebo pokud naše poznání chápeme jako adekvaci poznávajícího a poznávaného. Pokud je však každé vnímání dění zasahující a přesahující vnímajícího, pak je každý adresný jev zároveň vždy primárně neadresný.

---

muž se dlouho rozhodoval mezi dráhou malíře a biologa. K tomu viz J. Illies, *Adolf Portmann*, str. 33–54 (spolu s ukázkami dochovaných kreseb).

<sup>53</sup> Srv. např. vyjádření z *Um ein neues Bild vom Organismus*, str. 226: „Živé tvary jsou originální texty, které k nám promlouvají v cizí, vzdálené řeči. Proto se musí každá generace stále znovu pokoušet o jejich překlad do způsobu výrazu vlastního její době: toto překládání je podnik, který nikdy nekončí a jehož zdokonalení musí sloužit každým novým objev.“

<sup>54</sup> Podobný moment zdůraznil B. Prévost, *Interiorita, exteriorita, výraz podl'a Adolfa Portmanna*, přel. A. Záthurecký, in: *Filozofia*, 68, 2013, str. 82–90.

<sup>55</sup> Viz též Z. Neubauer, *Esse objectivum – esse intentionale. Cestou k fenomenologické biologii*, in: *Scientia & Philosophia*, 8, 1997, str. 113–160, k problému domnělé objektivity portmannovských kategorií srv. str. 129 n.



## Závěrem

Že Portmann nevyužil pro svůj originální biologický model hermeneutický koncept vědění, který byl v té době již zformulován a který patrně musel znát,<sup>56</sup> není tím největším nedostatkem, který znesnadnil recepci jeho díla. Větší úskalí spočívalo v tom, že záměrně ustupoval z cesty filosofickým otázkám, před které ho jeho dílo přivádělo, a to jak oddělováním metodologicko-epistemologických zkoumání od textů věnovaných nové morfologii, tak snahou odkazovat tyto „závažné epistemologické problémy“ filosofům, jako by se ho jako morfologa už dále netýkaly. Přitom specifikum jeho hermeneutické reformy biologie spočívalo právě v organickém, kontinuálním propojení vědy a filosofie. Je jisté, že svou roli hrály i socioprofesionální okolnosti: jako profesor a vedoucí zoologického ústavu basilejské university snad ani nechtěl jinou profesní sebedefinici, než která by zůstávala na tradiční půdě biologie. V době, kdy nebyly akademicky akceptovány hraniční disciplíny jako filosofie nebo didaktika biologie, byl odkázán na to, aby zachovával profesní status biologa a filosofické dimenze svého díla poněkud skrýval či stavěl na druhou kolej. To ovšem vedlo k tomu, že se jeho novátorský projekt jevil navenek jako výzva mainstreamové akademické přírodovědě, což nakonec muselo vést k vyostření konfliktních ploch, minimálně na subjektivní rovině: skutečná realizace projektu „nové morfologie“ by znamenala naprosté převrácení institucionálních vědeckých struktur. Z této perspektivy se pak jeví pochopitelnější i rostoucí odstup Portmanna od jeho kolegů. Rozpracování filosofických potencialit, které před Portmannem vyvstaly, může ovšem být jednou z možností, jak na jeho odkaz v současnosti navázat.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Jeho spisy obsahují mj. citace či odkazy na texty M. Heideggera (*Sein und Zeit*), W. Szilasiho (*Wissenschaft als Philosophie*), O. Bollnowa (*Das Wesen der Stimmungen*) a H. Plessnera (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*).

<sup>57</sup> Jako příklad současných pokusů v tomto směru viz sborník F. Burgat – C. Ciocan (vyd.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest 2016 nebo G. Thinès, *La forme animale selon Frederik Buytendijk et Adolf Portmann. Une phénoménologie du comportement expressif*, in: F. Burgat (vyd.), *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme*, Paris – Versailles 2010. – Tato studie vznikla s podporou projektu Grantové agentury České republiky (GA ČR) Adolf Portmann: průkopník eidetického a semiotického přístupu ve filozofii věd o živém, č. 19-115715.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Beitrags greift die Kontroverse über die Rezeption von Portmanns „neuer Morphologie“ auf, die von professionellen Biologen nicht akzeptiert wurde, während Philosophen sich bis heute mit ihr beschäftigen und sie schätzen. Der Beitrag konzentriert sich nicht nur auf die Texte, die versuchen, die Morphologie zu reformieren – in denen Portmann seine entscheidenden Auffassungen der „Form“ (Gestalt) und deren authentisches Erscheinungsbild vorstellt –, sondern auch auf eine Reihe von Abhandlungen, in denen Portmann seine charakteristische Theorie der menschlichen Zugangsweise zur Welt ausarbeitet. Diese zweite Ansammlung von Texten ist entscheidend für den „ästhetischen Blickwinkel auf die Welt“ oder „den primären Standpunkt“, in dem die Form für die eigene Erfahrung zugänglich ist – dies alles wird hier allmählich formuliert. Bei der Untersuchung dieser erkenntnistheoretischen Annahmen stößt Portmann auf eine Vielzahl von philosophischen Fragen, deren Beantwortung er selbst nicht für notwendig hielt. Auch die Tatsache, dass Portmann zu seinen Lebzeiten erkenntnistheoretische Annahmen getrennt von seinen Texten zum morphologischen Projekt untersuchte und veröffentlichte, war der Grund dafür, dass sein theoretisch-biologisches Konzept an der Oberfläche empirischer und naturwissenschaftlicher erscheint, als es war. Der zweite Teil des Beitrags konzentriert sich auf die philosophische Dimension von Portmanns Werk, die er selber zwar erkannte, aber nie näher ausgeführt hatte. Der Verfasser weist darauf hin, dass Portmanns Grundkonzeptionen und Auffassungen im Grunde nicht objektiv-empirischer Natur sind. Der Verfasser vertritt die Meinung, dass seine Morphologie verschiedene Merkmale eines hermeneutischen Wissensmodells aufweist. Ihr Ziel ist es nicht, ausschließlich wissenschaftliche Erkenntnisse zu produzieren, sondern vorwissenschaftliche Annahmen über das Wissen über die lebende Welt zu thematisieren und sie in einem gegenseitigen Kontakt mit der naturwissenschaftlichen und biologischen Forschung aufrecht zu erhalten, wodurch sie sich beide in Harmonie entwickeln sollen. Eine umfassende Ebene dieser Dialektik besteht in der dynamischen Beziehung zwischen den komplementären mentalen Kräften der eigenen Erkenntnis: den Sinnen und der Rationalität.

## SUMMARY

The author draws on the controversy over the reception of Portmann's new „morphology“ that has not been accepted by professional biologists, while philosophers have entertained and cherished it up to these days. In addition to the texts that attempt to reform morphology, where Portmann articulates crucial concepts of „form“ (Gestalt), and its authentic appearance, the paper also takes into account the series of treatises in which Portmann develops his distinctive theory of human approach to the world. The second family of texts is vital, since it is here that the „aesthetic vantage point on the world“ or „the primary standpoint“, in which form is accessible to one's experience, is gradually formulated. When examining these epistemological assumptions, Portmann encounters a variety of philosophical issues that he himself did not find necessary to resolve. Also, the fact that in his lifetime Portmann inquired into and published epistemological assumptions separately from his texts on the morphological project was the cause that, on the surface, his theoretically-biological concept seems more empirical and objective than it is needed. The second part of the paper focuses on the philosophical dimension of Portmann's work that he spotted but had never elaborated on. The author points out that Portmann's crucial concepts are not empirically objective in their nature. He argues that his morphology exhibits distinct features of a hermeneutic model of knowledge. Its aim is not to produce exclusively scientific knowledge but thematize prescientific assumptions of one's knowledge of the living world, and to sustain them in mutual contact with a natural-scientific and biological inquiry, by which they shall both develop in harmony. A global level of this dialectics consists of the dynamic relationship of complementary mental powers of one's cognition: senses and rationality.



O MODLITBĚ, 5–7<sup>1</sup>

Órigenés

5. (1) Jestliže je nyní třeba, jak nás k tomu vyzýváte, zohlednit nejprve důvody těch, kdo se domnívají, že modlitbami nemůže být ničeho dosaženo, a proto soudí, že modlit se je zbytečné, učiním tak bez váhání podle svých nejlepšíků sil;<sup>2</sup> samotný výraz modlitba (εὐχή) budu přitom užívat v jeho nejjednodušším, běžně užívaném smyslu...<sup>3</sup> Tento názor má tak mizivou váhu a zastává jej tak málo respektovaných lidí, že mezi těmi, kdo uznávají prozřetelnost a stavějí Boha na vrchol veškerenstva, nelze najít prakticky nikoho, kdo by si necenil modlitby.<sup>4</sup> Proti modlitbě proto vystupují buď čistí ateisté, kteří popírají existenci Boha, nebo ti, kdo sice Boha podle jména přijímají, upírají mu však prozřetelnost

---

<sup>1</sup> Úryvek je přeložen z textu: Órigenés, *Die Schrift vom Gebet*, in: *Origenes Werke*, II, GCS, 3, vyd. P. Koetschau, Leipzig 1899, str. 308–316. Využil jsem také anglického překladu J. E. L. Oultona (*On Prayer*, in: *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes*, přel. J. E. L. Oulton – H. Chadwick, Louisville 1954, str. 295–403, zde str. 247–254), přihlídnuto bylo rovněž k citacím, které rozebíral H. S. Benjamins ve své práci *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Leiden 1994. (Veškeré poznámky pod čarou jsou poznámky překladatele.)

<sup>2</sup> Z toho je zřejmé, že téma modlitby má pro Órigena zvláštní důležitost (viz náš komentář: M. Šedina, *Órigenovo pojednání o svobodě vůle a o smyslu modlitby k Bohu (De oratione, 5–7)*, str. 113–131 v tomto čísle časopisu). V úvodu svého spisu *Proti Kelsovi*, který rovněž sepsal na Ambrožův popud, naopak zdůrazňuje, že k jeho požadavku odpovědět na Kelsovy útoky proti křesťanství se původně stavěl s mnohem větší váhavostí.

<sup>3</sup> Vynechaný text. Koetschau doplňuje: „Existují totiž lidé, kteří zavrhnou slovo εὐχή i v tomto prostém významu a vysmívají se těm, kdo se modlí, neboť chtějí zcela odstranit každou modlitbu, kterou vyslovíme.“ Následující věta však zřejmě navazuje na jinou konstrukci.

<sup>4</sup> Postoje filosofických theologů uznávajících působení božské prozřetelnosti nebyly ovšem ani zdaleka tak jednoznačné. Srv. Platón, *Leg.* 885b.

(πρόνοια).<sup>5</sup> Kromě toho zde působí také nepřátelská síla,<sup>6</sup> která chce spojit jméno Krista a učení Božího syna s těmi nejbezbožnějšími názory a která dokáže některé lidi přesvědčit o tom, že se nemusí modlit.<sup>7</sup> Tento postoj propagují ti, kdo naprosto popírají svědectví smyslů, neužívají ani křest, ani eucharistii a překrucují smysl svatých písem s tím, že písma ve skutečnosti nehovoří o modlitbě, ale vyučují o něčem jiném, co má zcela odlišný význam.<sup>8</sup>

(2) Ti, kdo odmítají modlitbu, přestože kladou Boha nad veškerenstvo a uznávají prozřetelnost (neboť naším současným úkolem není zkoumat názory těch, kdo naprosto popírají Boha i prozřetelnost), mají k tomuto postoji následující důvody: Bůh zná všechny věci dříve, než se stanou,<sup>9</sup> a nic, co se děje, jím není poznáváno teprve z toho, že se to děje, jako by mu to dříve nebylo známo. K jakému užitku bychom se tedy měli obracet s modlitbou k tomu, který dříve, než se začneme modlit, ví, co potřebujeme? Vždyť náš „nebeský Otec ví, co potřebujeme, dříve než ho prosíme“.<sup>10</sup> Oprávněně tedy můžeme předpokládat, že jako Otec a Tvůrce veškerenstva, který miluje všechno jsoucí a neoškliví si nic z toho, co

<sup>5</sup> Órigenés má zřejmě na mysli především epikúrejce, kteří „zcela popírají prozřetelnost“, ale také následovníky Aristotela, kteří „prohlašují, že prostřednictvím modliteb a obětí bohu nelze ničeho dosáhnout“ (srv. *Contra Cels.* I,10; 21; II,13). Podobným způsobem formuloval povahu těch, kdo naprosto odmítají modlitbu, Porfyrios u Prokla, *In Tim.* I,207,23 nn. K nekompromisním atheistům, jako byl Diagoras z Mélu či Theodóros z Kyrény, srv. Cicero, *De nat. deor.* I,1,2; Diogenés Laertios, *Vitae*, II,97; M. Winarczyk, *Wer galt im Altertum als Atheist?*, in: *Philologus*, 128, 1984, str. 157–183.

<sup>6</sup> Srv. *2Te* 2,4.9.

<sup>7</sup> V rámci křesťanských sekt se mohlo jednat o následovníky Prodika, kteří jako „přirození synové Boha“ pokládali svou spásu za předem zajištěnou. Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* III,30,1, který jejich výhrady k modlitbě odvozuje od názorů starých řeckých atheistů, jako byli kyrénaikové (tam., VII,41,1 n.). Srv. J. Pépin, *Prière et providence au 2<sup>e</sup> siècle* (Justin, *Dial.* I,4), in: F. Bossier et al. (vyd.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, Louvain 1976, str. 124.

<sup>8</sup> Srv. Ignatios, *Smyrn.* 7,1; Klement Alexandrijský, *Strom.* II,11,2; Tertullianus, *De bapt.* 1, ke kainitům; Irenej, *Adv. haer.* I,21,4, ke gnostikům, kteří vykoupení duchovního člověka nalézají v poznání nevyslovitelné božské moci a prohlašují, že její netělesná podstata nemůže být poznána smyslovými a tělesnými prostředky. Odmítají proto také křest s tím, že „mystéria nevyslovitelné a neviditelné moci nemohou být konána prostřednictvím viditelných a pomíjivých věcí“.

<sup>9</sup> *Zu* 35,2 (= *Da* 13,42); srv. Órigenés, *Philocal.* 23,4.

<sup>10</sup> Srv. *Mt* 6,8.

stvořil,<sup>11</sup> vede každého ke spáse i bez modlitby. Podobá se tak otci, který vychází vstříc nezletilým dětem, aniž by čekal na to, až projeví svá přání, protože buď ještě nejsou s to vyslovit prosbu, nebo se z neznalosti chtějí chopit něčeho jiného než toho, co je jim prospěšné a užitečné. My lidé totiž zaostáváme za Bohem v mnohem větší míře, než zaostávají děti za rozumem svých rodičů.<sup>12</sup>

(3) Bůh ale patrně budoucí věci nejen předem zná, ale také je předem uspořádal a nic se neděje v protikladu k tomu, co předem uspořádal.<sup>13</sup> Tak jako bychom pokládali za pošetilého člověka, který by se modlil za východ slunce, protože se modlí, aby nastalo to, co nastane i bez jeho modlitby, stejně nerozumný je člověk, který si představuje, že se díky jeho modlitbě stane to, co by se stalo v každém případě (πάντως) i tehdy, kdyby se za to nemodlil.<sup>14</sup> Nebo si představme člověka, který se v době letního slunovratu, kdy je obtěžován sluncem a hyne pod jeho žářem, domnívá, že jeho modlitbou bude slunce vráceno do podoby, v níž se ohlašuje příchod jara, a on si bude užívat mírného povětří.<sup>15</sup> O někom takovém bychom prohlásili, že překročil veškeré hranice šílenství. Stejným způsobem by však nad všemi melancholiky vynikl ten, kdo by uvěřil představě, že díky svým modlitbám nemusí být postižen věcmi, s nimiž nutně (ἀναγκαίως) zápasí celý lidský rod.<sup>16</sup>

(4) Pokud se však kromě toho „hříšníci odrodili už v mateřském lůně“ a spravedlivý je oddělen „už v těle své matky“<sup>17</sup> a pokud je psáno, že „starší bude sloužit mladšímu“, třebaže ještě nebyli zrozeni a neučinili ještě nic dobrého ani špatného, „aby tak zůstalo v platnosti

<sup>11</sup> *Mdr* 11,24; srv. také *Ž* 145,8–9. Gnostické úvahy o Bohu prostém nenávisti však vycházejí spíše z platónské tradice (srv. Platón, *Tim.* 29e; Filón Alexandrijský, *De opif.* 21).

<sup>12</sup> Srv. *Ř* 8,26: „Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit.“

<sup>13</sup> Výraz τὰ προδιατεταγμένα, „předem uspořádané“ či „seřazené“, lze jistě chápat také jako „předurčené“ (srv. překlad J. E. L. Oultona, *On Prayer*, str. 248: „predetermined“).

<sup>14</sup> Srv. Porfyriův popis těch, kdo sice uznávají existenci bohů i působení prozřetelnosti, soudí však, že vše, co bohové zapříčiňují, se děje z nutnosti (ἐξ ἀνάγκης). „Jestliže zde tedy není nic jiného, co by nastalo, než toto, ztrácí modlitba jakoukoli prospěšnost.“ Porfyrios, in: Proklos, *In Plat. Tim.* I,208,1–3.

<sup>15</sup> Srv. Seneca, *Natur. quaest.* II,37; Lúkianos, *Icaromen.* 25.

<sup>16</sup> Srv. Órigenés, *Contra Cels.* II,60, kde jsou výrazem „melancholické“ označeni ti, kdo „sní v bdělém stavu“ a „oklamání nějakou domněnkou zakoušejí vidění podle svých tužeb“.

<sup>17</sup> *Ž* 57 (58),4; srv. *Ga* 1,15, k Pavlově „vyvolení“.

Boží vyvolení, o kterém bylo předem rozhodnuto a které nezávisí na skutcích, ale na tom, kdo povolává,<sup>18</sup> pak prosíme nadarmo o zahlázení našich hříčků nebo o to, abychom přijali Ducha moci a „posílení Kristem tak získali vše“.<sup>19</sup> Pokud jsme totiž hříšníci, odrodili jsme se již v mateřském lůně, pokud jsme ale odděleni již v těle své matky, tak nám i bez modlitby případně to nejkrásnější. Vždyť jakou modlitbu vyslovil Jákob před svým zrozením, že se mu dostalo proroctví o tom, že bude nadřazen Ezauovi a jeho bratr mu bude sloužit? A co bezbožného učinil Ezau, že byl zavržen už před svým narozením?<sup>20</sup> A proč se modlí Mojžíš, jak stojí v devadesátém osmém žalmu, když Bůh byl jeho „útočištěm, dříve než byly zdviženy hory a stvořena země a obydlý svět“?<sup>21</sup>...<sup>22</sup>

(5) Ale i o všech, kteří dosáhnou spásy, je v *Listu Efezským* uvedeno, že Otec je vyvolil v Kristu už „před stvořením světa“, aby byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří, a ve své lásce je „předem určil“, aby byli skrze Krista přijati za jeho syny.<sup>23</sup> Buď tedy člověk patří k těm, kdo byli vybráni před stvořením světa, a potom je nemožné (ἀμύχανον), aby přišel o své vyvolení, a není proto třeba, aby se modlil; nebo vybrán a předem určen není, a potom se modlí marně, protože nebude vyslyšen, i kdyby se pomodlil tisíckrát. Neboť ty, které Bůh „předem vyhlédl“, ty také „předem určil“, aby přijali podobu slávy jeho syna. „Ty, které dříve určil, také již dříve povolal, a které povolal, ty ospravedlnil, a které ospravedlnil, ty také uvedl do své slávy.“<sup>24</sup>

Proč by se měl Jósijáš pracně namáhat nebo proč by se měl v modlitbách úzkostlivě starat o to, zda bude vyslyšen, nebo ne, když mu to bylo o mnoho generací dříve jmenovitě předpovězeno a jeho budoucí činy byly nejen předem známy, ale také vyhlášeny před mnohými posluchači?<sup>25</sup> A proč se modlí také Jidáš, jemuž je dokonce i jeho modlitba

<sup>18</sup> Srv. *Gn* 25,23; *Ř* 9,12, ke vztahu Jáкова a Ezaua.

<sup>19</sup> Srv. *Fp* 4,13; *Iz* 11,2.

<sup>20</sup> Srv. *Gn* 25,23; *Ř* 9,13; *Mal* 1,3.

<sup>21</sup> Srv. *Ž* 89 (90),1 n.

<sup>22</sup> Zde chybí asi jeden a půl řádku, kde se podle Koetschaua zřejmě nacházel citát z Písma v podobném duchu jako citát uvedený v předcházejícím odkazu.

<sup>23</sup> Srv. *Ef* 1,3–5.

<sup>24</sup> Srv. *Ř* 8,29 n.; *Fp* 3,21; *Ž* 57 (58),4. Stejně argumenty využívá Órigenés k obraně svobodné vůle v *Komentáři k Římanům* (srv. Órigenés, *Philocal.* 25,1 n.; viz níže, str. 129 v tomto čísle časopisu).

<sup>25</sup> Srv. *2Kr* 22,11–13; 18 n.; 23,3 nn.; *JKr* 13,1–3.



„počítána za hřích“, když už od časů Davida bylo o něm předem vyhlášeno, že přijde o své pověření a na jeho místo nastoupí jiný?<sup>26</sup> Jestliže je totiž Bůh neměnný, jestliže vše, co je, určil předem a jestliže trvá na tom, co předem uspořádal, pak se zdá nesmyslné modlit se, jako by člověk mohl svou modlitbou změnit Boží rozhodnutí.<sup>27</sup> Nebo jako by Bůh neučinil toto dřívější uspořádání, ale vyčkával u každého případu, až dojde k modlitbě, aby pak kvůli ní uspořádal věci způsobem vhodným pro modlícího se člověka. Jako by teprve poté uspořádal to, co posoudil jako rozumné, aniž by to nahlédl předem.

(6) S ohledem na to, co bylo dosud řečeno, lze problém, který jsi mi ve svém listu předložil, formulovat takto: Za prvé, jestliže Bůh předem zná budoucí události a tyto události musí nastat, potom je modlitba bezúčelná. Za druhé, jestliže se všechno děje podle vůle Boha, jestliže jeho úmysly jsou nezvratné (ἀρρότα βουλεύματα) a nic z toho, co chce, se nemůže změnit, pak je modlitba bezúčelná. Před vlastním vyvrácením těchto závěrů, které vedou k netečnosti vůči modlitbě, je však podle mého názoru užitečné učinit několik předběžných poznámek.

6. (1) Z věcí, které se pohybují, přichází k některým podnět k tomuto pohybu zvnějšku (ἔξωθεν). To platí například o věcech bez duše (ἄψυχα) a těch, které přetrvávají pouze na základě soudržnosti. Patří sem také věci, které jsou pohybovány silou přírody a duší, pokud se zrovna nepohybují způsobem sobě vlastním, ale tak jako ty, které přetrvávají pouze na základě soudržnosti. Neboť kameny, které byly vylomeny ze skály,<sup>28</sup> nebo kusy dřeva, které přišly o schopnost růstu a přetrvávají pouze na základě soudržnosti, přijímají pohyb zvnějšku.<sup>29</sup> Totéž platí o tělech živo-

<sup>26</sup> Srv. Ž 108 (109),7 n.; Sk 1,16; 20. V *Contra Cels.* II,20 musí Órigenés obhajovat Ježíšovo proroctví Jidášovy zrady před podobnou námitkou platónského filozofa: „Jestliže tyto věci předpověděl jako bůh, potom se to, co předpověděl, muselo každopádně stát.“ Argument, že Jidáš nemusel toto proroctví naplnit (srv. tamt.), je naznačen také ve spisu *O modlitbě* (24,5).

<sup>27</sup> Srv. Platón, *Leg.* 905d–e.

<sup>28</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* III,1,2, kde jsou tyto kameny označeny za součást živého světa. Órigenés má patrně na mysli „minerály“, které „rostou“ právě jen ve spojení s „rudnými žilami“ (τὰ μέταλλα). Srv. překlad M. Navrátila, Órigenés, *O svobodě volby*, Olomouc 2007, str. 127 a pozn. 7.

<sup>29</sup> Pojmeme „soudržnost“ (ἔξις) označovali stoikové nejnižší stupeň své přirozené škály bytí (*scala naturae*). Srv. Plútarchos, *De virt. mor.* 451b (= *SVF* II,460; k dalším dokladům srv. V. Mikeš, *Scala naturae u starých stoiků*, in: L. Chvátal – V. Hušek (vyd.), *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, Brno 2008, str. 44–53). Órigenés využívá tohoto motivu k obhajobě svobodné vůle ještě v *De princ.* III,1,2.

čichů a přenosných částech rostlin, pokud jsou přemíst'ovány působením něčeho jiného, a nikoli tak, jako se přemíst'ují živé bytosti nebo rostliny, ale podobně jako kameny nebo kusy dřeva, které ztratily schopnost růstu.<sup>30</sup> Dokonce i tehdy, jsou-li v pohybu proto, že všechna těla zanikají působením neustálé změny, mají svůj pohyb toliko jako důsledek tohoto hynutí.<sup>31</sup>

Na druhém místě a v protikladu k těmto stojí věci, které jsou pohybovány svou vnitřní přirozeností nebo duší.<sup>32</sup> Podle výkladu těch, kdo si zakládají na užívání slov v jejich přesném významu, jsou tyto věci pohybovány „ze sebe“ (ἐξ αὐτῶν). Třetí druh pohybu, který nacházíme v živých bytostech, se označuje jako pohyb „od sebe“ (ἀφ' αὐτῶν).<sup>33</sup> Pohyb rozumných bytostí je pak podle mého názoru pohybem „skrze sebe“ (δι' αὐτῶν). Pokud ale odejmeme živé bytosti pohyb „od sebe“, nemůže být už pokládána za živočicha, ale bude podobná rostlině, která se pohybuje pouze přirozeností,<sup>34</sup> nebo kameni, který je posouván vnější silou. Pokud je však něco spojeno se svým vlastním pohybem (τῆ ἰδίᾳ κινήσει), jedná se nutně o rozumnou bytost, neboť ta, jak jsme určili, se pohybuje „skrze sebe samu“ (δι' αὐτοῦ).

(2) Ten, kdo chce tvrdit, že není nic v naší moci (ἐφ' ἡμῖν), bude dotlačen k nanejvýš nesmyslným závěrům: za první, že nejsme živé bytosti,<sup>35</sup> a za druhé, že nejsme ani rozumné bytosti.<sup>36</sup> V takovém případě

Srv. také Klement Alexandrijský, *Strom.* II,110 n. Výrazným způsobem uplatňuje koncept stoické škály Filón Alexandrijský v *Quod Deus sit immut.* 35–48, který rovněž nabízí výstižnou stoickou definici soudržnosti: „Soudržnost je pneuma vracející se k sobě samému“ (tamt., 35). Srv. také jeho výklad v *Leg. alleg.* II,22–24.

<sup>30</sup> Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,110,4.

<sup>31</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* III,1,2, s poznámkou, že tento druh pohybu s naší otázkou nesouvisí. Zde chce zřejmě poukázat na analogii s odumřelým dřevem. Srv. P. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung des freien Willens in De oratione 6,1–2*, in: *Vigiliae Christianae*, 42, 1988, str. 339–351, zde str. 342 n.

<sup>32</sup> Órigenés zde patrně nemá na mysli rostliny, jak by to odpovídalo stoické škále, ale všechny živé věci, srv. *De princ.* III,1,2; P. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung des freien Willens*, str. 343 n.

<sup>33</sup> Pohyb „od sebe“ je pohyb umožňující opustit místo, kde se živočich právě nachází, protože představy, kterým je vystaven, vyvolávají podnět (ὀρμή) k pohybu (srv. Órigenés, *De princ.* III,1,2).

<sup>34</sup> Rostlina (φυτόν) je tak pohybována „přirozeností“ (φύσις) v užším smyslu růstu (φύεiv).

<sup>35</sup> Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,11,2.

<sup>36</sup> Na první pohled se jedná o rétoricky neobratný výrok. Logicky by věta měla znít spíše ve smyslu: „Nejen že nejsme rozumné bytosti, ale nejsme dokonce ani

se totiž nepohybujeme sami, ale jsme pohybováni takřkajíc zvnějšku, a nelze tedy o nás říci, že skutečně děláme to, o čem panuje přesvědčení, že to děláme. Ať se ale takový člověk obrátí ke svým vlastním zkušenostem a podívá se, zda by mohl beze studu prohlášovat, že to není on, kdo chce, kdo jí, kdo jde na procházku, kdo s něčím souhlasí (συγκατατίθεσθαι), kdo přijímá nějaké nauky a jiné odmítá jako falešné.<sup>37</sup> Kdybychom připustili, že není žádným způsobem možné zachránit to, co je v naší moci, pak neexistuje ani způsob, jak by si člověk navzdory sebevětšímu množství vynalézavých výkladů a přesvědčivých argumentů osvojil nějakou nauku; a právě tak by bylo nemožné přijmout nějaké mínění o lidských záležitostech. Kdo je ale ochoten přistoupit na to, že nelze nic uchopit? Kdo žije takovým způsobem, že se zdržuje jakéhokoli soudu?<sup>38</sup> Kdo nepokárá svého služebníka, když má dojem, že zanedbal domácí práce? Co je to za člověka, který nevytkne synovi, že se vyhýbá povinnostem vůči svým rodičům, nebo nepokárá a neodsoudí cizoložství jako hanebný čin? Pravda nás přemáhá a navzdory nespočetnému množství vynalézavých argumentů nás nutí k tomu, abychom se do něčeho pustili (ὀρμᾶν), abychom chválili nebo kárali v přesvědčení, že naše svobodná vůle je zajištěna a že chvála nebo hana padá na náš vrub.<sup>39</sup>

(3) Jestliže naše svobodná vůle zůstává zachována i se svými bezpočetnými příklony ke ctnosti nebo ke špatnosti, popřípadě k tomu, co je náležité, nebo naopak nenáležité (πρὸς τὸ παρὰ τὸ καθήκον), pak je vše, co je v naší moci, nutně spolu s ostatními věcmi poznáno Bohem

---

bytosti živé.“ Srv. ale podobnou formulaci níže – „kdo chce, kdo jí, kdo jde na procházku, kdo s něčím souhlasí, kdo přijímá nějaké nauky“ –, která vyjadřuje volní jednotu těchto pohybů.

<sup>37</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* III,1,4.

<sup>38</sup> Zdržení se úsudku (ἐποχή) představovalo klíčový prvek skeptické filosofie, která jej definovala jako stav rozumu, kdy s ničím nesouhlasíme ani nic nepopíráme. Jedině tak můžeme dosáhnout stavu duševního klidu (srv. Sextos Empeirikos, *Pyrrh. hyp.* I,8; 10; Diogenés Laertios, *Vitae*, IX,70; 108). Jedním z terčů této skepse byl právě způsob, jakým se stoikové dobírali „uchopující představy“ (καταληπτικὴ φαντασία), kterou pokládali za „kritérium pravdy“ (tam., VII,46).

<sup>39</sup> Srv. skeptický postoj, který na základě „vynalézavých argumentů“ zaujímá vůči podobnému stanovisku Sextos Empeirikos v *Pyrrh. hyp.* III,70: „Kdyby se někdo chtěl uchýlit k pojímům popudu a svobodné volby (ὀρμῆ καὶ προαίρεσις), ať vezme na vědomí, že o tom, co je v naší moci, panují rozdílné názory a že tuto otázku nelze náležitě rozsoudit, neboť jsme až dosud nedokázali nalézt kritérium pravdy.“

dříve, než to nastane, a to „od stvoření“ a „založení světa“.<sup>40</sup> A ve všem, co předem uspořádal podle toho, co zahlédl v každém činu svobodné vůle, Bůh předem přiřadil, co se podle hodnoty každého pohybu, jenž je v naší moci, ve shodě s jeho prozřetelností a podle sledu (κατὰ τὸν εἰρημόν) budoucích událostí přihodí. Boží prognóza přitom není příčinou všech budoucích událostí, ani skutků vykonaných z naší svobodné vůle a ve shodě s našimi záměry (κατὰ τὴν ὀρμὴν ἡμῶν). I kdyby totiž Bůh, hypoteticky vzato, budoucnost neznal, neztratili bychom kvůli tomu schopnost ani chuť to či ono v budoucnosti vykonat. Z Boží předpovědi spíše vyplývá, že svobodná vůle každého člověka přijímá ve správně veškerenstva takovou roli, která je potřebná pro udržení kosmického řádu.<sup>41</sup>

(4) Protože tedy Bůh zná předem věci, které jsou v moci každého z nás, můžeme z toho usoudit, že na základě toho, co viděl, přiřadil každému působením prozřetelnosti to, co mu náleží, a také to, oč se bude modlit, v jaké situaci (διάρθεσις) se ten či onen věřící bude nacházet a čeho se mu podle jeho přání má dostat. Když je to takto předem uchopeno, bude ve shodě s tímto uspořádáním ustanoveno: „Jednoho, který se bude modlit s rozvahou (συνετῶς), vyslyším kvůli samotné modlitbě, kterou vysloví, druhého však nevyslyším, buď proto, že nebude hoden toho, aby byl vyslyšen, nebo proto, že prosí o věci, jejichž získání by mu nebylo na prospěch a pro mne by nebylo vhodné, abych mu je poskytl. V takovém případě proto jeho modlitbu nevyslyším, v jiném případě však ano.“<sup>42</sup>

Jestliže je někdo znepokojen myšlenkou, že věci jsou podřízeny nutností, protože Bůh přece ve své prognóze budoucích událostí nemůže lhát, je třeba takovému člověku vyložit, že Bohu je s jistotou (ἀραρότως) známo právě to, že ten či onen člověk nebude s jistotou a pevně chtít to

<sup>40</sup> Srv. Ř 1,20; Mt 25,34; L 11,50 ad.

<sup>41</sup> Celou tuto pasáž z *De or.* 6,1–3 zahrnuje J. von Arnim mezi stoické zlomky (= *SVF* II,989). Srv. stoickou představu o „správně světa“ (διοίκησις τοῦ κόσμου) u Alexandra z Afrodisiady, *De fato*, 22 (= *SVF* II,945): „Říkají, že tento svět, který je jeden a který v sobě obsahuje vše, co existuje, je spravován přirozeností (ὑπὸ φύσεως διοικούμενον), která je živá a rozumná.“ Tato věčná správa (διοίκησις αἰθίου) se řídí podle určitého sledu a řádu (κατὰ εἰρημόν τινα καὶ τάξιν). Srv. také Cleomedés, *De motu circ.* 112 (= *SVF* II,572).

<sup>42</sup> Srv. diskusi o vhodných modlitbách u Platóna, *Leg.* 801a–b; *Alc. II.* 138b nn.; Órigenés, *Contra Cels.* V,14, v reakci na námitku platónského kritika křesťanské víry: „Bůh totiž není původcem perversních žádostí a nezřízených bludů, ale toho, co je přirozeně spravedlivé a správné.“

lepší nebo bude usilovat o to horší v takové míře, že nebude schopen obratu k prospěšným věcem.<sup>43</sup>

Bůh říká: „A pro tohoto prosebníka znovu učiním to či ono, neboť je pro mne vhodné vyjít vstříc někomu, kdo se ke mně se svou modlitbou obrací nevinně a prost vši nedbalostí. A bude-li se modlit dostatečně, dám mu to či ono v neskonale větší míře, než o co prosí nebo nač pomýšlí,<sup>44</sup> neboť je pro mne vhodné přemoci jej dobrými skutky a poskytnout mu více, než oč je schopen požádat. A člověku, který na tom takto bude, sešlu anděla jako služebníka, který mu od této chvíle bude nápomocen při jeho spáse a až do oné doby jej bude provázet.<sup>45</sup> A tomu, který se stane lepším než onen, sešlu, abych tak řekl, takového anděla, který je obdařen většími ctnostmi než ten první.<sup>46</sup> Naopak od člověka, který po tom všem, co mu bylo dáno, ochabne vůči vyšším naukám a poženě se zpět k materiálním věcem (ἐπι τὰ ὑλικώτερα), od něj takového mocnějšího pomocníka vzdálím. Když k tomu dojde, nalézá tu svou příležitost (καιρός) nějaká horší moc, která je přiměřená tomu, co si dotyčný zaslouží, a která přispívá k jeho lehkomyšlnosti.<sup>47</sup> Tato moc jej vyzývá a svádí ke všelijakým hříchům, neboť je ke špatnému jednání již přichystán.“<sup>48</sup>

43 Také tento odstavec zahrnuje J. von Arnim mezi stoické zlomky (= *SVF* II,989). Srv. Klement Alexandrijský, *Strom*. IV,73,1 nn. To znamená, že dokonce ani bytosti, které jako Satan a jeho démoni klesly nejnižše, nepřicházejí o možnost svobodné volby, a mohou být tedy ještě spaseny (srv. Órigenés, *De princ.* I,6,3; L. Karfíková, *Přirozenost a vůle podle Origena a Augustína*, in: *táž, Duše, prozřetelnost a svoboda podle Origena. Šest studií k Origenovu myšlení a jeho ohlasu na Západě*, Praha 2018, str. 23–46, zde str. 31).

44 Srv. *Ef* 3,20; *Mt* 19,29.

45 Srv. výše, 5,4, k modlitbě za seslání „Ducha moci“.

46 Proč zde Órigenés užívá výrazu φέρε ειπεῖν, „abych tak řekl“, není zcela jasné. Poukazuje patrně na roli Ježíše, kterého za „jednoho z andělů“ označuje také Órigenův platónský protivník Kelsos srovnávající jeho působení s rolí tradičních náboženských daimonů (srv. Órigenés, *Contra Cels.* V,2; 52 nn.). Odkaz k větším ctnostem může nicméně naznačovat Órigenův pohled na roli křesťanských theologů, kteří jsou na rozdíl od pouhých *psychiků* schopni podrobit biblickou tradici „duchovnímu“ výkladu (tamt., III,74).

47 Tedy moc démonů, kteří kvůli stejné „lehkomyslnosti“ rovněž po svém stvoření odpadli od Boha.

48 Nikoli ovšem předurčen, jako tomu bylo podle gnostiků, kteří odmítají připustit, že o spáse či zatracení se rozhoduje až během lidského života. Órigenův výklad tří přístupů Boha k jednajícimu člověku představuje tedy podle všeho ironickou nárázku na gnostický obraz tří „přirozených pokolení“ člověka vycházejících z Kaina

(5) Můžeme si tedy představit toho, kdo vše předem pořádá, jak říká: „Ámos zplodí Jóšijáše, který nebude horlivě následovat otcovy přestupky, ale narazí na cestu vedoucí k ctnosti a s pomocí těch, kdo jej tudy provázejí, se stane ušlechtilým a dobrým. A strhne hříšně vztyčený oltář Jeroboáma.<sup>49</sup> A vím také o Jidášovi, že v době příchodu mého Syna k lidskému pokolení bude nejprve ušlechtilým a dobrým člověkem, později se však změní a upadne do lidských hříchů. Kvůli nim pak vpravdě zasusí taková utrpení.“

Toto vědění o budoucnosti, které se zřejmě vztahuje na všechny věci, v každém případě však na Jidáše a jiná tajemství, má však také Boží syn, jenž ve svých úvahách nad zákrutami budoucnosti viděl Jidáše a jeho hříchy, které měl v budoucnosti spáchat. Ještě dříve, než se Jidáš narodil, tak s plným pochopením věci ústy Davida oznámil: „Ó Bože, nezamlč mou chválu“ atd.<sup>50</sup>

Bůh říká: „A protože při znalosti věcí, které nastanou, vím také o tom, jak usilovně<sup>51</sup> bude ke zbožnosti směřovat Pavel, vyvolím si jej, dříve než přistoupím ke stvoření a založení světa, a v okamžiku jeho zrození jej světím těmito silám, které spolupracují na lidské spáse. Oddělím jej již v těle jeho matky<sup>52</sup> a dovolím mu, aby zpočátku ve svém mládí kvůli své horlivosti spojené s nevědomostí pronásledoval pod záminkou zbožnosti ty, kdo uvěřili, že jsem Kristus, a hlídal pláště těch, kdo kamenovali mého služebníka a svědka Štěpána.<sup>53</sup> Aby se pak, poté co se zbaví své mladistvé pýchy, mohl chopit příležitosti a obrátit se k lepšímu, aby se už přede mnou nevychloubal, ale aby prohlásil: ‚Já nejsem hoden se nazývat

---

(hylikové), Ábela (psychikové) a Šéta (vyvolené pokolení předem spasených *pneumatiků*). Srv. níže, str. 117 k výkladu *Or.* 5,4.

<sup>49</sup> Srv. *2Kr* 21,24; 22,2; 23,4–25; srv. také výše, 5,5.

<sup>50</sup> *Ž* 108 (109),1; srv. Órigenés, *Contra Cels.* II,20. Výraz „s plným pochopením věci“ (μετὰ καταλήψεως), kterým autor glosuje poučený výrok biblického proroka, odráží stoický kontext Órigenovy argumentace.

<sup>51</sup> Rovněž formule vyjadřující Pavlovo úsilí (ὀπιον τόνον ἔξει) vychází ze stoické terminologie vyjadřující „napětí“ božského *pneumatu* v různých formách tělesného bytí. Srv. Plútarchos, *De Stoic. repugn.* 1053 n. (= *SVF* II,449); k dalším pramenům srv. F. Karfík, *Předpoklady stoické kosmogonie*, in: *týž, Duše a svět. Devět studií z antické filosofie*, Praha 2007, str. 150–184, zde str. 164. J. E. L. Oulton, *On Prayer*, str. 339, upozorňuje také na mnohem detailnější rozbor tohoto termínu v *Or.* 27,8 v souvislosti s Órigenovým výkladem o podstatě „duchovní stravy“ (srv. *tamt.*, str. 366 n.).

<sup>52</sup> Srv. *Ga* 1,15; srv. také výše, 5,4, k námitce protivníků modlitby.

<sup>53</sup> *Sk* 7,58; srv. také 9,1.

apoštolem, protože jsem pronásledoval Boží církev.<sup>54</sup> Aby v očekávání mého dobrodiní, jehož se mu dostane poté, co se v mládí dopustil pod záminkou zbožnosti svých přestupků, vyznal: „Milostí Boží jsem to, co jsem,<sup>55</sup> a aby se při vědomí toho, čeho se ještě v mládí dopustil vůči Kristu, držel zpátky a nevyvyšoval se pro ‚výjimečnost zjevení‘, jehož se mu díky Boží šlechetnosti dostalo.“<sup>56</sup>

7. K otázce modlitby prosící o východ slunce je třeba říci toto. Dokonce i slunce má něco jako svobodnou vůli (τὸ ἐφ' ἡμῖν), neboť spolu s měsícem oslavuje Boha. Je přece psáno: „Chvalte ho, slunce s měsícem.“<sup>57</sup> Zjevně to tedy platí také o měsíci, a tedy i hvězdách, neboť je psáno: „Chvalte ho všechny hvězdy a světlo.“<sup>58</sup> Když tedy Bůh, jak již bylo řečeno, využil svobodnou vůli všech pozemských bytostí k tomu, aby je k jejich prospěchu náležitě uspořádal, pak je třeba předpokládat, že s ohledem na svobodnou vůli slunce, měsíce a hvězd, která je jistá, pevná, stálá a moudrá,<sup>59</sup> uspořádal rovněž „veškerý svět nebes“<sup>60</sup> a v souladu s veškerenstvem také dráhu a pohyb hvězd. Pokud se tedy nemodlím marně, když jde o svobodnou vůli někoho jiného, tím spíše to platí v případě svobodné vůle hvězd, které krouží na nebesích ke spáse universa.<sup>61</sup>

Ohledně těch, kdo žijí na zemi, je ovšem třeba upozornit na to, že z našeho okolí pocházejí jisté představy, které v nás vyvolávají nejistotu nebo nás obrací k horšímu stavu,<sup>62</sup> takže jednáme nebo hovoříme takovým či onakým způsobem. Co se ale týče nebeských bytostí, jaké představy je mohou přivést k tomu, aby opustily nebo změnily své dráhy,

<sup>54</sup> IK 15,9; srv. tamt., 1,29.

<sup>55</sup> IK 15,10.

<sup>56</sup> Srv. 2K 12,7. Proto jsou božské věci skryty dokonce i před moudrými a rozvážnými, aby neupadli do stejného hříchu pýchy, která vedla k pádu ďábla, vysvětluje Órigenés v *De princ.* III,1,12.

<sup>57</sup> Ž 148,3.

<sup>58</sup> Tamt.

<sup>59</sup> Tedy oproti nejistotě lidské vůle (srv. výše, 6,4). Výzvu k napodobení neúhybnosti nebeských drah, které odrážejí projevy duše tohoto světa, vyslovuje Platón v *Tim.* 47b–c.

<sup>60</sup> Dt 4,19.

<sup>61</sup> Srv. výše, 5,3, k obrazu pošetilce modlícího se ke slunci.

<sup>62</sup> Oproti *MSS* čtu  $\chi\epsilon\iota\pi\omicron\nu$  namísto  $\kappa\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu$ . Srv. J. E. L. Oulton, *On Prayer*, str. 254.

jež jsou tak prospěšné universu? Každá z nich má totiž díky sobě samé duši, která je zcela pod vládou rozumu, a užívá tělo, které má éterickou a naprosto čistou povahu.<sup>63</sup>

*Přeložil Miroslav Šedina*

---

<sup>63</sup> Srv. Platón, *Tim.* 37a–c. Pojem „éterického těla“ hraje u Órigena důležitou roli v jeho pojetí zmrtvýchvstání, které podle některých autorů vede k sférickému tělu podobnému hvězdám (srv. Órigenés, *Contra Cels.* VII,5; A. Scott, *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1991, str. 150–164; H. Chadwick, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, in: *Harvard Theological Review*, 41, 1948, str. 83–102, zde str. 94 nn.).



## ÓRIGENOVNO POJEDNÁNÍ O SVOBODĚ VŮLE A O SMYSLU MODLITBY K BOHU (*DE ORATIONE*, 5–7)

Spis *O modlitbě*, který Órigenés sepsal patrně v letech 233–234, zaujímá v souboru jeho díla zvláštní postavení. Převážná část jeho dochovaných textů má totiž povahu komentářů nebo homilií k jednotlivým biblickým knihám. Vedle nich napsal Órigenés také systematické pojednání *O počátcích*, věnované základům křesťanské teologie, a poněkud populárnějším způsobem koncipovanou odpověď na útoky, jimiž se proti křesťanům obrátil platónský filosof Kelsos. Na rozdíl od těchto textů je spis *O modlitbě* věnován rozboru jediného tématu. Zahrnuje však otázky, kterým autor přikládal mimořádnou důležitost a které jeho pojednání udělují obecnější rozměr.

Stejně jako spis *Proti Kelsovi* sepsal Órigenés text o modlitbě na žádost svého přítele Ambrože hledajícího zřejmě oporu proti některým skeptickým hlasům uvnitř církve, které zpochybňovaly účel modlitby k Bohu s poukazem na jeho vševědoucnost a neomezenou moc. Jestliže Bůh zná od počátku světa vše, co se stane, neznamená to, že osud každého člověka je již určen dávno před tím, než přijde na svět, a modlitba žádající Boha o pomoc tak ztrácí jakýkoli smysl? Pro Órigenovu reakci na tento postoj je důležité, že Ambrožova žádost se tu setkává s jeho vlastním přáním vyjasnit jeden z klíčových motivů křesťanské teologie, a sice do jaké míry je člověk zodpovědný za vlastní osud. Jak říká Órigenés ve svém výkladu *O počátcích* křesťanské zbožnosti, jedná se o nanejvýš naléhavou otázku (ἀναγκαιότατον πρόβλημα), která těsně souvisí s vírou ve spravedlivý Boží soud a jejíž kladné zodpovězení má nezanedbatelný dopad na morálku věřících.<sup>1</sup> Neomylnost Boží prozřetelnosti nemůže samozřejmě křesťan, jehož naděje na spásu je cele založena na jeho přesvědčení o pravdivosti Božích proroctví, v žádném případě zpochybňovat. Vedle víry ve všemohoucího Boha, Božího Syna a Svatého Ducha se však úvahy křesťanského theologa musí opřít ještě o jeden

<sup>1</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* III,1,1.

klíčový princip božské ekonomie spásy, a sice o zásadu, že každá duše má ve vztahu k Bohu svobodu volby a Boží odměna či trest, spása či zatracení jsou proto odpovědí na rozhodnutí vycházející z její vlastní vůle.<sup>2</sup>

Úvahy vedené snahou porozumět vztahu těchto dvou klíčových předpokladů křesťanské spásy se opakovaně vynořují v celé řadě Órigenových pojednání, která jsou věnována jiným tematickým okruhům. Způsob, jakým je celý problém nastolen, přitom nedovoluje, aby se Órigenovy argumenty opíraly pouze o biblickou tradici. Ve svém výkladu proto široce využívá diskusí, které se nad otázkou svobodné volby odvíjely v rámci tradičních filosofických škol, aniž by opustil půdu křesťanské víry. Órigenovu analýzu možnosti lidské svobody v rámci světa ovládaného neomylnou Boží prozřetelností tak lze vnímat jako výstižnou zkratku, která do jisté míry shrnuje základní rysy jeho teologie.<sup>3</sup>

V rámci spisu *O modlitbě* je Órigenův pokus o řešení této „naléhavé otázky“ soustředěn do tří kapitol, které zde byly předloženy.<sup>4</sup> V následujícím výkladu se pokusím alespoň naznačit, jakým způsobem se proměňuje povaha filosofické argumentace a obsah tradičních filosofických termínů v souvislosti s odlišnou perspektivou Órigenova obrazu křesťanského světa.<sup>5</sup>

## 1. Argumenty protivníků modlitby

[5,1]<sup>6</sup> V první části rozebírá Órigenés námitky těch, kdo pokládají modlitbu za něco zbytečného, co na průběh lidského života nemá žádný vliv.

<sup>2</sup> Srv. tamt., Praef. 4 n.

<sup>3</sup> Srv. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, str. 204.

<sup>4</sup> Viz Órigenés, *O modlitbě*, 5–7, přel. M. Šedina, str. 101–112 v tomto čísle časopisu.

<sup>5</sup> Mohu přitom navázat také na poměrně bohatou literaturu z rukou soudobých českých autorů, zejména na knihu M. Navrátila, který přeložil kapitolu věnovanou otázce svobody volby v Órigenově spise *O počátcích* (*De princ.* III,1 = *Philocal.* 21) a opatřil ji poučeným úvodem a důkladnými poznámkami (Órigenés, *O svobodě volby*, Olomouc 2007), nebo na studie L. Karfíkové v knize *Duše, prozřetelnost a svoboda podle Origena* (Praha 2018), zvláště na texty *Přirozenost a vůle podle Origena a Augustina* (str. 23–46) a *Prozřetelnost, osud a svoboda podle Origena a Boethia* (str. 109–129). K vyjasnění některých otázek jsem se pokusil přispět také já ve studii *Argos logos. Lidská svoboda ve světě Boží vůle*, in: týž, *Sny křesťanských proroků. Svět jako vůle a představa v Órigenově polemice s Kelsem*, Praha 2018, str. 7–125.

<sup>6</sup> Čísla v hranatých závorkách odkazují k příslušným oddílům Órigenova spisu.

Je zřejmé, že tento postoj je vlastní v první řadě těm, kdo popírají působení Boží prozřetelnosti nebo v existenci Boha vůbec nevěří, a jejich odmítání modlitby je tedy jen logickým vyústěním jejich ateismu. Snaha vyvrátit jejich stanovisko tedy k vyjasnění sporu o lidskou svobodu v rámci světa vystavěného na bázi Boží prozřetelnosti nemůže ničím přispět, a Órigenés proto ponechává stranou také epikúrejskou či peripatetickou obhajobu svobodné vůle.

Skutečnou potíž představují argumenty těch, kdo pochybují o smyslu modlitby přesto, nebo spíše právě proto, že v Boha a jeho prozřetelnost věří. Órigenés je přesvědčen o tom, že tyto postoje vycházejí z chybného výkladu Písma, kterým křesťanští gnostikové zaštiťují své přesvědčení, že jsou pro svůj výjimečný původ předurčení ke spáse, a jakékoli další úsilí je tedy v tomto směru zbytečné. Proti nim lze poukázat na „respektované“ zastánce modlitby, mezi které Órigenés bezpochyby zahrnoval především apoštolské a církevní autority. Zmínka o postoji ateistů svědčí však o tom, že měl na mysli také zástupce tradičních filosofických škol, kteří se těmito problémy rovněž zabývali a z jejichž výkladů bude Órigenés v následujícím výkladu čerpat.<sup>7</sup> Jeho varování, že mezi nimi lze jen těžko najít někoho, kdo by si necenil modlitby, míří podle všeho proti pokusu křesťanských gnostiků využít zavedených filosofických teorémů k podpoře vlastních heretických stanovisek. Problém Órigenova postupu spočívá v tom, že křesťanský postoj ke světu stvořenému Bohem biblické tradice je v mnoha ohledech protikladný představám pohanských kosmologů o božské povaze tohoto světa, a tomu odpovídá také rozdíl v jejich pohledu na povahu a funkci modlitby. Órigenova výtka křesťanským heretikům, že ve skutečnosti „nehovoří o modlitbě, ale vyučují o něčem jiném, co má zcela odlišný význam (ἑτερόν τι σημαίνόμενον)“, platí tedy do značné míry také pro všechny „respektované“ pohanské filosofy, na jejichž stanovisko se sám odvolává.

[5,2] Tento paradox se ukazuje už v Órigenově expozici „přesvědčivých důvodů“ (τὰ πιθανά), které podle něj uvádějí křesťanští gnostikové pohrdající doslovným (tělesným) významem modlitby, křtu či eucharistie. Jestliže Bůh zná všechny věci dříve, než se stanou (πρὸ γενέσεως αὐτῶν), a jeho prognóza je neomylná, pak je modlitba zbytečná. A protože je Bůh dobrý, „vede každého ke spáse i bez modlitby“. Třebaže se odpůrci modlitby odvolávají na některá biblická místa, obraz Boha, jak jej zde Órigenés představuje, odráží spíše filosofický fatalismus rodící

<sup>7</sup> Srv. B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, in: *Church History*, 35, 1966, str. 13–23.

se v prostředí některých hellénistických škol: „Stoikové tvrdí, že pokud bůh zná všechny věci od počátku, ještě dříve než se stanou (*ex initio scit, antequam fiant*),“ popisuje typický příklad filosofického determinismu Chalcidius, „zná od počátku také onu nejistou přirozenost a má v moci i minulé, přítomné a budoucí věci, neboť bůh se nemůže mýlit.“<sup>8</sup> Tomu pak odpovídá povaha stoické modlitby, která je spíše výrazem smíření filosofa s dobrou, jež za něj vybral jeho bůh.<sup>9</sup> A protože stoický bůh ví předem, co potřebujeme, je zbytečné jej o cokoli prosit.

[5,3] Bůh však budoucí věci nejen zná, ale také je předem uspořádal, seřadil nebo předurčil, argumentují gnostičtí odpůrci tradiční formy modlitby. Také zde se mohli opřít o stoický obraz předem daného osudu.<sup>10</sup> Pokud jsou tedy i mezi uznávanými stoickými odborníky na otázku božské prozřetelnosti takoví, kteří uznávají význam modlitby, nejde jen o vyjádření poslušnosti vůči bohu, ale o smíření s nevyhnutelným osudem: „Veď mne, Die, i ty, všemocný osude, k cíli, kterýs mi kdysi určil,“ prosí svého boha Kleantés.<sup>11</sup> Osud nelze změnit modlitbou, říká Seneca, a ten, kdo se o to pokouší, neví, co je to bůh (*divina non nosti*).<sup>12</sup>

Nebezpečí, které se ve stoickém pojetí božské prozřetelnosti skrývá, rozeznali samozřejmě už jeho pohanští kritici. Mají-li stoikové pravdu, že osudu nelze žádným způsobem uniknout, nelze nikoho obviňovat za nespravedlivé nebo zločinné jednání a tresty udělované viníkům jsou nespravedlivé, zní typická výhrada vůči stoickému determinismu.<sup>13</sup> Tím

<sup>8</sup> Chalcidius, *In Tim.* 160 (= *SVF* II,943); A. A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in: týž (vyd.), *Problems in Stoicism*, London 1971, str. 173–199, zde str. 177. K postojům různých stoických škol k tématu svobodné vůle srv. E. Eliasson, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Leiden – Boston 2008, str. 81–118.

<sup>9</sup> Srv. Epiktétos, *Diss.* IV,7,20; srv. také C. H. Kahn, *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, in: J. M. Dillon – A. A. Long (vyd.), *The Question of „Ecclecticism“*, Berkeley 1988, str. 234–259, zde str. 254: „Epiktétos v mnoha ohledech anticipuje duchovní postoj křesťanských autorů, jako byl Augustin.“

<sup>10</sup> Srv. Chalcidius, *In Tim.* 160 (= *SVF* II,943): „Vše je uspořádáno a ustanoveno, jak věci, které jsou prý v naší moci, tak i náhodné události. A protože bylo o všech věcech rozhodnuto předem, stává se podle stoiků vše podle osudu (*ex fato*).“

<sup>11</sup> Epiktétos, *Ench.* 53 (= *SVF* I,527); *Diss.* IV,1,131.

<sup>12</sup> Srv. Seneca, *Natur. quaest.* II,35 nn.; *Ep.* 95,47–49; Marcus Aurelius, *Ad se ipsum*, IX,40; G. Dorival, *Modes of Prayer in the Hellenic Tradition*, in: J. Dillon – A. Timotin (vyd.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden – Boston 2016, str. 37 n.

<sup>13</sup> Srv. Aulus Gellius, *Noctes Att.* VII,2 (= *SVF* II,1000). K dalším dokladům srv. C. Stough, *Stoic Determinism and Moral Responsibility*, in: J. M. Rist (vyd.), *The Stoics*, Berkeley 1978, str. 203–231.

spíše se této představě vzpírají obránci křesťanské víry. Justin Mučedník důrazně varuje před tím, abychom pravdivost předpovědí o tom, co se odehrálo kolem Ježíšova příchodu, obhajovali odkazem na jeho osudové předurčení. Kdyby tomu tak bylo a vše se dělo nutností osudu (καθ' εἰμαρμένης ἀνάγκην), říká Justin, pak by se nic nenacházelo „v naší moci“ (οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν) a jakékoli odměny a tresty za naše jednání by ztratily smysl. Bůh však na počátku stvořil člověka jako svobodnou bytost (αὐτεξούσιον), a dobré či špatné skutky činí tedy každý podle svého vlastního rozhodnutí (κατὰ τὴν προαίρεσιν ἕκαστον). Křesťané se proto ve své naději na spásu nesmějí spoléhat na předurčení, jako to činí stoikové, podle kterých se vše odehrává nutností osudu.<sup>14</sup>

[5,4] Podle gnostických odpůrců modlitby lze nicméně podobné argumenty odkrýt v samotné apoštolské tradici. Pavlův výklad v *Listu Římanům* zdůrazňuje například váhu Božího vyvolení, které určuje postavení Jáкова či Ezaua dávno před tím, než se narodili, a může tak vyvolávat pochybnosti o Boží spravedlnosti. Ve svém pojednání *O počátcích* uvádí Órigenés v oddílu věnovaném svobodě lidské vůle, že právě o tyto Pavlovy výroky opírají heretičtí gnostikové své přesvědčení, že naše spása či zatracení jsou určeny předem, neboť Bůh má vše ve své moci a jako hrnčič „udělal z téže hroudy jednu nádobu ke vznešeným účelům a druhou ke všedním“.<sup>15</sup> Pavel podle nich dodává legitimitu jejich spekulacím o rozdělení Adamova pokolení do tří základních typů (φύσεις), které předurčují lidský osud. Následovníci Valentina, Basileida či Prodika nepochybuji o tom, že oproti předem zatraceným *hylikům* pocházejícím z Kaina či naivní víře „duševního pokolení“ (τὸ ψυχικόν) Ábelových potomků, kteří doufají, že si svou spásu dokážou vymodlit, byli právě oni předem „oddělení již v těle své matky“ jako duchovní pokolení (τὸ πνευματικόν), a proto jim „i bez modlitby připadne to nejkrásnější“.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Srv. Justin, *Apol.* I,43,1 nn.; II,7,4 n. Podobně Tatian, *Or.* 7,3.

<sup>15</sup> Órigenés, *De princ.* III,1,21, k Ř 9,21; tamt., III,1,8; III,4,5: „Někteří heretici tvrdí, že jsou stvořeny různé přirozenosti duše (*diversas naturas animarum*), které jsou od přirozenosti určeny k záchraně nebo k záhubě“.

<sup>16</sup> Srv. Irenaeus, *Adv. haer.* I,6,1–4; Klement Alexandrijský, *Strom.* II,10 n.; *Exc. Theod.* 56,3: „Duchovní pokolení je spaseno od přirozenosti (τὸ πνευματικὸν φύσει σφζόμενον), duševní má však svobodu volby (τὸ ψυχικὸν αὐτεξούσιον).“ K analýze tohoto motivu na základě textu *Adamovy apokalypsy* (75,1–8) srv. L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, in: W. Eltester (vyd.), *Christentum und Gnosis*, in: *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 37, 1969, str. 65–97. K vazbám těchto gnostických představ na novozákonní a židovskou tradici srv. G. E.

[5,5] Zdá se, že tento gnostický model předurčené spásy či zatracení tak docela neodmítá ani Órigenés, když vinu za vlastní osud přičítá „starším příčinám“ (τὰ πρεσβύτερα).<sup>17</sup> Na rozdíl od heretiků, kteří formování vlastního osudu kladou do rukou Boha, však vidí Órigenés příčinu ve svobodné volbě rozumných bytostí, které Bůh na počátku stvořil naprosto stejné, jejich vlastní vůle je však nakonec dovedla k různým formám života.<sup>18</sup> Přesto se Órigenův výklad dostává velice blízko k filosofickým východiskům, která inspirovala také jeho heretické protivníky. Jejich přesvědčení, že osud člověka je určen předem, se zřejmě v řadě případů opíralo spíše o platónskou filosofickou tradici, v tomto případě o Platónův obraz podsvětní distribuce životů, během níž si každá duše volí svou životní roli už před svým zrozením.<sup>19</sup>

Také Platónova obhajoba lidské zodpovědnosti za vlastní osud však v sobě skrývá omezení, které je z křesťanského pohledu jen těžko přijatelné. Platón sice zdůrazňuje, že se jedná o svobodnou volbu, a bůh je tedy „bez viny“, duše si však vybírají z omezeného počtu možností daných potřebami božského kosmu. Výstižnou ilustrací způsobu, jakým jednotlivé duše uplatňují svou „vůli“, je koneckonců skutečnost, že některé si „volí“ život nerozumných zvířat.<sup>20</sup> Z životního tvaru, který si jednou zvolily, se navíc již nemohou žádným způsobem vymanit a ti, kdo změnili názor, se „modlí marně“ – „nebudou vyslyšeni, i kdyby se pomodlili tisíckrát“.<sup>21</sup> Vždyť co by to bylo za bohy, kdyby se nechali uprosit, říká Platón v *Zákonech*, a jak by se to vůbec srovnávalo s ne-

---

Sterling, *Wisdom Among the Perfect. Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, in: *Novum Testamentum*, 37, 1995, str. 355–384.

<sup>17</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* III,1,21; M. Šedina, *Argos logos*, str. 87 n.

<sup>18</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* II,9,6.

<sup>19</sup> Srv. Platón, *Resp.* 617d nn.; *Leg.* 903d–904e. Sám Órigenés se na tento Platónův mýtus odvolává v *Contra Cels.* II,16. Podle H. Kocha, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin – Leipzig 1932, str. 201, pozn. 2, můžeme právě zde hledat jedno z východisek Órigenových úvah o svobodě volby. Srv. také B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, str. 16 n.

<sup>20</sup> Právě tato etická dvojznačnost platónského konceptu byla zřejmě důvodem nejistoty, s jakou důvod sestupu duše k tělu glosuje středoplatónský autor spisu *Didaskalikos* (Albinos/Alkinoos). Vedle „lásky k tělu“ a „nevázanosti“ (ἀκολασία) vidí příčinu ve „vůli bohů“ a v „číselném rozvrhu“, který patrně odkazuje k Platónově zmínce o roli „nutnosti“ (srv. Albinos/Alkinoos, *Didasc.* 25,6; Platón, *Tim.* 42a).

<sup>21</sup> „Bůh je pro ně podle všeho pouhá distribuce přirozeností (ή τῶν φύσεων διανομή), která nepřipouští základ spásy, to jest dobrovolnou víru,“ shrnuje tuto platónskou inspiraci valentinovské gnóze Klement Alexandrijský (*Strom.* II,11,2).

úhybnou logikou kosmické prozřetelnosti?<sup>22</sup> Órigenova obhajoba smyslu modlitby k Bohu zahrnuje naopak předpoklad, že rozumná duše disponuje svobodou volby za každých okolností, jak před svým sestupem do těla, tak po něm.<sup>23</sup>

Způsob, jakým je tato otázka vyostřena v prostředí křesťanské teologie, dokládá podle Órigenova mínění příklad Jidáše, jehož modlitba je nejen naprosto neúčinná, ale je mu dokonce „počítána za hřích“, přestože o jeho zradě bylo rozhodnuto dávno před jeho zrozením, jak o tom svědčí dochovaná proroctví z Davidových časů. Jako by tedy byla Jidášovi předem určena role zrádce, které se pak nutně přizpůsobuje také jeho povaha a jeho nejvnitřnější záměry a touhy. Takový člověk se pak nemůže se svými prosbami k bohům vůbec obracet, říká už Platón, neboť to, co je dobrému člověku prospěšné, se u zlého obrací v pravý opak.<sup>24</sup> Díky Órigenovi se nám ovšem dochovala autentická reakce platónského filosofa na podobný druh biblických proroctví. Ve spisu *Proti Kelsovi* cituje Órigenés Kelsův názor, že předpovědi Jidášovy zrady Ježíš sám přivedl tohoto svého učedníka na scestí.<sup>25</sup>

Charakteristické je, že ve spisu *Proti Kelsovi* hájí Órigenés Jidášovu svobodu volby poukazem ke způsobu, jakým se stoikové ohrazovali proti „línému argumentu“ (ἀργὸς λόγος) akademických kritiků dokládajících fatální důsledky jejich koncepce neúhybného osudu na každodenní lidský život.<sup>26</sup> V pojednání *O modlitbě* není tento motiv výslovně vztažen k línému argumentu, jeho logika se nicméně odráží v obraze biblického krále Jóšijáše, který žádá Boha o věci, jež mu byly přisou-

<sup>22</sup> Srv. Platón, *Leg.* 905d–e.

<sup>23</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* I,6,3; B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, str. 14 n. Křesťanská duše nepřichází do smrtelného těla „podle Platónovy nauky o převtělování duší, ale ve shodě s jiným učením, které směřuje mnohem výše“, zdůrazňuje opakovaně Órigenés (srv. *Contra Cels.* IV,17; M. J. Edwards, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, str. 105 n.).

<sup>24</sup> Srv. Platón, *Leg.* 717a: „Marná je tedy lidem bezbožným velká námaha vztahující se k bohům, avšak všem zbožným je nejprospěšnější.“ Svou povahu dostává totiž duše podle toho, jaký život si před svým vtělením zvolí, vysvětluje Platón v *Resp.* 618b. Srv. Órigenovu ironickou poznámku na toto téma in: *Philocal.* 23,9: Je to stejné, jako kdyby Bůh předpověděl, že Jidáš nebude nikdy létat.

<sup>25</sup> Srv. Órigenés, *Contra Cels.* II,20.

<sup>26</sup> Srv. tamt. (= *SVF* II,957); srv. Cicero, *De fato*, 12,28 nn.; *SVF* II,956; 957. Órigenův výklad rozebírá např. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2004, str. 180 nn. Srv. také M. Šedina, *Argos logos*, str. 11 nn.

zeny už za jeho předchůdců. Proč by se měl tedy „pracně namáhat“ (καμνεῖν)?<sup>27</sup>

[5,6] Navzdory řadě biblických citací se tedy oba hlavní argumenty křesťanských kritiků modlitby – neomylná božská znalost budoucích věcí, stejně jako neměnnost Boží vůle (ἀρρότα βουλευματα) – nakonec opírají především o filosofický koncept božské prozřetelnosti, který vyrostl na půdě pohanské kosmologie.<sup>28</sup> „Každému, kdo si je vědom rozsahu moci Božího rozumu, je i bez Písma ze samotného pojmu Boha zřejmé, že Bůh ví o jakékoli budoucí události dlouho před tím, že se stane,“ říká Órigenés v *Komentáři ke Genesi*.<sup>29</sup> Jeho obraně modlitby se tak nabízí podobný postup jako ve sporu s Kelsem o svobodnou vůli Jidáše, kdy proti názorům platónského filosofa postavil námitky, které uplatňovali stoikové proti akademické kritice jejich konceptu neúhybného osudu.<sup>30</sup>

## 2. Předběžné poznámky: filosofická východiska Órigenovy obrany svobodné vůle

[6,1] V pozadí Órigenova pokusu o filosofické vyvrácení závěrů, které podněcují netečnost vůči modlitbě, stojí tentokrát stoická představa souvislého božského *pneumatu*, které proniká všemi věcmi tohoto světa a jehož napětí (τόνος) určuje povahu jednotlivých okruhů bytí. Stoikové rozlišovali na této škále čtyři základní stupně: soudržnost (ἔξις), utvářená pohybem *pneumatu* vracejícího se k sobě samému, působí v kamenech, růst (φύσις) charakterizuje bytí rostlin, duše (ψυχή) zajišťuje instinktivní

<sup>27</sup> Takový postoj lze přirovnat k poblouznění melancholika, který se domnívá, že „díky svým modlitbám nemusí být postižen věcmi, s nimiž nutně (ἀναγκαιώς) zápasí celý lidský rod“ (srv. výše, *Or.* 5,3).

<sup>28</sup> Srv. Osbornovo shrnutí těchto námitek kritiků modlitby v kapitole příznačně nazvané „Svět prozřetelnosti“ (E. Osborn, *The Intermediate World in Origen's „On Prayer“*, in: H. Cruzel – A. Quacquarelli (vyd.), *Origeniana secunda*, Roma 1980, str. 98 n.).

<sup>29</sup> Órigenés, *Philocal.* 23,4.

<sup>30</sup> Věštba o Jidášově zradě je podle Órigena příkladem složeného výroku, jaký například varoval krále Laia před zplozením syna (srv. týž, *Contra Cels.* II,20). Tento oidipovský motiv přejímá Órigenés rovněž ze stoických diskusí o relevanci „líného argumentu“ (srv. Cicero, *De fato*, 13,30; Lúkianos, *Jup. conf.* 13; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, str. 199 nn.; 208).



pohyb živočichů, rozum (λόγος) umožňuje člověku posuzovat představy vlastní všem živým bytostem a rozhodovat se, jakým způsobem na ně bude reagovat. Také tato *scala naturae* představovala zřejmě stoický pokus o harmonizaci vztahu mezi jednotným božským principem, který přirozeně ovládá osud všech věcí tohoto světa, a výlučností lidského bytí.<sup>31</sup>

Órigenés se ve svém výkladu soustřeďuje především na rozdílné příčiny pohybu, který tyto jednotlivé stupně bytí charakterizuje. Oproti stoikům vidí kupodivu hlavní dělítko nikoli mezi pohybem rozumných bytostí a pohybem ostatních článků této škály, ale mezi pohybem, který k jednotlivým věcem přistupuje „zvnějšku“ (ἐξωθεν), a pohybem, kterým se věci a bytosti pohybují „ze sebe“ (ἐξ αὐτῶν), tedy pohybem rostlin a živočichů. Že sem patří také rozumné bytosti, dokládá Órigenův výklad o svobodě volby z třetí knihy jeho spisu *O počátcích*, který se rovněž opírá o stoickou charakteristiku jednotlivých okruhů bytí. Proti věcem, jako je mrtvé dřevo nebo kámen, které jsou „spojeny toliko svou soudržností“, staví vše, co má příčinu svého pohybu „v sobě“, co je tedy soudržné „díky přirozenosti a duši“. Třebaže pak poukazuje na výlučnost lidského rozumu, který nám na rozdíl od zvířat dává možnost posuzovat, přijímat nebo odmítat představy, které k nám přicházejí zvnějšku, dodává k tomu, že podobný druh chování můžeme zaznamenat také u některých nerozumných živočichů, vycvičených k určité specifické činnosti. Neboť „přirozenost“ (φύσις) vedoucí k nějaké činnosti je ve větší či menší míře vlastní všem živočichům, vysvětluje Órigenés.<sup>32</sup> „Pokud tedy věci probíhají popsáním způsobem, není oprávněné ani rozumné dávat naše jednání na vinu vnějším podnětům, a stavět nás tak vlastně na stejnou úroveň se dřevem a kamením, které se pohybují výhradně silou působící zvnějšku.“<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Srv. F. Karfík, *TO EF' HMIN mezi Aristotelem a stoiky*, in: týž, *Duše a svět*, str. 129–149, zde str. 143.

<sup>32</sup> Órigenés, *De princ.* III,1,3: „Počínání honičích psů či válečných koní je díky tomu velmi blízké (ἐγγύς), abych tak řekl, činnosti vedené rozumem.“ Podle M. Navrátila, Órigenés, *O svobodě volby*, str. 261, pozn. 14, zde Órigenés „chce ostře vyznačit rozdíl mezi původem jednání živočichů bez rozumu a u bytostí obdařených rozumem“. Tímto směrem ukazuje také Rufinův „překlad“ tohoto místa. S tím nemohu souhlasit, zvláště když se v případě těchto zvířat jedná o projev „výcviku“, a nikoli pouhých instinktů. Srv. Órigenés, *De princ.* III,1,4, ke způsobu, jakým si „vede člověk více vzdělaný a vycvičený v naukách“.

<sup>33</sup> Tamt. III,1,5 (= *SVF* II,990).

[6,2] Právě v tomto základním rozlišení mezi věcmi, které jsou pohybovány „zvnějšku“ (ἐξωθεν), a těmi, které mají příčinu svého pohybu „v sobě“ (ἐν ἑαυτοῖς), nachází pak Órigenés ve svém pojednání *O modlitbě* oporu proti těm, kdo tvrdí, že není nic v naší moci (μηδὲν εἶναι ἐφ' ἡμῖν). Ve hře mohl být také platónský rozvrh mezi pohybem duše, která je v dialogu *Faidros* definována jako „to, co se pohybuje samo od sebe“ (τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον), co má tedy svůj pohyb jakoby „zevnitř“ (ἐνδοθεν), a pohybem těla bez duše, které je pohybováno „zvnějšku“ (ἐξωθεν).<sup>34</sup> Stejně jako v případech podsvětní volby životů bylo ovšem Platónovo rozlišení těchto pohybů těsně spjato s naukou o převtělování duše, která vstupuje také do těl nerozumných zvířat. Bez nebezpečí není však ani Órigenova snaha využít stoické analýzy racionálního pohybu.

Výstižným příkladem je jeho pokus o aplikaci stoického pojmu „souhlasu“ (συγκατάθεσις) – jsme to přece my, „kdo jde na procházku, kdo s něčím souhlasí, kdo přijímá nějaké nauky a jiné odmítá jako falešné“.<sup>35</sup> Toto spojení je patrně ohlasem na stoické úvahy, jakou roli vlastně hraje souhlas v našem uvedení do pohybu: „Je vhodné, abych se procházel. Jdu se procházet, pokud si to řeknu a tomuto úmyslu přitakám,“ vysvětluje Seneca, „co je to souhlas“ (*quid sit assensio*).<sup>36</sup> Obecně vzato je tento souhlas vyhrazen pouze pro rozumné bytosti. Zatímco nerozumní živočichové se nevědomky nechávají vést představami, které přicházejí zvnějšku, člověk si tyto představy uvědomuje a dokáže je posuzovat co do jejich pravdivosti a užitečnosti pro jeho vlastní život: „Bohové vložili v naši moc jen to, co je nejlepší ze všeho, tj. schopnost správného užívání představ.“<sup>37</sup> Jak to sám Órigenés vyjadřuje ve svém rozvinutí stoické škály v třetí knize spisu *O počátcích*: „Rozumný živočich má vedle představivosti rozum, který posuzuje představy, přičemž jedny od-

<sup>34</sup> Srv. Platón, *Phaedr.* 245e. B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, str. 17, upozorňuje také na analogická místa v Platónových *Zákonech* (893b nn.). Srv. také E. Osborn, *The Intermediate World in Origen's „On Prayer“*, str. 99.

<sup>35</sup> Srv. *SVF* I,61, z Cicerona: „K představám, které jsme získali díky svým smyslům, připojuje Zénón souhlas duše (*assensio animorum*), který je prý svobodný a je v naší moci.“ K dalším dokladům srv. C. H. Kahn, *Discovering the Will*, str. 246–248; V. Mikeš, *Stoická teorie jednatí. Pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 3–28. Órigenés využívá tohoto stoického konceptu přitakání (συγκατάθεσις) vůdčí části našim představám také v *De princ.* III,1,4 n.

<sup>36</sup> Seneca, *Ep.* 113,18 (= *SVF* II,169).

<sup>37</sup> Epiktétos, *Diss.* I,1,7; srv. tamt., I,6,13–22. Podobnou formulaci tohoto rozdílu známe také z Platóna, který v etymologiích dialogu *Kratylos* odvozuje jméno člověka od jeho schopnosti „zkoumat to, co uviděl“, neboť ostatní živočichové žádou z věcí, které vidí, neprohlížejí, neuvažují o ní ani ji nezkoumají (Platón, *Crat.* 399c).

mítá a jiné přijímá.<sup>38</sup> Toto využití motivu svobodného souhlasu je pro alexandrijskou školu typické. Stejným způsobem jako Órigenés nava-  
zoval na stoickou škálu bytí Klement Alexandrijský, který zdůrazňoval,  
že schopnost rozvažování, jež je vlastní lidské duši, není spoutána pudy  
(οὐχ ὀρμῶν ὀφείλει), jako je tomu u zvířat, která rozum nemají: „Člověk  
může rozlišovat své představy a není jim vydán napospas.“<sup>39</sup> Pokud se  
tedy nechá svést nepřátelskými mocnostmi, které před jeho tělesný či  
duševní zrak kladou klamné obrazy dobra, mohou za to nejen tyto vnější  
představy, ale také náš souhlas (συγκατάθεσις).<sup>40</sup>

Stoický pojem rozumu (λόγος) je ovšem natolik spojen s přirozeným  
pudem (ὀρμή), který každého živočicha žene za tím, co je mu vlastní, že  
se samotný motiv souhlasu může jen těžko stát skutečným garantem svo-  
body a zodpovědnosti: „Všechny popudy jsou přitakání.“<sup>41</sup> Když tedy  
Órigenés prohlašuje, že k tomu, abychom se odhodlali (ὀρμῶν) jít třeba  
na procházku, ale také abychom „chválili nebo kárali v přesvědčení, že  
naše svobodná vůle je zajištěna a že chvála nebo hana vychází od nás  
samých“, nás „nutí“ evidentní pravdivost našeho přesvědčení, že jsme  
to my, kdo jde na procházku nebo kdo s něčím souhlasí, dostává se veli-  
ce blízko k pojmu stoické racionality, která se podobně jako rozumnost  
ve službě platónského kosmu dokáže uplatnit právě tak dobře v myslí  
filosofa jako v těle „nerozumného“ živočicha.<sup>42</sup> Nemluvě o kamenech,

<sup>38</sup> Órigenés, *De princ.* III,1,3.

<sup>39</sup> Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,111,2. Srv. také Filónovy formulace  
v *Quod Deus sit immut.* 45–48, a R. Radice, *Philo and Stoic Ethics. Reflections on  
the Idea of Freedom*, in F. Alesse (vyd.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian  
Philosophy*, Leiden – Boston 2008, str. 163.

<sup>40</sup> Pro naše téma je důležité, že v diskusi s heretickými gnostiky, pro které je  
víra „vyšší kvalitou přirozenosti“, definuje Klement křesťanskou víru jako „svobod-  
ně přijatou anticipující představu“ či „zbožné přitakání“, o němž „platónští filoso-  
fové i stoikové říkají, že je v naší moci“ (srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,8,4;  
11,1 n.; 54,5).

<sup>41</sup> Srv. Stobaios, *Anth.* II,7,9b (Wachsmuth – Hense): *πάσας δὲ τὰς ὀρμῶς  
συγκαταθέσεις εἶναι*; Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,85 n.; Plútarchos, *De stoic. re-  
pugn.* 1037 n. (= *SVF* III,175): „Pud je podle Chrysippa rozum člověka, který mu  
nařizuje něco učinit.“

<sup>42</sup> Srv. Rufinův překlad Órigenova popisu živočišného instinktu v *De princ.*  
III,1,2: „Je to jakási vůle či popud, který vyvolává podráždění a třnutí k něčemu“  
(*id est voluntas quaedam vel incitamentum, adfuerit, quae ea moveri ad aliquid vel  
incitari provocaverit*). Podle C. Stough, *Stoic Determinism*, str. 206, Órigenovy po-  
známky výstižně ilustrují „způsob, jakým osud a nutnost podle názoru stoiků působí  
napříč celou přírodou“.

kteří jsou součástí pohybu „rudných žil“: „Pohyby v naší mysli nejsou totiž nic než nástroje k uskutečnění toho, co bylo rozhodnuto osudem.“<sup>43</sup>

[6,3] Jako definitivní stvrzení Órigenovy závislosti na těchto starých kosmologických představách se pak může jevit jeho argument, že v důsledku Boží předpovědi „přijímá svobodná vůle každého člověka ve správě veškerenstva takovou roli, která je potřebná pro udržení kosmického řádu“. Jeho formulace připomíná Platónovu výzvu k modlitbě za „spásu“ veškerenstva, na níž se z logiky věci musí podílet všechny jeho části, resp. všechny živé bytosti, které zajišťují jeho pravidelný chod: „Všechno dění má ten účel, aby bylo životu veškerenstva uskutečňováno šťastné bytí, takže se neděje kvůli tobě, nýbrž ty jsi pro ono veškeré,“ upozorňuje Platón své čtenáře v *Zákonech*.<sup>44</sup> Je zjevné, že filosofičtí prosebníci, kteří se obracejí k tomuto „viditelnému bohu“, od něj ve skutečnosti nečekají žádnou odezvu. Jejich modlitba má spíše kontemplativní charakter oslavující netečnou atraktivitu božských obrazů kosmu a jejím cílem je zajistit náležitě soustředění duše, aby se mohla bezbolestně zapojit do dokonalého, a právě proto také „neúprosného“ mechanismu pečujícího o pravidelný chod tohoto světa.<sup>45</sup>

Órigenův důraz na potřebu „zajistit“ v prvé řadě svobodu lidského jednání svědčí nicméně o úplně jiném pojetí racionality, než jaké nabízela platónská či stoická představa kosmu uspořádaného božskou prozřetelností. Svět pro něj není vzorem dokonalosti, jemuž se každá jednotlivá bytost snaží instinktivně připodobnit, ale životním prostorem, který Bůh stvořil pro všechny rozumné bytosti jako místo jejich spásy.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Chalcidius, *In Tim.* 161 (= *SVF* II,943); Alexandros z Afrodisiady, *De fato*, 13 (= *SVF* II,979); k dalším dokladům srv. A. A. Long, *Freedom and Determinism*, str. 177 n., který ovšem upozorňuje, že většina podobných výroků pochází od „nepřátelských svědků“ (*hostile sources*). K Órigenově pozici v rámci této tradice srv. C. Stough, *Stoic Determinism*, str. 220 n.

<sup>44</sup> Srv. Platón, *Leg.* 903c–d. Jak podotýká B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, str. 17, Platónův výklad by klidně mohl pocházet z Órigenova pera.

<sup>45</sup> Srv. Platón, *Tim.* 27c–d; *Criti.* 106b; *Leg.* 893b. H. S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*, str. 110, upozorňuje v této souvislosti také na způsob, jakým Platónův démiúrgos „vedl v řád“ vše, co bylo dosud neuspořádané (Platón, *Tim.* 30a).

<sup>46</sup> Srv. Órigenés, *Contra Cels.* VI,44; H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, str. 41 n. Pouze za těchto okolností platí, že „také naše modlitby jsou včleněny do toho řádu, a proto si podržují svůj smysl“, jak Órigenův výrok o „udržení kosmického řádu“ interpretuje L. Karfíková, *Preexistence duše podle Origena a Augustina ve světle biblického verše Ef 1,4*, in: táž, *Duše, prozřetelnost a svoboda podle Origena*, str. 47–87, zde str. 56.

To a nikoli sama rozumnost je odlišuje od nerozumných zvířat, která nedokážou rozlišovat mezi tím, co je v tomto spásném pohybu dobré, a co zlé. Pokud má svět tuto funkci skutečně naplnit, nemůže být svoboda lidské volby jen nějakým doplňkovým aspektem kosmické prozřetelnosti, ale musí stát v samotných základech jeho konstrukce. Jestliže tedy stoikové popisují osud jako „řetězec příčin“ (εἰρημὸς τῶν αἰτιῶν), nejedná se z pohledu křesťanského theologa o nějaký předem daný, „věčný a nezměnitelný sled věcí“ (*sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena*), z něhož se nelze vymanit, jak si to představovali stoikové.<sup>47</sup> Boží prozřetelnost spravující tyto věci sice projevy lidské vůle časově předchází, logicky je však následuje, a stoické argumenty jsou tak paradoxně použity proti představám založeným právě na stoickém obrazu světa.<sup>48</sup> Podoba světa je výsledkem toho, co Bůh předem zahlédl „v každém činu svobodné vůle“, z níž vychází „sled budoucích událostí“ (εἰρημὸς τῶν ἐσομένων). Udržet tento svět znamená tedy „zachovat“ (σώζειν) naši svobodnou vůli „i s jejími bezpočetnými příklony ke ctnosti nebo ke špatnosti“.<sup>49</sup>

### 3. Modlitba ve světě křesťanské spásy

[6,4] Bůh tedy ví, co se stane a oč budeme prosit, nikoli proto, že nás takové stvořil, ale právě proto, že „zná předem věci, které jsou v moci každého z nás“. Ba co více: „Bohu je s jistotou (ἀραπότως) známo právě to, že ten či onen člověk nebude s jistotou a pevně (μὴ ἀραπότως καὶ βεβαίως) chtít to lepší.“ Jak říká Órigenés v *Komentáři ke Genesi*: „Je to stejné, jako když vidíme člověka, který se z nevědomosti ukvapuje a navzdory rozumu unáhleně vstupuje na kluzkou dráhu. Třebaže jsme si vědomi, že dotyčný uklouzne a upadne, neznamená to, že jsme příčinou toho, že na tuto klouzačku vstoupil.“<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Srv. Seneca, *Natur. quaest.* II,35; *SVF* II,917; 920; 1000, z Aula Gellia. Srv. také Plútarchovu definici v *De fato*, 570d–e: „To, co je osudové a co se děje podle osudu, je pouze důsledkem toho, co předchází v božském uspořádání (ἐν τῇ θεῖᾳ διατάξει).“

<sup>48</sup> Srv. P. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung des freien Willens*, str. 339 a 343.

<sup>49</sup> Podobnou argumentaci uplatňuje Órigenés v *Komentáři k Listu Římanů* v reakci na gnostický projekt předem spasených „přirozeností“ (srv. řecký text in: Órigenés, *Philocal.* 25,2; L. Karfíková, *Prozřetelnost, osud a svoboda podle Origena a Boethia*, str. 113 n.; srv. níže, str. 129, k ospravedlnění Pavla).

<sup>50</sup> Srv. Órigenés, *Philocal.* 23,10.

V takovém prostoru je pak základním konstrukčním prvkem lidského osudu právě modlitba, na kterou Bůh odpovídá podle míry její spásné potence. Bůh ji vyslyší, pokud je vyslovena „s rozvahou“ (συνετῶς), nevyšlyší naopak požadavky, které jsou v rozporu s jeho spásnými záměry nebo jsou předneseny „nedbale“ (ἀμελῶς). Stejně varování směřuje Platón k těm, kdo nedokážou rozeznat skutečné dobro a často nevědomky žádají boha ve svých modlitbách o pravý opak. Takový člověk se ve skutečnosti nemodlí, ale spíše sám sebe proklíná.<sup>51</sup> Jak jsme ovšem viděli, o svém údělu na tomto světě rozhoduje platónský člověk definitivně ještě před svým narozením, kdy si jeho duše vybírá v podsvětí svůj budoucí osud a pro svou nedostatečnou dialektickou akribii si ukvapeně volí život, jehož výhody zakrývají zla, která jsou s ním spojena.<sup>52</sup> O životě, do něhož vstupuje křesťanská duše, lze naopak s jistou nadsázkou říci, že jej Bůh udělil duši právě kvůli modlitbě, která má odčinit její prvotní nedbalost vedoucí k odpadnutí od Boha, nikoli přispět ke „šťastnému bytí“ veškerenstva.

To je také důvod, proč Bůh ve své odpovědi na modlitbu odmítá poskytnout věci, které by prosebníkovi nebyly ku prospěchu, a proč mu na druhé straně poskytuje neskonale více, než oč je schopen požádat. Zatímco platónské duše si volí své budoucí osudy z určitého počtu životních tvarů, které božský démiúrgos vytvořil podle ideálního vzoru dobře uspořádaného kosmického celku, křesťan, který již není zodpovědný za svět, ale za svůj vlastní osud, podobné „klasické“ měřítko spásy postrádá. V důsledku toho vzrůstají jeho možnosti změnit svůj přirozený úděl, a tedy i míra zodpovědnosti za vlastní budoucnost. Bůh, který zná předem lidská rozhodnutí, tak sice neurčuje naše budoucí skutky, napomáhá nám ale tam, kde naše vůle k dobru naráží na hranice naší omezené lidské perspektivy.

O tom, do jaké míry se váha a účinek modlitby přesouvá do rukou samotného prosebníka, svědčí také status andělských služebníků, kteří tomuto spásnému pohybu napomáhají a kteří představují Órigenovu odpověď na slabost lidského poznání, na niž upozorňují odpůrci modlitby (srv. *Or.* 5,2). Bůh nám nemůže dát něco, co nechceme, dokud jsme však nedokonalí, potřebujeme k tomu, abychom se vymanili z obtíží, pomocníka, kterého už Jákob nazýval „andělem, jenž mne chránil před vším

<sup>51</sup> Srv. Platón, *Alc. II*, 138b; 143b; 148b nn. Stejným směrem míří Sókratova modlitba v závěru dialogu *Faidros* (*Phaedr.* 279b–c).

<sup>52</sup> Srv. týž, *Resp.* 617d–619e.

zlým“.<sup>53</sup> Také tito strážní andělé mohou připomínat platónské daimony, které bohyně osudu přiděluje každé duši jako „strážce života“ dohlížející na důsledné naplnění jejího životního údělu. Modlitby vznášené k těmto „bohům“ pak pouze sledují průběh podsvětního obřadu, jímž duše utvrdila nezměnitelnost své životní volby, když se spolu se svým daimonem rituálně dotkla vřetene Nutnosti.<sup>54</sup> Z pohledu křesťanského teologa stvrzuje ovšem tento vázací akt spíše podřízení lidské duše bytostem, které kvůli své nedbalosti či lenosti odpadly od Boha ještě hlouběji než ona, a nelze tedy od nich očekávat, že by nás „pozdvihly od země ke svému příbuzenstvu na nebi“.<sup>55</sup> Jinak je tomu v případě andělů, kteří se naopak rozhodli zůstat v blízkosti Boha a jejichž sestup k člověku protičeří logice „líného argumentu“ ve stejné míře jako křesťanská modlitba. Namísto toho, aby zůstali v nečinnosti, se při pohledu na příklad Krista ujímají po vzoru „dobrých lékařů“ vedení těch, kteří se obracejí zpět k Bohu.<sup>56</sup>

To je ovšem možné pouze tehdy, pokud se člověk vymaní z moci sil, které se naopak pokoušejí udržet lidské duše v rámci náboženských a kosmologických konstrukcí ovládajících svět pohanů. Lidská duše, která se pohybuje v tomto prostředí, není předem zatracena jako *hylikové* křesťanských gnostiků, ale podobně jako Ezau, který i ve svém pozemském životě pokračuje ve svém pádu od Boha, „ochabne vůči vyšším naukám a žene se zpět k materiálním věcem (ἐπι τὰ ὑλικώτερα)“. Stává se tak „ochotným“ zajatcem démonických bytostí, které padly ještě níže než člověk. Takoví jsou například „bohové pohanů“, kteří si mezi sebou rozdělili jednotlivé okrsky tohoto světa a v očích řeckých filosofů

<sup>53</sup> Srv. Órigenés, *Comm. Math.* XII,26, ke Gn 48,16.

<sup>54</sup> Srv. Platón, *Resp.* 620d nn. Příkladem může být Sókratova modlitba k Erótovi uzavírající jeho palinodii v dialogu *Faidros* (*Phaedr.* 244a–257b), ale také jeho modlitba k Panovi v závěru téhož dialogu s příznačnou prosbou o soulad toho, co je vně, s tím, co vládne jeho nitru (srv. tamt., 279b–c; K. Gaiser, *Das Gold der Weisheit*, in: *Rheinisches Museum*, 132, 1989, str. 105–140).

<sup>55</sup> Platón, *Tim.* 90a; srv. Órigenés, *De princ.* III,2,4, s odkazem na Barn. 18 a Hermova pastýře, *Mand.* 6,2, jehož popis anděla spravedlnosti a anděla špatnosti připomíná Platónovu metaforu dvou koní vynášejících duši k nebesům (srv. *Phaedr.* 253c nn.).

<sup>56</sup> Srv. Órigenés, *Hom. Ez.* 1,7: *Quid nos quiescimus? quid parcimus nobis?* Podobně v Órigenově *Contra Cels.* VIII,34: „Těmto lidem se zjevují a soudí, že jejich úkolem je vyslechnout je a přijít k nim jakoby na základě společné smlouvy, aby prokázaly dobrodiní a přinesly spásu těm, kdo se obrací s prosbami k Bohu, k němuž se modlí i ony samy.“

představují jakési „dohlížitele“ nad dodržováním jeho tradičního řádu. Protože však Bůh stvořil tento svět kvůli záchraně člověka, přispívají nakonec také tyto padlé mocnosti svým pohybem k naplnění božské ekonomie spásy.<sup>57</sup>

[6,5] V závěru šesté kapitoly pak Órigenés uvádí některé konkrétní příklady, jak Bůh „předem pořádá“ prostor lidské spásy. Bůh si byl vědom toho, že Jóšijáš se vzepře démonickým tradicím střezícím obraz pohanského kosmu, a připravil mu proto na pomoc anděla s odpovídajícími „ctnostmi“.

Úplně jiný případ představuje Jidáš, o němž Bůh předem věděl, že „bude nejprve ušlechtilým a dobrým člověkem, později se však změní a upadne do lidských hříchů“. Órigenův důraz na lidskou svobodu volby jej vede k tomu, že na rozdíl od jiných křesťanských autorů své doby hodnotí Jidáše mnohem subtilnějším způsobem a vidí v něm spíše typický příklad selhání lidské duše, která „po tom všem, co jí bylo dáno“, ochabla vůči vyšším naukám (λόγοις τοῖς διαφέρουσιν) a obrátila se zpět k materiálním věcem.<sup>58</sup> Právě na něm lze pak také demonstrovat sílu božské prognózy, která „s jistotou“ (ἀραρότως) odhaluje právě to nejisté, co se v člověku skrývá: „Ve svém postoji k učiteli upadl Jidáš do rozporuplného a vzájemně si protirečícího úsudku,“ vysvětluje Órigenés v odpovědi na Kelsovu kritiku Ježíšova „pokryteckého“ vztahu k jeho žákům.<sup>59</sup> Podobné rozpaky provázejí ostatně chování apoštola Petra, který stál Ježíšovi mnohem blíže než Jidáš, do poslední chvíle jej ujišťoval o své věrnosti, a přece jej zapřel, jak mu to Ježíš předpověděl.<sup>60</sup> Právě z jeho selhání je zřejmé, jak pošetilé jsou představy heretických gnostiků, podle kterých je lidský osud předem dán, a naše spása tedy nezávisí na svobodě volby, ale „na našem uzpůsobení, přijatém od toho, kdo nás právě takto uzpůsobil“. Petrova slabost a váhavost nám ukazuje, že ani on, který by mohl být pokládán za reprezentanta „duchovního pokolení“ *par excellence*, není nějakou „předem spasenou přirozeností“.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Srv. týž, *Contra Cels.* VI,44: „Protože Bůh ví, jak využít potřebným způsobem také následky zla, musel takové zlé bytosti včlenit do universa a vytvořil školu ctnosti pro ty, kdo se rozhodli zápasit o ni podle pravidel.“

<sup>58</sup> Srv. týž, *De orat.* 6,4.

<sup>59</sup> Týž, *Contra Cels.* II,11; srv. týž, *Philocal.* 23,9.

<sup>60</sup> Srv. týž, *Contra Cels.* II,15; *Mt* 26,35.

<sup>61</sup> Srv. týž, *De princ.* I,8,2; III,1,18. Gnostikové se přitom odvolávali na varování před „špatnými stromy“, které přece nemohou nést dobré ovoce, v Matoušově evangeliu (srv. *Mt* 7,15–20; M. Šedina, *Argos logos*, str. 77 n.).



Tím spíše to platí o Pavlovi, který byl podle svých vlastních slov Bohem „vyvolen“ ke zvěstování evangelia „už v těle své matky“, z čehož někteří vyvozují, že nebyl vyvolen a ospravedlněn kvůli svému vlastnímu svobodnému rozhodnutí, ale na základě své „přirozenosti“. <sup>62</sup> V *Komentáři k Listu Římanům* nicméně Órigenés upozorňuje na přesný význam Pavlových formulací, z nichž jednoznačně vyplývá, že Bůh předem určil, povolal a ospravedlnil ty, „které si předem vyhlédl“. <sup>63</sup> To znamená, že svůj pohled upřel na sled událostí, které povedou k rozhodnutí Pavlovy svobodné vůle (ρόπι τοῦ ἐφ’ ἡμῖν), z něhož vychází „podnět ke zbožnosti“ (ὀρημὴ ἐπὶ εὐσέβειαν). Bůh tedy ví, co se stane, právě proto, že se to stane „z vlastního podnětu jednajícího člověka“, a předem tak pořádá vše „podle toho, co zahlédl v každém činu svobodné vůle“ (*Or.* 6,3). <sup>64</sup>

O tom, že Bůh si nevyvolil Pavla kvůli jeho „přirozenosti“, svědčí také sled událostí, které nakonec vedou k jeho ospravedlnění. Je všeobecně známo, že během pronásledování církve spáchal Pavel mnoho bezbožných skutků. Bůh však díky své znalosti budoucích věcí (τὰ μέλλοντα) věděl nejen o těchto „přestupcích“ (πταίσματα), ale také o tom, s jakým úsilím se nakonec Pavel rozhodne pro cestu spásy. Právě na základě těchto budoucích rozhodnutí si jej Bůh vyvolil dříve, než přistoupil ke stvoření světa, a „v okamžiku jeho zrození“ jej svěřil „silám, které spolupracují na lidské spáse“. A proto na rozdíl od pneumatických gnostiků, kteří „vědí“ o tom, že jsou předem spaseni, si Pavel plně uvědomuje míru vlastní zodpovědnosti za svůj osud a nepolevuje v modlitbách apelujících na Boží milost. <sup>65</sup>

<sup>62</sup> Srv. Ř 1,1; 8,30; *Ga* 1,15 n. K předem ospravedlněné „přirozenosti“ viz také Órigenés, *De princ.* III,1,8; výše, str. 117 v tomto čísle časopisu.

<sup>63</sup> Srv. Ř 8,29.

<sup>64</sup> Srv. Órigenés, *Philocal.* 25,2; H. S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*, str. 107–109; L. Karfíková, *Prozřetelnost, osud a svoboda podle Origena a Boethia*, str. 113 n.; výše, str. 107–108 v tomto čísle časopisu.

<sup>65</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* I,8,2, k *IK* 15,9; týž, *Philocal.* 23,10, ke slabosti těch, kdo jsou si na základě Božího příslibu jisti svou spásou: „Pokud se nám ale předem dostane poznání, že se v každém případě staneme krásnými a dobrými, oslabuje to naši vytrvalost (ἀσκησις).“

#### 4. Modlitba k „nebeskému zástupu“

[7] Sedmá kapitola spisu *O modlitbě* pak podtrhuje charakter světa stvořeného Bohem kvůli lidské spáse. Stejným způsobem, jakým „využil svobodné vůle všech pozemských bytostí k tomu, aby je k jejich prospěchu náležitě uspořádal“, využívá Bůh svobodné vůle nebeských těles, aby uspořádal „veškerý svět nebes“ (πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ).

Za živé bytosti obdařené duší pokládal hvězdy už Platón, který ovšem nehovořil o jejich svobodné vůli, ale o jejich racionalitě, díky níž jejich pohyb bezchybně odráží dokonalost nehybného ideálního vzoru, podle něhož byl uspořádán tento svět.<sup>66</sup> Autor platónského dialogu *Epinomis* vidí jádro této racionality právě v tom, že nebeská tělesa „dělají stále totéž, protože dělají, co je dávno rozhodnuto, již podivuhodně dlouhý čas“. Na rozdíl od lidí tak „nemění svá rozhodnutí“ a nečiní „brzy to, brzy něco jiného“, neboť jejich pohyb je ovládán nutností náležející duši, která vlastní nejvyšší formu rozumu, a která proto volí vždy to, co je nejlepší.<sup>67</sup> To jsou vlastnosti, které z jejich uspořádání činí obraz nejvyššího boha, idol, k němuž se se svými oběťmi a modlitbami obrací ti, kdo jsou schopni těmto neměnným požadavkům božského rozumu přizpůsobit dráhy vlastní duše a po smrti následovat dráhy jejich dobře vyvážených kolesek až na samotný vrchol nebes.<sup>68</sup>

Podobnou výzvu můžeme zaznamenat také u Órigena, který ve spisu *Proti Kelsovi* zdůrazňuje, že naše úcta ke hvězdám se nemá týkat jejich „viditelného světla“, ale „rozumného a pravdivého světla“, které v sobě tyto rozumné a ctnostmi obdařené živé bytosti nesou díky poznání pocházejícímu od Moudrosti, která je „odleskem věčného světla“. Podotýká nicméně, že zatímco jejich viditelné světlo je dílem tvůrce universa, „rozumné světlo je patrně jejich vlastní a vychází z jejich svobodné vůle“.<sup>69</sup> Právě proto, že se jedná o „rozumné bytosti“ (*rationabiles ani-*

<sup>66</sup> Srv. Platón, *Tim.* 37d nn.; 40a–b. S obrazem hvězd jako živých bytostí se Platón obrací proti řeckým přírodovědcům, kteří slunce, měsíc a hvězdy nepokládali za bohy, ale za pouhé neživé kameny (*Leg.* 886d–e). O hvězdách jako o bytostech, které mají podíl na jednání a na životě (μετέχειν πράξεως καὶ ζωῆς), však hovoří také Aristotelés v *De Caelo*, II,12,292a19–21 a za božské bytosti, které „cítí a myslí“ (*sentire atque intellegere*), pokládali hvězdy rovněž stoikové (srv. Cicero, *De nat. deor.* II,15,39).

<sup>67</sup> Srv. Platón, *Epin.* 982b–d.

<sup>68</sup> Srv. týž, *Tim.* 47b–c; *Phaedr.* 246d nn.; *Epin.* 988a.

<sup>69</sup> Srv. Órigenés, *Contra Cels.* V,10; *Mdr* 7,26.

*mantes*), mohou hvězdy také hřešit, upozorňuje Órigenés v první knize svého spisu *O počátcích*.<sup>70</sup> Přestože tedy Órigenés zdůrazňuje roli hvězd pro stabilitu kosmu, jsou podle něj i ony součástí stejné spásné ekonomie jako lidské duše sestupující k pozemskému životu.<sup>71</sup>

Miroslav Šedina

---

<sup>70</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* 1,7,2 n.; *Comm. Ioann.* 1,35,257. Jako „hříšníci“ jsou hvězdy popisovány např. v knize *Henoch*, kde jsou trestány za to, že opustily své předepsané dráhy (srv. *IHen* 18,13–16; 80,6; *Iz* 24,21; A. Scott, *Origen and the Life of the Stars*, str. 92). Srv. proti tomu Aristotelovu úvahu o „rozumné“ svobodě hvězd, jimž je podobně jako svobodným členům řecké domácnosti na rozdíl od otroků a domácích zvířat „nejméně dovoleno jednat podle libosti“ (Aristotelés, *Met.* 1075a19–22).

<sup>71</sup> Srv. Órigenés, *Contra Cels.* V,11: „Také slunce, měsíc a hvězdy se modlí prostřednictvím jednorozeného Syna k Bohu veškerenstva.“ Kdyby nemuselo zůstat trvale ve svém nebeském těle, i slunce by raději zemřelo, aby se mohlo vydat na cestu k Bohu, říká s jistou nadsázkou Órigenés (*De princ.* 1,7,5).



ZRNKO PÍSKU<sup>1</sup>

Jean-Pierre Vernant

Pane rektore,  
dámy a pánové,

přijmout doktorský diplom, který mi dnes Masarykova univerzita předává, je pro mne samozřejmě velkou ctí stejně jako přijetí podobných významování, kterých se mi dostalo ve Spojených státech a v Anglii. Avšak diplom přijatý od Vás nabývá v mých očích zvláštní hodnotu. Činí mě šťastným, jako by byl oceněním a opodstatněním celé jedné části mého života. Při podobných příležitostech bývá zvykem, aby příjemce krátce promluvil. S ohledem na zvláštní radost, již ve mně tato pocta vzbuzuje, se těch několik slov, která řeknu, ponese v poněkud osobnějším, intimnějším duchu, nežli by se snad v takové situaci slušelo.

Proč ve mně tento diplom vyvolává tak příjemnou odezvu, jako by odpovídal na mé očekávání? Je to tím, že jako Francouz, nadto velmi starý, si v srdci uchovávám vzpomínku na třicátá léta, dobu mého mládí a mých studií, kdy jsem s hrůzou a zahanben sledoval drama Vaší země a zbabělost, s níž na ně reagovala země má. Mnichovská dohoda, která Vás s požehnáním Angličanů a Francouzů nechala napospas Třetí říši, mne navždy poznamenala – zůstala mi ležet v žaludku. Patřil jsem mezi ty, kteří v opuštění vaší země spatřovali předeheru ke všem následujícím katastrofám. Od té chvíle jsem pociťoval vaše útrapy, jako by byly také mé vlastní.

Když německá vojska se vztyčenými nacistickými vlajkami pochodovala v roce 1940 v Paříži po Champs-Élysées, jako bych v překryvu znovu prožil obrazy vysílané kdysi ve filmovém zpravodajství, v nichž tatáž vojska vstupovala do Prahy mezi dvěma zástupy zdrcených přihlí-

---

<sup>1</sup> Řeč pronesená při příležitosti předání diplomu *doctor honoris causa* na Masarykově univerzitě v Brně 3. října 1998. Přeloženo podle: J.-P. Vernant, *Un grain de sable*, in: týž, *La traversée des frontières*, II, *Entre mythe et politique*, Paris 2004, str. 147–149. – Pozn. překl.

žejících. Válka, odboj, osvobození, stále se bojovalo o mou zemi, samozřejmě, ale byla zde i ta vaše, které jsme nepomohli, dokud byl ještě čas.

Jako mnoho protifašistických intelektuálů mé generace jsem byl po válce komunistou. Doufal jsem, představoval jsem si, že bude na východě Evropy, obzvláště v Československu, prosperovat demokratický dělnický stát. V mém rozchodu s Francouzskou komunistickou stranou sehrálo významnou roli to, co se stalo u vás, dramata, jimiž jste si prošli. Zůstala mi po tom ještě dlouho v ústech trpká pachout' zklamání a výčitek svědomí.

Se selháním pražského jara znovu dolehl těžký poklop hlouposti, fanatismu a policejních represí, aby udušil jakékoli svobodné myšlení. Jakmile se zdálo možné pomoci umlčovaným a perzekvovaným intelektuálům prolomit jejich izolaci a svou přítomností po jejich boku jim projevit naši plnou solidaritu, okamžitě jsem se té příležitosti chopil – snad s pocitem, že tím odčiním chyby, kterých jsem se vůči nim mohl dopustit. Spolu s Jacquesem Derridou jsme založili francouzskou Asociaci Jana Husa, jíž dodnes předsedám. Byl jsem prvním Francouzem, který se v dubnu či květnu 1981 vydal do Prahy, aby se účastnil seminářů, které se tam více méně potajmu konaly.

Bylo jaro a ubytovali mě v malém obstarožním hotelu ve Všehrdově ulici na Malé Straně, určeném pro sportovce navštěvující hlavní město. Přes den jsem chodil na procházky, večer mne vždy vyzvednul přítel, aby mne dovedl tam, kde mne očekávali. Praha byla zcela v rozpuku své krásy, plná slunce, květin, šerfků. Kontrast mezi prosvětlenou lehkostí prostředí a dusným klimatem policejního režimu byl působivý. Byly to jedny z chvil v mém životě, kdy jsem se cítil svobodný a šťastný. Netuším, zda jsem ve svých promluvách přinášel posluchačům to, co měli právo očekávat. Zato vím, co mi dávali oni a co na mě ve styku s nimi působilo s nepopiratelnou jasností. Skutečná odvaha je, když ve svém nitru člověk nepodlehne, nepodřídí se, nevzdá se. Když je tím zrnkem písku, které se nepodaří rozdrtit ani těm nejtěžším strojům, jež semelou vše, co jim stojí v cestě.

Ještě několikrát jsem se do Prahy za podobných okolností vrátil. A dnes, kdy jsou okolnosti našťěstí jiné, si jasněji všímám, odkud se braly ony pocity klidu a radosti, které jsem vnímal, když mé zdejší pobyty obnášely jistou dávku nebezpečí.

Víc jak půl století jsem zkoumal staré Řecko: jeho náboženství, literaturu, instituce, umění, vědu, filosofii. Abych je lépe pochopil, pokusil jsem se stát Řekem ve svém nitru, ve svém myšlení i ve svém způsobu vnímání. Jaké ponaučení jsem si z toho odnesl? Nejprve požadavek na-

prosté svobody ducha: žádný zákaz, žádné dogma v žádné oblasti nesmí být překážkou kritickému zkoumání, bádání bez apriorních předpokladů. Dále to, že lidský charakter člověka je spojen s jeho statusem občana, s jeho aktivní účastí ve společenství rovných, v němž nikdo nemůže svou mocí dominovat nad druhým. Konečně to, že tento svět je krásný, tento svět, jehož jsme součástí, svět, který nás nekonečně překračuje a přesahuje, který nás může zničit, ale od něhož musíme jakožto dar s vděkem přijmout všechny příležitosti objevovat, co se v něm skrývá zázračného, jeho světlá místa vedle jeho stínů a jeho nocí.

Zde v Brně mám sen, nepochybně iluzorní, že se má odborná bádání o starověku a můj vášnivý podíl na současných bojích scházejí a splývají v jedno, protože spočívají na téže důvěře v jisté hodnoty.

*Přeložil Jacques Joseph*





## JEAN-PIERRE VERNANT

### Politika mýtu

Jean-Pierre Vernant (1914–2007) byl bezesporu jedním z nejlivnějších a nejinspirativnějších filosofů, kteří se ve 20. století zabývali starým řeckým mýtem a náboženstvím. Takzvaná „pařížská škola“, jejímž byl *spiritus agens*, byla volným uskupením badatelů s podobným, a přece různým přístupem. Zmínit je třeba přinejmenším historika Pierra Vidala-Naqueta (1930–2006) a hellénistu Marcela Detienna (1935–2019), kteří s Vernantem pracovali na společných projektech a knihách. V tomto podnětném prostředí Vernant rozvinul originální metodu, s jejíž pomocí jsou staré řecké mýty vykládány na pozadí širšího kulturního kontextu nebo, chcete-li, ideologie, která formuje základní kategorie daného myšlení a vztahování se ke světu. Vernant bývá někdy považován za marxistu a strukturalistu. I když oběma těmito myšlenkovým proudům jistě vděčí za mnohé, marxistické a strukturalistické pojmy používá spíše jako nástroje analýzy a odmítá některá dogmata, na kterých ortodoxní marxisté a strukturalisté lpěli. Na jedné straně tak problematizuje schematičnost pojetí dějin u některých marxistů, na straně druhé neustále zdůrazňuje historický charakter klasifikačních struktur, které se snaží odhalit v základech starého řeckého myšlení.

V knize *Mýtus a společnost ve starém Řecku*<sup>1</sup> Vernant shrnuje svou metodu analýzy mýtu, v níž sleduje tři úrovně popisu: (1) syntagmatickou, (2) paradigmatickou a (3) ideologickou. (1) Podle Vernanta je nejprve třeba začít od jednotlivých mýtů a na prvním místě pečlivě zrekonstruovat postup a logiku děje jednoho každého vyprávění. Na rozdíl od klasického strukturalismu, který v mýtu hledá především nečasové prvky, tak bere mnohem větší ohled na narativní rozměr mytologických příběhů. (2) Dále je podle Vernanta nutné srovnat studovaný mýtus s jeho dalšími verzemi, zachytit vzájemné podobnosti a rozdíly. Je třeba si uvědomit vztahy mezi všemi možnými variantami daného mýtu, včetně toho, která verze je základní a která je odvozená. (3) V posledním kroku musí-

---

<sup>1</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, str. 244–250, srv. E. Csapo, *Theories of Mythology*, Malden (MA) – Oxford 2005, str. 247.

me daný mytologický příběh zasadit do dobového kulturního kontextu, v němž vznikl a v němž rezonuje. Vernant se takto pokouší vyzvednout na povrch kategorie myšlení, rozdíly a difference, které stojí v základu ideologie určující způsob, jak se daná společnost vztahuje ke světu.

Stojí za zmínku, že tyto Vernantovy metodologické postupy nepřijal beze zbytku ani jeho blízký spolupracovník Marcel Detienne, který sledoval při výkladu mýtů mnohem abstraktnější hledisko a blížil se více té podobě strukturalismu, kterou prosazoval Claude Lévi-Strauss.<sup>2</sup> Naopak Vernantovy myšlenkové trajektorie – což sám přiznává – se protínají s těmi, které rozvíjel paralelně Michel Foucault.<sup>3</sup> Jako hlavní inspirační zdroje své metody však obvykle uvádí dva starší francouzské myslitele, s nimiž spolupracoval na začátku své akademické kariéry. Prvním z nich je Louis Gernet (1882–1962), vynikající znalec řeckého práva, který ve svých výkladech pojímal řeckou kulturu jako celek a jehož přístup bychom mohli označit jako historickou antropologii. Centrum, které Vernant spolu s dalšími svými spolupracovníky založil, nese dodnes Gernetovo jméno. Druhým inspiračním zdrojem je Ignace Meyerson (1888–1983), zakladatel tzv. „historické psychologie“, jejímž hlavním propagátorem byl právě Vernant.<sup>4</sup> V perspektivě historických psychologů nejsou psychické formy lidského vztahování se ke světu neměnné a jednou provždy dané. Naopak, lidské myšlení se v dějinách proměňuje a nabývá různých podob. Vernant vysvětluje základní vhled historické psychologie tak, že psychické schopnosti nejsou jako tělesné orgány,

<sup>2</sup> Srv. S. I. Johnston, *The Story of Myth*, Cambridge (MA) – London 2018, str. 55–57, s odvoláním na: M. Detienne, *Dionysos Slain*, přel. M. Muellner – L. Muellner, Baltimore (MD) – London 1979 (původní francouzské vydání: 1977), str. 5–7.

<sup>3</sup> J.-P. Vernant, *Lire Meyerson*, in: týž, *Entre Mythe et Politique*, Paris 1996, str. 161–162. Vernant se vyjadřuje ke svému myšlenkovému vztahu k Dumézilovi, Lévi-Straussovi a Foucaultovi nejexplicitněji v rozhovoru s J. O. Guimarãesem z roku 1999: týž, *Entretien inédit*, I, „Comme une barque sur un fleuve...“, in: *Anabases*, 7, 2008, str. 17–28, dostupné on-line: [journals.openedition.org/anabases/2439](http://journals.openedition.org/anabases/2439), navštíveno 8. 3. 2020. V druhé části rozhovoru se Vernant vyjadřuje ke svým marxistickým východiskům: týž, *Entretien inédit*, I, „Ce que je pensais, ce que je faisai“, in: *Anabases*, 8, 2008, str. 13–18, dostupné on-line: [journals.openedition.org/anabases/93](http://journals.openedition.org/anabases/93), navštíveno 8. 3. 2020.

<sup>4</sup> Meyersonovu historickou psychologii Vernant představuje v tematickém bloku *Lire Meyerson*, str. 139–162, a dále v článku: *Psychologie historique et expérience sociale*, in: *Entre Mythe et Politique*, str. 163–182. Meyersonovu nejdůležitější prací jsou *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris 1948 (druhé vydání zahrnuje doslov R. Di Donata, Paris 1995). Meyersonovi jako mysliteli se věnuje Noemí Pizarroso Lopéz v knize *Ignace Meyerson*, Paris 2018.

které zůstávají stejné, ale mění se v čase. Takzvané psychické funkce vytvářejí různá díla, která vznikla v rámci té které lidské kultury a v nichž se „objektivizuje“ lidský duch. Mezi těmito dvěma vrstvami dané kultury se nachází oblast znaků a symbolů, v nichž se pohybuje myšlení, které má proto zásadně symbolickou povahu. Původní Meyersonův (a vlastně i Vernantův) rozvrh historické psychologie pracoval s širokou perspektivou, v níž měly být zkoumány a srovnávány všechny významné kultury a civilizace – nejen starověké Řecko, ale i Indie, Sumer, Řím či Egypt.

Ignace Meyerson byl však pro Vernanta víc než učitel, od něhož čerpal akademickou inspiraci. Během druhé světové války se společně účastnili protinacistického odboje a postupně přešli do ilegality. Vernant později jako „plukovník Berthier“ organizoval osvobození jihofrancouzského Toulouse, a později se dokonce stal velitelem departmentu Haute-Garonne. Jeho vědecká kariéra tak začala v pravém slova smyslu teprve několik let po válce. Současně ale Vernant zůstal angažovaným intelektuálem, povytce levicového zaměření. Ovšem s Francouzskou komunistickou stranou měl velmi komplikované vztahy, takže do ní několikrát vstoupil a zase z ní odešel. Jako velmi svobodomyšlný duch se totiž odmítal podřídit stranickým direktivám, marxismus chápal jako zdroj inspirace, a ne jako ideologii, která stojí mimo kritiku. Hned v druhém odstavci svého článku z roku 1965 s názvem *Třídni boj* (La Lutte des classes), rozuměj ve starém Řecku, se například ostře vymezuje proti schematickému pojetí antické společnosti, kterou ortodoxní marxistický výklad chápal jako otrokářskou a jejíž podobu měl určovat antagonismus mezi otroky a jejich vlastníky. Vernant takovouto teorii označuje jako „příliš povšechnou, příliš strnulou, příliš antidialektickou“, zkrátka málo užitečnou pro seriózní studium řeckých dějin.<sup>5</sup> I když podobné tvrzení bylo možná v dané době mezi historiky starověku plauzibilní, je třeba si uvědomit, že Vernant svůj článek uveřejnil v Praze, kde přesně to, co je předmětem jeho kritiky, platilo jako oficiální ideologie. V šedesátých letech totiž Vernant navázal kontakty s českými badateli, kteří se zabývali starým Řeckem, a spolu s dalšími svými francouzskými kolegy přispíval do mezinárodního časopisu *Eirene*, který dodnes v Praze vychází a kde také vyšel (francouzsky) i zmíněný článek.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, str. 11–12, článek vyšel poprvé v *Eirene. Studia Graeca et Latina*, 4, 1965, str. 5–19.

<sup>6</sup> Vernantovi byl věnován tematický blok in: *Eirene*, 45, 2009, str. 109–139, viz též rozhovor s A. Frolíkovou a P. Olivou o historii tohoto časopisu, dostupné on-line <http://abicko.avcr.cz/2013/10/12/>, navštíveno 5. 3. 2020.

Definitivně (napotřetí) Vernant z komunistické strany vystoupil v roce 1970, k čemuž přispěl velkou měrou jeho nesouhlas se sovětskou okupací Československa. Kontakty s českým prostředím však udržoval dále, i když méně oficiální cestou než doposud. Na začátku osmdesátých let spolu s dalšími francouzskými intelektuály založil Asociaci Jana Husa, která si dala za cíl podporovat disidentské filozofy v komunistickém Československu. Vernant Asociaci dlouhá léta předsedal společně s Jacquesem Derridou a stál za množstvím aktivit, které vyvíjela.<sup>7</sup> Díky nim do normalizačního Československa, především pak do Prahy a do Brna, pravidelně dojížděla řada významných francouzských myslitelů – přednášeli na neoficiálních seminářích, přiváželi knihy a další materiály na podporu nezávislého myšlení. Řeč, kterou zde předkládáme a která přesvědčivě evokuje tehdejší atmosféru nesvobody, Vernant pronesl při převzetí čestného doktorátu v Brně v roce 1998.<sup>8</sup> V tomto velmi osobním projevu shrnuje svůj myšlenkový vývoj a odhaluje motivy, které ho vedly k postupnému rozchodu s komunistickou stranou a k tomu, že se podílel na založení Asociace Jana Husa.

Po roce 1989 vyšlo několik Vernantových knih a článků i česky.<sup>9</sup> Jeho příspěvek k podpoře svobodného myšlení v bývalém Československu, stejně jako jeho vlastní myšlenkový přínos, by si ale zasloužily větší pozornost, než se jim u nás doposud dostalo. Vernant navštěvoval Prahu a Brno i po listopadovém převratu. Autor těchto řádek si vzpomíná na jeho veřejné vystoupení, na němž s energií sobě vlastní předčítal z knihy *Vesmír, bohové, lidé*, v níž převyprávěl staré řecké mýty pro své

<sup>7</sup> B. Dayová, *Sametová filozofie*, přel. B. Müllerová, Brno 1999, str. 79–88, podává o Vernantových aktivitách v komunistickém Československu jen základní informaci. Srv. též N. Roussarie, *Témoignage*, in: *Eirene*, 45, 2009, str. 112–115. N. Roussariová byla v letech 1983–2007 tajemnicí Asociace Jana Husa.

<sup>8</sup> J.-P. Vernant, *Zrnko písku*, přel. J. Joseph, str. 133–135 v tomto čísle časopisu.

<sup>9</sup> Týž, *Počátky řeckého myšlení*, přel. M. Rejchrt, Praha 1993 (původní francouzské vydání 1962); *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*, přel. M. Pokorný, Praha 2004 (obsahuje osm studií z knihy *Mythe et pensée chez les Grecs*, vydané poprvé v roce 1965). Dále se mi podařilo dohledat následující statě, které vyšly samostatně: týž, *Napětí a ambivalence v řecké tragédii*, přel. M. a J. Šubrtovi, in: *Svět a divadlo*, 2, 1992, str. 27–38; týž, *Náboženský jazyk a pravda; Mytické aspekty paměti a času*, přel. M. Rejchrt, in: *Reflexe*, 11, 1993, str. 1–22; týž, *Hranice mýtu*, přel. P. Kyloušek, in: *Universitas*, 1, 1996, str. 23–27; týž, *Řecký člověk*, přel. L. Šavlíková, in: týž (vyd.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha 2005, str. 9–24 (původní italské vydání: 1991).

vnuky.<sup>10</sup> V knize neobyčejně šťastně spojil své hluboké znalosti řecké mytologie se strhujícím vypravěčským podáním. Svoji kariéru znalce řecké mytologie tak završil jako ten, kdo staré mýty nejenom vykládá, ale dokáže je znovu přivést k (literárnímu) životu.

*Vojtěch Hladký*

---

<sup>10</sup> Týž, *Vesmír, bohové, lidé. Nejstarší řecké mýty*, přel. Z. Dlabalová, Praha – Litomyšl 2001 (původní francouzské vydání 1999).



DISIDENT<sup>1</sup>

Roger Scruton

Jde o standardní překlad německého Andersdenkende a ruského *инакомыслящий*: ten, kdo smýšlí odlišně, kdo nesouhlasí s oficiálními názory. V komunistických zemích byl disent definován různě, například Jan Tesař ho definuje jako „otevřeně projevovaný politický nesouhlas s vládou v totalitním systému“.<sup>2</sup> Zavedené názory (a tedy i nesouhlas s nimi) samozřejmě mohou existovat i mimo totalitarismus, avšak uvedený termín se v poslední době užívá především k evokaci onoho specificky přiškrceného zánícení, jež je projevům nesouhlasu v totalitních zemích vlastní. V tomto kontextu někteří odlišují disent „uvnitř struktur“ a „mimo struktury“, přičemž první uvedený termín označuje disent „uvnitř systému“ – například když lidé ve službách komunistického státu nepozorovaně, avšak záměrně nerespektují ideologii komunistické strany, její vnitřní předpisy či politická očekávání.

Disident často prosazuje nebo nabádá stát k tomu, aby prosazoval dodržování existujících zákonů (zejména zákonů týkajících se občanských práv – viz heslo „charta“). Jestliže stát tyto zákony přijal, buď chtěl, aby byly dodržovány (v tom případě nejde o odpor vůči zákonům, ale vůči bezpráví samotného režimu), anebo nechtěl, aby byly dodržovány, čímž se dostává do sporu se sebou samým, a musí s ním nesouhlasit každá rozumná bytost. Konotace excentricity, kterou v sobě slovo „disident“ tímto způsobem nese, je zavádějící: i když totiž *vyjádření* nesouhlasu například s nařízeními vládnoucí komunistické strany může být pošelilé, stejně tak může být nemožné ho necítit. Pro osobní existenci

---

<sup>1</sup> Text byl původně publikován jako slovníkové heslo in: R. Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, Basingstoke 2007<sup>3</sup> (první vydání 1982), str. 188. Odlišná verze překladu tohoto hesla je k nalezení in: R. Scruton, *Slovník politického myšlení*, přel. P. Pithart, Brno 1999<sup>2</sup>, str. 28. – Pozn. překl.

<sup>2</sup> J. Tesař, *Jak se zrodili občané na svatě Rusi. Úvaha nad memoáry Vladimíra Bukovského* [květen 1979], in: *týž, Co počít ve vlkové břiše. Práce o vytváření struktur občanské společnosti z let 1968–1980*, Praha 2018, str. 358.

bylo mnohdy považováno vyloženě za nutné, aby občan totalitního státu odmítl přitakat mnohému, co se ve veřejném životě děje, a mnohému, co je navenek nucen strpět. Proto platí, že „esencí disentu je vědomí, že není žádné spásy mimo občana samého, ta spočívá v obnovení pocitu svébytnosti a v občanské zodpovědnosti“.<sup>3</sup> Tento citát českého disidenta vyjadřuje dva cíle disentu: zápas o autonomii svého já, jak ji popisují kantovští myslitelé, a vyjádření onoho zápasu skrze odpovědný postoj k občanské společnosti. Ve vnějším světě pak jediná naděje spočívá v tom, co Masaryk nazval „drobnou prací“ – v postupném ohýbání všech veřejných činů a institucí směrem k pravdám, které jsou oficiálně popírány. Z děl disidentů v komunistických zemích – zejména Havla a Solženicyna – vzešly některé z nejdůležitějších konceptů současného politického myšlení.

*Přeložil Matej Cívik*

---

<sup>3</sup> Parafráze některého výroku Jana Tesaře. – Pozn. překl.



## ČEŠTÍ DISIDENTI A JEJICH SVĚTOVÝ OHLAS Ohlédnutí za Rogerem Scrutonem (1944–2020)

Českých intelektuálních tradic, které by měly skutečně celosvětový ohlas, není mnoho. Promyšlení fenoménu disentu k nim však jednoznačně patří. Témata typická pro české filosofické prostředí se stala součástí globálního porozumění totalitním režimům, jejich charakteru a dopadům na život společnosti. Rovněž formovala představy o tom, co znamená těmto režimům čelit. K těmto tématům patří vztah k pravdě jako klíčové politické kategorii, analýza (ne)autenticity našeho jednání v pokřivených politických podmínkách či schopnost jednotlivce dostat moc pod tlak jednoduchým trváním na tom, aby režim dodržel svá vlastní pravidla. V běloruské „Chartě 97“, čínské „Chartě 08“ a v mnohých dalších disidentských hnutích tak čteme jasný rukopis zdejšího vypořádání se s totalitou.

Proč však právě český disent získal takový vliv? Přesná historická rekonstrukce samozřejmě překračuje meze tohoto textu. V rámci jistého zjednodušení proto uvedu pouze dva klíčové prvky. Prvním z nich je *filosofický* charakter zdejší opozice. V ostrém kontrastu například s Polskem, kde byli tváří odporu vůči komunistickému režimu dělníci v loděnicích, ale i se Slovenskem, kde disentu dominovali věřící a ekologičtí aktivisté, byli v Česku nejviditelnějšími oponenty režimu právě filosofové. To mělo zásadní vliv na charakter celého hnutí. Nešlo „jen“ o boj za lepší pracovní podmínky, svobodu vyznání či ochranu přírody. Podstatné bylo také reflektovat zkušenost odporu vůči politické moci, analyzovat totalitní režimy a jejich vnitřní rozpory spolu s jejich dopady na občanskou společnost. Vznikla zde tedy intelektuální tradice, z níž bylo možné dále čerpat.

Tato intelektuální tradice, a to je druhý kousek skládačky, následně prorazila do povědomí intelektuálů na Západě. Přispěl k tomu věhlas Václava Havla, ale také „drobná práce“ mnohých sympatizantů a podporovatelů českého disentu sdružených okolo Nadace Jana Husa. Jednou z jejích nejvýznamnějších tváří byl i nedávno zesnulý Roger Scruton.

Scruton opakovaně jezdil do Československa, zprostředkoval pro některé české disidenty distanční studium na universitě v Cambridgi, a dokonce se po revoluci na čas přestěhoval do Brna. Jak dosvědčuje výše přeložený úryvek z jeho *Slovníku politického myšlení*, česká intelektuální tradice mu byla mimořádně blízká. Ve své práci, přednáškách a publikacích ji následně zprostředkoval širokému okruhu svých čtenářů. Jeho úmrtím česká filosofie ztratila člověka, jenž jí (doslova) rozuměl.

*Matej Cívik*

# KOSMICKÁ DUŠE A FILOSOFIE DUCHA

Rozhovor Markéty Dudzikové  
a Aleny Roreitnerové  
s Filipem Karfíkem

## Cesta k antické filosofii

*M. D.: V rámci dějin filosofie je Váš záběr velmi široký, přesto se alespoň z Vašeho universitního působení jak dříve v Praze, tak nyní ve švýcarském Fribourgu zdá, že Vaší hlavní specializací je antická filosofie. Je to spíš shoda okolností (z nichž jednou je třeba i Váš dlouhodobý zájem o staré jazyky), nebo se dá také říci, že je Vám antické myšlení v něčem blízké, že považujete jeho zkoumání za zvlášť důležité?*

F. K.: Pouhá shoda okolností to není. Je pravda, že mě od počátku zajímala jak filosofie, tak staré jazyky. Ale začínal jsem s filosofií moderní – v té době současnou, což dnes už je vlastně historie. Relativně dlouho jsem pak dělal současnou filosofii a částečně nezávisle na tom se učil staré jazyky, a to nejprve sanskrt. Asi tak pět let – na gymnáziu a po něm – jsem se zabýval studiem tehdy ještě ne zcela z módy vyšlé fenomenologie, počínaje Husserlem až po tehdy současně publikující autory. Do soustavného čtení antických autorů jsem se pustil až v době, kdy jsem začal studovat klasickou filologii. A dosti mne zaujalo. Viděl jsem v tom na jedné straně určité východisko ze současné filosofie, o níž se mi zdálo, že nikam neústí. Na druhé straně jsem si všiml určité afinity mezi antickou filosofií, zejména antickou metafyzikou, a Husserlem, který je nakonec také metafyzik. Od studia fenomenologie, protože v tom jsme byli od našich učitelů vychovaní, jsem přešel ke studiu antických autorů, ke kterému nás někteří z těch učitelů také vedli.

*M. D.: Kdo byli Vaši učitelé?*

Ve filosofii byli moji učitelé nejprve zejména Daniel Kroupa, který s námi probíral Husserla, a Petr Rezek. Ten s námi původně také dělal Husserla (*Logická zkoumání*), ale zároveň v té době, v první polo-

vině osmdesátých let, sám prošel změnou filosofického postoje, začal se více zajímat o analytickou filosofii a nás k ní také vedl. Vedle toho se mnou četl antické autory, zejména Platóna a Aristotela. Když jsme četli Husserlovu *Formální a transcendentální logiku* a zkoumali nauku o kategoriích, nabízelo se začít Aristotelem, a když už jsme se pustili do Aristotelových *Kategorií*, bylo přirozené vzít si k tomu také antické komentáře. Petr zároveň pracoval na revizi překladu Plótína a já jsem některé překlady procházel spolu s ním. Tím mě přivedl k Plótínovi.

*M. D.: Co to bylo za překlad?*

Jednalo se o překlad doktora Karla Hubky pořízený někdy v sedmdesátých letech nebo počátkem osmdesátých let.<sup>1</sup> Doktor Hubka se tehdy rozhodl překládat Plótína a skutečně toho dost přeložil, ale odešel do emigrace, kde potom tragicky zemřel. Kromě toho existovaly překlady profesora Varcla. Petr se těch překladů ujal, upravoval je a doplňoval o další. Část z nich také později vydal. Tehdy, asi kolem roku 1985, byla vyhlídka na to, že by se ty překlady daly vydat jako výbor z Plótína v nakladatelství Vyšehrad. Petr tyto překlady četl s různými lidmi, se mnou četl pojednání o nejvyšších rodech, tedy právě otázku kategorií. Je to dosti nesrozumitelné pojednání. Abych se v tom trochu vyznal, půjčil jsem si a přečetl něco o Plótínovi. A viděl jsem tam věcnou souvislost s Husserlem.

*M. D.: Vy jste už tehdy dělal řečtinu?*

Ano, já jsem se učil řecky poměrně brzo.

*M. D.: A jak?*

Nejdřív jsem doma řekl, že se chci naučit řecky, a maminka mi opatřila učebnici. Pak nám Daniel Kroupa sehnal učitele řečtiny, jímž byl Daniel Korte. Lidé, kteří chodili na seminář o *Karteziánských meditacích* k Danielu Kroupovi, chodili potom na řečtinu k druhému Danieľovi, což byl velmi dobrý učitel. Já jsem k němu pak chodil déle, a to dříve, než jsem začal studovat klasickou filologii – to přišlo o pár let později. Takže jsem se relativně záhy naučil dostatečně řecky na to, abych mohl číst.

<sup>1</sup> PhDr. Karel Hubka (1938–1986) byl filolog a překladatel. Přeložil např. Spinozovu *Etiku*, podílel se také na překladu Eurýpidovy *Ifigenie v Aulidě*.

## Fenomenologie a antické nauky o duši

*A. R.: V čem jste viděl věcnou souvislost mezi Husserlem a Plótínem?*

V reflexivní filosofii, filosofii ducha, který přemýšlí sám o sobě a svých strukturách, o svých poznávacích aktech a své vlastní konstituci, objevuje své hlubší a hlubší vrstvy a hledá vlastní jednotu.

*A. R.: Dalo by se namítnout, že to byste našel třeba i u Descarta. Proč zrovna Plótínos?*

U Descarta jsem to nenašel, alespoň ne v takové podobě. Descarta jsme samozřejmě museli také pečlivě prostudovat. Ale žádný jiný filozof mě nezaujal tolik jako Plótínos. Pravda je, že jsem v té době nečetl ani Hegela, ani Schellinga, ani Fichta. Tam by se něco podobného jistě našlo také. Ale u Descarta přece jenom nemáte ducha, který je základem veškeré skutečnosti. Tam máte jenom ducha své vlastní, ploché evidence a na tom se pak staví deduktivní stavba, kde se vlastně chcete dostat ven z toho, co jste objevila, místo abyste šla dovnitř. U Plótína je to jinak a to mě právě zaujalo.

To byla jedna věc. Druhá byla, že jsem četl Platóna. Jednak jsme s Petrem Rezkem četli *Sofistu*, jednak jsem asi v roce 1985 začal studovat klasickou filologii. V rámci studia jsem psal nějaké práce o Platónovi, takže jsem se s ním stále více seznamoval. To je něco jiného než Plótínos.

Zároveň je pravda, že studium klasických jazyků mě odvedlo od pokračování v soustavnějším studiu současné filosofie, protože jsem na to neměl čas: po celou dobu studia jsem musel číst antické autory, a to nejen filosofické. Proto jsem přestal sledovat to, co bych jinak možná býval sledoval v současné filosofii. Pak jsem u antické filosofie, tedy hlavně u Platóna a Plótína, do značné míry zůstal. Jediné, co jsem vedle toho dělal v současné filosofii – která se ale stávala čím dál víc minulou –, byl Patočka. Toho jsem četl pořád a pak mě tu a tam někdo žádal, abych něco napsal o některém dílčím tématu u Patočky. Ale to až od roku 1989, předtím jsem to jenom četl. U Patočky mě zajímaly určité motivy, které trochu souvisely s tím, co mě zajímalo v antice.

*M. D.: A co Vás zajímalo v antice?*

Vý mi kladete strašně těžké otázky.

*M. D.: Zkusme to jinak. Před chvílí jste řekl, že Platón je něco jiného než Plótínos. Kam jste tím mířil?*

To souvisí s Patočkou. Patočka má články, přednášky a výklady o Platónovu pojetí duše, do kterých promítá fenomenologii. Já jsem vedle Patočky četl Platóna a viděl jsem, jak se to, co s tím dělá Patočka, liší od toho, co se člověk dočte v Platónových dialozích. U Platóna mě tedy skutečně původně zajímala „psychologie“, jak tomu říká Patočka, neboli pojetí duše. A totéž jsem zároveň sledoval u Patočky a něco jsem o tom psal. Tím se mi víc a víc vyjasňovalo, jak moc je to u Platóna jiné než tato transpozice do kontextu moderní filosofie, kde se z duše udělá Heideggerovo *Dasein*. Patočkova interpretace Platóna, která je velice zajímavá a spoustu věcí otevře nebo rozehraje, slouží k zaujetí jakéhosi stanoviska v rámci debat pohusserlovské fenomenologie, v rámci vyrovnávání se s Heideggerem a s moderním subjektivismem. Zatímco u Platóna jsou kontexty trochu jiné. Pojetí duše u něho čím dál víc souvisí s kosmologií. To mě svým způsobem fascinovalo. Zde je možná určitá spojnice s Plótínem a s filosofií ducha. Kosmická duše sice není totéž jako plótínovský nebo husserlovský duch. Ale také je to nějaký duch, který přemýšlí, něco pořádá, produkuje a ukládá nějaké struktury nejenom lidskému životu, ale celku světa. Je to takový kosmologický, zároveň kognitivní a zároveň pořádací princip za celou skutečností. To si uvědomuji teprve teď, když Vám to říkám: v tom by snad mohla být nějaká souvislost mezi tím, co mě zajímalo u Husserla, u Plótína i u Platóna.

*M. D.: Dá se tedy říci, že Vás zajímala duše, která je v pozadí nejen člověka, ale i světa?*

Ano. Duše, která je v pozadí světa, mi přišla dokonce zajímavější než u člověka. Protože to je fascinující téma, když to začnete číst a když vidíte vliv Platónovy koncepce s celou jeho matematickou astronomií. Z kosmické duše totiž zároveň pocházejí všudypřítomné matematické struktury. Tato kosmologie spojená s astronomií má svůj další život u Aristotela, u stoiků, ve středním i novém platonismu a v dějinách astronomie samé. Zajímalo mě také dědictví Platónova pojetí kosmické duše v dějinách antické filosofie, které je krásné a fascinující. Pak jsem studoval hlavně *Timaia* a to, co na něj navazuje v antické filosofii, třeba u stoiků. To byla linie, která mě do určité míry na nějakou dobu pohltila.

## Plótínovo pojetí duše

A. R.: *Poslední semináře, které jste měl před deseti lety na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze, byly věnovány Plótínovu pojetí duše, otázce nesmrtnosti duše, jejích částí a jejího vztahu k tělu. Ve svém nedávném článku o částech duše ukazujete, v čem spočívá komplexita Plótínova pojetí duše, která pramení z toho, že Plótínos dovádí do krajnosti některé ústřední myšlenky svých předchůdců (Platónovu tezi, že duše je oddělitelná od těla a nesmrtelná, Aristotelovu myšlenku duše jako formy a stoické přesvědčení, že všechny duše pocházejí z jedné duše).<sup>2</sup> Jak jste ve svém zkoumání duše od té doby pokročil a co Vás nyní v tomto Vašem dlouhodobém bádání zajímá?*

Od té doby jsem příliš nepokročil. Máte pravdu, že před deseti a více lety jsem si řekl, že je třeba, abych si postupně přečetl všechna pojednání, která jsou u Plótína duši věnována. Je jich celá řada. Četl jsem tato pojednání s vámi na ÚFARu a pak jsem v tom pokračoval se studenty ve Fribourgu. Následně jsem napsal zmíněný článek. Od té doby jsem studoval další Plótínova pojednání, ale ještě jsem to nese-psal.

Pracuji už delší dobu, s ještě delšími přestávkami, na jednom dlouhém Plótínově pojednání, které bych měl přeložit a napsat k němu komentář.<sup>3</sup> Zatím jsem ho jen přeložil. Toto pojednání je z prostředka Plótínova tvůrčího období a týká se všudypřítomnosti netělesných principů, což je jedna z Plótínových odvážných myšlenek, která ho vede ke složitým teoriím. Plótínos – a myslím si, že jako první z platoniků – si skutečně vážně klade následující otázku: Jestli je duše netělesná, jestli je to netělesný princip ve smyslu Aristotelovy formy, která ale není formou vázanou na látku, nýbrž je oddělená jakožto netělesná, pak nemůže mít rozlohu, nemůže být rozprostraněná. To znamená, že nemůže být nikde tak, že by tam byla lokalizovaná. Přitom ale oživuje tělo. Jak to může dělat? To je pro Plótína značný oříšek, protože na jednu stranu podle něj platí, že to, co je netělesné, se nemůže nacházet v místě, a na druhou stranu to musí působit na těleso, a to ještě navíc na některé těleso, ale na jiné ne. Plótínos věnoval této otázce dlouhé pojednání, které Porfýrios rozdělil na dvě: VI,4 a VI,5. Asi rok jsem se tímto pojednáním

<sup>2</sup> Srv. F. Karfík, *Parts of the Soul in Plotinus*, in: K. Corcilius – D. Perler (vyd.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin 2014, str. 107–148.

<sup>3</sup> Jedná se o francouzský překlad pojednání VI,4 [22] a VI,5 [23] pro řadu *Écrits de Plotin*, která původně vycházela v nakladatelství Cerf, ale přešla nedávno do nakladatelství Vrin.

zabýval na semináři, překládal jsem ho a věnovali jsme mu konferenci. Je to velmi zajímavé, protože Plótínos z výše uvedených premis vyvozuje na první pohled velmi šokující závěry: Když duše není na nějakém místě, a přitom někde působí, tak musí být všude, aby mohla působit alespoň někde. A pak musí ještě vysvětlit, proč, je-li všude, působí jenom někde. Vysvětluje to naukou, která, jak jsem zjistil, existovala už před ním, ale on ji rozpracovává: To, že duše působí jenom někde, je dáno kapacitou těla. Tělo je rozprostraněné, a tím je vymezené a omezené, takže není schopno přijmout všechno, co mu duše může propůjčit jako formující nebo oživující síly. Proto přijímá jenom něco, podle toho, jak je samo diferencované a jakou má schopnost přijímat působení netělesného principu.

*A. R.: Mohu se zeptat na inspirační zdroj této nauky, který jste objevil?*

Nechci říkat, že jsem ho objevil, ale málokdo si ho uvědomuje. Na rozdíl od Platóna a řady středoplatoniků i pozdějších novoplatoniků se Plótínos domnívá, že duše je forma, to znamená ryze inteligibilní entita. A říká: Aristotelés má pravdu v tom, že duše je *entelechie*, ale mýlí se, když si myslí, že je vždycky spjatá s tělem. Takže zdroj je částečně Aristotelés. U Platóna to tak není, tam duše není idea nebo forma, nýbrž něco mezi idejemi a tělesy. Má více tělesný charakter, proto na ni tělesa mohou působit – duše nejen činí, ale i trpí. Ideje nemohou trpět, jenom případně působí. Duše má prostřední postavení a je zřejmě rozprostraněná: i světová duše předpokládá místo, jak říká Platón v *Timaiovi*. Platónova „psychologie“ neboli pojetí duše je tedy jiné než Plótínovo. Plótínos se opírá o Aristotela, jenom ho platonizuje tím, že oddělí formu. Jakmile je forma oddělená, je to vlastně idea, resp. patří do inteligibilní říše, a tak nemůže být rozprostraněná. A má-li působit, musí být všude.

Myšlenku omezené a velmi odstupňované kapacity tělesa přijmout formu od vyššího formujícího principu jsem našel už u Filóna. Takže to v nějaké podobě existovalo. Ale víc o původu této myšlenky nevím. Rozhodně si myslím, že Plótínos je první, kdo to důsledně promýšlí: Vezměme opravdu vážně, že duše je forma, tedy že ve své základní podobě jako inteligibilní substance patří mezi ideje, a podívejme se, jak vysvětlíme vztah mezi duší a tělem. S tímto vysvětlováním má pak strašné problémy. Je to velmi obtížné například pro teorii vnímání. Je-li duše idea, pak na ni nesmí působit nic, a už vůbec ne tělesa. Jak může vnímat? Odpověď je velmi zajímavá: ona to musí všechno vyprodukovat.



*A. R.: Proč produkuje zrovna to, a ne něco jiného?*

Protože pozoruje. Ona může pozorovat, ale není formována tím, co pozoruje. Když mě teď vnímáte, vaše smyslové orgány něco vidí, ale duše se tím nedává určovat, nýbrž aktivně to uchopí. A také si do toho něco promítne. Duše potřebuje oči, které jsou v nějakém kontaktu s tím, co vidí – to se musí vysvětlit fyzikálně. Ale nesmí se připustit, že by se vlny (nebo cokoli se odehrává mezi viděným předmětem a čidlem) otiskovaly do duše, jak si to představují stoikové a mnozí jiní. Duše musí zůstat impasibilní, jak říká Plótinos, ona nemůže trpět. Ale má schopnost vnímaný předmět pozorovat a aktivně uchopovat. Aktivní uchopování je zase podmíněné tím, co má duše už v sobě. To znamená, že je schopná říci, co je co, protože zná formy věcí. Duše tento předmět vidí jako stůl, protože ví, co je stůl. Oko to neví.

*M. D.: Ale jak to může vidět jako stůl, aniž by byla jakkoli ovlivněná tím, že je to stůl?*

Protože vidí nějaké fleky, které jsou v oku. Ona je jako oko za okem: netělesné oko, které vidí, co se zračí v tělesném oku. A zatímco to, co se zračí v tělesném oku, jsou skvrny na sítnici, duše to uchopuje jako něco, protože pozná, že je to podobné například stolu. Může se v tom případně mýlit. Ale rozhodně je aktivní.

## Pojetí svobody v antice a dnes

*M. D.: Kdysi jste se věnoval pojmu svobody u Martina Heideggera. Podrobně jste zkoumal také antické pojetí svobody, a to jak božské (Plótinovu pojednání o svobodě a vůli Jedna byla věnována Vaše disertace), tak lidské (viz např. článek „ΤΟ ΕΦ’ ΗΜΙΝ mezi Aristotelem a stoiky“). V čem se antické a moderní pojetí svobody liší? Napadají Vás nějaké motivy, kterými by se současné debaty o svobodě mohly inspirovat, nebo je celkový rámeček, v němž jsou tyto otázky kladeny, příliš jiný?*

Děkuji za Vaši otázku, jen nevím, jestli to dokážu rozvíjet jako souvislou nit. Antické a moderní pojetí svobody se samozřejmě velmi liší. Navíc ani v antice neexistuje jen jedno pojetí svobody. Je velký rozdíl mezi tím, co se svobodou míní u Platóna, Aristotela, stoiků na jedné straně a co se svobodou míní u antických křesťanských autorů. Myslím si, že nikomu z antických filosofů nepřichází na mysl, že by člověk byl nějak zásadně svobodná bytost. Pojem svobody, pokud o něm vůbec hovoří, je většinou politická svoboda ve smyslu politické autonomie, samosprávy a nezávis-

losti na jiné politické moci. Příkladem jsou svobodné řecké obce proti Persii. To znamená, že se celá společnost – typicky nějaká obec – může sama spravovat. Podobá se to Kantovu pojetí: autonomie, s vlastním zákonodárstvím, které si sami určujeme. Takovou svobodu Řekové znají.

*M. D.: A je to svoboda obce, nebo občanů?*

Je to svoboda obce a ta paradoxně dochází svého výrazu v zákonodárství, jemuž jsou všichni občané bezpodmínečně podřízeni. Výkon svobody spočívá v jednání zákonodárského sboru. Že by jednotlivec byl anebo měl být nějak moc svobodný? Ano, o tom také uvažují, protože existuje rozdíl mezi pánem a otrokem. A mezi člověkem, který má právo chodit do zákonodárského sboru, a člověkem, který to právo nemá (což je otrok nebo pouhý člen rodiny, který musí zůstat doma). Svoboda tedy spočívá v možnosti zúčastnit se svézákodárství obce. Asi po celou antiku platil takový politicko-společenský pojem svobody.

S ohledem na jednotlivce existuje ani ne tak otázka svobody, ale odpovědnosti. Totiž skutečnost, jak říká Aristotelés, že člověk je počátkem svých činů. Může být povolán k odpovědnosti za to, co vykonal, protože žádné další kauzální vztahy jeho činy nezpůsobily. Člověk může udělat buď to, nebo ono. Je to on, kdo činí rozhodnutí. Podle Aristotela je člověk svobodný ve volbě prostředků k dosahování cílů, které si ovšem nevolí. A za tento typ svobody je možné člověka volat k odpovědnosti mravní (chválit ho, nebo kárat) i soudní (trestat ho, nebo netrestat), případně jinak institucionální (vyznamenávat ho). Tomu Řekové říkají τὸ ἐφ' ἡμῖν – to, co je na tobě, za co můžeš ty. To se stalo pojmem, který se do moderních jazyků překládá jako „být svobodný“. Ale vlastně to znamená být zodpovědný v tom smyslu, že tíha rozhodnutí leží jen na mně, a ne na něčem nebo někom dalším. Tak o tom mluví Aristotelés v rámci své teorie lidského jednání.

Stoikové, kteří jsou všeobecní deterministi, by vlastně měli popírat, že něco takového existuje, protože kauzální řetězce jdou všude do nekonečna a člověk nemůže nic v běhu světa ovlivňovat tak, že by byl počátkem nějakého kauzálního řetězce. Okolo toho se rozvinula debata mezi stoiky a aristoteliky, protože je snadné říci stoikům: jestli je všechno takto determinované, proč děláte vůbec nějakou etiku? V obraně proti této námitce vyvíjejí stoici odlišný pojem toho, co je ἐφ' ἡμῖν, co „je na nás“. Není to ovlivňování vnějšího běhu věcí nebo událostí, ale je to náš vlastní postoj k nim. Události se budou vyvíjet tak, jak se budou vyvíjet – to je predeterminované, ale jestli já tomu přitakám a takříkajíc se s tím smírím, anebo si budu mylně myslet, že to můžu nějak odvrátit,

to závisí jenom na mně. To je nový pojem svobody: vnitřní svoboda, vnitřní postoj k tomu, co se stejně nedá změnit. Cílem je pochopit, že všechno je determinované, nevztekát se, chápat to a přitakat tomu. Ale žádné z těchto pojetí vlastně není nějaké rozhodování jakési absolutní svobody, která by mohla všechno změnit.

Důležitý zářez v antickém myšlení, zdá se mi, přichází s autory ovlivněnými Starým zákonem. Do určité míry Filón, ale hlavně gnostici a křesťanští autoři, Órigenés a další. Tito autoři uvažují o svobodě a berou si nejdřív termín Aristotelův a stoický, tedy τὸ ἐφ' ἡμῖν – „to, co je na nás“, za co jsme sami zodpovědní a co můžeme sami určit – a aplikují ho na vztah mezi člověkem a Bohem. To je něco, co úplně vybočuje z rámce úvah řeckých filosofů. Základní vztah se vůbec netýká obce nebo zodpovědnosti za vlastní činy před ostatními lidmi, ale je to vztah mezi Stvořitelem a stvořenou bytostí. A zde se začne mluvit o svobodě. Stvořená bytost se může rozhodnout tak, nebo onak ve svém vztahu ke Stvořiteli: jestli se bude obracet čelem k němu, nebo se k němu bude obracet zády, odpadne a začne se zajímat o něco jiného. Člověk je sice podmíněný, protože je stvořenou bytostí, ale je v něm Boží obraz, tedy schopnost sám se určovat. A na to je přenesena původně peripateticko-stoická debata o tom, zda existuje nějaké τὸ ἐφ' ἡμῖν, a pokud to existuje, co to je. Zároveň se vedle pojmu τὸ ἐφ' ἡμῖν zavede nový pojem: τὸ ἀυτεξούσιον, které má už Órigenés ve spise *De principiis*. Obojí jsou potom synonyma: τὸ ἐφ' ἡμῖν a τὸ ἀυτεξούσιον. Totiž τὸ ἀυτεξούσιον jako moc nad sebou samým, a to v této zásadní věci, kde se rozhoduje o všem. Mimo židovsko-křesťanský kontext se vůbec neklade otázka, zda by člověk mohl tak zásadně o něčem rozhodovat, zatímco podle křesťanské interpretace Starého zákona se stvořené bytosti odvrátí od Boha aktem svého sebeurčení a to má katastrofální důsledky pro celé stvoření. Stvořitel dává stvořené bytosti určitou míru nezávislosti a ta v sobě nese riziko, že stvořená, závislá bytost se rozhodne, že se postaví na vlastní nohy. Tento pojem svobody má dominantní význam v pozdějším evropském myšlení, středověkém i novověkém. A je v pozadí jakékoli novější debaty o svobodě, jakkoli se to z dnešního hlediska tak nejeví, protože odpadl theologický rámec. Ale zůstala myšlenka, že svoboda se týká něčeho takto zásadního.

*M. D.: Myslíte si, že důvodem hříchu je snaha postavit se na vlastní nohy? I v křesťanství přece existuje pojetí hříchu spíše jako výběru nižšího dobra na úkor vyššího.*

Tradičně se jako důvod hříchu uvádí pýcha, tedy myšlenka samostatnosti, sebeurčování, nezávislosti. Je pravda, že nezávislost a auto-

nomie jsou součástí tradičního řeckého pojmu svobody. Neobjevují se ale v kontextu vztahu mezi člověkem a bohem, nýbrž v kontextu vztahu mezi státy a mezi jednotlivými lidmi.

Myšlenka, že se pletete v dobrech, že vlastně chcete to, co je dobré, ale spleťete se v tom, co to je, je běžnou figurou u Platóna a Aristotela. Má to velký význam a značné důsledky v rámci reinkarnační nauky, se kterou pracuje Platón (přítom člověk nikdy neví, jestli to myslí vážně, nebo si dělá legraci). V tomto smyslu by se dalo říci, že splést se ve volbě dobra je podobně zásadní. Koneckonců Platónovo Dobro je transcendentní vůči všemu ostatnímu i vůči ostatním idejím. I v tom je jakási paralela se vztahem k Bohu, který je ἐπέκεινα všeho. Ale přesto si myslím, že je velký rozdíl v tom, jak křesťanští autoři chápou otázku svobody, když se domnívají, že se můžete nějak zásadně špatně sama určit. Od platónského Dobra se vlastně nemůžete odvrátit, takovou svobodu vám nedává, můžete se jen plést při svém úsilí ho dosáhnout.

Raný Heidegger je zajímavý, protože on má podobnou koncepci té křesťanské: můžete se sama zásadně chybně určit, a potom je všechno špatně. Nebo se můžete sama správně určovat, a pak je všechno, co děláte, v pořádku. Heidegger ale svobodu nepopisuje ve vztahu k nějaké bytosti, která je vaším tvůrcem, nýbrž ve vztahu k sobě, ve výkonu lidského života, který určitý přesah vůči sobě samému získává ve vztahu ke své vlastní konečnosti. Ale polarita autentického, nebo neautentického, to je také takovéto zásadní rozhodnutí buď-anebo. Takže Heidegger je dědic tohoto křesťanského motivu. Takto je to alespoň v *Sein und Zeit*, později to chtěl chápat ještě jinak.

*M. D.: Napadá Vás nějaké jiné významné dědictví antických teorií?*

Nejspíš myšlenka politického sebeurčení, to je taková trvalka. Nebo spíš novověk tento prapor znovu pozvedl. Vezměte si Kanta a ideu svépřekonodárství. Kant to má hlavně v oblasti morálky, ale už u něho to platí i pro politiku. Touto myšlenkou je nesena americká a francouzská revoluce: obnovit politickou svobodu ve smyslu sebeurčování, které vychází ze samotných členů společnosti. Společnost si sama ukládá zákony, nemá je shora od někoho jiného. Autonomie proti heteronomii. Myslím, že to je dědictví antického politického pojmu svobody, který moderní západní svět – nevím, jestli dodnes, ale donedávna jistě – považoval za svůj.

*M. D.: Ale to je spíše svoboda státu?*

Ano, ale i jednotlivců v takovém státě. Všichni jsme vlastně spolu-tvůrci pravidel chování, která si ukládáme.

*M. D.: A stoické pojetí svobody někde vidíte?*

Vnitřní svobodu? Přemýšlím. V současnosti se mi to moc nezdá. Samozřejmě existuje vědecký determinismus, který se dost podobá stoickým představám. Myšlenka všeobecné, vůči člověku vnější kauzality, podle níž jsme determinovaní vším možným, genetickým fondem, společností atd. Ale že by to dnes otevíralo dveře k nějakému jinému pojetí svobody ve smyslu jakési niternosti, která spočívá v tom, že toto chápete a ztotožňujete se s tím, chápete se jako součást velkého stroje a v tomto poznání spočívá vaše svoboda? Ještě marxisti, možná jako poslední, to do určité míry sdíleli. Svoboda jako poznaná nutnost, to je jakési dědictví stoického pojetí svobody. Ale s tou nekoherencí, že do toho zároveň chtěli zasahovat, uspišovat zákonitý vývoj.

## Filosofie a křesťanská víra

*M. D.: Mluvil jste o tom, jak autoři vycházející ze Starého zákona proměnili antické pojetí svobody. Myslíte si, že křesťanství vneslo do antické filosofie něco skutečně nového? Napadá mě například víra ve vzkříšení těla, která jako by byla tak nová, že se filosofickému uchopení vzpírá. Sám jste se před časem věnoval dialogu Řehoře z Nyssy O duši a vzkříšení. Jak sám za sebe reflektujete křesťanskou nauku o tělesném vzkříšení a křesťanskou eschatologii?*

Křesťanství přichází s myšlenkami a představami, které nemají svou obdobu v antickém rámci, přinejmenším ne ve stejné podobě. Jedním z těchto témat je skutečně vzkříšení, což znamená zmrtvýchvstání. To se v antické filosofii nevyskytuje – byť se tam vyskytují jiné věci, jako reinkarnace. Sama myšlenka, že smrtí to nekončí, se tedy nevymyká rámci antické filosofie. Ale v této podobě se vymyká, protože předpokládá aktivitu Boha, jeho sestoupení do lidské konečnosti a její přemožení skrze smrt samotnou. Sice jsou různá mytologémata v řeckém bájesloví, která to připomínají, ale ne v této podobě, která souvisí s vtělením Boha. To je něco, co do rámce antické filosofie nemůže vstoupit. Ona to také odmítá – ve všech svých představitelích, kteří nejsou ani Židé, ani křesťané, ani gnostici (což je vlastně podskupina předchozích dvou). Křesťané, když tuto myšlenku v polemice s antickými filosofy hájí, k tomu používají všechny možné prostředky včetně pokusů o filosofickou artikulaci v pojmosloví antických filosofických škol, které v té době existovaly. Například Řehořův dialog *O duši a vzkříšení* je z poloviny věnován otázce, jak filosoficky vyložit možnost vzkříšení těla. Ale protože křesťané

artikuluji tímto konceptuálním instrumentáři a v tomto rámci něco, co do něj nepatří, tak celé to myšlení promění. Jedním z nových témat je již zmíněná svoboda. Dalším je přemožení smrti vtělením Boha a zmrtevýchvstáním. Pak samozřejmě vztah božských osob, trojiční nauka, která je sice formulovaná prostředky vypůjčenými ze středního a nového platonismu, ale má svoje zásadní želízko, na které doplatili ariáni – rovnost osob, která křesťanské myslitele vede k tomu, myslet jednotu v Bohu, v principu všeho, jako vnitřně relacionální. To je také pro křesťanské myšlení specifické a odlišuje ho to i od platonismu – od novoplatonismu Plótína nebo postplótínovského. Tato typicky křesťanská témata by se v rámci antické filosofie nezrodila, kdyby s nimi nepřišli autoři křesťanství. Případně židovství, jako je Filón. Ten má také myšlenky, na které by možná ani platonici, ani stoici nepřišli, protože by jim připadaly podivné.

*M. D.: Například?*

Je velký spor o to, kde se bere myšlenka nepoznatelného Boha. A po pravdě řečeno pro ni žádný jiný jednoznačný doklad před Filónem není. A je zjevné, že tato myšlenka u něj má starozákonní pozadí. Filón použije antický skepticismus, aby ukázal, že v jednom případě skutečně platí, co říkají skeptici: Boha poznat nelze. Myšlenka, že počátek všeho je pro nás, ve své nejvlastnější podstatě nepoznatelný. Jak u Platóna, tak u Aristotela je první počátek, Dobro, cosi povýtce poznatelného, nejen samo pro sebe, ale i pro nás.

Nemáte nějaké lehčí otázky?

*A. R.: Já myslím, že jste ještě neodpověděl, jak sám za sebe reflektujete křesťanskou nauku o tělesném vzkříšení.*

To je předmět víry.

*M. D.: A je to tak, že je to jenom předmět víry, nebo že si to člověk potřebuje nějak racionálně uchopit? Jinými slovy: potřebujete to chápat, abyste tomu mohl věřit?*

Do určité míry ano. Musíte mít možnost chápat, co se tím chce asi říci, abyste tomu mohla věřit. Jinak bychom byli vydáni slepému fundamentalismu. V případě víry ve vzkříšení těla záleží samozřejmě na tom, jak si vyložíte, co se míní tělem. To se dá vykládat velmi různě. Jaké tělo? Tělo složené ze čtyř prvků, nebo duchovní tělo, nebo astrální tělo? Nebo je tělo šifrou pro Vaši časnou existenci, pro příběh vašeho života, který je dějinný a v tomto smyslu tělesný, jednotlivý? Nejste přece nějaká obecina. To jsou různé způsoby výkladu, které vám pomáhají tomu věřit.

Myslím, že Anselmův program *fides quaerens intellectum* je platný. Samozřejmě můžete věřit něčemu, čemu nerozumíte, ale to je neuspokojivé. Pokud něčemu věříte, tak k tomu většinou máte nějaké důvody. Něčemu třeba také nevěříte a také pro to máte nějaké důvody. A jste schopná artikulovat, proč má pro vás význam něčemu věřit. Už tím víru racionalizujete. Pak můžete jít trochu dál a snažit se ještě víc promyslet, proč to dává smysl v kontextu, který je váš vlastní. Jak rozumíte tomu, že něco má smysl a něco nemá smysl.

*M. D.: Takže credo quia absurdum není úplně program, který byste zastával?*

To mě nikdy nepřesvědčovalo.

*M. D.: Mám ještě jednu související otázku. V křesťanství se od počátku objevuje jistá nedůvěra k lidskému myšlení, k „moudrosti světa“, proti níž je postaveno to, co Bůh zjevuje „maličkým“. Jak této myšlenice rozumíte?*

Já bych to rozdělil na dvě různé věci. Jedno je jakási zásadní nedůvěra k přemýšlení. O té bych si myslel, že ke křesťanství ani nepatří a že je zhoubná všeobecně, pro křesťany i nekřesťany (byť je dosti rozšířená). To je jako s tím *credo quia absurdum*. Když nepřemýšlíte, to znamená: nerozumíte a nechcete rozumět, tak mi to nedává smysl. To je ta jedna věc.

A teď ta druhá věc. I některé novozákonní spisy projevují myšlenku, že řeční filosofové si myslí, že spolklí veškerou moudrost, ale Pán Bůh je pokořil ve svém vtělení. S tím bych asi souhlasil v tom smyslu, že jakkoli se snažíte pochopit co nejlíc (protože bez toho mi to nějak nedává smysl), tak nikdy nechápete všechno. A limity vlastní snahy o porozumění sobě, svému místu ve světě a tomu, jak věci fungují a nefungují, je možné (ač nikoli nutné) pochopit jako skutečné limity, které nechávají místo pro sdělení, jež nepochází z vaší snahy všechno pochopit, jinými slovy pro zjevení. O to asi jde: můžete uznat, že jste ve své snaze chápat odkázaná, abych tak řekl, na „struktury smyslu“, které jste si sama nevymyslela, nýbrž které jsou vám nabídnuté, například jako mýtus nebo jako zjevení typu evangelia. V křesťanství existuje navíc určitá polarita zjevení: Písmo samo není poslední zdroj, tím je příběh, o kterém Písmo hovoří a který chápete jako reálný. Tento příběh můžete akceptovat jako prostředek, který vám umožňuje lépe pochopit to anebo najít více smyslu v tom, co se snažíte pochopit nebo v čem se snažíte vůbec nějaký smysl najít.

Ale není tak docela pravda, že by toto bylo klasické antické a hellénistické filosofii neznámé. Platón také vykládá mýty. Člověk může něco takového integrovat do své filosofické reflexe, nebo nemusí: může trvat na tom, že to do filosofie nepatří, že je nutné se sám dobrat výkladu všeho, aniž přijme nějaký výklad, který je vlastně v tomto smyslu heteronomní, jak by řekl Kant. Znamená to přijmout něco, co vám dává někdo jiný. Pavel vidí řecké filosofy jako ty, kteří nechtějí žádný takový mýtus, navíc ještě pro ně tak těžko přijatelný: že by se to nejvyšší stalo něčím tak ubohým jako malý člověk. A neochotu tuto mez vlastního rozumění přijmout chápe jako pýchu filosofů, kteří nechtějí uzнат, že konečná lidská mysl nemůže na všechno přijít sama.

## Ficino a platonická láska

*A. R.: Jeden z kurzů, které jste měl ještě v Praze, se týkal kromě Plótína také Marsilia Ficina a jeho pojetí lásky. O tomto pojetí se v dnešním jazykovém úzu – jak sám v jednom článku na to téma zmiňujete – hovoří jako o „lásce, která je pouze platonická“. Co Vás na tomto pojetí zaujalo? Snad bychom mohli také navázat na předchozí otázku a zeptat se, zda křesťanská tradice vnesla do platónského pojetí lásky něco nového a do jaké míry je taková syntéza vůbec možná.*

Ficino podává soustavný výklad Platónova *Symposia*, který se inspiruje jednak Plótínovým výkladem téhož díla, jednak křesťanským myšlením, které je Ficinovi přítomné zejména v podobě Danta a italské milostné poezie. Už pro Platóna je Erós – a tedy skutečnost, že něco milujete – cosi zcela fundamentálního pro porozumění lidskému životu. Jak víte, Platónova myšlenka je, že milujete to, co je pro vás dobré, a milujete to proto, že to nemáte: proto se k tomu vztahujete a to vás uvádí do pohybu. A to, co milujete, vidíte prvotně v jiných lidech. Ale ne ve všech. Platón staví svoji teorii na něčem, co dnešnímu člověku není zcela samozřejmé, nebo je mu to dokonce protivné: to, co ve skutečnosti milujete, není druhý člověk.

Ficino říká, že člověk miluje jinou lidskou bytost, protože ona je obrazem Boha. Vlastně to formuluje ještě jinak, skoro jako Levinas: jiná lidská bytost je tvář Boha, který má sám lidskou tvář. Tím je míněna lidská tvář Kristova – právě tu vidíte nakonec skrze jiného člověka. Ficinova myšlenka se neliší od Platónovy a Plótínovy tak moc, ale je tam navíc lidský element: Bůh sám se stal člověkem, má tedy povahu osoby, jejímž vy jste protějškem. V tomto smyslu jsem stejný jako ten, ke kterému se



vztahuji. To není Platónova koncepce, kde jde nakonec o vztah k Dobru, které nemá tuto povahu. U Plótína jde o vztah k jednotě, která také nemá tuto povahu. Takže v optice Ficina (ale v tom není nijak originální, jenom přejímá Danta) vy to, k čemu směřujete jako k poslednímu dobru, po kterém toužíte, protože ho nemáte, a které vás zcela naplní, vidíte v lidské bytosti. Ale musíte pochopit, že v lidské bytosti vidíte něco, co je za ní a co je jejím zdrojem. Pokud to nepochopíte, tak se zapletete do klamu o tom, co vlastně milujete.

A proč mě to zajímá? Jednak je to výklad Platóna a Plótína, je to součást platónské tradice. Především ale je to jedno z nejdůležitějších témat. A nejen v rámci platonismu, ale pro lidský život vůbec. I dnes. Včera. Pravděpodobně i zítra. Myslím si, že je to jedno z nejvýznamnějších filosofických témat, o kterém je třeba přemýšlet. A filosofie, která nepřemýšlí o tomto tématu, není hodna toho jména. Byť takové takzvané filosofie existují.

Další takové filosofické téma je smrt... K filosofii samozřejmě patří metodičnost a jasnost, která je také sdělitelná pro jiné lidi, ale filosofie nemůže spočívat v tom, že se bude zabývat jenom metodičností a jasností a ztratí témata, která jsou zajímavá a pro něž všechno ostatní je instrument. To si myslím a podle toho mě některé filosofie zajímají, a některé ne.

## Relevance platónských témat v současnosti

*M. D.: Ve své habilitační přednášce jste se věnoval moderním interpretacím Plótínovy nauky a postavil jste proti sobě „francouzský“ výklad Pierra Hadota, v němž je důraz položen na spontaneitu a vnitřní dynamismus skutečnosti, a „německou“ interpretaci Wernera Beierwaltese, který vyzdvihoval především moment reflexivity ducha.<sup>4</sup> Domníváte se, že je dnes možné navázat na novoplatónský výklad světa? Vidíte v některém současném směru takovou inspiraci? Která myšlenka Vás osobně v novoplatónském konceptu světa nejvíce oslovuje?*

Novoplatónské téma, které po mém soudu neztratilo na zajímavosti, je otázka jednoty, která je základem všeho, co je, i jednotlivých dílčích skutečností. Dalším takovým tématem je vztah struktury lidského myšlení a vnímání, respektive lidské bytosti jako takové ke struktuře

---

<sup>4</sup> Srv. F. Karfík, *Plótínos mezi německým idealismem a francouzským spiritualismem*, in: *týž, Duše a svět. Devět studií z antické filosofie*, Praha 2007, str. 206–220.

veškerenstva. Je mezi nimi nějaká korespondence? Na jednu stranu se reflexivním pohledem ponoříte sama do sebe a díváte se, co tam je a jak se to utváří. A na druhou stranu se díváte na skutečnost a ptáte se, co je tam a jak se to utváří, z čeho to vyvěrá a jak se to strukturuje. Tato korespondence, chcete-li, mikrokosmu a makrokosmu – což není jen novoplatónské téma, ale obecnější téma antické filosofie – se mi zdá také pořád dost zajímavá: Morfologické struktury, které můžete pozorovat jak ve vnějším světě, tak ve vlastním myšlení.

*M. D.: Můžete ještě rozvést téma jednoty?*

Jak říká Plótinos: Πάντα τὰ ὄντα τῶ ἐνί ἐστιν ὄντα<sup>5</sup> – „všechny jsoucí věci jsou jsoucí díky jednotě“. Všechno, co má nějaký tvar, ho má jako nějaká jedna věc a všechno, co můžete jakkoli myšlenkově uchopit, je nějaká jednota. A je otázka, zda je jednota jako taková základem čehokoli. Nejen toho, co můžete myslet, ale všeho, co něčím je. Už v antice existovaly zcela protichůdné teorie a existují i dnes: myšlenka plurality světů a nekonečna, které není nijak ujednocené. Ale jsou to dva základní koncepty, které stojí proti sobě, a určitě je zajímavé přemýšlet jedním i druhým směrem.

Naopak myšlenka, která svou přesvědčivost do značné míry ztratila nebo spíš není tak přítomná, je inteligibilní svět, tedy pluralita inteligibilních forem, které existují samy v sobě a zakládají všechny ostatní struktury. Nemyslím si, že by se tak nedalo přemýšlet. Ale co tomu dnes stojí v cestě, je představa časovosti všeho, proměnlivosti veškeré skutečnosti. Taková představa sice nezboří výše zmíněnou jednotu, ale nemůžete myslet neměnné, nečasové, atemporální struktury, pokud jste přesvědčena o tom, že všechno je časové, neřku-li časoprostorové.

I současná fyzika jako by filosofovi bránila v tom, aby postuloval takové struktury. Jenomže zřejmě i mezi fyziky jsou pořád platonici, kteří budou zastávat názor, že má-li se nějaká prostoročasová skutečnost vyformovat do určité podoby, musí tato podoba proces formace paradigmaticky předcházet. *Nota bene* v případě, kdy se to opakuje: když se sněhové vločky budou pořád strukturovat, jak se strukturují, a hvězdokupy budou dělat, co dělají, a najdete tam opakující se strukturální nebo morfologické paradigma. Jak je to možné? Mohl by to být výsledek náhody, ale pak je divné, že se náhoda opakuje. A pokud to není výsledek náhody a opakuje se to, musí mít daný vzorec nějakou subsistenci jinou než v realizujících se časoprostorových útvech.

<sup>5</sup> Plótinos, *Enn.* VI,9(9),1.

Ale generální představa, se kterou se dneska běžně počítá a se kterou počítají všechny vývojové teorie, je taková, že se všechno stále proměňuje a že i struktury, které se po nějakou dobu opakují, později úplně vymizí z universa. (Taková představa by třeba Aristotelovi byla cizí: myšlenka, že specifické formy se nebudou věčně realizovat v nějakých jednotlivých exemplářích.) Eidetické typy, které jednou měly své zástupce, je už nemají, a tudíž není důvod předpokládat, že nějak subsistují dál. To je námitka proti platónské myšlence inteligibilních forem nebo nečasových idejí.

Pak se ale začnete ptát, co to je čas, a to už je horší. Jestli čas sám má nějakou strukturu nebo vzorec. Třeba směr. Proč se neobrací? Nebo se obrací? Můžete si prostě klást otázky po povaze samotného času, které vás přivedou ke staré platónské otázce, jestli není nějaká polarita času a toho, co není časové. Protože i čas potřebuje nějakou jednotu, aby nebyl úplně diskontinuální. Co by znamenalo, kdyby čas byl diskontinuální? Jestli se to vůbec dá domyslet. A pokud je čas kontinuum, pak kontinuum je vždycky nějaká jednota. I prostorové kontinuum je nějaká jednota. Pak vás to přivede zpátky ke starým otázkám, jestli není nějaká podmínka časové kontinuity, která sama není časová, a podmínka prostorové kontinuity, která sama není prostorová. Nezdá se mi tedy, při určité vlastní naivitě, že by koncepce spjaté s platonismem – polarita času a věčnosti, otázka jednoty a mnohosti – nebyly nosným filosofickým tématem i v kontextu moderní vědy.

*A. R.: Nemáte pocit, že současná fenomenologická tradice, která navazuje na Husserla, se právě s určitými rysy platonismu, které se mu – dnes většinou pejorativně – připisují, už úplně rozloučila? Je to důvod, proč se Vám tato fenomenologie už nezdá být tak zajímavá?*

Ano, řekl bych, že novější francouzská fenomenologie, kde eidetické struktury nejsou tématem nebo jsou tématem v tom smyslu, že se ukazují, že to žádné eidetické struktury nejsou, pro mě přestala být zajímavá. Ale neznám ji zase tak dobře, usuzuji jen z toho mála, co jsem četl.

*A. R.: Takže v Husserlovi jste určitý platonismus našel?*

Husserl si to tak určitě představoval. *Wesensschau*, eidetický názor, to je čistý platonismus. Někteří jeho raní žáci ho v tom následovali. Například Max Scheler z toho chtěl vybudovat celou metafyziku hodnot, které jsou nečasové a fungují jako normy. Ale řada Husserlových pozdějších žáků přešla na Heideggerovy pozice a Heidegger má, jak víte, koncepci, že ideality je třeba vysvětlovat pragmaticky: jsou to útvary smys-

lu, jejichž význam spočívá nakonec v tom, že patří do kontextu vašeho chování. Nemají tedy platónskou samostatnost, jakou mají ideality pro Husserla. Takže Husserlovi následovníci, kteří buď přešli na pozice *Sein und Zeit*, nebo se to snažili nějak zkombinovat, Husserlův platonismus opustili ve prospěch Heideggerovy filosofie jakési praxe. Tak je to ve fenomenologické linii, ale podobný pragmatický výklad idealit (například matematiky) existuje i v analytické linii. A to je odklon od platonismu, v obou případech.

## Podzemní filosofie

*M. D.: Díky svým životním zkušenostem máte možnost srovnávat velmi různá prostředí a podmínky, za nichž je možno se věnovat filosofii – od podzemních struktur před sametovou revolucí, přes obnovování akademického provozu v devadesátých letech a jeho následné fungování a potýkání se s požadavky různých reforem vzdělávání, až po zkušenost s výukou ve Fribourgu, kam jste odešel před deseti lety, v roce 2009. Jaké hlavní přínosy a negativa jste v těchto různých podmínkách spatřoval? Co z toho je pro filosofii nejlepší?*

Pro filosofii je nejdůležitější motivace a otázky, které máte, a v tomto smyslu z toho, co jsem prožil, byla určitě nejlepší ta první doba. Ale je těžké to posoudit, protože člověk byl také mlád. A patří k tomu i to, že jsem tehdy měl dosti ideální podmínky, co se týče času a zájmu ostatních lidí, se kterými jsem svůj zájem mohl sdílet. Ale tím nechci říci, že je to obecně žádoucí stav.

*M. D.: A něco Vám tehdy chybělo?*

Samozřejmě chyběly instituční struktury s tím, co k nim patří, jako jsou určité vnější nároky na vás kladené, typu zkoušek a nutnosti občas něco napsat, trénovat se v tom. Dobře umístěné, promyšlené překážky, které vás vydrezurují. To je nezastupitelná zkušenost, která chyběla celému tomu podzemnímu prostředí, jak bylo později vidět.

*A. R.: Knihy Vám nechyběly? Myslím dostatek literatury.*

Když budu upřímný: ne. Naopak, to bylo pozitivum. My jsme neměli přístup ke všemu, co existovalo, zejména k tomu nejnovějšímu. Ale ani to neplatilo tak úplně. Alespoň v Praze ne. Tak to ovšem nebylo všude, opravdu to nebyla situace, která by byla obecně žádoucí. Ale nám do Prahy návštěvníci z ciziny knihy vozili, takže bylo možné se k nim

dostat. Ale že to nebylo tak snadné a nebyly toho plné regály a knihkupectví, mělo svoje obrovské výhody. Člověk byl odkázán na staré knihy, nakonec na vydání klasiků, která našel i ve veřejných knihovnách. Byl tedy nucen sestupovat v čase trochu hlouběji a nebyl tak ovlivněn tím, co se zrovna nosí. Studoval to, co už trochuověřil čas. A k tomu si našel sekundární literaturu, jakou mohl, a o to více se k ní upnul a vstřebal to, co bylo. Bylo toho méně, a méně je více.

*M. D.: K originálním textům antických autorů nebyl problém se dostat?*

Nebyl, stará vydání jste našla v Klementinu. Pamatuji si, jak jsem si půjčoval *Commentaria in Aristotelem Graeca* – to ještě volně půjčovali i tisky z doby před První světovou válkou a já jsem si to mohl odnést domů. Dneska už to našťestí nedělají. Když jste něco hledala – přinejmenším v Praze, Brně nebo Olomouci, kde byly státní a univerzitní knihovny –, tak jste to nakonec našla. Pamatuji si, že jsem jezdil do knihovny do Olomouce, kde měli něco, co nebylo v Praze. A člověk si víc váží toho, co musí chvíli hledat.

*M. D.: A co Vám přišlo přínosné v pozdějších fázích?*

Bylo úžasné, když bylo možné budovat instituce. Některé se budovaly úplně na zelené louce nebo z nuly a některé se restaurovaly. To mělo ještě pořád tu povahu, že to všichni chtěli. Tím se to moc nelišilo od předchozí zkušenosti: motivace byla stejná, u mnohých i větší. A zároveň se dalo doplnit to, co dříve chybělo. Takže jsme vymýšleli těžké studijní plány a spoustu povinné literatury, začali jsme shánět knihy, ke kterým jsme se předtím těžko dostávali, a budovaly se knihovny.

## Studia v Německu a ve Francii

*M. D.: Vy jste patřil mezi lidi, kteří po revoluci odjeli studovat do zahraničí?*

Já jsem po pravdě řečeno odjel už před listopadem 1989 a rok jsem studoval na universitě ve Vídni. Pak jsem se vrátil a znovu jsem odjel v létě devadesát. Já jsem ještě nebyl hotov jako student a odjel jsem, abych se mohl připravit na státní zkoušky na klasické filologii. Tady nebylo za dané situace možné se připravovat na zkoušky a taky jsem chtěl ještě dál studovat, třebaže to bylo dilema, protože doma se toho tolik dělo. Od poloviny roku devadesát do poloviny roku devadesát tři jsem byl většinu doby v zahraničí. Takže všechno, co jsme neměli,

jsem si užil potom. Sice říkám, jak to bylo výborné, že jsme neměli ke všemu přístup, ale s literaturou jsem se seznámil potom, zejména v německých knihovnách. Tam bylo všechno pěkně uspořádané na regálech, takže jsem si doplnil to, co mi chybělo. Ale nelituji toho, že jsem k tomu předtím neměl přístup, i když normální a zdravý stav je, že knihy jsou k dispozici. Ale asi vám pak někdo musí říci, které máte číst dřív a které potom a které radši vůbec ne.

Pobyt v cizině pro mne tedy znamenal velkou zkušenost s tím, jak vypadá studium za normálních poměrů. Nejenom co se týká literatury, která je k dispozici, a vy se musíte podívat, jaký je současný stav bádání, ale i v tom smyslu, jak se pracuje v seminářích, jak se interpretují texty a píšší práce.

*M. D.: Navštěvoval jste tehdy nějaké přednášky nebo semináře, na které dodnes vzpomínáte?*

Nejdřív přednášky Wernera Beierwaltese v Mnichově. Beierwaltes se věnoval většinou novoplatónské filosofii v nejrůznějších podobách, počínaje Plótínem, přes pozdější novoplatoniky a křesťanské platoniky – Augustina, Cusana, až po mistra Eckharta a dál. Zároveň to byl filosof, který bral novoplatonismus vážně. V jeho očích existovala myšlenková kontinuita od antiky do dneška, a zejména od antiky po německou klasicistickou filosofii. Takže to byly zároveň dějiny filosofie a zároveň jeho vlastní filosofie. Přednášky byly nezapomenutelné šířkou historického záběru a tím, jak u zvolených témat ukazovaly na jednu stranu jejich přítomnost nebo persistenci a na druhou stranu jejich transformace v dějinách západní filosofie. Najednou vidíte, že některá témata, filosofémata – týkající se například jednoty, totožnosti a různosti, času a věčnosti – jsou v různých podobách přítomna napříč dějinami myšlení.

V Paříži bylo něco úplně jiného. Tam byli sice také slovuční filosofové, kteří přednášeli a mluvili a mluvili a mluvili (někteří to povyšovali i na pojem: *parler pour ne rien dire*), ale to pro mě nebylo tak zajímavé, ačkoli jsme na takové přednášky také chodili (naše pařížská kamarádka říkala: „Příště si s sebou vezmu polštářek pod hlavu...“). Nejzajímavější byly ovšem semináře četby a interpretace textu. V tom mají Francouzi dlouhou tradici a stále ji udržují: vzít si nějaký text a slovo od slova ho číst a rozebírat, interpretovat, dívat se, co to opravdu znamená. Semináře byly vedené lidmi, kteří se svými autory dlouhodobě zabývají a opravdu hodně o nich vědí. Ostatní sedí okolo stolu a nábožně naslouchají. To byl pro mne typický a důležitý zážitek ze studia ve Francii: sledujete text a učitel vás učí ho číst a odkrývat jeho vrstvy.

Například u profesora Nestora-Luise Cordera, což byl původem Argentinec, jsme četli Parmenida. Tam jsme byli tři posluchači: já, Lenka, moje žena, a Karel Thein. S profesorem Philippem Hoffmannem jsme četli Plótína. To bylo na École pratique des hautes études, sekce věd o náboženství. Také jsem tam chodil na sanskrtský seminář, kde se tímto způsobem četly staroindické texty. Tam chodilo hodně lidí, asi dvacet nebo pětadvacet. Kurs vedl profesor Charles Malamoud. Ten byl zvlášť vynikající. Vždycky přečetl z listu jeden verš sanskrtského textu, pak zavřel oči, zaklonil hlavu a začal ho vykládat. Vykládal ho třeba pět nebo deset minut, pořád se zavřenýma očima. Pak je otevřel, přečetl další verš, zase zavřel oči a tak pokračoval pořád dál.

Jinak se v Paříži moc dobře studovat nedalo, protože se tam toho příliš mnoho děje. Ale semináře byly vynikající a myslím, že nejen pro mne. Když jsme se vrátili do Prahy, přinesl jsem si z ciziny dva vzory: úžasné přednášky z Mnichova – toho jsem ale nikdy nebyl schopen – a semináře kurzorické četby z Paříže. Snažil jsem se pak dělat takové semináře i v Praze.

*M. D.: Kurzorickou četbou myslíte tedy pečlivou četbu?*

Ano, souvislou četbu daného textu, když se učitel nesnaží vykládat, co si sám myslí, ale když se spolu s vámi snaží vyčíst z textu, co tam je. Na základě toho, co ví o tom textu, autorovi, kontextu, na základě znalosti sekundární literatury, se vším, co k tomu patří. Aby si nikdo nevymýšlel, že tam je něco, co tam není. Anebo aby někdo nepřehlédl něco, co tam je.

Pak jsme chodili do skupiny badatelů Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Já jsem byl v Paříži jako stipendista – a jak jsem zjistil na místě, dokonce jako badatel CNRS. CNRS je rozčleněno do badatelských týmů, které se zabývají nějakou oblastí a sdružují určitý počet badatelů, z nichž každý je úplně autonomní. Ale mají – nebo tehdy měli – nějaké společné téma, nad kterým se obvykle jednou za měsíc celá skupina sešla. Já jsem patřil ke skupině Centre de recherches sur la pensée antique – Centre Léon Robin, která existuje dodneška. Jednou za měsíc pořádali přednášku a jinak nic. Na přednášky přišlo vždycky publikum z celé Paříže, takže já jsem ani pořádně nevěděl, kdo je členem toho centra a kdo ne. Jinak jsem znal jenom vedoucího a sekretáře. Protože to bylo trochu neuspokojivé, našli jsme jinou skupinu a začali chodit tam. Byli to lidé, kteří se scházeli také jednou měsíčně a společně překládali a komentovali Porfyriovy *Sentence*.

*A. R.: To byla skupina Luca Brissona, která potom Sentence vydala?*

Ano. Vedla ji paní Marie-Odile Goulet-Cazé a Luc Brisson byl jeden z členů. Byla tam řada velmi zajímavých lidí, se kterými jsme se seznámili (chodili jsme tam opět s Lenkou a Karlem Theinem). Skupina Léon Robin dělala klasickou antiku a tito lidé dělali pozdní antiku. Kromě navštěvování zajímavých seminářů se tedy člověk mohl seznámit s různými badateli a pak s nimi hovořit o tom, co sám dělal. To mělo velký význam.

V Paříži jsem mohl poznat naprosto jiné akademické prostředí, než je prostředí německé. Mám dojem, že tyto rozdíly se dneska do určité míry ztrácejí. Pokus dát universitám po celé Evropě stejnou strukturu a formu rozbíjí národní tradice, které se utvářely po celá staletí. Nerozbije je úplně, ale přece jenom je ničí a nivelizuje. V tom pozoruji rozdíl od té doby před třiceti lety. Když člověk vycestoval do ciziny hned po roce devadesát, poznal něco, co tam už dneska ani namnoze není. Jistě, už to nebyla stará německá universita, byla to universita po reformách konce šedesátých a počátku sedmdesátých let, čili masová universita, ale pořád tam byli němečtí profesori toho typu, který se stal legendárním. A Francie měla svůj vlastní, naprosto odlišný způsob vědecké a akademické práce. Zajímavá byla právě možnost poznat různé tradice: Přijedete do jedné země, tam je to nějak, má to jakousi tradici a v ní to dosahuje určitých výšin. A přijedete do jiné země, tam je tradice úplně jiná a také to má svoje vrcholné podoby.

## Odchod do Fribourgu

*A. R.: Když jste odjížděl do Fribourgu, abyste se tam stal profesorem antické filosofie, sledoval jste tím, nakolik si vzpomínám, také určité širší poslání, které se týkalo orientace českého kulturního nebo myšlenkového prostředí západním směrem. Mohl byste tento původní úmysl trochu více přiblížit a případně nějak zhodnotit, nakolik se daří jej naplňovat (a na jaké narážíte překážky)?*

To sice nebyla moje prvotní nebo hlavní motivace, ale myslel jsem si a myslím si, že české akademické prostředí bylo, samozřejmě vlivem historických podmínek tehdy uplynulého už víc než půl století, dosti uzavřené do sebe, a to oběma směry: u nás nepůsobili lidé, kteří by přišli z ciziny, a v zahraničí nepůsobili lidé od nás, kteří by tam šli, a to ne proto, že musejí do emigrace, ale protože se někde uvolní místo v určitém oboru, ve kterém pracují. Takováto výměna mezi naším a zahraničním



prostředím moc neexistovala. Od té doby se to do určité míry změnilo. Ale nemyslím, že by to byla moje motivace, že bych tam odcházel s nějakým posláním. Ne, já jsem tam odcházel v bláhové naději, že tam budu mít víc času na svou práci. Tady jsem měl po nějakou dobu dojem, že se jí věnovat nemohu, a že jestli to takhle půjde dál, bude to ještě horší. Protože tehdy jsem přecházel z jednoho ústavu do druhého v roli ředitele, takže jsem se musel starat hlavně o administrativu.<sup>6</sup>

*M. D.: A získal jste odchodem do Švýcarska čas?*

Zkraje ano. Prvních pět let jsem měl o hodně víc času, který jsem věnoval hlavně přípravě výuky. Hodně jsem toho přečetl a něco málo napsal. To by se mi nepovedlo, kdybych zůstal tady. Pak došlo k určitému zlomu, protože jsem postupně přijal vedení většího počtu disertací. Takže čas, který jsem vyzískal, jsem do jisté míry využil k vedení disertací a k jiným akademickým povinnostem. Ve Švýcarsku je to o něco příznivější, co se týče času na studium, bádání a psaní, než to bylo tady, ale také to má svoje meze. Ale s posláním vyvézt za hranice něco, co oni tam nemají, jsem tam nešel.

*A. R.: Myslela jsem to spíš naopak.*

Přispět k pohybu lidí sem a tam, to ano, k našemu návratu do Evropy a Evropy k nám. Dodneška existuje rozdíl mezi námi a zeměmi na západ od nás, kde je to zcela běžné. Lidé hledají místa, která nejsou, a tak se koukají jinde. Jedním z důvodů naší izolace je samozřejmě jazyková bariéra. Ale myslím, že se to za posledních deset let zlepšilo oběma směry.

## Srovnání českého a švýcarského prostředí

*M. D.: Mohl byste srovnat akademický provoz u nás a ve Švýcarsku? Vidíte něco, v čem by se mohl český akademický provoz nechat inspirovat tím švýcarským?*

Švýcarsko je země počtem obyvatel srovnatelně velká jako Česká republika, ale jinak velmi odlišná. Je to země několika jazyků, z nichž tři hlavní jsou zároveň jazyky velkých sousedních kultur a zemí. Z toho plyne, že švýcarský akademický život obecně a do určité míry také ve

---

<sup>6</sup> Filip Karfík byl v letech 2002–2006 ředitelem Ústavu filosofie a religionistiky, následně v letech 2008–2010 ředitelem Ústavu řeckých a latinských studií FF UK.

filosofii je více než u nás provázaný mezinárodně. Je to dáno jednak příslušností k různým jazykovým kulturám (německé, francouzské a italské), jednak tím, že lidé působící ve Švýcarsku často nejsou Švýčari. Přítomnost zahraničního živilu je mnohem intenzivnější nejenom než v České republice, ale průměrem asi i než jinde v Evropě.

Švýcarsko navíc není centralizovaná země, je rozparcelovaná do jazykových oblastí a navíc ještě do kantonů, takže nemá jednotnou instituční síť. Má několik universit, z nichž každá je dosti sama pro sebe a propojená s blízkým okolím: Když jste v Basileji, jste skoro v Německu a podobně to platí pro další města. Spolupráce mezi jednotlivými švýcarskými universitami navzájem není větší než jejich spolupráce se zahraničními partnerskými institucemi.

U nás tato větší propojenost se zahraničím chybí. Ale jim zase chybí větší propojení dovnitř. Oni se sice také všichni znají, protože je to malá země, a do určité míry navzájem spolupracují, ale myslím, že u nás je vnitřní akademická výměna intenzivnější. Navíc oni nemají jiné akademické instituce, než jsou university. Nemají žádné badatelské instituty, jako je naše Akademie věd nebo francouzské CNRS nebo italské CNR, mají jen vysoké školy, s několika málo výjimkami, jako je CERN v oblasti kvantové fyziky. Takže akademických míst je tam určitě mnohem méně než u nás. Mají svoji grantovou agenturu, která financuje vědu a výzkum na universitách a technikách. To je srovnatelné s naší grantovou agenturou, i když Švýčari mají samozřejmě větší finanční možnosti a také daleko silnější tendenci přitáhnout do Švýcarska špičkové vědecké pracovníky ze světa. Ale zdá se mi, že tím do určité míry dusí svůj domácí potenciál: Když se jejich vlastní lidé chtějí uplatnit ve Švýcarsku, musejí jít nejdřív do ciziny. V tomto smyslu to není vzor k následování. I když u nás by to asi pomohlo, to je věc míry.

Těžko se to srovnává, ale řekl bych, že obecně pro vědu a výzkum je situace silně centralizovaného státu, jako je Česká republika, vlastně příznivější. Pokud se toho vlády rozumným způsobem chopí, je větší šance vytvářet instituce, které podporují rozvoj vědy. Tady máte kromě departmentů filosofie na universitách – které mají i tam – také Filosofický ústav Akademie věd s nějakou stovkou zaměstnanců. Ve Švýcarsku něco nepředstavitelného! A to se týká všech oborů. Řekl bych, že v tomto ohledu se Česká republika těžko může od Švýcarska něco učit nebo přejímat, protože předpoklady jsou příliš jiné, jazykově, kulturně, hospodářsky i finančně. Ale není to vždycky jenom v neprospěch České republiky.

*M. D.: Měl jste možnost sledovat i nadále vývoj českého filosofického prostředí? Jakým směrem byste si přál, aby se ubíralo?*

Tím směrem, kterým se do značné míry ubírá: aby se lidé, kteří se u nás zabývají filosofií, stávali samozřejmou součástí mezinárodní filosofické komunity. To považuji za lepší cestu, než aby se rozvíjela nějaká specificky česká filosofická tradice ve smyslu Havlíčka, Masaryka nebo Rádlů. Tak to ve starších generacích někteří chápali: nepotřebujeme spekulativní filosofií, německou nebo francouzskou nebo jakou, protože máme svůj český selský rozum a svoje praktické pojetí filosofie a to je lepší. To si nemyslím. Cesta, která je alespoň v mých očích žádoucí, je větší internacionalizace české filosofické kultury. Což musí jít ruku v ruce se schopností filosofickou debatu překládat do češtiny. Tím si nepředstavuji, že budou všichni, kdo se zabývají filosofií v českých zemích, psát jenom anglicky. V tomto smyslu to máme obtížnější než mnozí jiní, i než Švýcaři. Tam ale také už dávno existuje dvojkolejnost, kdy část se dělá anglicky a část se dělá v jazycích domácí komunity. Musí se dělat obojí.

Historicky vzato je pravda, že se většinou filosofovalo v jednom společném jazyce, který používali mluvčí různých národů. Nejdřív to byla řečtina, pak dlouhou dobu latina a po určité době francouzština, dnes je to ze zjevných důvodů angličtina. Jenomže to byly doby, kdy komunita vzdělanců byla méně početná nejenom absolutně, ale asi i relativně k velikosti tehdejší společnosti, a tudíž také nebyla a nemusela být tak propojená s jazykovým prostředím, ke kterému náležela. Dneska je propojení s národními kulturami velice důležité, protože školství je všude v národním jazyce.

## Neakademická filosofie a filosofie na středních školách

*M. D.: Považoval byste za možné a žádoucí, aby se filosofie stávala způsobem života?*

Filosofie jako způsob života je samozřejmě antický ideál. Nejsem si úplně jist, zda může platit i dnes, protože k tomu patří, že přijmete nějakou konkrétní nauku. Ale v širším smyslu s tím souhlasím: Každý člověk si nějaké základní otázky někdy položí a je žádoucí, aby žil podle toho, k čemu dospěje ať už svým myšlením, nebo přemýšlením o filosofických otázkách za pomoci někoho jiného.

*M. D.: Co si myslíte o výuce filosofie na středních školách? Může filosofie udělat něco pro to, aby byl studentům zřejmější její smysl?*

Určitá znalost filosofie patří k obecnému vzdělání. I lidé, které by nenapadlo zabývat se filosofií, by měli být s filosofickými otázkami konfrontováni a měli by se naučit přemýšlet tímto způsobem. Oborová specializace je tak veliká, že se klade otázka, jak spolu jednotlivé vědy a specializace vůbec souvisí a jak to všechno souvisí s hodnotovými a občanskými postoji vůbec. Lidé mohou být vynikající programátoři nebo se zabývat nějakou jinou vědou, ale ta neodpovídá na otázky, které se týkají celé společnosti nebo jejich osobního života. To je naopak pohled filosofie, přinejmenším v některých jejích disciplínách, jako je etika. Nemám dojem, že by lidé nerozuměli tomu, že něco takového je potřebné, žádoucí a zajímavé. Spíš jde o to, jak to kdo umí nebo neumí podat. Klade se otázka, kdo jde učit tyto obory. Jednak aby vůbec byly zastoupeny v nabídce středoškolských předmětů, jednak aby jejich výuka byla svěřena osobám, které dokáží své žáky zaujmout. To se částečně odvíjí od jejich vlastní formace – jak vypadají ústavy filosofie a jaký je systém aprobací.

Ze své zkušenosti mohu říci, že ve Švýcarsku je tento systém velmi propracovaný. Filosofie je na gymnáziích – alespoň v kantonu Fribourg, to je v každém kantonu jinak – relativně dosti silně zastoupená a mohou ji učit jenom osoby, které mají magisterský diplom z filosofie a kromě obecně pedagogické aprobace ještě speciální aprobaci pro výuku filosofie. Procházejí dvouletým intenzivním studiem spojeným s praxí, kdy kromě jiného učí ve školách pod dohledem stávajících učitelů. A na závěr této pedagogicko-odborné formace (která existuje u každého předmětu) skládají komisionální zkoušku, která spočívá ve vzorové hodině s konkrétní třídou. Tyto zkoušky znám, protože bývám jako zástupce university jedním ze členů hodnotící komise.

*M. D.: Dá se shrnout něco ze způsobu výuky?*

Tematicky jsou dosti svobodní. Pracují se skupinou lidí, z nichž ne všechny to zajímá, takže část toho umění – podobně jako tady – spočívá v tom, vůbec tu třídu zvládnout a udržet pozornost. Komise se dívá, jestli všichni žáci ve třídě poslouchají. Pokud se baví, protože je to nezajímá, je to vina učitele. Členové komise také sledují, jestli si učitel nepřipravil moc látky, takže to pak nestihl, jestli se nechal studenty zaskočit a jestli uměl reagovat na jejich záludnosti. Je to umění, jak lidi zaujmout filosofickými otázkami a tématy a vyložit je tak, aby tomu všichni rozuměli. Mladí lidé jsou v tomto věku velmi bystrí, nejde o to, že by byl nějaký

deficit na straně studentů. Když to někdo umí, zaujme je. A žáci kladou často dosti obtížné otázky, se kterými si učitel neví rady.

Oproti způsobu výuky, který jsem zažil já, je tam velký důraz na to, že dáte studentům nějaký úkol, necháte je pracovat ve skupinách a oni si něco připraví, co pak někdo za skupinu musí prezentovat. Je to hodně interaktivní, jak se dnes říká. Ale je to filosofie na střední škole. A vidíte nejenom, že to jde, ale že to má možná silnější náboj než na vysoké škole, kde sedí jenom lidé, kteří se pro studium filosofie z nějakého důvodu rozhodli. Tady je to boj o pozornost lidí, kterou můžete, ale také nemusíte získat.

*M. D.: A jak ji lze získat?*

Musíte mít rozmyšlená témata a musíte umět provokovat studenty k otázkám. Myslím, že v tom je ten klíč. Aby se sami začali ptát a zkoumat, co si vlastně myslí. První krok je ukázat jim, že třeba nevědí, co si myslí, nebo že si myslí něco, co nedokáží zdůvodnit. Všichni si myslíme něco, co nedokážeme zdůvodnit. Je to takový sókratovský dialog, jenomže s dvaceti nebo třiceti osobami. Ten švýcarský systém aprobačních zkoušek na mě udělal značný dojem. I to, že ode mne jako profesora filosofie se čeká, že se budu i tímto způsobem podílet na formaci gymnaziálních učitelů: chodit na zkoušky a hodnotit, jak byla látka podaná z odborného hlediska. Paní Nathalie Frieden, která měla ve Fribourgu formaci gymnaziálních profesorů filosofie ve francouzském jazyce na starosti a těm komisím předsedala (nedávno odešla do penze), je vedla obdivuhodným způsobem. Každou adeptku a každého adepta při té zkušební hodině prožřela jak rentgenové záření, a co viděla, to těm lidem na místě řekla: co je dobré a co je špatné, v čem je síla a v čem jsou slabiny. Ty zkoušky měly hlavně díky ní velmi osobní ráz. Všechno nakonec záleží na lidech, kteří to dělají, na tom, jací jsou a jak to dělají. A zda o své žáky mají skutečný zájem.

Filosofie na střední škole je výborná věc, sám si to pamatuji z gymnázia. My jsme filosofii měli v rámci občanské nauky a strašně záleželo na tom, kdo to učil. Já jsem měl vynikající učitele – i tehdy takoví na středních školách byli. Tím spíš tam mohou být dnes. U našich studentů ve Fribourgu je to jedno z hlavních možných uplatnění, ke kterému směřují.

## Překládání

*M. D.: Kromě filosofické práce se věnujete také překládání. Zmiňoval jste překlady Plótína a mluvili jsme o Ficinovi, který byl také, možná i primárně, překladatel. Jak chápete vztah mezi překládáním a filosofickou prací?*

Považuji překládání filosofických děl za filosofii. Samozřejmě je to určitý typ filosofie: Nevymýšlíte a ani nemáte vymýšlet něco nového. Je to něco jako výuka: pokud se vám podaří dobře něco přeložit, znamená to, že jste to pochopila a že to umožníte pochopit někomu dalšímu. Je to nedílná součást filosofie a vždycky to tak bylo. I když je pravda, že Řekové asi nic nepřekládali. To je zajímavý fenomén, že řecká filosofická kultura nestála ve vztahu k žádné filosofické literatuře jiného jazyka. Ale jinak je to běžný stav všech ostatních počínaje latinou.

Překládat je potřebné, důležité, krásné a uspokojivé pro člověka, který to dělá. A náročné v případě filosofie, protože nemůžete překládat, aniž dostatečně rozumíte. Neexistuje asi lepší prubířský kámen: teprve když něco musíte přeložit do jiného jazyka, zjistíte, jestli tomu rozumíte. Ať už překládáte z cizího jazyka do češtiny nebo musíte to, co máte rozmyšleno česky, dát na papír v jiném jazyce.

Zároveň je to část řešení problému, o kterém jsme mluvili, totiž určité jazykové dvojkolejnosti, která je nám souzena. Tím se překlenuje případná propast, která by mohla vzniknout mezi zapojením do mezinárodní filosofické debaty, která se nevede česky, a přítomností filosofie pro českou kulturní veřejnost. Prostředkování pomocí překladů považují za velmi důležitou věc. Bez něho ani výuka nefunguje moc dobře.

*M. D.: A nevede to k tomu, že se z filosofie stane jenom recepce a ztratí se vlastní přínos?*

Vlastní přínos ve filosofii je dost vzácná věc, a to i ve velkých kulturách. Významných původních filosofů jsme nikdy neměli mnoho, skoro žádné. Jeden takový dost výjimečný případ byl Patočka a ten věnoval velmi mnoho času překládání. Třeba by to nedělal, kdyby byl mohl dělat něco jiného, ale neřekl bych, že by to bránilo rozvoji jeho vlastního myšlení. Musíme náš handicap, že jsme malá jazyková komunita a že ostatní se česky učit nebudou, obrátit ve výhodu: jestliže si musíme všechno překládat, musíme to také pořádně pochopit.

My jsme ovšem nikdy neměli moc silnou tradici filosofických překladů. V devatenáctém století se překládala hlavně krásná literatura, filosofie se začala překládat až na jeho konci. Pak vznikla určitá tradi-

ce překladů antické filosofie, které vytvořili klasičtí filologové za první republiky, a pak hlavně za války (František Novotný, Karel Svoboda, Josef Kolář, Antonín Kolář, Julie Nováková, Jaroslav Ludvíkovský...). S novější filosofií to bylo horší, i když pokusy byly, o Humea, o Kanta, o Bergsona, pak i o Husserla a o jakýsi průřez novověkem. Myslím ale, že bohatá překladová literatura z novější a současné filosofie přišla až po roce devadesát. Byť toho stále hodně chybí. U velkých jazykových komunit na Západě je to jiné, tam to platí nakladatelé. To je u nás dnes nepředstavitelné. U nás to dlouhou dobu platily grantové agentury, až v poslední době od toho bohužel upustily. Ale dvacet let to financovaly, to není maličkost.

## Plány do budoucna

*A. R.: Uvažoval jste někdy o tom, čím byste se nyní rád zabýval, pokud by se před Vámi otevřela filosofická scholé a mohl jste se zaměřit na cokoli?*

Nad tím, že bych měl takovou *scholé*, abych mohl dělat něco úplně jiného, jsem se doposud nezamýšlel. Ale kdybych měl *scholé* od školy, tak bych chtěl dodělat něco z toho, o čem jsem už mluvil: měl bych udělat komentář k Plótnovi a k Platónovu *Timaiovi*. Kdybych to obojí stihl, byl bych spokojen. V tom vidím své úkoly o to spíš, že jsem se k tomu zavázal.

*M. D.: Takže žádný sen, co byste chtěl dělat, nemáte?*

Sen, co bych chtěl dělat? Myslím, že na to už jsem příliš starý.

*A. R.: Někdo si naopak myslí, že v tuto chvíli je čas začít dělat to, co opravdu chcete.*

Já bych nejdřív udělal toto. Pak bych přemýšlel dál. Máte na mysli něco takového, jako že bych třeba odešel do pouště?

*A. R.: Nebo byste napsal vlastní knihu o Plótnovi.*

To by bylo hezké. To by se mohlo stát. Ale k tomu by muselo dojít.





## DIALEKTIKA!

### Rozhovor Terezy Matějčkové s Jeanem-Françoisem Kervéganem<sup>1</sup>

*T. M.: Dovolte mi začít banální otázkou: Proč jste se vůbec rozhodl studovat filosofii?*

J.-F. K.: Na tuto otázku vlastně neumím odpovědět. Asi se dá říct, že jsem byl předurčen ke studiu některé z věd. Můj otec byl matematik, matka fyzička. V posledním roce na gymnáziu mě však zaujal skvělý učitel filosofie a disciplína mě začala fascinovat, takže jsem se nakonec rozhodl pro ni. „Abstraktnost“ filosofických otázek a obtížnost textů jsem nejspíše vnímal jako výzvu. Svě udělal i kontext: mé studium spadalo do období událostí kolem osmašedesátého, což také přispělo k tomu, že jsem si vybral „kritickou“ disciplínu. Byl jsem angažovaný student, a tak jsem si chtěl osvojit „zbraně kritiky“.

*Mám-li správné informace, navázal jste po studiu zaměstnáním v akademické sféře. Uvažoval jste někdy o tom, že by se Vaše cesty mohly ubírat jiným směrem?*

Že jsem se hned pustil do akademické kariéry, to není tak docela pravda. Sice jsem o akademickou pozici usiloval hned po ukončení studií, ale moje akademická kariéra se vlastně rozběhla pozdě. Během svého studia na École normale supérieure a Université Paris 1 jsem v roce 1975 dosáhl takzvané „agrégation“, což mě kvalifikovalo k výkonu gymnaziálního učitele a roku 1976 jsem skutečně začal učit filosofii. Toto zaměstnání jsem vykonával osm let, než jsem získal badatelské pozice – nejprve mezi lety 1986 a 1988 v Národním výzkumném centru (CNRS), a poté

---

<sup>1</sup> Rozhovor, původně vedený v němčině, přeložila Tereza Matějčková. Text je redakčně krácen. J.-F. Kervégan je filosof a emeritovaný profesor na Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne se specializací na německou filosofii. Jeho hlavní oblastí zájmu je filosofie práva, a to jak v Hegelově díle, tak v současném myšlení. Výrazným rysem jeho úvah k filosofii práva je důraz na vztah práva a logiky. Mezi jeho hlavní díla patří *Co s Carlem Schmittem?* (Que faire de Carl Schmitt ?, Paris 2011, Praha 2015) a *Skutečné a rozumné. Hegel a objektivní duch* (L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif, Paris 2008, Chicago 2018).

v letech 1988 až 1990 na Institutu Maxe Plancka pro evropské právní dějiny ve Frankfurtu. Uplatnit se jako badatel nebylo do té doby vůbec snadné. To málo volného času, co jsem měl jako učitel, jsem věnoval redakci kolektivního komentáře k Hegelově *Logice jako vědě*, na němž jsem pracoval se svými bývalými spolužáky a který mezi lety 1981 a 1985 vyšel ve třech svazcích.

Roku 1981 jsem se sice u profesora Bernarda Bourgeoise zapsal na „doctorat d'État“, což je ekvivalent dnešní habilitace, ale do práce jsem se mohl pustit teprve poté, co jsem získal badatelskou pozici. V roce 1990 jsem se v Lyonu, kde tehdy působil profesor Bourgeois, habilitoval, a tak mohla začít moje akademická kariéra. Zvláštností této opožděné kariéry bylo, že jsem získal profesuru, aniž bych kdy zastával pozici „maître de conférences“. Od roku 1992 jsem tedy osm let působil jako profesor filosofie práva na nově založené universitě v Cergy-Pontoise. Roku 1999 jsem se stal profesorem na Sorbonně, kde jsem pak dvacet let vyučoval německou filosofii a filosofii práva. Od září roku 2019 jsem emeritovaný.

*Vím, že to není jednoduchá otázka, protože je velmi základní. Přesto ji chci položit: co je pro Vás filosofie?*

Na obtížnou otázku se sluší dát jednoduchou odpověď. Pro mě je filosofie určitý způsob, snad i technika, jak klást otázky. Odpovědí na různé otázky máme spoustu, ale vědět, na které otázky je skutečně třeba podat správnou odpověď a jak tyto otázky formulovat, aby mohly vyústit v plodné odpovědi, předpokládá značné úsilí a toto úsilí nese název filosofie. To ale není žádný převratný objev. Za cíl filosofie to považoval již její zakladatel Platón... Dnes existuje ve Francii, nejspíše je to ale celosvětový fenomén, jakýsi filosofický business, jehož účelem je poskytovat lidem odpovědi a odpovídat na jejich problémy. Co však zcela postrádáme, je práce na otázkách, které mají být zodpovězeny. Jak známo, Kant cíl veškeré filosofie názorně shrnul do tří otázek: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat? Ale aby tyto „jednoduché“ otázky zformuloval a odpověděl na ně, musel se oddat třicetileté práci a napsat tři monumentální knihy, tři *Kritiky*.

*V textu Po dějinách. Kniha a konec mudrce vyzdvihujete, že Kojève byl toho názoru, že politika vychází z filosofie.<sup>2</sup> Vzhledem k tomu, že se za-*

<sup>2</sup> J.-F. Kervégan, *Au-delà de l'histoire. Le livre et la fin du Sage*, in: *Philosophie*, 4, 2017, str. 78–91.

býváte především filosofii práva, zajímalo by mě, jak sám nahlížíte na vztah filosofie a politiky.

Pokusím se na tuto nelehkou otázku odpovědět odbočkou přes svoji intelektuální biografii. Na počátku svého studia filosofie jsem se vyznačoval výraznými mladohegeliánskými sklony. Měl jsem za to, že nic neztělesňuje sílu pravdy tolik jako Marxova slavná jedenáctá teze o Feuerbachovi: „Filosofové svět dosud pouze různými způsoby vykládali, jde však o to jej změnit.“ Byl jsem rozhodný následovník Karla Marxe, a tak jsem vůbec nepochyboval o tom, že politika je „pravdou“ filosofie. Kontext osmašedesátého, revolučního hnutí po celé Evropě, i v Československu, jakkoliv obtížné bylo tento případ interpretovat z marxistického hlediska – to vše bylo jednoznačným stvrzením Marxova výroku, že na pořadu dne je „kritika země“, tedy sociálního a politického statusu quo, a že filosofie už nemá sebe samu pojímat jako služku theologie, která podlehla „kritice nebe“, ale jako služku politiky. Do četby Hegela jsem se pustil, abych si potvrdil Marxovu tezi, že jde o to, postavit Hegela znovu „na nohy“ a idealistickou dialektiku interpretovat marxisticky.

Co to všechno znamená a co to vyžaduje, to jsem si sám tehdy vůbec neuvědomoval. Faktem ale je, že moje pečlivé a letité studium Hegelova díla, především *Logiky*, která je jeho jádrem, tímto naivním přesvědčením otřásl. Vztah filosofie a politiky je přirozeně těsný, o tom se člověk nepřesvědčí jen četbou Hegela, je to zjevné již od samého počátku filosofie. Ale tento vztah je o dost komplexnější, než jak sugeruje metafora zrcadlení nebo nadstavby. Teorie není pouhým, třebaže pokřiveným zrcadlením společenské praxe a politických vztahů, ale spíše to, co této praxi propůjčuje pojmový obsah. V předmluvě k *Základům filosofie práva* Hegel poznamenává: „Úkolem filosofie je pochopit to, co je, neboť to, co je, je rozum.“<sup>3</sup> Hegel tím jistě nemíní, jak je často mylně vykládán, že cílem filosofie je ospravedlnění stávajícího stavu. Spíše míní, že vlastní úlohou filosofických úvah je postupně odhalovat niternou racionalitu toho, co se ve světě vyskytuje. Jak už poznamenává Spinoza: *Non ridere, sed intelligere*. I tehdy, chceme-li změnit svět, a podle mě existují velmi pádné důvody, proč bychom to měli chtít, musíme rozklíčovat jeho niternou logiku: a to nelze jinak než filosofováním. I takový marxista, za něhož je považován Kojève, zinscenoval ve svém díle pozici mudrce, jenž po konci dějin koncipuje cestu ústící v posthistorickou moudrost. Nejde o rehabilitaci *philosophia perennis*, protože filosofie není mimosvětským podnikem, což nás ostatně naučil i Hegel. Jak říká, filosofie je „růží na

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. J. Kudrna, Praha 1992, str. 31.

kříží přítomnosti“. Filosofie vyjadřuje racionalitu, jež nikdy není oddělená od světa a od politiky, ale filosof tento svět a jeho politické dění „překonává“, nakolik myslí.

*Váš věhlas se zakládá na Vašem díle věnovaném Hegelovi a Schmittovi a na Vašich vlastních originálních pojednáních k otázkám práva. České publikum Vás zná jako autora knihy Co s Carlem Schmittem?<sup>4</sup> Co Vás přivedlo ke Schmittovi?*

Může působit zvláště, že můj zájem o Carla Schmitta náleží do stejného kontextu jako mé studium Hegela. Ještě když jsem se považoval za marxistu, byl jsem jako mnozí jiní čtenáři překvapen, že v Marxově díle chybí konsistentní politická teorie. Tento rys byl ještě o něco výraznější u pokračovatelů, vlastně v celé takzvané marxistické tradici – jako by se sama metafora nadstavby vylučovala s politickou teorií. K čemu nakonec teorii politična, jsou-li politično i stát pouhými odrazy třídních vztahů, které jsou samy určeny produkčním typem materiálního života? Vágní, dokonce prázdné představy o budoucnosti, s nimiž jsem se setkal v oficiální, z větší části však i disentní marxistické nauce, vyjevily nutnost vykročit z vyznačené cesty. V tomto kontextu jsem takřka náhodou narazil na dílo Carla Schmitta – nejprve jsem se seznámil s francouzským překladem *Pojmu politična*. Říkám „takřka“ náhodou: úplná náhoda to nebyla, protože jsem hledal něco, co by mi mohlo být odpovědí na neexistenci marxistické teorie politična. V tomto kontextu mě výraz „pojem politična“ zaujal.

O autorovi samém a jeho pověstné kariéře se toho tehdy vědělo málo, ani já jsem neznal všechny souvislosti, a moje četba Schmittova eseje tak byla bezpředsudečná. Jako mnohé i mě tento spisek fascinoval, nejen svým brilantním stylem. Především jsem zde našel formulace otázek, které v mém dosavadním jazyce marně hledaly vyjádření. Třeba: existuje autonomní logika politična a jaký je způsob jejího působení? Je politično podmíněno státem, anebo je tomu naopak? Je státní forma politiky, která se prosadila v novověku a která svůj prototyp našla v Hegelově díle, nepřekonatelná, anebo jsme ve dvacátém století vykročili do éry „po státu“, a je-li tomu tak, proč? Schmittova útočnost, s níž tyto otázky formuloval, mě vedla k extenzivnímu studiu celého díla. Poté následovala fáze, v níž jsem se od fascinace osvobodil, a získal tak k dílu střízlivější vztah. K osobě samé pociťuji silný odpor dodnes – nejen proto, že se bezúspěšně snažil stát dvorním právníkem Adolfa Hitlera, snad ještě více mi

4 J.-F. Kervégan, *Co s Carlem Schmittem?*, přel. M. Pokorný, Praha 2015.

vadilo, že se až do své smrti vydával za oběť, třeba ve svém spisku *Ex Captivitate Salus*.

Faktem ale je, že se moje práce díky objevu tohoto významného díla začala ubírat zcela novým směrem. Téma mé habilitace znělo: Hegel a pozitivita. Mým záměrem bylo ukázat, že do Hegelova díla, především do jeho filosofie práva, vstupuje nové porozumění vztahu spekulace a pozitivního myšlení. Tento patrně příliš široce pojatý záměr se proměnil v konfrontaci dvou hledisek na právo a politiku. „Spekulativního Hegela“ jsem konfrontoval s „pozitivním Schmittem“. Tím nechci tvrdit, že bych Schmitta považoval za pozitivistu, právní pozitivismus, třeba čistou právní nauku Hanse Kelsena, tvrdě kritizoval. Já jsem však vyšel z badatelské hypotézy, že lze na Schmittovo počínání pohlížet jako na pokus osvobodit Hegelovo dílo, k němuž měl Schmitt těsný vztah, od dialekticko-spekulativního pozadí. Schmitt totiž v jistém smyslu usiloval o uskutečnění Marxova záměru: i on chtěl převrátit Hegelovu dialektiku zpět na nohy. Ale za jakou cenu...

Výsledkem tohoto nového zaměření byla moje první kniha o Hegelovi a Schmittovi, v níž jsem rozvedl konfrontaci dvou epistemicky protichůdných způsobů, jak uvažovat o právu a politice. Tato konfrontace sice mnohé hegelovské badatele vyděsila, ale dosud se mi jeví jako docela plodná. Některé aspekty Hegelovy filosofie, které přímočařejší interpretace nejsou schopny odhalit, jsem díky ní ukázal v novém světle. Schmittovo dílo jsem tak užil jako svého druhu deformující optiku, díky níž lze porozumět zvláštnosti Hegelova stylu myšlení.

*Francie se pyšní významnou tradicí hegelovského bádání, ale i samostatného rozvíjení Hegelovy filosofie. Jak směrodatná byla tato tradice pro Vás?*

Nejprve bych snad poznamenal, že není úplně šťastné hovořit o francouzské tradici hegelovského bádání. Když odhlédneme od toho, že Kojève nebyl Francouz a jeho vlastní vzdělání je spíše německého původu, je třeba říct, že to byl brilantní outsider, který sám tvrdil, že *Fenomenologii ducha* používá k tomu, aby získal náboj pro zpropagování svých vlastních idejí. Kojève je důležitý filosof, kterého bych však nikomu nedoporučil jako interpreta Hegela. Samozřejmě jsem i já udělal tu chybu, že jsem si jako mladý student myslel, že titul *Úvod do četby Hegela (Introduction à la lecture de Hegel)* nabídne úvod do četby Hegela. Kniha by se měla spíše jmenovat *Úvod do četby Kojèva!*

Když ale odhlédneme od Kojèva, existuje francouzská hegelovská tradice, která vede od Jeana Wahla přes Jeana Hyppolita k Bernardu

Bourgeoisovi. To je úctyhodná linie, ale mě samého ovlivnila málo, pravděpodobně proto, že jsem ji považoval za příliš francouzskou a spiritualistickou, zčásti neprávem. Existuje však francouzská kniha, která na mé vlastní cestě k Hegelovi sehrála významnou roli. Bylo to veledílo *Trpělivost pojmu. Úvaha o hegelovské řeči* (La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien, 1972) od Gérarda Lebruna. Kniha mě nadchla již jako studenta. Setkal jsem se zde se zcela jiným Hegelem než s Hegelem tehdejšího francouzského bádání nebo marxistického ražení.

Až později jsem se jako doktorand seznámil s německým bádáním, mj. s dílem Dietera Henricha nebo Friedricha Fuldy. Ti se postupně stali mými hlavními opěrnými body. Díky Lebrunovi, Fuldovi a Henrichovi jsem pochopil, že při vážnější četbě Hegela nelze pominout *Logiku*. Spolu se skupinou mladých kolegů jsem proto na konci sedmdesátých let podnikl cosi jako strukturálně procesuální četbu. Výsledkem byl třísvazkový komentář *Logiky*, který vyšel v osmdesátých letech.<sup>5</sup> Později jsem se s velkým zájmem seznámil s novou recepcí Hegela v anglosaském světě, především s pragmatickou interpretací, kterou předložili R. Pippin nebo T. Pinkard. S nimi jsem vedl plodné diskuse, které se týkaly třeba takzvané nemetafyzické interpretace. Nápadné bylo, že i v této tradici sehrála *Logika* spíše podružnou roli. Situace se však mezitím změnila, jak to dokládá Pippinova poslední kniha *Hegelova říše stínů* (Hegel's Realm of Shadows, 2019).

*Bylo by nejspíše chybné snažit se ukázat, že existuje jeden hegelovský motiv, který by byl dnes zvláště relevantní. O relevantnosti lze po mém soudu hovořit, jen nakolik nás oslovuje Hegelův styl myšlení. Co byste Vy považoval za dnes obzvláště inspirativní?*

Řeknu to jedním slovem: Dialektika! Máte naprostou pravdu: Hegelovo dědictví netkví ani tak v „obsazích“ či „výsledcích“ jeho filosofie, ale ve stylu, jakým formuloval problémy, jak se za každou cenu chtěl vyhnout zjednodušujícímu „buď – anebo“. Na Hegelově východisku je dobré vyzdvihnout ještě jiný bod: skutečnost, že se postavil na stranu zprostředkování a že slovy Johna MacDowella odmítl „mýtus daného“. To, že za fakticitou daného máme vyhledat pozadí zprostředkování, které nám teprve umožňuje hovořit o danosti jakožto o čemsi daném, se mi jeví jako sama podstata Hegelova stylu myšlení.

<sup>5</sup> J. Biard – D. Buvat – J. F. Kervégan – J. F. Kling – A. Lacroix – A. Lécirvain – M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris 1981–1987.

Co mě obzvláště přitahuje na Hegelově „politice“, je jeho schopnost nově formulovat základní otázky politické filosofie, třeba povahu suverenity nebo ústavy. Ale nejlepším příkladem je naprostá reinterpretace pojmu občanské společnosti. Zatímco se tento pojem dosud vztahoval k *politickému* společenství ve smyslu *koinónia politiké*, Hegel se rozhodl jím označit nepolitickou komponentu mravního společenství. To přirozeně není svévolné rozhodnutí. Touto terminologickou změnou Hegel postihuje základní vývoj moderní společnosti, konkrétně oddělení politicko-státních institucí na straně jedné a na straně druhé hospodářsko-společenskou sféru. I toto patří k zvláštnosti Hegelova stylu myšlení, z něhož můžeme profitovat: filosofii koncipuje jako *cosi*, co není čistě normativní podnik, co je spíše určitou sebereflexí společnosti samé. Filosofie je zkrátka „dobou uchopenou v myšlenkách“.<sup>6</sup> A. Honneth právem vyzdvihl, že v Hegelově filosofickém stylu nalezneme směrnice pro nenormativní pojetí filosofie, která uchopuje normy nikoli jako obraz společnosti, ale jako výraz její sebereflexe.

*Ve svém vlastním díle jste se zevrubně zabýval filosofií dějin. V jakém ohledu je pro Vás dosud relevantní, anebo je vůbec ještě relevantní?*

Spolu s Odem Marquardem bych řekl, že s filosofií dějin mám „své obtíže“, které by nás vlastně měly přimět k tomu, abychom se s ní rozešli. Obtíž spočívá nejprve v relativní nejasnosti její definice. Pod pojem „filosofie dějin“ většinou řadíme velmi odlišné filosofické směry, třeba francouzské nebo skotské osvícenství, filosofii německého idealismu a samozřejmě marxismus, který je považován za sám vrchol filosofie dějin. Někteří kritici, ve Francii třeba J.-F. Lyotard, který vyhlásil konec velkých vyprávění, chápou odmítnutí filosofie dějin jako rozchod s *osvícenskou* představou lineárního pokroku, tak jak se s ní setkáváme třeba v Condorcetově podání nebo v podobě „zářné budoucnosti“ proklamované ortodoxním marxismem. Tento skepticismus dobře vystihl Carl Schmitt: „Dějiny jsou vždy mocnější než jakákoli filosofie dějin.“

Když se ale na věc podíváme blíže, ukáže se, že vše je komplikovanější. Filosofie dějin, což je pojem, který zavádí Voltaire, je mnohem pestřejší než to, co si představují její kritici. Vedle už tak bohaté osvícenecké filosofie dějin existuje protiosvícenecká filosofie dějin, která je dědictvím původní teologie dějin sahající od sv. Augustina po J.-B. Bossueta. Můžeme sem zařadit Herderovy příspěvky, třeba *Ideje k filosofii dějin lidstva* nebo *Ještě jedna filosofie dějin*, ale ve větší míře

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, str. 31.

se tímto směrem orientuje Friedrich Schlegel. Ve stejném kontextu lze zmínit i teoretiky protirevoluce, třeba J. de Maistra, L.-G. Bonalda, J. D. Cortése a jiné.

Další rozdíly a nejasnosti vyvstávají v progresivním táboru samém. Například můžeme ve vztahu ke Kantovi skutečně hovořit o čemsi jako o filosofii dějin, jak se rádo tvrdívá na základě problematické interpretace slavného eseje *Idea obecných dějin ve světoobčanském smyslu* z roku 1784? Ve své knize *Důvod norem* (La raison des normes, 2015) jsem tuto tezi zpochybnil, neboť se mi zdá být v rozporu s přísnou Kantovou definicí filosofie. I kdybychom ostatně přistoupili na volnější definici filosofie, filosofie dějin nebude ani potom patřit k tvrdému jádru kantianismu. Věc je ostatně komplikovanější i v případě Hegela, který je filosofem dějin *par excellence*, dokonce ji povýšil na hlavní disciplínu filosofie. Jenže v jeho podání má pramálo společného s hrubou teleologií rozumu, na niž je často redukována, a ještě mnohem méně s velkým příběhem o pokroku, který inscenovali Lyotard a další zástupci postmoderny.

Takže abych na Vaši otázku odpověděl přímo: jestliže filosofie dějin znamená to, co si pod tímto označením běžně představujeme, tedy náboženství pokroku a víru v konec dějin, pak je dnes irelevantní. Ale skutečně někdy něco takového existovalo? Jestliže naproti tomu filosofie dějin znamená to, že, řečeno s Hegelem, hledáme „růži na kříži přítomnosti“,<sup>7</sup> že tedy hledáme racionalitu v tom, co se v běhu kolektivního vývoje jeví jako protismyslné nebo nesmyslné, pak je filosofie dějin stejně nepostradatelnou jako filosofie sama, přinejmenším, když filosofii chápeme jako výkon rozumnosti. Je-li přítomnost předmětem filosofie, jak tvrdil Hegel, pak se filosofové musí zaobírat minulostí, protože dějiny jsou „továrnou“ na přítomnost. O přítomném dění podávají zprávu jako puzzle, jehož roztroušené kousky sbíráme a uspořádáváme.

*S filosofií dějin se zevrubně vypořádával i Alexandre Kojève, myslitel, který byl pro Vaše myšlení rovněž ústřední. Byl to vlastně spíše on než Hegel, kdo zastával tezi o konci dějin. Po druhé světové válce se rozešel s filosofií a podílel se na pokusu o vznik evropského státu. Souhlasil byste s tím, že Kojève spatřoval ve formujícím se evropském společenství, které se postupně přetvořilo v EU, uskutečnění absolutního vědění?*

Ano, byl to spíše Kojève, koho bychom měli označovat za myslitele konce dějin a posthistorie. Ale u Kojěva je všechno dvojznačné a nejinak tomu je v případě těchto hesel. Konec dějin znamená překonání konflik-

---

<sup>7</sup> Tamt.



tů, konkrétně třídních bojů, které jsou motorem dějin. Kojève označuje tuto konečnou stanicí historické dialektiky jako „všeobecný a homogenní stav“ (état universel et homogène). Tento obrat, s nímž se lze setkat již v přednáškách k *Fenomenologii*, získává zcela konkrétní význam ve spisech z padesátých let, především v korespondenci s Carlem Schmittem. Oba myslitelé jsou zcela zajedno v tom, že tehdejší dualita sociálních systémů, komunismus proti kapitalismu, je jednak dočasná, jednak povrchní. Kojève zdůrazňuje, že obě velmoci, USA a Sovětský svaz, jsou variantami téže nadvlády techniky a vyměření politiky. Evropa se může stát nanejvýš třetím hráčem, ačkoli tato role mohla tehdy připadnout spíše Číně. Z této konstelace plynulo Kojěvovo úsilí přispět spolu s dalšími eurokraty k vytvoření evropské velmoci, která by tuto roli třetího mohla sehrát. Z politického hlediska se stále ocitáme ve stejném bodě, kromě skutečnosti, že Sovětský svaz nahradila Čína.

Kojěvova teze o konci dějin však zahrnuje ještě jeden, čistě teoretický aspekt. Konec dějin sice spadá vjedno s koncem politiky, tím však započíná myšlení. Protože se v „état universel et homogène“ nemůže odehrát nic skutečně nového, otevírá se prostor čistého myšlení. To již není hledáním moudrosti ve smyslu filo-sofie, spíše je moudrostí samou. Tuto tezi považuji za vskutku fascinující. Konec politiky a dějin by spadal vjedno s počátkem nadpolitického a naddějinného myšlení. Kojève tím jakoby „ospravedlnil“, chceme-li to tak říct, dějinnou nutnost absolutního vědění, tedy vědu o čistém myšlení, kterou Hegel označuje jako logiku. Když se na to podíváme taktó, spatříme v Kojěvovi opravdového hegeliána, jímž ve své interpretaci *Fenomenologie ducha* rozhodně nebyl.

*Ve Vaší interpretaci stojí v popředí dvě témata: abstraktní právo a mravnost. Když se nejprve zastavíme u prvního, ukazujete, že abstraktní právo není pro Hegela čímsi negativním, ale základem pozitivního práva. Člověku skýtá hodnotu jakožto člověku. Když jsem četla Vaše pojednání, často jsem myslela na lidská práva, přičemž Hegel skutečně žije v době formulace lidských práv, ačkoli abstraktní právo alespoň zčásti spojuje s římským právem. Co rozumíte pod abstraktním právem Vy a proč je pro Vás tak centrální? A vidíte rovněž vazbu na lidská práva?*

Rehabilitace abstraktního práva byla skutečně jedním z mých hlavních cílů. Z tohoto hlediska lze v mém stanovisku spatřovat reakci na marxistickou interpretaci soukromého práva coby nadstavby sociálních vztahů, která převládala v době mých studií. Můj záměr je ale širší. Hegel rozumí soukromému právu jako základně moderní společnosti, což

znamená: vznik moderní občanské společnosti a související proměna představy o tom, co tvoří společnost, se v takto strukturovaném společenském životě musely pojit se vznikem soukromého práva. Hegel přirozeně nebyl prvním, kdo si všiml role soukromého práva v základních strukturách moderní společnosti – Hobbes, Locke nebo Smith mu připravili cestu. Co však Hegel viděl ještě před Marxem, vlastně jako vůbec první, je strukturující role soukromého práva v modu, v němž funguje moderní kapitalistická společnost. Bez soukromého práva není kapitalistická společnost možná.

Nyní k Vaší otázce týkající se lidských práv. Hegel vícekrát zdůrazňoval historický význam jejich vyhlášení. V takzvaném *Ständeschrift* z roku 1817 označuje principy z r. 1789 za elementární katechismus, v dodatku k § 433 *Encyklopedie* se zmiňuje o „věčných lidských právech“ a v *Základech* rozhodně odsuzuje otroctví a každou formu osobního podrobení. Obecně má Hegel za to, že Francouzská revoluce, tento „nádherný východ slunce“, je rozhodující světodějnou událostí, nezávisle na tom, že další vývoj byl s ohledem na teror a evropské války tragický. Význam Revoluce spočívá v tom, že zakládá *společenský řád*. Je takřkajíc rodným listem svobodné občanské společnosti, jejíhož politického partnera, tedy moderní stát, je třeba ještě definovat. Podle Hegela byla odpovědí na problém, který otevřela Revoluce, tj. na problém politických forem spoluzití, „konstituční monarchie“, tedy *nikoli* tehdejší pruská monarchie. V tomto byl Hegel zavázán své době.

Navzdory tomu bych netvrdil, že lidská práva, která jsou beztak zčásti právy *politickými*, tvoří jádro Hegelovy rekonstrukce abstraktního práva, tedy rozumného jádra soukromého práva. Tato rekonstrukce spíše spočívá na tehdejším stavu německého soukromého práva, které bylo pozoruhodnou a vcelku zmatenou směsí práva římského, post-feudálního, osvíceneckého a porevolučního (napoleonského). Co se týče pozitivního práva, jsou hlavní styčné body pruské obecní územní právo z let 1791–1794 na straně jedné a na straně druhé napoleonská kodifikace soukromého práva. Obojí můžeme chápat jako pokus přenést na rovinu pozitivivity stěžejní principy, které byly slavnostně proklamovány roku 1789.

Hegelovo přirozené právo v přísném smyslu, tedy právo abstraktní, lze číst jako pokus o rozklíčování imanentní racionality novějších právních institutů soukromého práva, abych se opřel o terminologii Friedricha Carla von Savignye, Hegelova filosofického kontrahenta. Lidská práva sem patří samozřejmě rovněž, nikoli však jejich ideologizace, k níž došlo již během Revoluce. Hegel je především přesvědčen o tom,

že žádná skutečná politická instituce nemůže spočívat na politice lidských práv, a to již proto, že se žádná politika nemůže vyhnout problému legitimní vlády. Lidská práva jsou však z principu egalitární.

*S ohledem na mravnost zastáváte pozici, kterou spolu s Dieterem Henrichem označujete jako institucionalismus, přičemž rozlišujete silný a slabý institucionalismus. Můžete tento rozdíl vysvětlit?*

Dieter Henrich zavedl obrat „silný institucionalismus“ ve svém vydání přepisu přednášky z filosofie práva z r. 1819/1820. Definoval jím vztah individua a státu v Hegelově myšlení. Instituční teorie práva tvrdí, že právní svoboda závisí na podmínkách, jimiž právní subjekty zcela nedisponují. Silný institucionalismus spočívá v tom, že objektivní právní instituce „do sebe jednotlivce zcela zahrnují a subsumují jej pod své vlastní podmínky, aniž by jej odcizily“.<sup>8</sup>

Sám jsem převzal ideu institucionalismu v její slabé variantě, abych rozšířil prostor svobody pro individuum, a to nejen ve sféře mravnosti, ale rovněž ve sféře morality a abstraktního práva. Stejně jako Henrich mám za to, že instituce sehrávají v Hegelově nauce objektivního ducha stěžejní roli. Nemíním tím jen „velké“ instituce, jež jsou schopny na sebe brát podobu osoby, jako je tomu v případě státu, universit, vojska, korporace, justice. Myslím zde rovněž na menší instituce, které Maurice Hauriou, velký francouzský zastánce právního institucionalismu, označil jako instituce-věci (institutions-choses): manželství, peníze, osoba, smlouva, vlastnictví, jazyk – vše, co se vyznačuje instituční přirozeností, co tedy není ani „přirozené“, ale ani „umělé“. Jedná se o entity, které dnes označujeme jako institutional facts.

Zde ostatně narážíme na téma „druhé přirozenosti“, které je pro Hegela stěžejní. V tomto smyslu lze tvrdit, že idea institucí Hegelovi umožňuje vyhnout se fatální alternativě: buď přirozené právo, nebo právní pozitivismus. Hegel není zastáncem přirozeného práva jako Kant nebo Fichte, ale rovněž není zastáncem právního pozitivismu, tak jak jej známe z devatenáctého a dvacátého století. Je institucionalistou v tom smyslu, že instituce objektivního ducha považuje za nutné faktory individuální a kolektivní svobody. Taková myšlenka přirozeně vyžaduje hlubokou proměnu pojmu svobody, radikalizaci Kantovy teorie racionální autonomie, kterou Hegel formuluje nejen ve filosofii práva, ale původně v logice. Svoboda není pouhým predikátem individuální vůle,

---

<sup>8</sup> D. Henrich, *Einleitung*, in: G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a. M. 1983, str. 31.

ale výsledkem „práce institucí“. Tyto instituce produkují individua v tom smyslu, že je „instituuji“ neboli je uschopňují k jednání.

*Říkáte, že instituce jsou „syntaxí objektivního ducha“. Tuto syntaxi však neomezujete jen na objektivní stránku, ale vztahujete ji i na subjektivitu. Rovněž subjektivita se rozvíjí v objektivitě a jen zde má svůj prostor. Subjektivita a individualita tedy vycházejí z institucí a žijí v nich. V tomto smyslu tvrdíte proti méně nuancovaným kritikům, že Hegel kategorii individuality zná velmi dobře, obracíte se ale rovněž proti Henrichovi, podle kterého individua jen kopírují předem dané role. Kde se v tom případě ve Vašem podání nacházejí svoboda a subjektivita, když i u Vás je subjektivita do značné míry zahrnuta v objektivitě?*

Společnost je sítí institucí, z nichž každá má svůj vlastní funkční modus. Kdybych užil Luhmannův jazyk, řekl bych, že sociální systém sestává z diferencovaných subsystémů, které mají svůj vlastní kód a které se vyznačují operativní uzavřeností. Zároveň však disponují procesy, díky nimž překládají postupy jiných systémů do svého vlastního jazyka. Instituce si však nevystačí s pouhými aktéry, kteří by sehrávali role, jež psal a zinscenoval někdo jiný, takzvaná sociální objektivita. Jsou odkázány na jednající subjekty, které je ožívují tím, že si přivlastňují jejich jazyk a tento jazyk nezáměrně rozvíjejí.

Subjektivita tedy není dané faktum, ontologická vlastnost, která by se vázala k bytí člověka. To ostatně dosvědčují mnohé poruchy subjektivity. Jak by řekl Searle, subjektivita je spíše výsledkem sociální konstrukce, procesu formování, který sám předpokládá instituce a zpětné působení na tyto instituce a na jejich kód, resp. jejich jazyk.

V nauce o abstraktním právu nabízí Hegel výstižný příklad. Osoba nemá od přirozenosti vládu nad svým tělem, nejprve si musí přivlastnit sebe samu,<sup>9</sup> jejím úkolem je „rozvinutí svého vlastního těla a ducha“.<sup>10</sup> Toto přivlastnění sebe samého předpokládá právní, sociální a politické instituce, které tento proces vzdělání rámuje. Existují tedy diferencované typy vzdělání subjektivity – jak v oblasti práva, tak v oblasti morálky a mravnosti –, které jsou bez institucí nesrozumitelné. Tyto instituce totiž ztělesňují určitý typ kolektivní intencionality, slovy *Fenomenologie ducha*, „my“, které umožňuje „já“, jež naopak obohacuje ono „my“. Subjektivita a objektivita tak nejsou dané póly ve smyslu plus nebo mínus, ale cosi jako propojené proměnné. To je hlavní cíl Hegelovy

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, § 48.

<sup>10</sup> Tamt., § 57, str. 92.

nauky objektivního ducha, ale rovněž jeho logiky – pojmout subjektivitu a objektivitu jako dynamické interagující komponenty celkové struktury myšlení.

Takový kontext samozřejmě oťře se tím, co běžně rozumíme pod pojmem svoboda. Svoboda není ontologická vlastnost subjektivita, není cílem morálního jednání, ale označením nekonečného procesu osvobodování od mrtvé objektivita toho, co je dané. Právě tím se konstituuje subjektivita. Jeden Hegelův zvláště krásný výrok tuto myšlenku shrnuje: svoboda nespočívá v myšlenkách, které máme v hlavě, ale je tím, čím jsme.<sup>11</sup> Svoboda je tedy označením pro dialektiku subjektivita a objektivita a já získává v institučním zakotvení této dialektiky svou, jakkoli nestabilní, pozici.

*Zdá se mi, že autoři usilují o to, aby Hegela obhájili tváří v tvář námitce, že je nepřitelem individuality. Mě často napadá, jestli Hegelova aktuálnost nespočívá právě v tom, že se schématu individualita versus společnost vymkne. Tím ukázal, že předpoklad, že jedinec může jednoduše skrze jednání změnit společnost, je trochu naivní. Společnost je, jednoduše řečeno, z jiné substance než individuum a tato substance je relativně autonomní. V tomto smyslu bychom v Hegelových stopách mohli dojít až k Luhmannovi: individuum není součástí společnosti. Není to nakonec tak, že anti-individuální aspekt Hegelova myšlení může lépe osvětlit strukturu současné společnosti než Hegel, který považoval subjektivní svobodu za osu moderního světa?*

Souhlasím s tím, že se Hegel chce osvobodit od schématu individuum – společnost, ale i od protikladu subjektivita – objektivita. Ale neřekl bych, že společnost a individuum jsou substanciálně heterogenní. Hegel je jednoznačně zastáncem sociálního holismu, takže společnost nepovažuje za sumu atomů. „My“ není sumou mnohých „já“. Ale tento anti-atomismus, který správně podtrhl Charles Taylor, neznamená, že by individuum bylo pouhou akcivní mravní substance.<sup>12</sup> Společenská substance je odkázána na aktivní souhlas individuálního étosu, který spočívá v tom, že subjekty tuto substancialitu sociální skutečnosti vnímají jako svou vlastní podstatu a v tom naleznou svůj vlastní sebecit.<sup>13</sup> To, že nám sociálně není prostě k dispozici, znamená, že je žádný jednotlivý subjekt nemůže přímo ovlivnit. Na druhou stranu platí, že nezávisle

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 482.

<sup>12</sup> Týž, *Základy filosofie práva*, § 145, str. 188.

<sup>13</sup> Tamt., § 147, str. 189.

na jednání a interakci jednotlivců postrádá socialita skutečnou existenci. Jednoduchým příkladem je proces voleb. Můj jeden hlas má na výsledek mizivý vliv, ale bez účasti voličů by neexistovaly volby, a tato účast tedy znamená, že já stejně jako ostatní voliči akceptuji sociální pravidlo – jednoduše řečeno princip zastupitelské demokracie –, podle něhož nás reprezentuje jedno určité „my“, které však nabývá existenci teprve v procesu volby. Sociální holismus tedy neznamená, že by individualita měla zmizet, ale spíše to, že individualita je výsledkem řady sociálních konstruktivních procesů, skrze něž v nás sociálně žije, jak by řekl třeba i E. Durkheim.

*Svou knihu zakončujete epilogem, který nese krásný název: Vášej pojmu. Co Vás k takovému zakončení vedlo?*

Na tento název mě přivedla poslední stránka spisku *Víra a vědění*. Hegel zde hovoří o „nekonečné bolesti“, o „absolutním utrpení“ „spekulativního velkého pátku“. Ostatně víme i z četby *Fenomenologie ducha*, že myšlení není klidným přímočarým pochodem vpřed, ale útrpnou konfrontací s negativitou, s tím, co ohrožuje myšlení. Myslet znamená, jak píše Hegel v Předmluvě k *Fenomenologii*, spočinout tváří v tvář negativnu. Duch „nabývá své pravdy jen pod podmínkou, že v absolutní rozervanosti najde sama sebe“. <sup>14</sup> Zdá se mi, že to je výstižná definice filosofické činnosti vůbec. <sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 69.

<sup>15</sup> 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\_019/000073 4 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

## FENOMENOLOGIE BEZ THEOLOGIE

### Nad knihou Dominiqua Janicauda

#### *Theologický obrat ve francouzské fenomenologii*

Slavná polemická kniha Dominiqua Janicauda se po téměř třiceti letech od svého vydání dočkala českého překladu. Je to jistě dobře, neboť jde o jednu z prvních prací, jež se zabývají tím, co se ve Francii v době po prvních recepcích fenomenologie odehrálo a z čeho tamní fenomenologie čerpá dodnes.<sup>1</sup> A přece je možné formulovat jednu výhradu. Ačkoli je česká filosofická veřejnost – díky řadě menších překladů<sup>2</sup> a syntetické práci K. Novotného<sup>3</sup> – s „novou fenomenologií“ ve Francii obeznámena, na Janicaudovu značně kontroverzní hypotézu theologického obratu, již navíc překladatel Martin Pokorný ve svém doslovu hájí,<sup>4</sup> být dostatečně připravena nemůže. V následujícím textu tak představím diskusi, již Janicaud otevřel, a pokusím se ji doplnit stanoviskem druhé strany, tj. perspektivou autorů, jež Janicaud kritizuje. Ukážu, že ve francouzské fenomenologii k žádnému theologickému obratu – ve smyslu, ježž tomuto termínu dává Janicaud – nedošlo.

<sup>1</sup> České vydání, jež dostalo vhodný název *Na rozhraních fenomenologie. Transcendence, jevení a zkušenost* (přel. M. Pokorný, Praha 2019), obsahuje vedle knihy *Theologický obrat ve francouzské fenomenologii* z roku 1991 i méně známou navazující publikaci *Otevřená fenomenologie* (La phénoménologie écartée, 1998), v níž mohl autor reagovat na to, jak byla jeho teze theologického obratu přijata. V obou knihách se tak Janicaud věnuje přibližně období mezi lety 1960 a 1998.

<sup>2</sup> To pochopitelně neplatí o údajném původci celého obratu, E. Levinasovi, ani např. o dalším zmiňovaném filosofovi, P. Ricœurvi, kteří jsou do češtiny překládáni hojně, nýbrž o dalších autorech, jako jsou J.-L. Marion, M. Henry, M. Richir anebo dnes již spíše analytický filosof J. Benoist. S jejich myšlením se český čtenář může seznámit především díky antologii textů vydané K. Novotným, *Co je fenomen? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010. Nedávno také vyšel soubor kratších textů M. Henryho pod názvem *Fenomenologie života, I, O fenomenologii*, přel. M. Jiskra, Červený Kostelec 2020. Více překladů existuje i z díla R. Barbarase, jehož Janicaud zmiňuje pouze okrajově.

<sup>3</sup> K. Novotný, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec 2010.

<sup>4</sup> M. Pokorný, *Jednota snažení, mnohost stylů. K aktualitě Janicaudovy polemiky*, in: D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 197–206.

## 1. Janicaudovy knihy

V úvodní kapitole knihy *Theologický obrat ve francouzské fenomenologii* (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 1991) Janicaud formuluje otázky, na něž vzápětí jasně odpovídá: „Odlíší se [francouzská fenomenologie uplynulých třiceti let] nějakým rysem od první vlny recepce Husserla a Heideggera? A tkví tato odlišnost v rozchodu s imanentní fenomenalitou, v otevřenosti vůči neviditelnému, Jinému, čistému dávání či ‚archi-zjevování‘? Odpověď na obě tyto navzájem provázané otázky je zcela jednoznačná a zní kladně.“<sup>5</sup> Klíčovými slovy jsou zde „rozchod s imanentní fenomenalitou“. Janicaud opakovaně poznamenává, že nekritizuje – zdůrazněme *obecně nepopíratelnou* – theologickou inspiraci některých autorů francouzské fenomenologie, nýbrž to, že se na půdě fenomenologie vydává za fenomény něco, co jimi není, co vůbec nemá fenomenologický význam, neboť je to transcendence přenesená z theologie.<sup>6</sup> Do fenomenologie se podle něho vloudily pojmy, jimž v imanenci, v onom fenomenologickém poli čistého prožívání, jež Husserl získal provedením *epoché*, nic neodpovídá, tj. nic, co by jim odpovídalo, se v tomto poli nejeví. Jde o pojmy relevantní pro theologii anebo metafyziku, ovšem ve fenomenologii podle Janicauda nemají co pohledávat. Ve svém tvrzení se opírá o § 58 prvního svazku *Idejí*, v němž Husserl z fenomenologického zkoumání vyřazuje transcendenci Boha: transcendence Boha jakožto základ světa i vědomí musí být z fenomenologie vyškrtnuta, jelikož se oproti transcendenci světa, jež je „imanentními souvislostmi motivovanou intencionální jednotou“,<sup>7</sup> nekonstituuje v imanenci absolutního vědomí – transcendence Boha přesahuje transcendenci světa i čisté vědomí a jako taková musí být z fenomenologie vyřazena.<sup>8</sup>

Janicaud přitom dobře ví, že Husserlova verze (transcendentální) fenomenologie je pod přílišným vlivem kartesianismu a že bylo nutné, aby se fenomenologie u Heideggera, Merleau-Pontyho a dalších rozvíjela.<sup>9</sup> Tvrdí však, že tvůrčí zápal některých autorů nejspíš vedl k zanedbání fenomenologické rigoróznosti, její přísné metodologie, ba dokonce že

<sup>5</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 10.

<sup>6</sup> Tamt., str. 34.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, I, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, str. 104.

<sup>8</sup> Tamt., str. 118 n.

<sup>9</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 81.



někteří Husserlovi nástupci úsilí o přísnost přímo zavrhli.<sup>10</sup> Hlavním Janicaudovým tématem tedy není ani tak obrat sám a theologické pojmy ve fenomenologii, jako spíš metodologické předpoklady, jež k tomuto obratu vedly.<sup>11</sup> Jestliže tvrdí, že se v díle francouzských autorů stala fenomenologie „rukojmím teologie“ či metafyziky,<sup>12</sup> že tito myslitelé překonali heideggerovskou ontologii teologií pod hlavičkou fenomenologie<sup>13</sup> anebo že „ztheologizovali“ fenomenologii, na srdci mu leží hlavně to, že k tomu nedospěli pomocí přísné metody, tj. s oporou ve fenoménech. To, co ve svém díle popisují, fenoménem dokonce vůbec být nemůže, neboť to překračuje konečné horizonty lidské zkušenosti.<sup>14</sup>

Vzhledem k takto formulovanému projektu není nutné, aby jeho autor zkoumal všechny filosofy „obratu“ systematicky. Naprosto mu stačí zaměřit se „na některé jeho intervence v oblasti fenomenologie“,<sup>15</sup> na konkrétní překročení hranic fenomenologie v rámci díla, jež se za fenomenologické považuje. Proto postupně čte vybrané pasáže a komentuje pojmy z díla E. Levinase (kap. 2) jakožto původce obratu a jeho následovníků, jimiž jsou především J.-L. Marion (kap. 3) a M. Henry (kap. 4). K tomu pak připojuje pozitivnější úvahy o tom, jak by fenomenologie měla vypadat (kap. 5). Tyto úvahy jsou ovšem lépe zformulovány v druhé knize českého překladu, v *Otevřené fenomenologii* z roku 1998. V ní Janicaud tvrdí, že tentokrát ho theologický obrat bude zajímat ještě méně než v knize předchozí – že ho znovu bude zajímat především to, co k němu vedlo. Proto se opět zabývá metodologickými otázkami, konkrétně možností atheistické fenomenologie (2. kap), kritizuje projekt fenomenologie jakožto první filosofie (3. kap.) a zkoumá vztah fenomenologie a hermeneutiky (4. kap). Poslední, 5. kapitola je nejpozoruhodnější. Janicaud v ní představuje svou vizi „minimalistické fenomenologie“, jež své vlastní hranice nepřekračuje, jež nevydává za fenomény to, co jimi není, nechce pohltnout veškeré filosofické otázky a je pouze minimálním usebráním meditujícím o jevení.<sup>16</sup>

Vše, o čem jsem dosud psal – to, že by fenomenologie neměla překračovat své hranice a vydávat za fenomény to, co jimi není, a že by se měla

---

<sup>10</sup> Tamt., 82.

<sup>11</sup> Tamt., str. 28 n.

<sup>12</sup> Tamt., str. 39.

<sup>13</sup> Tamt., str. 57.

<sup>14</sup> Tamt., str. 148.

<sup>15</sup> Tamt., str. 44.

<sup>16</sup> Tamt., str. 174–196. Viz také str. 210–212 tohoto textu.

věnovat v jakémisi minimálním usebrání popisu jevení samého –, příliš zpochybňovat nelze. Zásadní problém obou Janicaudových knih spočívá v tom, že uvedené nároky splňují i autoři, které kritizuje. Jistě, k nějakému obratu ve francouzské fenomenologii došlo, ale nikoli k „theologickému“: filosofové, o nichž tvrdí, že jsou skrytými „theology“, totiž i přes používání některých theologických pojmů postupují přísně fenomenologicky, ba dokonce se v ničem podstatném neliší od autorů, které Janicaud dává za vzor. Je škoda, že se Janicaud nechal svou hypotézou tak strhnout<sup>17</sup> a namísto pečlivého sledování toho, co kritizovaní myslitelé chtěli říci a čím fenomenologii obohatili, zůstal na povrchu, totiž u tvrzení, že používají pojmy, jež pocházejí z theologie či metafyziky.

Nyní se tedy zaměřím na samo jádro sporu a ukážu, že kritizované pojmy fenomenologicky prázdné nejsou. Pokusím se o to jak s ohledem na roli, již Levinas, Marion a Henry hrají v dějinách fenomenologie, tak s ohledem na fenomenologický smysl spjatý s konkrétními pasážemi, jež Janicaud z jejich díla vybírá. Tím se jeho diagnóza nové fenomenologie ukáže jako nesprávná a spolu s tím se bude pomalu projevat pravá povaha obratu, jenž se ve francouzské fenomenologii odehrál a jemuž bude věnována krátká úvaha na závěr.

## 2. Emmanuel Levinas

Ze tří velkých autorů první generace recipující Husserla ve Francii dva zachovali – nehledě na svůj tvůrčí elán – věrnost Husserlovi, kdežto třetí se podle Janicauda odchýlil: Sartre i Merleau-Ponty hledali podstatu intencionality, tj. jevení transcendence ve fenomenální imanenci,<sup>18</sup> zatímco Levinas, jenž byl hlavní inspirací kritizovaných postav druhé či třetí generace francouzských fenomenologů, stál na počátku „theologického obratu“. Podle Janicauda je problematické už samo Levinasovo čtení klasiků: Levinas zkresluje Husserla tím, že mu přisuzuje toliko reprezentační pojetí intencionality (podle něhož se myšlenka shoduje s předmětem), aby na tomto pozadí nechal vyjevit přesah transcendence Jiného. Tím však Levinas podle něho pouze opakuje Heideggerovu

<sup>17</sup> Janicaudovy knihy jsou plné zbytečných odsudků a mnohdy až osobních útoků. Tak např. Levinasovy popisy lásky Janicaud označuje za „povětšinou značně naivní“, o Marionovi hovoří jako o „vychytralém“ autorovi, jenž využívá „úhybů a strategických úskoků“. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 32, 54, 105.

<sup>18</sup> Tamt., str. 28.

kritiku Husserlova subjektivismu a eidetiky, avšak oproti Heideggerovi nedestruuje metafyziku v jádru Husserlova projektu, nýbrž naopak Heideggerovo bytí nahrazuje metafyzickým pojmem Dobra.<sup>19</sup> Pokud všechny tyto pochybné předpoklady přijmeme, říká Janicaud, a Levinase se i přesto snažíme sledovat, pak zjišťujeme, že jeho koncepce je plná rozporů: vystupuje proti ontologii, a přitom hovoří o událostech bytí, kritizuje fenomenologii (chce popisovat to, co se nachází „mimo tvář“), a přitom vypracovává „fenomenologii Eróta“.<sup>20</sup>

K uvedenému tvrzení je nejprve třeba říci, že *Totalita a nekonečno* je primárně knihou „na obranu subjektivity“,<sup>21</sup> tj. navýsost fenomenologického pojmu. Konkrétněji řečeno, Levinas se snaží zabránit tomu, aby se pravá fenomenologická povaha subjektivity ztrácela v totalitě reprezentujícího myšlení anebo myšlení neutrálního bytí. Podle Levinase jsou pro fenomenologii stěžejní události bytí (jakožto podmínky subjektivity) v Husserlově transcendentální fenomenologii a Heideggerově fundamentální ontologii zastřeny,<sup>22</sup> a proto není v rozporu hovořit o událostech bytí, a současně kritizovat Heideggerovu ontologii, stejně jako není rozpor v tom, hovořit např. o fenomenologii Eróta, a současně kritizovat Husserlovu fenomenologii (a to aniž bychom intencionalitu museli redukovat na její reprezentační pojetí). Pro Levinase je subjektivita jedinečnou osobou, jež se od nelidské ohrožující přírody (neosobního živlu *il y a*), z níž přesto žije, separuje v momentu egoistického štěstí, v němž se Jinakost přírody mění na Stejnost a kvazi-nezávislost subjektivity.<sup>23</sup> Tato událost bytí, oddělenost, je následně podmínkou jiné – pro Levinase klíčové – události. Je podmínkou pro to, aby se subjektivita mohla setkat s transcendencí jiného typu, než je transcendence neosobního živlu – s „pravou“<sup>24</sup> metafyzickou transcendencí lidské tváře. O „metafyzickou“ transcendenci se jedná z toho důvodu, že tato prolamuje intencionalitu vědomí i rozvrh bytí, neboť způsobem jejího bytí, způsobem, jímž se fenomenologicky jeví, je na subjektivitě zcela nezávislé „zjevení“.<sup>25</sup> Od-

---

<sup>19</sup> Tamt., str. 31–32.

<sup>20</sup> Tamt., str. 32.

<sup>21</sup> E. Levinas, *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 1997, str. 13.

<sup>22</sup> Tamt., str. 15–16.

<sup>23</sup> Tamt., str. 92–97.

<sup>24</sup> Tamt., str. 123.

<sup>25</sup> Tamt., str. 46, 103.

tud plyne, že způsobem bytí subjektivitu je nikoli bytí, ale dění jakožto „pohostinné přijímání druhého“.<sup>26</sup>

Levinas samozřejmě netvrdí, že Husserl ani Heidegger vůbec netematizují dění, jež problematizuje totalizující pojetí subjektivitu: Husserl např. hovoří o prvotní impresi jako živoucím zdroji bytí, které je nekontrolovatelným zdrojem novosti ve zkušenosti.<sup>27</sup> Heideggerovu ranou filosofii pak dokonce sám Levinas označuje za filosofii dění, neboť „subjektivita“ se zde vytrhává ze jsoucna, jímž je, a přenáší se do oblasti, v níž se činí možnou – v níž rozvrhuje své možnosti. Pobyt tak není tím nebo oním jsoucnem, ale právě tímto neustálým vytrháváním, transcendencí sebe samého, ek-sistencí.<sup>28</sup> V obou případech se však podle Levinase zapomíná na křehkost subjektivitu v jejím vztahu k pravé transcendenci, jež je v jednom případě zastřena transcendentálně-subjektivistickým rámcem popisu dění a ve druhém totalizující dimenzí pobytu, jenž má dění *ve své moci*.<sup>29</sup> V obou případech je tedy zastřena otevřenost lidské subjektivitu pro „transcendenci zcela odlišného typu“,<sup>30</sup> než je Husserlova transcendence konstituovaného světa anebo Heideggerova transcendence rozumění bytí.

Jistě, když Levinas hovoří o podmínkách subjektivitu a setkání s metafyzickou transcendencí, pohybuje se na samých hranicích fenomenologie, jež se počínaje Husserlem zabývá korelací mezi subjektivitou a tím, co se jí ukazuje (transcendence světa). Přesto však musíme odmítnout, že by Levinasova filosofie neměla fenomenologický význam, že bychom separaci ve slasti anebo ono setkání s pravou transcendencí vůbec nezažili, a že by tedy obojí bylo pouhým theologickým preludem.

Přistupme nyní k tomu nejdůležitějšímu – k otázce, zda pojmům, jež Levinas používá ve své fenomenologii lásky, odpovídá nějaká zkušenost. V Janicaudem kritizované pasáži Levinas píše: „Milovaná, které se sice lze zmocnit, avšak jež je ve své nahotě nedotknutelná, mimo oblast

<sup>26</sup> Tamt., str. 14.

<sup>27</sup> Srv. E. Levinas, *Intencionalita a počitek*, in: týž, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Červený Kostelec 2014, str. 161–180.

<sup>28</sup> Týž, *Totalita a nekonečno*, str. 246; srv. týž, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier 1994, str. 112.

<sup>29</sup> Týž, *Totalita a nekonečno*, str. 246. „Moc“ se sice u pozdního Heideggera mění v „bezmoc“, avšak ta ústí v „hanebný materialismus“, v němž se autonomie a křehkost existujícího opět ztrácí. Viz tamt., str. 266.

<sup>30</sup> Týž, *Parole et silence*, in: týž, *Œuvres complètes*, II, *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris 2011, str. 88.

objektů a za tvář, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenskosti.<sup>31</sup> Janicaud s odkazem na pokračování textu upřesňuje, že se zde jedná o ideál „věčného ženství“, a tvrdí, že zkušenost byla jeho situováním „mimo oblast objektů a za tvář, tedy i za jsoucí“ ochuzena na maximum. A uvažuje dále: pokud Levinasova slova mají nějaký smysl, pak je „panenství“ absolutně neuchopitelné, a nikoli – jak říká Levinas – odhalované i skrývané. Má-li však být čistá exteriorita ve zkušenosti nějak přítomná, pak termín exteriorita nedává žádný smysl – čistá zkušenost exteriority je protimluv. A pokud jde nakonec o pouhou intenci transcendence, proč se Levinas tváří, že překonává fenomenologii?<sup>32</sup>

Skutečně bychom mohli říci, že Levinase zajímá transcendence v imanenci: Levinas zkoumá fenomenologický pojem čisté transcendence, tj. to, jak se tato transcendence jeví. Proto není nic divného na tom, když o ní prohlašuje, že je přítomná, neboť kdyby nebyla, pak by se opravdu jednalo o krok za fenomenologii. Levinas přitom – jak bylo řečeno – nepřekonává fenomenologii jako takovou, nýbrž jen fenomenologii totalizujícího pojetí subjektivity. Co se tedy z oné Milované jeví? Zkušenost lásky je vskutku ambivalentní. Odehrává se na hranici imanence a transcendence, neboť milující nedosažitelné Milované přece nějak dosahuje: přemýšlí o ní, sní o ní, setkává se s ní, vidí ji, cítí ji a v dotyku překonávajícím distanci vidění se dokonce odehrává zázrak, v němž na konečných prstech přechází jeden do druhého, neboť dotýkat se znamená v ten samý čas cítit své tělo i tělo cizí. Ještě dále, na samu hranici dosahování v imanenci, se ovšem dostáváme v pasivitě, křehkosti a bezmoci milujícího, skrze všechny momenty vztahu, v nichž zkušenost milujícího už „nekonstituuje“ imanence, ale sama Milovaná, transcendence: například v utrpení milujícího anebo v rozkoši, v níž se utrpení milujícího mění ve štěstí pouze z vůle jeho Milované. Čistota této zkušenosti neznámá, že by byla prázdná, nýbrž to, že je neredukovatelná na všechno anticipování intencionální imanence nebo rozumění bytí, že jde o zkušenost přesahu přes to, jak se milující ve vztahu rozvrhuje. Čistá zkušenost je zkušenost, vzhledem k níž se milující musí rozvrhnout jinak: „Eros je stržení překračující každý rozvrh.“<sup>33</sup> Milovaná totiž uniká ze „své formy k budoucnosti, jež nikdy není dost budoucí“ – k milujícímu bude i nadále přicházet z radikální budoucnosti neredukovatelné na minulost a přítomnost. Milujícímu pak nezbyvá než ke své Milované

<sup>31</sup> E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 230.

<sup>32</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 33–35.

<sup>33</sup> E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 235.

pouze směřovat, jelikož na horizontu každé zkušenosti, kterou s ní udělá, se již rýsují zkušenosti další, a právě po nich, po Milované jako takové, touží. Milovaná je ovšem tak křehká, že jediným možným způsobem, jímž k ní lze směřovat a její transcendenci přitom nenarušit, je něha. Touha, něha nebo výše zmíněné utrpení milujícího jsou tři způsoby, jímž se Levinasova pravá transcendence jeví.

Vzhledem k právě řečenému dává dobrý smysl, hovoří-li Levinas o „radikálním empirismu“ milujícího, nebo jakékoli jiné subjektivity, jako důsledku metafyzické touhy po Milované, po Jiném.<sup>34</sup> Je pak opravdu tak nepochopitelné, že se transcendence zavrhuje v morálce, v dobrotě vůči Druhému? Nikoli, o žádnou metafyzickou volbu, jak tvrdí Janicaud,<sup>35</sup> zde nejde; jde o samotný důsledek bytostné pasivity subjektivity, jejíž svrchovanost naráží na to, co se jí staví na odpor. Souhlasím však, že Levinas mistry – zejména v knize *Jinak než být*, kde hovoří např. o tom, že se stáváme „rukojmím Druhého“ – svou filosofii Druhého až příliš vyhrocuje, čímž korelaci subjektivity a transcendence dostává do nerovnováhy, jež ve fenomenologii opravdu velkou oporu nemá.<sup>36</sup>

V žádném případě ale nelze tvrdit – jak činí Janicaud – , že by Levinas byl theologem v tom smyslu, že by jeho filosofie byla fenomenologicky prázdná a že by nedoceňovala Husserlův objev intencionality.<sup>37</sup> Levinas přece dobře ví, že bez Stejného by vztah k Jinému nebyl možný. Podle mého názoru je na místě jiné čtení: Levinas objevil klíčovou roli transcendence v procesu jevení (přehlíženou ve dvou subjektivisticky laděných verzích klasické fenomenologie), přičemž někdy přehnané hyperbolické formulace chtějí váhu tohoto objevu pouze zdůraznit. Levinasem vyzdvihovaná ambivalentnost tkví v samotné definici vztahu: vztah zcela logicky tvoří dva, kteří něco sdílejí, avšak toto sdílení se nikdy nesmí stát splynutím, protože pak by vztah skončil – nebyli by tu dva, ale pouze jeden či jedno. Levinasova filosofie je meditací o této logice, jež je vposled rovněž logikou fenomenologické korelace mezi vědomím a světem. Pak ovšem rozhodně není třeba, aby se Levinas – jak po něm

<sup>34</sup> Tamt., str. 172. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 36.

<sup>35</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 39.

<sup>36</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, str. 282. Levinasovu původní vinu vůči Druhému odmítá např. M. Richir, jenž ji nahrazuje – po vzoru Nietzscheho – původní nevinností. Srv. M. Richir, *L'écart et le rien*, Grenoble 2015, str. 22. Janicaudovy výtky viz D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 39.

<sup>37</sup> Týž, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 40.

chce Janicaud – vzdával toho, co o své filosofii prohlašuje: „Naše analýzy si nárokují ducha Husserlovy filosofie, jejíž litera byla pro naši dobu připomínkou trvalé fenomenologie, povznesené na stanovisko metody veškeré filosofie.“<sup>38</sup>

### 3. Jean-Luc Marion

Když Janicaud říká, že chce jen vyjasnit, co je fenomenologické a co metafyzické, zdá se, že má až příliš jasno o tom, co je fenomenologické, a že je to představa velmi úzká, jež nemá cit pro hraniční fenomény, které se ve Francii dostaly do centra fenomenologie. To se potvrzuje i v jeho kritice Mariona. Zajisté, Marion je podobně jako Levinas autorem čerpajícím z teologie a opravdu lze říci, že jedním z jeho hlavních filosofických cílů bylo vybudování nereprezentační teologie křesťanské lásky.<sup>39</sup> Vzápětí je ale nutné doplnit, že jej – podobně jako Levinase – theologická inspirace nutí objevovat nové fenomény, jež byly v klasické Husserlově a Heideggerově fenomenologii stranou pozornosti. V roce 1992, jen chvíli poté, kdy se po dvou desetiletích metafyzických a theologických zkoumání stala těžištěm jeho práce fenomenologie, Marion osvětluje svůj filosofický itinerář takto:

„Metafyzika či filosofie snadno připouští konečnost rozvažování (Descartes), smyslovosti (Kant), bytí (Heidegger). Ovšem zcela jiná konečnost se vynoří, pokud zpozorníme k jedné absolutně kritické instanci (byt' neočekávané a pro mnoho čtenářů bezpochyby nevhodné), jež se postupně prosadila v mé teoretické práci: k theologii, či přinejmenším k tomu, o čem pojednává, k theologickému. Zde se totiž jedná o takové pole daného, jež nelze pojednávat v metafyzickém nebo filosofickém diskursu, a to právě proto, že je dáno absolutně.“<sup>40</sup>

Na základě tohoto citátu by se mohlo zdát, že má Janicaud pravdu a že Marion, který se rozhodne toto absolutně dané zkoumat ve fenomenologii, do ní zavádí theologii. Tak tomu ale není: theologie se zde

---

<sup>38</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 280. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 41.

<sup>39</sup> Týž, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 44.

<sup>40</sup> J.-L. Marion, *De l'„histoire de l'être“ à la donation du possible*, in: *Le Débat*, 72, 1992, str. 171.

nestaví doprostřed fenomenologie, nýbrž je pro fenomenologii inspirací k tomu, aby si v rámci svého pole zkoumání vedle fenoménů definovaných na základě konečnosti subjektivity či existujícího (rozvažování, smyslovosti nebo bytí) všimla fenoménů, jejichž konečnost není primárně spjata s omezením subjektivity, ale naopak s tím, co v nich subjektivitu přesahuje, tj. s transcendentí (stejně je tomu u Levinase). Proto Marion ten samý článek zakončuje poukazem k filosofii budoucnosti, jíž bude fenomenologie dávání, kterou se v následujících letech sám pokusí rozvinout: „Filosofie ... má svou budoucí definici spjatou s fenomenologií: každé myšlení, jež je skrze radikální empirismus poslušno nadbytku možnosti nad skutečností – spatřit to, co se dává, hledět na to, co toto dává, a obdivovat, že (se) to dává.“<sup>41</sup>

Stále by se však mohlo zdát, že jde o pouhá slova. Nyní je proto třeba, podobně jako v případě Levinase, sledovat pasáže, které Janicaud u Mariona čte. Hned na začátku bych rád upozornil na to, že v některých dílčích bodech má Janicaud pravdu. Třeba když upozorňuje na problematiku Marionovy překlady termínů „Gegebenheit“ u Husserla a „Geben“ u Heideggera jako „dávání“ (donation).<sup>42</sup> Anebo když tvrdí, že metafyzika není u Heideggera cele překonána, a tak fenomenologie může jen sotva být *čistě* postmetafyzickým myšlením, jak Marion tvrdí.<sup>43</sup> Zde se Marion opravdu nevyjadřuje přesně. Důvodem toho je však podobně jako u Levinase jeho radikalizace fenomenologie, to, že „metafyzické“ fenomenologické myšlení oprávněně *rozvíjí* „postmetafyz-

<sup>41</sup> Tamt., str. 176.

<sup>42</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 138–146. Tento Marionův prořezek ovšem nikterak neproblematizuje jeho fenomenologii dávání, jak naznačuje Janicaud. Marionovým cílem ve vztahu k Husserlovi a Heideggerovi bylo ukázat, že již v jejich díle se dávání fenoménu objevuje, ovšem není myšleno explicitně. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2013, str. 46, 56. M. Pokorný překládá donation jako *dání*. Oproti tomu upřednostňuje překlad termínem „dávání“, neboť Marion hovoří o procesu, o tom, že dané je stále na příchodu, a nejde tedy o „jednorázové dání“. Srv. např. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Paris 2016, str. 144–146. Konečně se zde nabízí vhodný prostor k tomu, abych upozornil na několik chyb, jichž jsem si v jinak kvalitním překladu M. Pokorného povšiml a jež mění smysl originálu. Na str. 39 se v originálu nehovoří o „neredukovatelné pasivitě vůči každému apofantickému diskursu“, ale o „pasivitě neredukovatelné na každý apofantický diskurs“ (passivité irréductible à tout discours apophantique); na str. 119 nejde o „transcendentní radikalitu“, ale o „transcendentální radikalitu“ (radicalité transcendantale); na str. 137 „vládné nejasnost“ (le flou), a nikoli „kolísání a plynulost“.

<sup>43</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 48.



zickým“. Těžiště jevení nemůže podle Mariona spočívat v subjektivitě jako nějakém prvním principu, ledaže by šlo o subjektivitu dostatečně otevřenou pro to, co se dává samo od sebe, co přichází – jako u Levinase – z budoucnosti. Proto je subjektivita u Mariona popsána jako příjemce dávajícího se jevení (tento příjemce je označen francouzským termínem „adonné“).

Marion také dobře ví, že jeho projekt je pouze rozšířením pole fenomenologie, a nikoli polem celým, a proto dodává, že adonné je zároveň intencionálním vědomím, neboť dávající se jevení – v rámci procesu, jemuž Marion říká hermeneutika – přeměňuje na ukazování se objektů, věcí ve světě. Janicaudova kritika přitom spočívá v tom, že fenomenologie by se měla držet pouze tohoto husserlovského ukazování se objektů na pozadí heideggerovského rozumění světa, neboť dávání samo je podle něj čistě theologický pojem, který je fenomenálně prázdný. Přesněji řečeno, Janicaud kritizuje Marionovu „třetí redukci“, která chce postoupit o krok za Husserla (první, „transcendentální“ redukce) a o krok za Heideggera (druhá, „ontologická“ redukce), a to v tom smyslu, že instanci jevení nelze označit za bytí, nýbrž je třeba ji popsat tak, jak se vskutku ukazuje: jako apel, „jehož čistá forma se odehrává přede vši specifikací, dokonce včetně specifikace bytí“.<sup>44</sup> Marionův formální popis jevení doplňující čistý apel jevení o čistého příjemce tohoto apelu, o „osloveného“ jako takového (z něhož se později stane zmíněný adonné) však podle Janicauda postrádá jakoukoli vazbu na zkušenost: „Adjektiva užitá v textu neevokují lidství ani konečnost: apel à la Marion je čistý, absolutní, nepodmíněný... Není zkušenost takto vyhublá až na průzračné apriori příliš čistá na to, aby se ještě mohla vydávat za fenomenologickou? ... jediné pojítko, jež uvedené citáty svazuje s jakoukoli zkušeností, je náboženské povahy.“<sup>45</sup>

Není jasné, proč by formalita popisu, tj. abstrakce od konkrétních daností a zachycení formální struktury dávání (apel–oslovený) měla být ve fenomenologii, v níž jde o podstatné apriorní popisy jevení či fenoménů, na překážku.<sup>46</sup> Lze však uznat – což ostatně sám Marion činí –, že *Réduction a dávaní* (Réduction et donation, 1989) je prvním spisem na cestě k vybudování fenomenologie dávání a že ta zde ještě není dostatečně

<sup>44</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris 1989, str. 305. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 54.

<sup>45</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 55.

<sup>46</sup> Není to jasné ani Marionovi: ve své reakci na Janicaudovu výtku upozorňuje, že veškerá filosofie je abstrakcí. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 120.

rozvinuta.<sup>47</sup> Fenomenologie dávání je kompletně představena až v knize *Jsouc dáno* (Étant donné, 1997). V ní mohl Marion na Janicaudovy výše zmíněné výtky reagovat a Janicaud zase mohl Marionovi odpovědět v knize *Otevřená fenomenologie* z roku 1998.

Této výměně se nyní budu věnovat. Marion netuší, proč je označován za theologa. Jakkoli oceňuje náležitost otázek, které Janicaud klade, potíží je podle něj v tom, že „se povětšinou týkají toho, o čem jsme vůbec nehovořili“.<sup>48</sup> Janicaud si správně nevykládá ani toto Marionovo zhodnocení své knihy, když jej čte následovně: „To je zajímavá formulace: přiznává totiž, že se mi občas podařilo odpovídat přesně na to, co prostě a jednoduše kniha říká – ale současně poukazuje na jakési ‚neřčené‘, o němž je nutno se dozvědět víc.“<sup>49</sup> Nic takového však Marion neříká: podle Mariona Janicaud v rámci své teze klade často zajímavé otázky, ale ty se Marionova díla většinou vůbec nedotýkají, neboť to postupuje přísně fenomenologicky – zabývá se pouze fenomenologickým smyslem pojmu dávání. A to i sám Janicaud označil za legitimní podnik.<sup>50</sup> Marion na nařčení ze zavádění theologie do fenomenologie reaguje následovně: Jelikož není možné vylučovat pojem dávání z fenomenologie, kde je tento pojem už od Husserla doma – každý fenomenolog včetně jeho samého totiž vyražuje operací *epoché* (či redukce) všechny transcendence včetně Boha, čímž dospívá k danosti fenoménu –, pak Janicaudovo tvrzení, že dávání je pojem spjatý s transcendencí Boha, může mít jediné možné vysvětlení: nikoli Marion, nýbrž Janicaud chápe dávání na pozadí metafyziky specialis a podle jejího modelu zakládání či principu jsoucího, nikoli Marion, nýbrž Janicaud považuje Boha za instanci dávání, za jeho účinnou příčinu.<sup>51</sup> Marion píše, že dávání je pojem, který dané (fenomén) nutností mít příčinu zbavuje, neboť jej popisuje na základě toho, že se jeví *sám*.<sup>52</sup> Jeho hlavním záměrem je popsat fenomén tak, jak se skutečně jeví, tj. jako do značné míry osvobozený od všech podmínek, jež by jeho autonomii mohly omezovat, a to dokonce od všech tradičních

<sup>47</sup> Proti Marionovu „formalismu“ se vymezuje i M. Henry, který je jinak příz-  
nivcem jeho „třetí redukce“. Srv. M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*,  
in: též, *De la phénoménologie*, Paris 2003, str. 104.

<sup>48</sup> J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 5.

<sup>49</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 106.

<sup>50</sup> Tamt., str. 57. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 67.

<sup>51</sup> J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 120–123. To ovšem Janicaud odmítá. Srv. D.  
Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 137.

<sup>52</sup> J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 124.

podmínek jevení, jakými jsou třeba u Husserla transcendentální já nebo horizont nebo u Kanta kategorie.

To je další bod, jež Janicaud kritizuje: Jak by Kantovy kategorie mohly být omezením zkušenosti, když jsou samotnou podmínkou korelace mezi transcendentální subjektivitou a objektivitou každého předmětu? Problém formuluje následovně:

„Pokud se na poli fenomenality utvářejí ‚excesy‘ či ‚překročení‘ podmínek analyzovaných určující soudností (jak si Kant plně uvědomoval...), vyplývá odtud, že máme povoleno osvobodit se od ‚podmínek horizontu‘? ... Nechat tento typ přemíry splynout vjedno s ‚absolutně nepodmíněným názorným dáváním‘ znamená jednou ranou anulovat veškerou kritickou práci a pod heslem ‚saturovaného fenoménu‘ znovu vtáhnout do hry ... númenon!“<sup>53</sup>

Janicaud klade zajímavé otázky, Marion ale hrubě zkresluje. Ten nikde neříká, že se saturovaný fenomén plně osvobozuje od podmínek každé možné zkušenosti a že zakoušíme *noumenon*! Marion – v podobném argumentu, jaký jsme viděli u Levinase – upozorňuje na to, že fenomenalita je širší než „každá možná zkušenost“. I saturovaný fenomén se jeví jako každá možná zkušenost, ale zároveň, či spíše především je tu jistý nadbytek vzhledem k tomu, co se v každé zkušenosti opakuje. Právě to chtěl Marion říci pojmem „saturace“: jakýkoli pojem či význam, jež fenoménu připisujeme, je v případě saturovaného fenoménu nasycen, či spíše přesycen dávajícím názorem, tím, jak se věc sama od sebe před námi právě teď v názoru dává.<sup>54</sup>

Jaké konkrétní fenomény se tedy za Marionovými pojmy dávání a saturace skrývají? Jakkoli Marion popisuje především čtyři typy saturovaného fenoménu, v nichž je saturace takřkajíc nejmarkantnější,<sup>55</sup> tvrdí, že saturované fenomény jsou všude okolo nás. Proto dává příklad, v němž bychom saturovaný fenomén běžně nejspíš nehledali: Hovoří o sále, v němž na École normale supérieure v Paříži přednáší. Místnost se jeví být pouhým objektem: čtyři zdi, strop, pódium, určitý počet židlí a mnoho dalších jsoucen, která čekají na to, až je využijeme, ale jinak tu přetrvávají bez ohledu na nás. Tato trvalost ovšem kupodivu signalizuje opak objektivní disponovatelnosti, signalizuje to, že se sál dává nikoli

<sup>53</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 149–150.

<sup>54</sup> J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 325.

<sup>55</sup> Srv. tamt., § 23.

jako objekt, ale jako událost, a to s ohledem na a) minulost, b) přítomnost a c) budoucnost:

Sál se jeví a) jako jsoucí bez nás, vynořuje se jako fakt, jenž přichází z neovladatelné minulosti, o níž nejspíše vůbec nic nevíme. Dále b) se nejedná o sál jako takový, ale o sál tohoto večera, za těchto okolností, s těmito posluchači a tímto tématem – jde o sál dávající se jako jedinečná událost, kterou nelze do všech podrobností uchopit. Právě proto nebude c) nikdo v budoucnu schopen říct, co se zde v tomto momentu odehrává, protože k tomu by bylo třeba popsat do detailu nejen to, co řečník Marion okolo sebe vnímá, ale také jeho řeč včetně toho, co jí chtěl vůbec říci, anebo toho, jak bude ve skutečnosti pochopen, což závisí na osobnosti každého posluchače a mnoha dalších faktorech.<sup>56</sup> Takto je i přednáškový sál saturovaným fenoménem: ukazuje se sice jako objekt (splňuje všechny klasické podmínky fenoménu jakožto objektu), avšak přes všechny jeho zdánlivě neměnné rysy na nás neustále doléhá komplex mnoha „dojmů“, skrze něž se řečníkovi i posluchačům tento objekt *dává*: viditelný, daný, zdánlivě neměnný objekt je tedy neustále saturován skrze neviditelný (a přesto pocitovatelný) „záhyb“ dávání.

Je tedy jasné, že zde o žádnou teologii nejde a že se naopak jedná o zcela konkrétní, maximálně reálnou zkušenost a její popis. Fakt, že Marion při výkladu saturovaného fenoménu hovoří také o fenoménu zjevení, přitom Janicaudovu kritiku nepotvrzuje. Janicaud ostatně sám uznává, že zjevení je ve fenomenologii dávání pojímáno pouze jako „paradox paradoxů“, tj. jako hypotetický saturovaný (paradoxní) fenomén, v němž by saturace dosáhla svého maxima. Jde tedy o čistou možnost fenomenality – aniž by tu jakkoli byla ve hře skutečnost tohoto fenoménu, jíž se zabývá zjevená teologie.<sup>57</sup> Proto nakonec Janicaud ustoupil a uznal fenomenologičnost či alespoň „fenomenologické recentrování“<sup>58</sup> tématu dávání v knize *Étant donné*, a dokonce i to, že se Marion „z valné části pohybuje mimo rámec diskuse o theologickém obratu“.<sup>59</sup> A přece Janicaud – snad proto, že se stále zaměřuje na Marionovo „neřečené“ – tvrdí, že Marion na obrat navazuje, a to ve své údajně metafyzické ambici vybudovat fenomenologii jako první filosofii.<sup>60</sup> Právě v tom má spo-

<sup>56</sup> Týž, *De surcroît*, Paris 2010, str. 39–42.

<sup>57</sup> Týž, *Étant donné*, str. 383–387. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 107.

<sup>58</sup> Tamt., str. 107.

<sup>59</sup> Tamt.

<sup>60</sup> Tamt., str. 106–107, 151–153.

čítat jeho „maximalismus“, proti němuž Janicaud postaví svou vlastní verzi „minimalistické fenomenologie“. Předtím, než se k ní dostaneme, je však nutné dokončit výklad Janicaudovy teze o theologickém obratu, a to tím, že se – tentokrát již na menším prostoru, neboť argumenty se budou opakovat – podíváme na poslední velký terč jeho kritiky, jímž je Michel Henry.

#### 4. Michel Henry

Henry se od Levinase a Mariona, ale i od mnoha dalších francouzských fenomenologů, v jednom zásadním ohledu liší: jeho kritika klasické fenomenologie se neopírá o popis vzrůstající role transcendence v procesu jevení. Naopak ještě razantněji než Husserl se snaží postavit do základu všeho jevení absolutní imanenci transcendentální subjektivity. Podle Henryho je nutnou podmínkou pro jevení jakékoli intencionální transcendence (ukazování se věci na pozadí světa) sebe-zakoušející subjektivita. Ze systematického pohledu Henry touto myšlenkou rozvíjí to, na co jsem kladl důraz, když jsem se zabýval diskusí mezi Marionem a Janicaudem: Marionem popisované dávání se fenoménu na základě jeho vlastní iniciativy, která se projevuje v přesahu (transcendenci) toho, co se jeví, nad subjektivitou a jejími pojmy, je stále legitimním tématem fenomenologie, neboť jde o dávání se transcendence v *imanenci*. Odtud Henry originálně vyvozuje, že jádrem dávání se fenoménu musí být schopnost imanence toto dávání přijmout:

„Skutečnost transcendence spočívá ve schopnosti zajišťující její ukazování se, v bytnosti [essence], jež ji přijímá. Bytnost, jež receptivitu transcendence zajišťuje, je původní bytností zjevování. Je zapotřebí ontologického určení původní bytnosti zjevování. Toto ontologické určení původní bytnosti zjevování ji vyjevuje jako imanenci.“<sup>61</sup>

Dávání se fenoménu světa je tedy možné jen díky tomu, že je tato zkušenost transcendence *vnitřní zkušeností afektivity jakožto základní citlivosti života*, jež se v případě toho či onoho dání fenoménu světa jen různě aktualizuje. Vlastní podobou Marionova apelu dávání je tak podle Henryho *pathos* jakožto „nejprimitivnější schopnost jevení“.<sup>62</sup> Vzhle-

<sup>61</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 2003, str. 278.

<sup>62</sup> Týž, *Quatre principes de la phénoménologie*, str. 91–92, 100–102.

dem k ní lze dávání popsat zcela bez jakéhokoli zásahu transcendence – v tom, co Henry nazývá „auto-afekce afektivit“, totiž dávání a dávané koincidují v radikální imanenci: „V absolutní jednotě své radikální imanence bytí afikuje samo sebe a zakouší se tak, že v něm není nic, co by je neafikovalo a co by bytí nezakoušelo, žádný obsah transcendentní vůči vnitřní zkušenosti sebe samého, jež bytí ustavuje.“<sup>63</sup>

Je jasné, že Henryho údajná „theologizace“ fenomenologie musí spočívat v něčem jiném než v „opuštění imanence“, čímž Janicaud definuje theologický obrat nejčastěji. Potíž je podle něho – stejně jako v předchozích případech – v tom, že se Henryho filosofie imanence „vymyká veškerému fenomenálnímu uchopení“, že se ve jménu náboženství „zřekla veškerého fenoménu“.<sup>64</sup> To, že je Henry oproti předchozím filosofům dokonce víc než jen inspirován křesťanskou teologií, popřít nelze: Henry vypracovává svou originální fenomenologickou pozici a následně se z její perspektivy pokouší o výklad křesťanství. Vytváří přitom svébytnou syntézu obojího, v níž se fenomenologie prolíná s dogmatikou. A přesto jsou slova o fenomenální prázdnotě Henryho pojmů, jako by je nebylo možné bez znalosti křesťanské teologie fenomenologicky sledovat, mylná. O Henrym platí totéž, co o Levinasovi a Marionovi: ona absolutní imanence jakožto jádro jevení je pojem odkazující k té „nejreálnější realitě“<sup>65</sup> či zkušenosti vůbec. Jediný rozdíl oproti zmíněným filosofům spočívá v tom, že Henry se nesoustředí na vždy jedinečný nadbytek každé zkušenosti (transcendenci) nad subjektivitou, ale tematizuje tuto ne-intencionální zkušenost pouze jako novou aktualizaci transcendentální mohutnosti, jíž je vnitřní život imanence.

Příkladem této schopnosti tak může být jakékoli prožívání, jež se samo sobě zjevuje vždy bezprostředně, aniž by samo sobě bylo tématem. Svým prožíváním totiž primárně doslova jsme – nenazíráme jej z odstupu. To je patrné zejména v případě intenzivních pocitů slasti anebo bolesti. Od intenzivní bolesti nás nic neodděluje, její vlastní realitou je její prvotní vynoření, jež nás zcela pohlcuje, a nikoli její vnímání, tj. například pozorování některé části těla, která nás bolí.<sup>66</sup> Henry nepopírá, že bolest zakoušíme intencionálně, že nás bolí záda; jeho cílem je ukázat, že intencionalita je podmíněna „nejprimitivnější silou jevení“, jíž je právě auto-afekce afektivit. Právě a jen v tomto ohledu je absolutní

<sup>63</sup> Týž, *L'essence de la manifestation*, str. 858.

<sup>64</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 69.

<sup>65</sup> K. Novotný, *O povaze jevů*, str. 104.

<sup>66</sup> Srv. např. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, str. 677, 722.

imanence označena za Prapůvodní-Zjevení či život.<sup>67</sup> Janicaud sám tuto námitku odkazující ke skutečnému fenomenologickému základu Henryho filosofie anticipuje:

„[Henryho filosofie] získává veškerý svůj reálný obsah a svébytnou fenomenalitu v neviditelné a nevypověditelné zkušenosti radostného či bolestného cítění, primordiálního životního *pathos*. Tím se ale přiznává, že se zde pod zástěrkou fenomenologie etablovala systematicka, jež sice vykazuje jistou koherenci, ale jen za tu cenu, že dohnala do extrému onen paradoxní rozkol, jehož je oslavou.“<sup>68</sup>

K onomu paradoxnímu rozkolu má docházet mezi „esencialismem poznání“, jímž je podle Janicauda Henryho filosofie, a nevěděním cítění. Janicaud zde podle všeho kritizuje to, že Henry spatřuje v auto-afekci subjektivity její podstatu, jež je z logiky věci podstatou všech jejích aktů, tj. jak poznávání, tak cítění, a okolo této podstaty obtáčí svůj popis celého zbytku pole fenomenologického zkoumání (závisí na ní ukazování světa). Zde však opět není jasné, proč by systematizace formálních fenomenologických popisů korelace vědomí a světa, jež je základem fenomenologie, měla být prohrěškem proti fenomenologii. Na věci nic nemění ani Janicaudovo upřesnění, podle něhož Henry nemůže rigorózně zachycovat „podstaty“ sebe-zjevování afektivity, když sám tvrdí, že to není možné. Henry totiž neodmítá fenomenologickou metodu jako takovou, nýbrž jen Husserlovu eidetiku, to, že by bylo možné zachytit podstaty absolutní imanence skrze eidetickou variaci a intencionální zření podstat.<sup>69</sup>

V jedné věci, jež ovšem tezi theologického obratu nikterak nedokládá, ale s Janicaudem souhlasit musím: Henryho fenomenologický projekt je radikálním idealismem, v němž se mnoho pro fenomenologii důležitého ztrácí. Když Janicaud – jako vždy až příliš ostře – píše, že Henry „pohrdá“ reálnými rysy života, že afektivita není reálnou tělesností, a tudíž jen těžko lze jeho projekt označovat za „fenomenologii života“, která by byla schopna objevit nový základ fenomenologie,<sup>70</sup> je na tom velký kus pravdy. Význam Henryho filosofie tkví v tom, že se podob-

---

<sup>67</sup> M. Henry, *Neintencionální fenomenologie. Úkol pro příští fenomenologii*, in: K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén?*, str. 121.

<sup>68</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 66–67.

<sup>69</sup> Srv. např. M. Henry, *Neintencionální fenomenologie*, str. 121.

<sup>70</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 69, 72, 75 n.

ně jako Levinas nebo Marion snaží rozšířit fenomenologické zkoumání o to, co bylo doposud stranou pozornosti, tj. o popis imanentního života subjektivity jakožto vnitřní podmínky ukazování se transcendence. V tom je však obsaženo, že uvedené rozšíření fenomenologického pole zkoumání je pouze rozšířením, a nikoli polem celým. To, co se jeví, je transcendence v imanenci, svět se nějak ukazuje vědomí, jež je – jak víme od Heideggera a Merleau-Pontyho – tělesným bytím-ve-světě. Na „konstituci“ fenoménu se tak podílí jak Henrym zdůrazňovaná transcendentální mohutnost „vnitřního těla“, afektivita, tak svět sám, který tuto afektivitu vždy nějakým singulárním způsobem aktualizuje či – jak by řekl M. Richir – „schematizuje“.

Soběstačnost Henryho imanence má tedy jisté meze. A dokonce by se spolu s Richirem dalo uvažovat o tom, zda je vůbec soběstačná: nevyžaduje totiž onen minimální kontakt afektivity se sebou samou (sebe-afekce) zcela minimální odstup afektivity od sebe samé, jež už vylučuje „absolutní plnost afektivity“? Tento kontakt totiž nutně koreluje s tím, že afektivitě začíná unikat transcendence. Podle Richira je kontakt afektivity se sebou samou spjat s nadbytkem, jež vůči sobě zakouší v tzv. „momentu vznešena“. V něm podobně jako u Kanta afektivita naráží na něco, co nedokáže schematizovat, na svůj radikální vnějšek, a právě to vede k jejímu „přehušťení“ (hyperdensification), tj. k tak intenzivnímu stavu, že se afektivita rozštěpuje a vstupuje do kontaktu se sebou samou.<sup>71</sup> Ať už je to ale s afektivitou a jejím vztahem k transcendenci jakkoli, je jasné, že jde o pojem s nepopíratelným fenomenálním obsahem.

### Závěrem: K jakému obratu došlo ve francouzské fenomenologii?

Janicaudovu tezi o theologickém obratu, tj. o vpádu theologie do fenomenologie, v níž se údajně objevují pojmy bez fenomenologického významu, nelze brát vážně. Nejen proto, že je nepřesná vůči autorům, jichž se má týkat, ale také proto, že chce pojmenovat obecnější proměnu francouzské fenomenologie, jež zasahuje mnohem více filosofů, než jsou ti, jimž se Janicaud ve svých knihách věnuje. H. Maldiney, M. Richir, D. Franck, F. Dastur anebo z mladší generace třeba R. Barbaras či N. Depraz mají s theologií společného jen velmi málo, anebo dokonce vůbec

<sup>71</sup> Srv. M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble 2010, str. 49–78.



nic. Vzhledem k tomu, že jejich dílo přesto vykazuje jisté společné rysy,<sup>72</sup> jež lze nalézt i u filosofů, o nichž byla dosud řeč, plyne z toho, že jednota francouzské fenomenologie musí spočívat v něčem jiném, než je „theologický“ obrat. O zběžný náčrt těchto jednotlivých prvků se pokusím v závěrečné části tohoto textu.

To, že někteří autoři zavádějí do fenomenologie theologické pojmy, není pro úvahy o pravé povaze obratu úplně bezvýznamné. Autoři se k takovým pojmům uchylují zejména z toho důvodu, že rozšiřují pole, jež lze ve fenomenologii zkoumat, a tím narážejí na hranice jejího pojmového rejstříku. Opět ale musím zdůraznit, že tuto „theologizaci“ je nutné chápat ve vztahu k fenoménům, tedy jako sekularizaci některých dříve theologických témat.<sup>73</sup> Pravou podstatou obratu je tudíž zájem o to, co stálo u Husserla a raného Heideggera stranou,<sup>74</sup> a s tím spjatá metodologická radikalizace *epoché* či redukce a díky ní rozšíření fenomenologického pole zkoumání o to, co nelze redukovat na intencionalitu vědomí či rozumění bytí: fenomény tělesnosti (*chair*) či afektivity, neviditelná, jinakosti, nadbytku či přesahu (*l'excès*), události a její časovosti, tj. fenomény, jež jsou všechny – přinejmenším podle Marion – spjaty se spontánním vystáváním či dáváním se fenoménu jako takového po způsobu nepředvídatelné události.<sup>75</sup> Jedná se tak o novou verzi husserlovského „návratu k věcem samým“, která však odmítá Husserlův subjektivismus. Vzhledem k tomu by se obrat, jenž ve francouzské fenomenologii proběhl, mohl nazývat „anti-kopernikánský“.<sup>76</sup> S výjimkou solitérního díla M. Henryho, jež zkoumá subjektivní aspekt zmíněné radikalizace *epoché*,<sup>77</sup> je totiž jeho zásadním momentem přenesení váhy jevení ze strany

<sup>72</sup> Tyto společné rysy se přitom rozhodně neredukují na příslušnost k jednomu národu (M. Richir je Belgičan, A. Schnell, další autor nepochybně patří k francouzské fenomenologii, je Němec). A stejně tak je nelze zredukovat na fakt, že všichni autoři píšou francouzsky.

<sup>73</sup> Srv. L. Tengelyi, *New Phenomenology in France*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 2, 2012, str. 298.

<sup>74</sup> Srv. J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, in: *Rue Descartes*, 1, 2002, str. 11.

<sup>75</sup> Srv. tamt., str. 12–13.

<sup>76</sup> Srv. I. Thomas-Fogiel, *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 138, 2013, str. 535; C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010, kap. 23.

<sup>77</sup> I to je ovšem legitimní podnik: radikalizace *epoché* vede k překonání subjektivismu, ale pochopitelně nikoli k vymazání subjektivního pólu jako takového.

subjektivity na stranu jevící se transcendence – právě s ní totiž většina autorů spojuje výše zmíněnou iniciativu fenoménu.

Dala by se pod „anti-kopernikánský“ obrat zařadit i Janicaudova „minimalistická fenomenologie“? Za její vzorný příklad je dávana Heideggerova pozdní „fenomenologie nezjevného“, jež je myšlením (Denken), minimálním usebráním odpoutávajícím se od věcí jakožto předmětů, pozorností k „prvotním evidencím fenomenálního jevení: čas časuje, mluva mluví, svět se dává jako takový“. <sup>78</sup> Takováto charakteristika by skutečně napovídala tomu, že i minimalistická fenomenologie se vepíše do obratu, jež jsem pracovně označil jako „anti-kopernikánský“: Také ona je, řečeno s Patočkou, asubjektivním či spíše asubjektivistickým rozšířením fenomenality, radikálním zkoumáním jevení samého.

Janicaud se nicméně od Mariona a jiných autorů liší tím, že popisy jevení odmítá jakkoli sjednocovat. Ono minimální usebrání podle něj nemá nic říkat ani ukazovat, obzvláště pak nemá nahlížet podstaty a tím z fenomenologie dělat první filosofii. <sup>79</sup> Proto Janicaud za pokračovatele Heideggera sice označuje Merleau-Pontyho fenomenologii vnímání popisující „dimenzi neviditelnosti viditelného a její tělesná vyvstání“, <sup>80</sup> ale odmítá jeho pozdní snahu o ontologické sjednocení celé fenomenality. <sup>81</sup> Proto se po uznání „fenomenologičnosti“ Marionova projektu <sup>82</sup> objevuje poslední výtku, jíž se Janicaud snaží svou tezi theologického obratu zachránit. Janicaud cituje Deleuzovu a Guattariho kritiku Husserla a dodává:

„Zde se sbíhají a provazují vlákna diskuse započaté v *Theologickém obratu* a dál rozvíjené v přítomném eseji [*Otevřená fenomenologie*]: je nutno zkusit si představit, že by fenomenologie mohla konečně a doopravdy uniknout oné jednotící a zakládací tendenci (coby nové verzi transcendentální iluze?), v důsledku níž obdaňuje imanenci transcendencí, jež je přitom totožná s transcendencí subjektivity v jejích rozmanitých tvářnostech a na nejrůznějších úrovních. ... ‚Pravý obrat‘ by pak nespočíval v theologické klíče určité existenciální fenomenologie, nýbrž v návratu fenomenologické imanence k její nej-

<sup>78</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 185.

<sup>79</sup> Tamt., str. 186–187.

<sup>80</sup> Tamt., str. 189.

<sup>81</sup> Srv. tamt., str. 195, pozn. 1.

<sup>82</sup> Srv. str. 204 tohoto textu.

završenější možnosti, to jest k prapůvodní transcendenci (Subjektu – já a/nebo Boha – jakožto absolutního).“<sup>83</sup>

Vzhledem k Marionovu projektu bychom řečenému mohli rozumět následovně: dokud vytváří konkrétní rozборы saturovaných fenoménů (např. tělesnosti anebo tváře), je vše v pořádku. Problém nastává tehdy, snaží-li se pod pojmem dávání (popř. saturovaného fenoménu) všechny fenomény popsat a sjednotit, neboť takovéto sjednocení je podle Janicauda možné jen zásahem transcendence do imanence, jež dělá z minimalistické fenomenologie fenomenologii maximalistickou. Pravdou je, že Marion o fenomenologii jakožto první filosofii uvažuje, avšak i zde ho Janicaud zkruskuje. Fenomenologie není první filosofii v tom smyslu, že by byla vybudována na *a priori* určeném prvním principu (nebo systému principů), jakým je např. transcendentální Já, nýbrž v tom smyslu, že prioritu či iniciativu nechává fenoménu, od něhož všechny svoje pojmy odvozuje. Tím prvním se tak podle Mariona stává to v klasické metafyzice poslední, to, co je tradičně pojímáno skrze pojmy atributu, akcidentu anebo účinku.<sup>84</sup> Jestliže však titul první filosofie odkazuje pouze k prioritě jevení, tak je Marionova fenomenologie stejně minimalistická jako ta Janicaudova.

Marion se ovšem na jevení jako takové neomezuje. Jak už bylo mnohokrát řečeno, jevení samo je vzhledem ke své spontaneitě či pohybu novým hlavním tématem fenomenologie, jež ji rozšiřuje, avšak nevyčerpává. Tomu u Mariona odpovídá fakt, že subjektivita dávajícího se jevení (adonné) – odkrytá díky radikalizaci fenomenologické *epoché* – toto jevení transformuje na viditelné ukazující se jsoucno, dělá z něj intencionální objekt vědomí, jehož jevení bylo předmětem klasické Husserlovy fenomenologie. Dokonce i další Janicaudem zmiňovaný vzor minimalistického myšlení, ne-fenomenolog Deleuze, pojímá imanenci pouze jako ontologický virtuální proces, jenž je v lidské zkušenosti přítomen jen jako druhá ideální a neviditelná polovina subjekt-objektového rozvrhu vnímání („já vnímám vnímané“).<sup>85</sup> Proto je jedním ze zásadních úkolů současné francouzské fenomenologie – úkolem, jež přijal za svůj třeba Richir – popsat, jak dochází k tomu, že fenomén se jednou jeví ne-intencionálně (jako saturovaný fenomén) a hned na to, v nepostiži-

<sup>83</sup> Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 194–195.

<sup>84</sup> J.-L. Marion, *De surcroît*, str. 30–32.

<sup>85</sup> Srv. např. G. Deleuze, *Metoda dramatizace*, in: *týž, Pusté ostrovy a jiné texty*, přel. M. Petříček, Praha 2010, str. 114.

telném okamžiku, intencionálně (jako viditelná věc).<sup>86</sup> Jakmile se však takto přestaneme soustředit na jevení samo a opustíme minimalistickou fenomenologii, jakmile sledujeme to, co se v procesu jevení ukazuje a komu, bez pojmů subjektivity a transcendence se již neobejdeme.<sup>87</sup> Je-li fenomenologie systematickým popisem podstatných rysů korelace mezi subjektivitou a světem, pak musí být vždy maximalistická.

Petr Prášek

---

<sup>86</sup> Fenomén se podle Richira fenomenalizuje různými způsoby. Proto v rámci své genetické fenomenologie rozlišuje hned několik fenomenologických „registrů“ a pokouší se o popis vztahů mezi nimi. Srv. např. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble 2014, str. 24.

<sup>87</sup> A nejspíš se bez nich neobejdeme ani v minimalistické fenomenologii. Marionova tautologická dvojice korelace adonné – dané, v níž má být adonné pouhým obtiskem daného v rámci jediného „minimalistického“ jevení, stejně jako Henryho tautologická dvojice afikovaný – afikující, v níž jde o jedinou „minimalistickou“ afektivitu, se podle všeho vůbec nedají myslet bez jistého aspektu subjektivity nezávislého na dání (u Mariona) a bez jistého pojmu transcendence podmiňující ryze imanentní kontakt afektivity se sebou samou (u Henryho). K tomu druhému srv. str. 208 tohoto textu.

## THEOLOGICKÝ OBRAT JAKO VÝZVA

Slova o theologickém obratu ve fenomenologii budí vášně. Když jsem na půdě Filozofické fakulty Univerzity Karlovy pozval Emmanuela Falquea (fenomenologa a theologa v jedné osobě), abychom debatovali o jeho knize *Passer le Rubicon*,<sup>1</sup> namísto dialogu jsme odhalili hluboký příkop mezi zmíněnými disciplínami. A jelikož Rubikon jako metafora pochází z vojenského, ba válečného prostředí, bylo by možná lépe hovořit o zákopech, z nichž příslušníci obou táborů jenom nesměle vykukují přes frontovou linii.

Shodnou-li se čeští filosofové a theologové na něčem konkrétním, pak je to právě přesvědčení, že sdílet jeden diskurs a jednu místnost je nepřípustné. Nedej bože, abychom se mezi disciplínami svobodně pohybovali a vědomě s tímto pohybem pracovali. Při zmíněném kolokviu hájil tezi o rozdělení a radikální distinkci proti Falqueovi Jakub Čapek.<sup>2</sup> Theologové se pro jistotu nezúčastnili vůbec.

O vztahu mezi theologií a fenomenologií v české odborné debatě by se dalo říct následující: fenomenologie se štítí theologie jako čert kříže a domácí theologie je od recepce fenomenologie a obecně soudobé kontinentální filosofie ještě několik století vzdálená. A právě proto je nesmírně důležité, že máme v českém překladu k dispozici Janicaudovy kritické spisy. Ještě důležitější se pak zdá, že Petr Prášek začal s těmito texty polemizovat, a otevřel tím debatu, ve které se nejen mnohé o vztahu fenomenologie a theologie může vyjasnit, nýbrž rovněž tím mohou být obě disciplíny podníceny a mohou díky tomu vstoupit do interakce.

---

<sup>1</sup> E. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, Paris 2013.

<sup>2</sup> J. Čapek, *Philosophy and Theology. What Happens When We Cross the Boundary?*, in M. Koci – J. Alvis (vyd.), *Transforming the Theological Turn. Phenomenology with Emmanuel Falque*, London 2020.

## Theologický obrat? Proměna perspektivy

„Ve francouzské fenomenologii k žádnému theologickému obratu – ve smyslu, ježž tomuto termínu dává Janicaud – nedošlo.“<sup>3</sup> S touto tezí nelze než souhlasit. Žádné smíšení disciplín, žádná theologizace fenomenologie. Janicaudův požadavek, aby theologie a fenomenologie *font deux*, zůstává v platnosti. Práškův text přehledně a úspěšně argumentuje tímto směrem a v tomto ohledu není zapotřebí nikterak polemizovat. Pokusím se ukázat, že na problematiku theologického obratu se ale lze podívat skrze jinou perspektivu.

Prášek upozorňuje, že Janicaud nekritizuje nepopiratelnou inspiraci z theologie a jeho zájem je na prvním místě formální, metodologický. Janicaud opírá svou kritiku o klíčový § 58 prvního svazku Husserlových *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*,<sup>4</sup> v němž je Boží transcendence uzávorkována a vyloučena z fenomenologického zkoumání. A Janicaud připomíná, že nejen poukaz na Boha, ale rovněž jakýkoli poukaz k náboženskému vědomí, které by působilo jako „šifra transcendence“, je třeba důsledně vyřadit. Separace fenomenologie a theologie, podpořena samotným zakladatelem fenomenologie, je imperativ. Fenomenologie musí zůstat deskriptivní disciplínou se zájmem o korelaci mezi světem a transcendentálním vědomím. Orthodoxní fenomenologie nemá jinou možnost než být minimalistická, atheistická a neutrální.

Ponechme stranou, zda atheistický světonázor je ve srovnání s náboženskou konfesí neutrální. Zajímavější je otázka, zda legitimní požadavek fenomenologa neopustit pole imanence je totéž jako vyloučit vše *theologické* ze zkoumání zkušenosti. Pozoruhodnou odpověď zformuloval dávno před vypuknutím debaty o theologickém obratu Erazim Kohák.<sup>5</sup> Ten čte Husserlův imperativ ve světle § 24 *Idejí*, tedy ve smyslu vyloučení *pozitivního Boha* jako nahrazení principu všech principů. Slo-

<sup>3</sup> P. Prášek, *Fenomenologie bez theologie. Nad knihou Dominiqua Janicauda Theologický obrat ve francouzské fenomenologii*, viz str. 191 v tomto čísle časopisu.

<sup>4</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie. Transcendence, jevení a zkušenost*, přel. M. Pokorný, Praha 2019, str. 59–60.

<sup>5</sup> Kredit za objevení Kohákovy relevance pro naši debatu, zejména v případě jeho knihy *Idea and Experience. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I* (Chicago 1978), je třeba připsat Ch. Yates, *Checking Janicaud's Arithmetic. How Phenomenology and Theology „Make Two“*, in: *Analecta Hermeneutica*, 1, 2009, str. 73–92.

vy Jana Patočky, Bůh a Boží transcendence pojatá jako *noetický princip* musí z fenomenologie nutně vypadnout.<sup>6</sup> A Janicaud má pravdu, že fenomenologické dání smyslu nesmí podlehnout mimosvětskému (theistickému) vysvětlení, což by nebylo ničím jiným než „projevem naivní metafyziky“.<sup>7</sup>

Husserlovu pozici vzhledem k „absolutnu“ a „transcendenci“ je třeba číst jako obranu proti určitým motivacím náboženského vědomí (posvátné intencionalitě), avšak nikoli jako striktní vyloučení veškerých možností náboženské a theologické manifestace z fenomenologické reflexe.<sup>8</sup> K podobnému závěru dochází více čtenářů Husserla. Například Jana Tratejlová v ojedinelém textu, který se explicitně věnuje tématu theologického obratu v našem jazykovém kontextu, vyjadřuje na základě analýz Husserla přesvědčení, že zahrnout náboženskou zkušenost, a dokonce theologicky relevantní fenomény, je zcela legitimní.<sup>9</sup> Nabízí se tak otázka, zda Janicaudův atak není motivován poněkud prozaicky, tj. jako vymezení se vůči konkurenčnímu projektu jeho vlastní „minimalistické fenomenologie“.

Inspirace a fenomény z oblasti theologie, zdá se, nezavdávají dostatečně nutnou podmínku pro nezřízený vpád absolutna do fenomenologie a nepřípustné „stržení kormidla“. Přesto se debata o theologickém obratu točí právě okolo formální otázky legitimacy této inspirace. A tak má Jean-Luc Marion ve svém vrcholném fenomenologickém díle *Étant donné* potřebu obhájit tvrzení, že argument fenomenologie daru/danosťi a pojem saturovaného fenoménu nevyrostl na základě theologie.<sup>10</sup> V nedávném tematickém čísle časopisu *Philosophy Today* věnovaném „budoucnosti theologického obratu“ se Joseph O’Leary vyslovuje zcela v janicaudovském smyslu, když požaduje vzájemně se vylučující mi-

<sup>6</sup> J. Patočka, *Theologie a filosofie*, in: *týž, Sebrané spisy Jana Patočky*, I, *Péče o duši*, I, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 1996, str. 18.

<sup>7</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 123.

<sup>8</sup> Ch. Yates, *Checking Janicaud’s Arithmetic*, str. 89.

<sup>9</sup> J. Tratejlová, *Vpád Boha do fenomenologie? O možnostiach a hraniciach fenomenologie v rámci diskusie tzv. „teologického obratu“*, in: M. Muránsky (vyd.), *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenologie*, Bratislava 2010, str. 93–108 (příloha č. 1 časopisu *Filozofia*).

<sup>10</sup> Tento pohyb následně kritizuje Marionův žák E. Falque – považuje ho za maskování theologické inspirace, která tvořivě transformuje fenomenologickou praxi, aniž by ji přeznačovala v theologii. Viz E. Falque, *Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez J.-L. Marion*, in: *Gregorianum*, 1, 2005, str. 45–62.

nimalismus jak ve filosofii, tak teologii.<sup>11</sup> Nakonec i sám Dominique Janicaud, přes veškeré deklarace, že označení „noví theologové“<sup>12</sup> je míněno metaforicky, není tak úplně věrný svému výroku a do teologie, respektive do theologických inspirací jemu znelíbených fenomenologů, se vehementně navází.<sup>13</sup> V pojetí minimalistické fenomenologie není legitimní žádný kontakt s teologií a náboženstvím. Pro jistotu je vyřazen i „nepublikovaný Husserl“, ve kterém by snad jisté otevření fenomenologie theologickým tématům (avšak nikoli theologizaci fenomenologie jako takové) mohlo vysvitnout.<sup>14</sup>

Je nepopíratelné, že v určitých fenomenologických kruzích hraje theologická inspirace podstatnou roli. Je evidentní, že jistý směr kontinentální filosofie náboženství (která bují především v anglo-americkém akademickém diskursu jako protipól analytické filosofické teologii) z francouzské fenomenologie nejen vehementně čerpá inspiraci pro analýzu náboženských fenoménů, ale také ji chápe jako otevření pole pro zkoumání prostoru mezi filosofií a teologií.<sup>15</sup> A je nepochybnitelné, že autoři jako Levinas, Marion, Henry, Chrétien a v následující generaci Lacoste a Falque mají tu více tu méně explicitně vyjádřené theologické zájmy. Ať se rozhodneme hájit fenomenologii minimalistickou a přihlásíme se k Janicaudem vyznávané husserlovské orthodoxii, nebo dáme přednost maximalistickému pojetí generace *nových* francouzských fenomenologů, nebo potvrdíme rozlišení disciplín teologie a filosofie a budeme hájit jejich autonomii, v každém ohledu se vtírá otázka po *relevanci* theologického obratu, resp. nové francouzské fenomenologie.

<sup>11</sup> J. O'Leary, *Phenomenology and Theology. Respecting the Boundaries*, in: *Philosophy Today*, 1, 2018, str. 99–118.

<sup>12</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 88.

<sup>13</sup> Tamt., str. 57 n.

<sup>14</sup> Tamt., str. 125. Jean Greisch ovšem nabízí zcela jiný pohled na napětí mezi publikovaným, přísně atheistickým Husserlem a Husserlem nevydaných rukopisů. Greisch uznává, že v principu jde Janicaudova diagnóza stavu fenomenologie správným směrem. Nicméně dodává, že postavit proti sobě Husserla a „nové fenomenology“ není ospravedlnitelné. J. Greisch, *The Same and the Other. Philosophy and Theology in the Twentieth Century*, in: N. Gronkjaer (vyd.), *The Return of God. Theological Perspectives in Contemporary Philosophy*, Odense 1998, str. 49–73.

<sup>15</sup> S tímto úmyslem založili v roce 2015 Emmanuel Falque a Richard Kearney profesní síť International Network in Philosophy of Religion. Jde o sdružení filosofů a theologů v jedné organizaci, která vyrostla na pozadí zájmu o mnohočetné dílo autorů tzv. theologického obratu, viz [www.network-inpr.org](http://www.network-inpr.org).



Zajímavé na celé debatě však není to, zda někteří fenomenologové jsou krypto-theologové. Nejsou! Petr Prášek podal přesvědčivou obhajobu a postačí odkázat k jeho textu. Skutečně zajímavou otázkou, která však byla ve formální diskusi o (ne)legitimitě odložena stranou, je: Kam theologický obrat, resp. fenomenologie otevřená theologické inspiraci, vede (i) fenomenologii jako filosofickou disciplínu; (ii) samotnou theologii? Z této perspektivy bych rád na následujících řádcích předložil několik úvah.

## Vzájemná transformace fenomenologie a theologie

Původně ironické označení „theologický obrat“ vzbudilo možná až příliš pozornosti a vyvolalo poněkud formální debatu o tom, zda theologický obrat nastal, či nenastal, zda nastat měl, či neměl, co nastalo a proč vlastně. Janicaud tak poněkud mimochodem uvedl na scénu *normativní pojem* pro domnělé přeznačení fenomenologie na theologii a úprk z hájemství lidské zkušenosti k autoritě (transcendentního) zjevení.

Obhajoba relevance autorů, proti kterým Janicaud zaměřil svoji kritiku, tak sleduje vždy stejné schéma: 1. souhlas s Janicaudovým požadavkem na striktní rozlišení fenomenologie a theologie (*font deux*); 2. stanovisko, že k theologickému obratu v janicaudovském smyslu nedošlo. Někteří autoři tak zavedli pojem *nová francouzská fenomenologie*, aby se následně pokusili o její (pozitivní) zhodnocení a klasifikaci.

Pojem nová fenomenologie použili např. Gondek a Tengelyi ve svém úvodu *Neue Phänomenologie in Frankreich*.<sup>16</sup> J. Aaron Simmons použil též termín jako alternativu a obranu proti „theologickému obratu“ již ve svém textu *God in Recent French Phenomenology* z roku 2008<sup>17</sup> a spolu s Bruce E. Bensonem vydal první anglofonní úvod do problematiky pod tímž názvem: *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction*.<sup>18</sup> Simmons a Benson jsou filosofové náboženství, a dokládají tak, že především v této oblasti myšlenky Levinase, Mariona, Henryho, Chrétiána atd. silně rezonují. Benson dokonce vyslovuje názor, že v celé debatě nejde o theologii, ale o samotnou podstatu fenomenolo-

<sup>16</sup> H. D. Gondek – L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.

<sup>17</sup> J. A. Simmons, *God in Recent French Phenomenology*, in: *Philosophy Compass*, 3, 2008, str. 910–932.

<sup>18</sup> J. A. Simmons – B. E. Benson, *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction*, London 2013.

gie.<sup>19</sup> Z určitého pohledu tak post-janicaudovské vymezení proti teologii dává smysl. Poté co výše zmínění fenomenologové znovuobnovili těsný vztah mezi filosofií a náboženskými fenomény, jako např. zjevení, konverze, oběť a vůbec znovu uvázili otázku Boha a její možnosti ve filosofické reflexi, bylo třeba obhájit, že relevance zmíněných autorů nekončí za hranicí diskursu sympatizujícího s katolictvím, respektive monotheismem.

Simmons se otázce relevance theologického obratu, který žádným *theologickým* obratem nebyl, věnuje obšírně. Jak vyplývá již z názvu jeho knihy *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*,<sup>20</sup> teologie je heuristický nástroj a theologické inspirace francouzských fenomenologů musí být čteny jako *možnosti* rozšíření pole myšlení a fenomenality, přičemž jejich *aktualita* v žádném případě není potvrzena ani není argumentováno v její prospěch. Neslavný theologický obrat tak paradoxně vyrazuje apologetický a konfesionální rozměr a fenomenologie zůstává iluminací zkušenosti, a nikoli prostředkem posvátné iluminace myšlení. Podobně návrat otázky Boha či apel Jiného je třeba číst filosoficky, tedy jako kritiku moderního – kartesiánského – pojetí subjektu a jako důsledné překonání subjektivismu ve fenomenologii poukazem na a-subjektivní možnosti fenomenologické analýzy. Francouzská fenomenologie tak nabízí alternativní ontologii vůči moderní metafyzice.

Zde naznačená linie je pokračováním v argumentaci, kterou přednesl Hent de Vries ve svém komprehensivním díle *Philosophy and the Turn to Religion*.<sup>21</sup> Nikoli theologický obrat, ale filosofický návrat k tematice náboženství. Theologie je užitečný a účelný archiv. Vztít jej v potaz znamená znovu promyslet genealogii především eticky a politicky relevantních pojmů. A jak pokračuje Peter Jonkers, teologie jako jakási kritická teorie uschopňuje filosofii, respektive jí poskytuje výbavu k tomu, překročit v myšlení hranici metafyziky a otevřít nové pole fenomenality.<sup>22</sup> Něco podobného nakonec vyjadřuje i Prášek, když o theologické aproximaci fenomenologie hovoří jako o „sekularizaci

<sup>19</sup> B. E. Benson, *Introduction*, in: B. E. Benson – N. Wirzba (vyd.), *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*, New York 2010, str. 1–12.

<sup>20</sup> J. A. Simmons, *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Bloomington 2011.

<sup>21</sup> H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

<sup>22</sup> P. Jonkers, *God in France. Heidegger's Legacy*, in: P. Jonkers – R. Welten (vyd.), *God in France. Eight Contemporary French Thinkers on God*, Leuven 2005, str. 1–42.

některých dříve theologických témat“. Strategie *contra et cum* (tj. *nová francouzská fenomenologie* není theologie a theologická agenda nemá ve fenomenologii co pohledávat) nás tak dovedla k obrácení autora *Theologického obratu* naruby. Nikoli podřazení fenomenologie theologickému imperialismu, ale vysvobození z metafyzických spárů konceptuální idolatrie, která je problémem náboženských i sekulárních ideologií. Nikoli theologický obrat, ale filosofická rekuperace theologických témat ve prospěch filosofického myšlení, a tedy filosofický obrat či návrat (re-turn) k náboženství.

Společným jmenovatelem post-heideggerovské francouzské fenomenologie tedy není theologická konverze, ale exces, hyperbolická možnost nemožného, rehabilitace druhého jakožto skutečně jiného; to vše myšleno v jakémsi apofatickém momentu a vyjádřeno v kenotickém tónu.

Simmons a další převážně anglosaští autoři, stojící v tradici kontinentální filosofie náboženství, našli ve francouzské fenomenologii alternativní diskurs k převažující analytické filosofické theologii. Oproti konfesionalismu filosofie „plantingovského“ typu nepředřazují fenomenologové své epistemic allegiances vlastnímu filosofickému myšlení (jak neúnavně zdůrazňoval Levinas a nepřestává zdůrazňovat Marion). Zatímco analytická filosofie náboženství se hrdě proměňuje v theologii (filosof se stává theologem, a korunuje tak své snažení), kontinentální tradice mluvení o Bohu nabízí kritiku a inspiraci pro zkoumání obecné lidské zkušenosti.<sup>23</sup>

Jestliže Prášek ve svém textu chápe fenomenologii inspirovanou dříve theologickými tématy jako rozšíření pole fenomenality a vnímá ji jako prohloubení fenomenologického myšlení, filosofie náboženství zdůrazňuje rehabilitaci náboženské zkušenosti jako platného fenoménu. Z důvodu ztráty jednotného interpretačního rámce světa, který dříve náboženství poskytovalo, tak dnes fenomenologie ve svém zaměření na obecné struktury lidské zkušenosti slouží jako adekvátní modus pro uchopení právě otázky Boha a koherentní zkoumání limitní zkušenosti, včetně té náboženské, tedy jako jistá nekonfesionalní *postmoderní apologetika*.<sup>24</sup>

Tento kursorický pohled na pokusy obhájit relevanci theologického obratu, které na jedné straně odmítají Janicaudovu diagnózu, na straně

<sup>23</sup> J. A. Simmons, *Living in the Existential Margins. Reflection on the Relationship between Philosophy and Theology*, in: *Open Theology*, 1, 2019, str. 83–96.

<sup>24</sup> C. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York 2013.

druhé však pevně drží požadavek radikálního rozdělení disciplín, ovšem budí otázku: není představa theologie jako „archivu“ či „dříve theologických témat“ přece jen poněkud reduktivní? Je theologie skutečně pouhý heuristický nástroj bez dalšího významu? Jde pouze o hyperbolický jazyk náboženského diskursu, citlivost k hraniční zkušenosti, kritickou výbavu apod., které filosofii umožňují tematizovat netematizovatelné? Ambici stát se novými filosofy (nikoli theology), kteří připravují teologii cestu, nelze některým současným francouzským fenomenologům upřít. Nebylo by žádoucí opustit debatu o legitimitě, resp. oprávněnosti a neoprávněnosti vzájemné výměny inspirací mezi fenomenologií a theologií, když se s těmito transformacemi a přecházením z disciplíny do disciplíny setkáváme u samotných inkriminovaných autorů? Pomáhá nekončící debata o theologickém obratu jako *normativní kategorii* čemu-koli? Ve fenomenologii spíše brání vidět relevanci theologické inspirace jako zdroje pro ukazování nových fenoménů. Filosofie náboženství ve sveřepém ujišťování všech o naprosté de-theologizaci své agendy dovedla sebe samu na pokraj krize vlastní identity.<sup>25</sup>

Theologický obrat ve smyslu, jaký mu přisuzuje Janicaud, tj. theologizace fenomenologie, neproběhl. Nemá však pravdu Jean Greisch, že směr, kterým Janicaud uvažuje, je v zásadě správný, ačkoli apokalyptické závěry o narušení fenomenologické orthodoxy, byla-li kdy nějaká, se se skutečností míjejí?<sup>26</sup> Vzájemné působení a výměna mezi theologií a fenomenologií se ukazují jako reálný stav věcí. Ustanovit pojem theologického obratu jako *deskriptivní kategorii* pro jistý směr současné fenomenologie tak může být nejen přehledné, ale i užitečné. Pojem vykazuje potenciál otevírat nové otázky a horizonty. V tomto deskriptivním smyslu jsme použili termín theologický obrat v naší knize *Transforming the Theological Turn*.<sup>27</sup> Theologický obrat tak nemusí nutně znamenat preskripci fenomenologické metody. Jedná se spíše o výzvu pohybovat se v prostoru mezi fenomenologií a theologií a odvážit se, řečeno spolu s Emmanuelem Falquem, překročit Rubikon.

<sup>25</sup> *Palgrave Communications* (2018–2019) zveřejnily na téma krize identity filosofie náboženství řadu textů v open-access režimu: <https://www.nature.com/collections/xzdznbgdwg#phil-of-religion>, navštíveno 4. 6. 2020.

<sup>26</sup> J. Greisch, *The Same and the Other*, str. 69.

<sup>27</sup> M. Koci – J. Alvis (vyd.), *Transforming the Theological Turn*. Posun významu je patrný také u S. DeLay, *Phenomenology in France. Philosophical and Theological Introduction*, London 2018. Theologie a filosofie se setkávají.

## Kdo se bojí theologie?

Petr Prášek vyjadřuje názor, že Janicaud předkládá až příliš jasné stanovisko o tom, co je to fenomenologie. Dovolil bych si zde doplnit, že totéž lze u zmíněného autora říct také o statusu theologie. Janicaud má problém nejen s theologií, s theologickou inspirací fenomenologie, ale i s tím, že by fenomenologie snad mohla čímsi přispětologii, neboť jeho definice theologie je reduktivní. Nejedná se samozřejmě o problém, který by byl spjat výlučně s Janicaudem. Úzká až úzkoprsá představa theologie se objevuje u celé řady autorů, především filosofů náboženství, kteří s autory theologického obratu pracují, avšak nikdy nezapomenou zdůraznit, že jejich zájem je přísně de-theologizovaný. Výzva Emmauela Falquea, že „více theologizovat znamená lépe filosofovat“,<sup>28</sup> tak logicky působí jako rudý hadr na rozdrážděného býka. Raný Patočka by se nerozpakoval označit podobné výzvy za *theologický imperialismus* a Janicaud, snad jako by tušil, že podobná slova jednou zazní, se nerozpakuje vyřknout: „Kostky jsou vrženy, o všem podstatném je rozhodnuto a víra se majestátně tyčí v pozadí. Čtenář bryskně konfrontovaný s absolutnem se ocitá v pozici katechumena, jenž má jedinou možnost, totiž vnikat do svatých slov a majestátních dogmat.“<sup>29</sup>

Ano, zde se ukazuje jádro problému: theologie vrhá filosofa do pozice učedníka, který musí být zasvěcen do tajemství a neměnných dogmat, o nichž pojednává a jejichž vysvětlení podává *věda o víře*. Zatímco filosofie je privilegovaný diskurs otevřené dějinné debaty a nepředpojaté neutrality, theologie je singulární, vertikální diskurs poslušný předem rozhodnutým ahistorickým, zjeveným pravdám, tj. daným jednou provždy. Bezpochyby slyšíme echo Heideggerovy kritiky theologie jako pozitivní – ontické – vědy.

Ve slavné eseji *Fenomenologie a theologie*<sup>30</sup> z pozdních dvacátých let minulého století Heidegger označuje theologii jako pozitivní, protože má své, již dané *positum*. Filosofie – jako ontologická disciplína – je naproti tomu otevřena každé otázce. Tato Heideggerova klasifikace a rozlišení disciplín mnohým stačí k tomu, aby *positum* theologie ztotožnili s pozitivním, již daným obsahem. Na tomto základě pak postulují jakýsi autoritativní seznam propozic *zjevených Bohem a přijatých vírou*. Theo-

<sup>28</sup> E. Falque, *Crossing the Rubicon. The Borderlands of Philosophy and Theology*, přel. R. Shank, New York 2016, str. 25 a také 151–152.

<sup>29</sup> D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 19.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1970.

logie tedy neobjevuje to, co se ukazuje – jeví. Theologie jako věda víry interpretuje to, co se již ukázalo – zjevilo.

Je třeba uznat, že někteří theologové se ochotně chápou Heideggerovy kritiky a vítězoslavně volají: Vidíte, sám Heidegger uznává, že theologie je objektivní věda, která má právo zasednout s ostatními vědami u jednoho stolu (a ukrojit si tak svůj díl z rozpočtu na financování vědy).<sup>31</sup> Theologové tak paradoxně hrají roli užitečných idiotů, když asistují při udržování obecného přesvědčení, že v jejich případě běží o pozitivní, objektivní a přísnou vědu operující s logickými axiomy zahalenými do sebe-referenčního pojmového aparátu, který vede nakonec pouze k tomu, jak se jednou vyjádřil John D. Caputo, že „theologii dnes již nikdo nevěří, a to z dobrého důvodu“.<sup>32</sup>

Je ovšem Heidegger ve svém kritickém pohledu skutečně takto schematický? Text německého filosofa by si jistě zasloužil hlubší analýzu.<sup>33</sup> Zde si dovolím pouze několik upřesnění. Přestože Heidegger nepochybuje, že theologie náleží mezi ontické vědy, podtrhuje, že rozhodně není srovnatelná např. s fyzikou či biologií. Theologie jako *věda víry* není založena na objektivním pozorování a experimentálním ověřování nějakého předem daného seznamu proposic či hypotéz. Theologie je konceptuální reflexe křesťanské existence. Ono *positum* theologie je tedy na prvním místě *žitá zkušenost* a cílem theologie je kultivace této zkušenosti. Jinými slovy, ontické se nachází v těsné blízkosti ontologického. Proto Heidegger neváhá, navzdory jasnému rozlišení disciplín, potvrdit, že *věda víry* potřebuje filosofii jako svůj ontologický korektiv. Tak jako zkušenost s bytím-ve-světě předchází rozhodnutí reflektovat tuto zkušenost z perspektivy theologické, tak samotná theologie nemůže přeskočit pole zkušenosti k nějaké samo dané logice „Boží perspektivy“.

Theologie nemůže než učinit pozici víry problematičtější. Pozice katechumena, abychom parafrázovali Janicauda, se tak ukazuje jako poněkud překerní. Fenomenologie, která se otevírá theologii, v žádném případě od druhé jmenované nedostává žádné hotové obsahy myšlení. Fenomenologii jako fundamentální reflexi struktur lidské zkušenosti

<sup>31</sup> Takto se Heideggera poněkud mylně dovolává např. T. F. Torrance, *Theological Science*, London 1969.

<sup>32</sup> J. D. Caputo, *The Sense of God. A Theology of the Event with Special Reference to Christianity*, in: L. Boeve – Ch. Brabant (vyd.), *Between Philosophy and Theology*, Farnham 2010.

<sup>33</sup> Pokusil jsem se o takové čtení in: M. Koci, *Thinking Faith after Christianity. A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*, Albany 2020, str. 23–27.

a jejího myšlení se zde naopak otevírají *možnosti* nové. Kdo se bojí konfrontace s theologií? A proč?

Výše zmíněná výzva, kterou provokativně vyslovil Emmanuel Falque, tak neodkazuje k rekonstituci filosofické práce na základě theologického zdroje. Meritem věci je ukázat, že tak jako theolog a filosof mohou směle sdílet ke svému bádání jednu knihovnu, přičemž tentýž fond jim bude navzdory rozdílným důrazům k užitku, stejně tak se filosofie, a zvláště fenomenologie s theologií, mohou setkat na poli zájmu o lidskou zkušenost.

V mezinárodní diskusi se hrany již obrušují. Joseph Rivera v nedávno zveřejněném textu o theologickém obratu odhaluje mýtus theologie jako bezprostřední danosti, a tím zve filosofii (znovu) spatřit plodnost myšlení, které se v napětí mezi theologickou a fenomenologickou perspektivou může ukázat a být ku vzájemnému prospěchu.<sup>34</sup> Řečeno jinak, theologické fenomény nepřestávají být fenomény. A tak když je například Marionova fenomenologie daru či danosti inspirována určitými theologickými myšlenkami (a dost možná vede svého autora k jistým theologickým cílům, jak si správně všímá Prášek), nejedná se o vpád nějakých absolutních, čistých a bezprostředních motivů, které by jakkoli chtěly obejít imanenci lidské zkušenosti, a snad dokonce vrhaly subjekt do bezvýhodné pasivity, v níž jako jediná možnost zůstává přijmout neměnná dogmata.<sup>35</sup> Marion (stejně jako další reprezentanti theologického obratu) zůstává fenomenologem, který je otevřen theologii, neboť ta mu pomáhá *vidět*. A jakým způsobem se francouzští fenomenologové na základě theologických inspirací dívají na svět, přehledně popsal Prášek ve svém textu. Je opravdu nutné ostentativně označovat tuto cestu fenomenologie přídomkem *bez theologie*? Nepoukazuje celá debata o obratu naopak k přirozené inklinaci fenomenologie k theologii, resp. jisté theologické otevřenosti fenomenologie?

Na otázku, zda ve francouzské fenomenologii došlo k theologickému obratu, bychom tak mohli odpovědět, a tím vyřadit pejorativní nádech celé debaty, že fenomenologie vždy vykazovala jistou aproximaci

---

<sup>34</sup> „Bezprostřední danost je mýtus. ... Boží zjevení jako specifická forma danosti odkazuje k mediaci tajemství Boha v rámci komunity interpretace. Názor, že se v případě Zjevení jedná o okamžitě bezprostřední impresum ze strany Boha, je třeba vyřadit.“ J. Rivera, *The Myth of the Given? The Future of Phenomenology's Theological Turn*, in: *Philosophy Today*, 62, 2018, str. 182–183.

<sup>35</sup> B. Klun, *Transcendence and Acknowledgement. Questioning Marion's Reversal in Phenomenology*, in: *Bogoslovni Vestnik/Theological Quarterly*, 2, 2019, str. 367–379.

směrem k teologii: „Fenomenologie nikdy nebyla tak neutrální, jak ji představuje Janicaud. Žádný theologický obrat ve skutečnosti neproběhl. Theologie ovšem byla vždy skrytou pravdou a živoucím středem fenomenologie.“<sup>36</sup> Že se nejedná o příliš radikální výrok, ukazují některé nedávné historické studie. Mám na mysli především *Converts to the Real* od E. Baringa<sup>37</sup> a již dřívější text *The „German Fathers“ of the Theological Turn in Phenomenology* od S. Camilleri.<sup>38</sup> Jádrem problému ozřejmuje sám Marion, který v publikované konverzaci s Danem Arbibem na jedné straně podtrhává, že k žádnému theologickému obratu nedošlo, avšak doplňuje vysvětlení, že fenomenologii pojí s teologií jistá přirozená tendence.<sup>39</sup>

Na problém se tak lze dívat dvěma způsoby. Zastánci fenomenologie bez teologie odmítají Janicaudův soud, neboť při pohledu do theologického archivu vnímají pouze jednosměrnou inspiraci fenomenologie. Na druhé straně stojí ti, pro které teologie není historický relikv ani pouhý archiv a anamnéza současných etických, politických a antropologických pojmů. Theologie je živoucí diskurs, který odkazuje k poli jevení ve světě, tj. k poli, které by nemělo zůstat stranou pozornosti fenomenologie, neboť se bytostně týká lidské zkušenosti, bytí a existence. Jednosměrné pojetí je nahrazeno obousměrnou výměnou, a dokonce vzájemnou transformací disciplín při jejich setkání. K theologickému obratu v janicaudovském smyslu nedošlo, neboť fenomenologie vždy vykazovala citlivost k teologii, která ji doprovázela.

Když se Heidegger vyslovil o theologickém původu, který jej nasměřoval na cestu myšlení,<sup>40</sup> možná tím nechtěl naznačit nic jiného, než že rozlišení disciplín fenomenologie a teologie nemusí nutně vést k jejich vzájemné exkluzi. Fenomenologie a teologie jsou v napětí, neboť obě jsou, abychom parafrázovali Jean-Yves Lacosta, pravé dcery dějin.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> I. Leask, *Was There a Theological Turn in Phenomenology?*, in: *Philosophy Today*, 62, 2018, str. 150.

<sup>37</sup> E. Baring, *Converts to the Real. Catholicism and the Making of Continental Philosophy*, Cambridge (Mass.) 2019.

<sup>38</sup> S. Camilleri, *The „German Fathers“ of the Theological Turn in Phenomenology*. Scheler, Reinach, Heidegger, in: *The Heythrop Journal*, 4, 2014, str. 545–552.

<sup>39</sup> J.-L. Marion, *The Rigor of Things. Conversations with Dan Arbib*, přel. Ch. M. Gschwandtner, New York 2017, str. 126.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, str. 96.

<sup>41</sup> J.-Y. Lacoste, *More Haste, Less Speed in Theology*, přel. O. O'Donovan, in: *International Journal of Systematic Theology*, 9, 2007, str. 263–282, zde str. 282.



## Poznámka k úkolu theologie

Zápas o theologický obrat tak není jen debatou o podstatě fenomenologie, ale jde také o vyjasňování definice theologie. László Tengelyi neváhá označit *novou francouzskou fenomenologii* za zdroj radikálně proměněného smyslu theologie. Smyslu, který dokáže odkrýt právě fenomenologie.<sup>42</sup> Abychom otočili Janicaudovu metaforu, v jistém smyslu lze jistě mluvit o nových filosofech theologie. Marionovy snahy o fenomenologii jako první filosofii, Henryho fenomenologie křesťanství, Lacosteho analýzy liturgické existence, Chrétienova fenomenologie modlitby, Falqueovo osvobození theologie skrze filosofii, to vše jsou hozené rukavice, které čekají na zdvihnutí ze strany theologů. Theologický obrat začíná u theologických inspirací, které radikálně reinterpretuje skrze fenomenologickou perspektivu, avšak tyto myšlenky se vrací zpět v podobě, která má pro teologii bezpochyby zásadní relevanci. Theologický obrat nejen rozšiřuje pole fenomenologického zkoumání, ale má také ambici vybavit teologii konceptuálním aparátem, který její mnohdy strnulou podobu chce transformovat v rigorózní výkon myšlení.

Provokativní, opovážlivé, skandální, bude se ozývat z theologických kateder. „Filosof nebude pomáhat theologovi,“ řekl by Patočka.<sup>43</sup> A Janicaud, zdá se, nejen že chce zabránit theologizaci fenomenologie, ale nemá uznání ani pro možnost fenomenologické theologie.<sup>44</sup> Jakoby mimochodem přichází Falque, theolog a fenomenolog v jedné osobě, s konstatováním, že nemáme jinou zkušenost Boha než lidskou zkušenost.<sup>45</sup> Z hlediska fenomenologie lze číst Falqueova slova jako vytyčení schůdné cesty pro filosofické promýšlení otázky Boha, která nemůže opustit sféru imanence. Nenechme se však mýlit. Falque právě zde překračuje Rubikon a konfrontuje theologa. Tak jako filosofie ve svých dějinách zapomíná na otázku bytí, tak theologie ztrácí povědomí o tom, že nemá jinou než lidskou – tělem a konečným bytím zprostředkovanou –

<sup>42</sup> L. Tengelyi, *On the Border of Phenomenology and Theology*, in: J. Bornemark – H. Ruin (vyd.), *Phenomenology and Religion. New Frontiers*, Södertörn 2010, str. 21.

<sup>43</sup> J. Patočka, *Theologie a filosofie*, str. 19.

<sup>44</sup> D. Janicaud, *Na rozhraní fenomenologie*, str. 90–93 a 107–108.

<sup>45</sup> Falque se v tomto smyslu vyjadřuje velmi často. První zmínku můžeme nalézt v jeho esejí *Théologie et philosophie. Nouvelles frontières*, in: *Études*, 2, 2005, str. 205. Dále pak myšlenku rozvíjí in: *týž, The Metamorphosis of Finitude. An Essay on Birth and Resurrection*, New York 2012, str. 6; rovněž in: *týž, Crossing the Rubicon*, kap. 5.

zkušenost. Rozdíl oproti filosofii lze najít v tom, že theologie nezůstává u myšlení *možnosti*, ale připouští *reálnou existenci* transcendence. To ovšem nikterak nevyvrací nepřekročitelnou imanenci (impassable immanence), které se theolog může naučit od fenomenologa.

Fenomenologii otevřená theologie odmítá preemptivní pojetí nekonečnosti a osvobozuje se ze sebe-referenčního tautologického kruhu. Spolu s Falquem se odvažují říct, že *bytí a čas* musí být první kapitolou každé theologie. Prvním slovem theologie, která je nejen racionální (Marion sleduje mnohdy právě tento theologický cíl), ale také kredibilní, je *konečnost bytí ve světě*. Nepředchází svět zjevení? Nedává se to, co theologie nazývá zjevení, ve světě? A není veškerý zájem o knihu zjevení (*liber Scripturae*) zaměřen k porozumění celku knihy světa (*liber mundi*)?

Je úkolem theologie podat správnou interpretaci zkušenosti excesivní danosti, anebo starost o lidské *per se*? Neměla by theologie, která chce být skutečně existenciálně relevantní, přijmout jistou intelektuální pokoru? Ta nemusí zahrnovat v kontextu theologického obratu tolik skloňovaný projekt překonání metafyziky,<sup>46</sup> ale uzávorkování preemptivní nekonečnosti jako zdroje poznání a epistemologické jistoty, která ční nad autenticky lidskou a všem společnou zkušeností konečnosti. Konečnost jako ontologická danost, nikoli jako pouhá privace, otevírá možnost nového pojetí theologie, které není proniknutím Boha v jeho esenci, ale spíše bonaventurovským vstupem Boha do mysli.

Při četbě autorů theologického obratu nedochází pouze k rozšíření pole theologie, ale především k transformaci theologické gramatiky. Fenomenologie chce porozumět světu jako celku. Theologie, která se odváží fenomenologii naslouchat, si rozumí jako zkoumání struktur lidského bytí ve světě *coram et cum Deo*.

Platí-li, že fenomenologie není tak úplně *bez theologie*, v opačném gardu se ukazuje, jak je důležité, aby theologie nebyla *bez fenomenologie*.

## Závěr

Zdá se mi, že musíme rozlišit dvě otázky: (1) Kam míří Janicaud svojí kritikou a co se z ní můžeme naučit? (2) Co přinesla následná diskuse

<sup>46</sup> Relevanci metafyzického myšlení v dialogu s Patočkovou fenomenologickou filosofií jsem se pokusil ukázat v eseji *Metaphysical Thinking after Metaphysics. A Theological Reading of Jan Patočka's Negative Platonism*, in: *International Journal of Philosophy and Theology*, 1–2, 2018, str. 18–35.

o theologickém obratu? K první otázce lze říct, že fenomenologie se musí jistě bránit theologickému založení svého myšlení, tj. odmítnout epistemologický fundacionalismus předem a bezprostředně daných dogmat. Řečeno jinak: Filozofovat ze zjevení je zapovězeno. Nejedná se ovšem o uměle vytvořený problém, který míjí to podstatné? Totiž aproximace a průduchy mezi fenomenologií a teologií, skrze které se obě disciplíny vzájemně ovlivňují. Inspirace ze sféry teologie, byť se nejedná o konfesní atak na rigoróznost fenomenologie, bezpochyby filosofické zkoumání proměňuje. A tím se dostáváme k odpovědi na druhou otázku. Příliš mnoho pozornosti, kterou fenomenologie a filosofie náboženství věnovala formální otázce (ne)legitimity (ne)theologického obratu, nás svedlo na scesti. Namísto prohledávání nově otevřeného prostoru napětí došlo – proč to nepřiznat? – ke kolizi mezi theologickým a filosofickým myšlením a k prohloubení příkopů. Rozdělující zdi byly posíleny a hraniční přechody na mnoha místech uzavřeny. Lacosteho pozvání k opatrnému, postupnému odstranění hranic mezi teologií a filosofií, Falqueova výzva překročit Rubikon byly oslyšeny. Marionova první filosofie, Henryho fenomenologie křesťanství ani Chrétienova theopoetika si až na ojedinělé výjimky cestu do teologie nenašly. Jakkoli zde narážíme na problematické a diskutabilní koncepty, odsunout je stranou ve jméno disciplinárního purismu, domnělé orthodoxy apod. znamená minout se s výzvou myslet.

Theologický obrat je vlastně dvojitá výzva. Směrem k filosofii či fenomenologii bude stěžejní vystavit se myšlení autorů, kteří pod hlavičkou theologického obratu figurují, avšak jsou u nás jen málo reflektováni. Neméně důležité ovšem bude nezapřednout ve formálních otázkách ani nezůstat u rozšířeného pole fenomenality, které dřívější fenomenologie z různých důvodů nechávala stranou. Opravdovou výzvou je tematizovat *choc en retour*, který fenomenologie zakouší ve své otevřenosti teologii. Z mého pohledu ještě důležitější výzvou je ta směřující k teologii. Česká teologie, pokud něco takového vůbec existuje, doposud nevykazovala příliš živý zájem o současnou filosofii, či snad dokonce fenomenologii. Ztracena v historizujícím pojetí vlastní disciplíny a překladové činnosti si inspiraci z aktuální mezinárodní debaty bere spíše nepřímou. Zprofanovaná v narativním přeznačení zkušenosti na všeobjímající spirituální příběh je bez relevance mimo konfesně vymezený rámeček.<sup>47</sup> Theo-

---

<sup>47</sup> Tuto slepou uličku teologie jsem podrobil kritice v eseji *Theologii myslet, nikoliv dělat. Několik kritických poznámek k otázce „co je teologie?“*, in: *Studia Theologica*, 22, 2, 2020.

logii vystavené theologickému obratu krystalizuje pod rukama rigorózní metodologický aparát pro reflexi své pozice ve světě. K tomu všemu je třeba připočítat, že výzva osvobodit teologii filosofii či teologii vyba- vit fenomenologickou první filosofii je formulována z pozice sympatizu- jící s úkolem theologického myšlení, ba dokonce z vášně pro tento úkol.

Tento text bezpochyby otevřel více otázek, než poskytnul odpovědí. Autor je ovšem přesvědčen, že to jsou právě tyto a mnohé další otázky, které musíme vyslovit, abychom opustili své pohodlné příbytky jasně vymezených hranic disciplín, kde je nám příjemně a pohodlně. Theo- logický obrat je výzva i provokace. Bude zajímavé sledovat, jak se této výzvy zhostí česká, případně československá filosofická a theologická obec.

*Martin Kočí*

Lenka Karfíková  
DUŠE, PROZŘETELNOST  
A SVOBODA PODLE  
ORIGENA

Praha (Vyšehrad) 2018, 215 str.

Patristická epocha zůstává bohatým zdrojem lidského myšlení, jež nelze postihnout jediným lidským životem. Nejedná se v žádném případě o monolitickou kulturu. Nalezneme zde množství hlasů, které vzájemně souznějí, přitakají si, ale které si také v lecčem odporují a zní disonantně, a to nejen pokud jde o jednotlivé autory, ale i v rámci díla jednoho autora. Touha mnoha církevních otců a spisovatelů poznávat to, co překračuje svět smyslové zkušenosti, a porozumět i těm nejhlubším skutečnostem, je podivuhodná. Toto jejich hledání pravdy přitom často nenese, jak se obecně má za to, rysy náboženského dogmatismu, ale představuje existenciální hledání myšlenkových pozic, a to navíc v době, kdy postoje církve a křesťanský pohled na jednotlivé skutečnosti dosud nebyly zcela jasně a autoritativně vymezeny. To platí zvláštěm způsobem také o klíčové postavě recenzované knihy, alexandrijském (a později césarijském) theologovi, exegetovi a filosofu Origenovi.<sup>1</sup> Ten je považo-

ván za prvního systematického theologa, jenž především ve svém spise *περὶ ἀρχῶν* (*De principiis*, O principech) prozkoumal otázky, na něž křesťanská tradice nedávala jasnou odpověď. Jeho hledání jde vědomě za hranice církevní nauky (*regula fidei*) – Origenes přitom své myšlenky nepředkládá kategoricky, nýbrž s „bázní a opatrností“ vlastní provizornímu charakteru samotného hledání pravdy.<sup>2</sup> Právě takové otázky dominují knize Lenky Karfíkové věnující se problematice „duše, prozřetelnosti a svobody podle Origena“.

Autorka, kterou čtenářům tohoto časopisu není třeba představovat, v předmluvě ohlašuje, že „studie shromážděné v této knize se obrací právě k těm stránkám Origenova díla, které bývají pokládány za nejspornější, totiž k jeho představám o původu duše, jejím příchodu do pozemského těla a jejím eschatologickém údělu“ (13–14).<sup>3</sup> Autorčiným cílem však není „Origena rehabilitovat“, neboť je přesvědčena, že tento „mimořádný učenec a odvážný myslitel, který stál u zrodu teologie jako oboru, žádnou rehabilitaci nepotřebuje“ (14). Vzhledem k tomu, že Origenovo zkoumání stojí za hranicemi *regula fidei* jeho doby, s ní nelze než souhlasit.

Protože Origenova osoba představuje společný jmenovatel většiny filosofických, biblickoexegetických

<sup>1</sup> V textu se pro přehlednost přidržím autorčina úzu přepisu jmen antických autorů bez označení kvantitivy.

<sup>2</sup> Srv. Origenes, *De princ.* II,4 a 7.

<sup>3</sup> Čísla v závorce odkazují k paginaci recenzované knihy.

a theologických problémů spojených s patristikou, origenovská pojednání umožňují také hlubší porozumění širšímu celku patristické epochy. Tomu napomáhá i fakt, že téměř celou recenzovanou knihou Origena provází některý souputník – třikrát Augustin, jedenkrát Marius Victorinus a Boëthius. V syntonii i napětí s těmito autory někdy až kontrastně vyniká originalita Origenova myšlení; čtenář může snadno odhalit společné body v určité nauce, případně její vývoj, jakkoli autorka vědomě a zcela pochopitelně otázku přímé origenovské inspirace pozdějších latinských autorů pomíjí (18). Rozsáhlý rejstřík antických autorů a děl přitom při bližším zkoumání odhalí celou plejádu dalších křesťanských i klasických autorů, s nimiž je veden dialog. Právě do zázemí antického myšlení je celá kniha velmi pevně zasazena a tento faktor představuje jednu z nejsilnějších stránek celého svazku.

Po stručném úvodu poskytujícím zásadní informace týkající se identity Origenovy osoby a jeho díla (11–21) předkládá autorka šest studií vzniklých při různých příležitostech. Nejedná se však o pouhý *mélange* či reedici dřívějších statí. Jednotlivé texty tvoří poměrně kompaktní celek, spojený autorčiným zájmem o křesťanskou recepci platonismu a pokusy autorů třetího až šestého století formulovat křesťanskou nauku na pozadí platónské filosofie (18).

V souladu s tím autorka představuje Origenovo dílo jako „pozoruhodný pokus o christianizaci platonismu“, za níž tento církevní spisovatel sklídl kritiku jak od křesťanů, tak nekřesťanských filosofů (14). Témata, jichž se svazek dotýká, pak lze soustředit do dvou ohnisek, jež touží poznat Augustin ve svých *Soliloquiích*, totiž „znát Boha a duši“.<sup>4</sup>

První čtyři statě se drží spíše druhého z pólů, totiž skutečností týkajících se duše. Soubor otevírá studie *Přirozenost završená vůlí. Origenes a Augustin*, věnující se (nejen) v patristice fundamentální otázce svobodné volby rozumových bytostí, a to tváří v tvář gnostickému učení i – v Augustinově případě – pelagiánské kontroverzi (23–46). Zde vyniká jak autorčina erudice v oblasti starověké filosofie, tak znalost vývoje Augustinova myšlení v otázce milosti, jíž se v minulosti věnovala.<sup>5</sup> Karfíková zřetelně ukazuje, jakým způsobem jsou podle Origena rozumové bytosti schopny rozhodovat o svém ontologickém postavení po celou dobu trvání světa, kdežto v Augustinově případě dochází ke značnému vývoji vzhledem ke sporu ohledně nauky o milosti. Augustin zůstává rozhodným obhájcem svobodného rozhodování rozumových bytostí, avšak současně vyjevuje pesimismus tváří v tvář síle porušení lidské přirozenosti a schopnosti jednat skutečně svobodně, zůstává-li člověk „otrokem hříchu“.<sup>6</sup>

4 Augustin, *Solil.* 1.7: *deum et animam scire cupio.*

5 Viz především L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006, dostupná i mezinárodním publiku pod názvem *Grace and Will according to Augustine*, Leiden 2012.

6 Srv. např. Augustin, *Enchir.* IX,30.

Srovnání obou gigantů křesťanského starověku obsahuje i následující, nejdělsí ze studií věnovaná preexistenci duše, která si velmi vhodným způsobem bere za základ Origenův a Augustinův výklad Ř 9,10–13 o vyvolení, resp. zavržení Jákoeba a Ezaua (47–88). Oba autoři využívají verše pro úvahu o preexistenci duší, avšak oba tento verš ve spojitosti s uvedenou tematikou opouštějí: Origenes směrem k alegorickému výkladu, Augustin pak zpochybněním samotné hypotézy o preexistenci duše. Na argumentaci stran preexistence navazuje i další část věnovaná sestupu duše do těla, která porovnává tento koncept u Origena a Maria Victorina (89–108). Osou tohoto příspěvku je opět biblický verš, tentokrát je to však Ef 1,4 hovořící o vyvolení svatých před stvořením světa. Hlasu se však zároveň dostává Plotinovým úvahám v *Enneadách*, což dává vyniknout jak Origenově vyobrazení mravní spravedlnosti Boha a kosmu, tak Victorinově přesvědčení o hodnotě stvořeného světa (107).

Čtvrtá ze studií se opět vrací k tematice svobody, a to v jejím vztahu k osudu a prozřetelnosti, kde se účastníky dialogu napříč stoletími stávají Origenes a Boëthius (109–130). Oba autory spojuje „důraz na svobodnou povahu lidských rozhodnutí“, neurčovaných osudem ani Boží prozřetelností, jakkoli každý z autorů chápe prozřetelnost odlišně. Origenes chápe výraz  $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$  způsobem, který nesmírně ovlivnil východní křesťanskou tradici: spíše než jako „samotnou Boží mysl v její neproměnnosti“ ho chápe jako „Boží pořádkání světa do harmonického celku“, které nejenže „sleduje volby rozumových bytostí“, ale je jimi

dokonce „určováno“. Oproti tomu pro Boëthia je podobná představa nepřijatelná, neboť by implikovala, že se Boží mysl a prozřetelnost stanou závislými na světě (128).

Poslední dvě studie pak přecházejí od témat spíše filosofických k theologickým, jakkoli u patristických autorů nelze filosofický a theologický rozměr uvažování zcela oddělovat. První z nich se věnuje navýsost christologickému tématu, totiž Kristově božství a lidství podle Origena (131–148). Origenova christologie vycházející z dvojí Kristovy přirozenosti, kdy lidskou i božskou přirozenost spojuje jeho lidská duše, doceňuje význam skutečnosti Kristova lidského těla, neboť pouze v něm „mohl božský Logos přijít k lidem a dát se jim ve svém božství poznat“, a nakonec se díky smrti tohoto lidského těla na kříži mohl stát „všem vším“ (148; srv. *IK* 9,22). Tato koncepce sehrála fundamentální úlohu ve vývoji přednicejské theologie ve třetím století a ovlivnila dramatickou theologickou debatu věnovanou právě christologii a trinitologii v průběhu čtvrtého až sedmého století od polemiky s Ariem až po kritiku monotheletistické koncepce Maxima Vyznavače.

Poslední kapitola knihy se pak věnuje „posledním věcem“, totiž Origenově a Augustinově eschatologickému pohledu na otázku vzkříšení těla a obnovy všeho (149–178). V případě Origena a jeho nauky o  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$  čili „znovupovstání“ se navíc jedná o velice sporný přístup, který v dalším století ovlivnil Origenovu recepci ve východní i západní theologii, která byla pošramocena odsouzením origenismu na konci čtvrtého století a poté

Justinianem a Druhým konstantinopolským koncilem (553). Zásadnějším prvkem Origenovy nauky však zůstává vzkříšení těla, které je chápáno jako vzkříšení „téhož těla, v němž duše strávila svůj pozemský život, jen proměněného ve své kvalitě v „tělo duchovní““ a jako návrat k původní jednotě všeho (167). Kapitola přitom kruhovitým pohybem knihu uzavírá, neboť se opět dotýká otázky lidské svobody a Boží milosti a nechává promlouvat stejné dva autory, Origena a Augustina. Stejně jako v první kapitole i zde autorka neskrývá své sympatie pro Origenův způsob uvažování, kdy shledává Augustinovu eschatologii „poněkud chmurnou“ především kvůli věčnému trestu určenému zavrženým za časné skutky (177). Neopomíjí přitom styčné body obou koncepcí vycházejících z týchž biblických textů.

Svazku nechybí rozsáhlá bibliografie, résumé, zmíněný biblický rejstřík a rejstřík antických a moderních autorů a děl, který práci s knihou značně ulehčuje. Po ediční stránce je text připraven velice dobře, byť není zcela prost drobných překlepů v latinských i českých textech – tomu se však v dnešní době vyhne málokterá kniha. Mnohem důležitější je přínos a užitečnost (*utilitas* nebo *ὠφέλεια*) tohoto počinu, a to zejména pro českou odbornou veřejnost. Autorčino bádání i působení je aktivně zapojeno do dění v rámci mezinárodní patristické pospolitosti a soubor statí dříve přednesených na mezinárodních konferencích představuje značné obohacení odborné literatury ke stěžejnímu

patristickému tématu i autorovi, navíc v úzké komunikaci s celým antickým myšlením. Metoda, držící se velmi striktně antických textů a sledující nit uvažování jednotlivých postav na základě pečlivě vybraných spojitostí ať na úrovni lexikologické, tak především za pomoci biblických referencí, je velice přínosná. Čtenář se tak v představovaných tématech může dobře zorientovat a zároveň čerpat z velmi poučeného pohledu na ně. To je důležité nejen pro propojování patristiky s dalšími vědními obory, které se studia tohoto období např. v jeho theologickém, filosofickém či historickém kontextu dotýkají.

Kniha však znalost těchto kontextů u čtenáře tiše předpokládá a zmiňuje je pouze mimochodem. Hlubší zasazení Origena, dalších patristických autorů a jejich myšlení do historického rámce by bylo podle mého názoru žádoucí, protože myšlení samotné není možné z historické situace a osobního příběhu myslitele abstrahovat. Organičtější propojení s historickým rozměrem by ještě lépe osvětlilo důrazy, na něž se tyto autoři zaměřili, a umožnilo by lépe porozumět soudům, k nimž nakonec dospěli. Tato absence však recenzovaný svazek nediskvalifikuje.

Přestože tato drobná recenze nemůže poskytnout úplný obraz celé řady témat, která Lenka Karfíková za pomoci patristických autorů otevírá, může snad být čtena jako pozvání čtenářům, kteří chtějí společně s Augustinem „znát Boha a duši, nic jiného“.

David Vopřada



Lucie Kolářová  
**STVOŘENÍ, NEBO  
 PŘÍRODA?**

K hermeneutickému potenciálu stvořenostního myšlení ve vztahu k přírodní vědě v období raného novověku

Červený Kostelec (Pavel Mervart) 2018, 277 str.

Ve filosofické ediční řadě nakladatelství Pavel Mervart vyšla před časem pozoruhodná kniha jihočeské teoložky Lucie Kolářové s dilematicky znějícím názvem *Stvoření, nebo příroda?* a komplikovaným podtitulem, který se snaží dovysvětlit, o co v knize půjde. Monografie se pokouší zachytit kývavý pohyb vah, kde se na jedné straně nachází vnímání přírody jako Božího stvoření (hermeneutický horizont raně novověké teologie) a na straně druhé sekulární chápání přírody, která je aspektu stvořenosti zbavená (hermeneutický horizont raně novověké přírodní vědy). Kolářová však ve své knize nezůstává u pouhé deskripce tohoto historického pohybu. Její text čtenáři ukazuje o mnoho plastičtější obraz. Je to jakási mapa postupného posunu od stvořenostního myšlení k racionálně rozvíjející se přírodní vědy. Sama autorka tak svou knihu charakterizuje jako reflexi proměny raně novověkého výkladu přírody a světa v oblasti teologie stvoření (11)<sup>1</sup> či jako příspěvek k promýšlení duchovní proměny raně-

ho novověku, jež je vnímána prizmatem kategorie přírody (239).

Kniha je rozdělena do tří částí, které postupně rozkrývají její hlavní témata: výklad postupuje od procesu autonomizace přírody v novověku přes expozici stvořenostního myšlení k představení fyzikotheologie raného novověku jako alternativy směřující k možné syntéze mezi teoriemi a přírodní vědou. Hlavní argumentaci knihy předchází úvod, v němž autorka deklaruje své úsilí o vyvážený a dynamický pohled na zvolenou problematiku (15), zároveň zde představuje své východisko a metodu. Nechybí také shrnující závěr. Jeho poměrně skromný rozsah (239–246) je poněkud vyvážen tím, že autorka na konec každé zásadní části knihy zařadila stručné resumé.

Jako výchozí bod svých úvah deklaruje Kolářová předpoklad neoddelitelnosti, tedy vzájemné „provázanosti až podmíněnosti“ (11), hermeneutických horizontů teologie, filosofie a přírodní vědy v období raného novověku. Tím jsou dány zásadní průniky v otázkách, které si tyto „disciplíny“ v daném historicko-kulturním rámci kladou. Takto definované pole pak umožňuje autorce pomoci hermeneutiky jako meta-metody „analyzovat povahu, zdroj a význam sledovaných novověkých diskursů – a tedy se ptát po jejich vlastním hermeneutickém klíči k výkladu světa, přírody, člověka“ (13).

K takto vymezenému záběru práce však autorka uvádí hned tři mož-

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

né výhrady, na něž obratem sama také reaguje, a vysvětluje motivy pro svá rozhodnutí. 1) Vzhledem k šíři zvoleného tématu se Kolářová snaží navigovat mezi Skyllou hloubkové analýzy a Charybdou redukcionismu. Nebezpečí hloubkové analýzy spočívá především v tom, že se vzhledem k šířce pojednávané látky nelze zabývat všemi jejími aspekty se stejnou důkladností. Naproti tomu úskalí redukcionismu sice nabízí kýžený přehled, „hrozí u něho však nedostatečně podložené myšlenkové skoky a unáhlené generalizace“ (13). Východisko nachází Kolářová ve snaze porozumět tématu v co největší blízkosti jeho vlastního „životního kontextu“ (15). V první řadě tedy neusiluje o naprosto přesné a jasné vymezení pojmů ani o precizní delimitaci kategorií (historických, theologických, filosofických, přírodovědeckých), s nimiž pracuje, ale o „dynamický pohled na problematiku vztahu mezi theologickým a přírodovědným výkladem světa a přírody v raném novověku“ (15) vyhýbající se jednostrannosti úzké specializace (hloubková analýza) i vynášení neoprávněných soudů na základě přílišného redukcionismu. Východisko nachází Kolářová v hledání ekvilibria mezi oběma přístupy, které se rozhoduje kombinovat. Jakkoliv je tedy přesnost a věcnost pojmosloví potřebná a žádoucí z hlediska komunikace, je také z hlediska interpretace potřebný kontakt s realitou, o níž si lidé vytvářejí pojmy. Skutečnost nesmí být zaměňována za pojmy, jimiž je komunikována. Proto Kolářová

volí metodu hermeneutickou, neboť interpretace, o kterou usiluje, je spíše konceptem než pozitivismem pojmů či faktů (17). V duchu interpretace skutečnosti, která je vlastní kritickému (nikoli naivnímu) realismu, tak chce být „práva reality“ (16), neboť má spolu s Alisterem McGrathem za to, že dějiny lidského poznání „jsou dějinami schopnosti rozpoznávat rozdíl mezi skutečností a našimi stávajícími představami (pojmy, kategoriemi, modely, teoriemi) o ní“ (16–17).<sup>2</sup> 2) Kolářová se také záměrně vyhýbá tematizaci křesťanské konfesionality, protože věroučné rozdíly mezi oběma hlavními konfesemi novověké Evropy nejsou vzhledem k tématu knihy tak důležité. 3) K třetí výhradě, která se týká rozsahu poznámkového aparátu, Kolářová poznamenává, že knihu je možné číst v širší rovině (s poznámkami) a v rovině užší (bez poznámek). Autor této recenze zkusil jedno i druhé a došel k závěru, že obojí je dobře možné.

Úvodní část knihy je uzavřena vysvětlující poznámkou k užití metodě, která je – jak bylo naznačeno výše – hermeneutická a která staví na zkušenostech z dějin teorie vědy (19). Kolářová zvažuje výhody a nevýhody různých hermeneutických přístupů, jejichž pomocí lze vymežit srovnávací kritéria pro hermeneutický stav pojednávaných disciplín v předmětné době. Žádné není bez rizik, a tak musí autorka opět volit. Brání se interpretaci dobového myšlení na základě aktuálního stavu vědeckého poznání, neboť tento přístup s sebou nese riziko, že dobová témata budeme interpretovat zaujatě,

<sup>2</sup> Zde autorka odkazuje na knihu A. E. McGrath, *Dialog přírodních věd a teologie*, přel. J. Fisher – J. Novotný, Praha 2003.

pod vlivem později vytvořených inter-pretčních šablon (18). To, že si toto nebezpečí uvědomíme, však umožňuje ho redukovat (18). Zároveň je podle autorky dobré pracovat s předporozuměním, které rozlišuje mezi dvěma epistemologickými perspektivami, totiž theologickou a přírodovědeckou interpretací světa. Zatímco teologie se snaží světu rozumět, přírodní věda usiluje spíše o jeho vysvětlování. Ani toto důležité rozlišení však nelze použít samo o sobě. Umožňuje sice vidět přínos obou hermeneutických přístupů, ale zároveň ukazuje, že v době raného novověku jsou obě tyto perspektivy neoddělitelně spjaté a že jsou jedna od druhé prakticky nerozlišitelné. To platí i na rovině jazyka, což ztěžuje orientaci v různých výkladových rovinách (20).

Pokud si tyto obtíže uvědomíme, získáváme však podle Kolářové legitimní východisko pro uchopení klíčového problému knihy: porozumět vývoji sebechápání teologie a přírodní vědy v novověku znamená porozumět právě provázanosti vysvětlující (objektivizující) a rozumějící (performativní) hermeneutické perspektivy v teologii dané doby. Tato premisa je pro autorku heuristickým nástrojem, který nuceně nehledá kontinuitu, ale umožňuje orientaci ve studované oblasti (21). Lze tak říci, že z hlediska metody je Kolářová kniha inspirací pro práce zabývající se dějinným vývojem myšlení, neboť dobře ukazuje přednosti – ale též limity – užití hermeneutiky jako meta-metody pro analýzu myšlenkových diskursů.

Postupný hermeneutický obrat od stvořenostního myšlení k nenáboženskému zkoumání přírody a světa, k němuž dochází v novověku, se však

neobjevuje zčistajasna, má své kořeny již ve středověku a renesanci. Autorka knihy si tuto skutečnost uvědomuje a v první části své práce uvádí příklady středověkých myslitelů, kteří se blíží fyzikálnímu výkladu světa a přírody (Albert Veliký, Jan Buridan, Mikuláš Oresme). Přítomnost theologického i přírodovědného hermeneutického přístupu, které od sebe lze odlišit, ale které zároveň zůstávají v jednotě, pak Kolářová nachází zejména u Mikuláše Kusánského: „Kvantifikace přírody u Kusána nedeformuje a nezplošťuje složitost světa. Svět ‚drží pohromadě‘ Bůh, metodou zkoumání světa nedosažitelný (nekvantifikovatelný). Hodnota světa a absolutní hodnota lidství jsou u Kusána kategoriemi theologickými“ (36).

Novověk pak Kolářová chápe jako uskutečnění možností otevřených předchozími epochami. Rodí se v něm nová, programově nemetafyzická koncepce či metoda zkoumání světa a přírody (40), i když ta zůstává stále Božím stvořením, alespoň v „existenciálním a hodnotovém smyslu“ (64). Jako příklad uvádí Kolářová koncepcí Johanna Keplera a Galilea Galileiho, z nichž druhý podle ní „zřetelně pokazuje na diferenci mezi různými rovinami skutečnosti“ (64). V ontologickém smyslu tedy lze přírodu stále chápat jako Boží stvoření, ale ve smyslu epistemologickém lze naopak, či paralelně, pojmut stvoření jako přírodu (64).

Tato důležitá distinkce je dále rozpracována v druhé části knihy, která pojednává o postupném rozvolňování vazeb mezi náboženským (stvořenostním) a empirickým způsobem vnímání světa. Těsné spojení uvedených způ-

sobů bylo charakteristické pro středověký metafyzicko-křesťanský obraz světa. Ačkoli ten přetrvával i v průběhu novověku (79), proměna obrazu světa, spojená s proměnou obrazu Boha i člověka, se projevovala stále intenzivněji, zejména ve sporu o jeho pravdivost. Výsledkem tohoto procesu byla pokračující naturalizace obrazu světa na straně jedné a jeho zesvětšťování na straně druhé. Později byl tento postupný odklon od metafyziky a příklon k „vědě“ na konci 18. století nazván „odkouzlením světa“.<sup>3</sup>

Ve své expozici se Kolářová dále věnuje tzv. druhé či barokní scholastice – zde se zabývá především dílem Melchora Cana a Francisca Suáreze – a ptá se na její schopnost dostát epistemologickým nárokům přírodní vědy v této době (99). Autorka pak poznamenává, že racionální systematizace teologie, jak ji provádí druhá scholastika a která se blíží jakémusi náboženskému pozitivismu, „odpovídala více na nároky epochy předcházející než na výzvy epochy vlastní“ (105). Avšak i přesto, že teologie druhé scholastiky byla zaměřena především na obhajobu své vlastní konzistence a zároveň byla přesvědčena o pravdivosti svého vlastního (hermeneutického) přístupu (114), je možné říci, že „přírodovědecký hermeneutický přístup a nová metodologie se vyvinuly v rámci a z rámce křesťanské metafyziky čili rovněž prostřednictvím konfrontace,

kteřé byly vystaveny a kterou byly formovány“ (125).

Zde je třeba podotknout, že Kolářová se zabývá také Tridentským koncilem a zkoumá jeho roli ve vývoji novověkého vnímání světa a přírody. Na základě studia textů koncilu dochází k závěru, že se stavěl k novému typu přírodovědeckého myšlení v podstatě indiferentně. Přírodovědecká otázka pro něj „neznamenala ani výzvu, ani ohrožení“ (122).

Jako nejpodnětější pokus o propojení přírodovědného a theologicko-hermeneutického přístupu v raném novověku se autorce jeví tzv. fyzikoteologie, někdy též nazývaná *theologia naturalis*, tj. přirozená teologie. Z tohoto důvodu je fyzikoteologickému myšlení věnována poslední, nejrozsáhlejší část recenzované publikace. Tuto část knihy považují zároveň za nejpřínosnější, neboť fyzikoteologii zatím nebyla v českém kontextu věnována příliš velká pozornost. Dokladem toho je také skutečnost, že Kolářová opírá svou expozici daného tématu téměř výhradně o zahraniční, zejména německy psanou literaturu. Není však bez zajímavosti, že celá řada inspirativních titulů byla publikována také v angličtině. Za všechny jmenujme letos vydanou rozsáhlou studii s příspěvky od šestnácti renomovaných autorů s názvem *Physico-Theology. Religion and Science in Europe, 1650–1750*.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Za autora této fráze bývá považován Friedrich Schiller. Ten ale hovoří spíše o „die Entgötterung der Natur“ (odbožštění přírody). Odkouzlení světa (die Entzauberung der Welt) najdeme až u Maxe Webera, který se však Schillerovou frází inspiroval. Srv. M. Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca – London 1981, str. 69.

<sup>4</sup> A. Blair – K. von Greyerz (vyd.), *Physico-Theology. Religion and Science in Europe, 1650–1750*, Baltimore – London 2020.

Ve svém vynikajícím úvodu do tématu považuje Kolářová fyzikoteologii úžeji za jeden „z proudů raně novověké teologie stvoření“, ačkoli je také možné ji definovat širěji jako jedno z vláken dlouhé a různorodé tradice přirozené teologie (133). Je ale nasnadě, že debata o metodologickém zařazení fyzikoteologie stále probíhá, a je proto předčasné vynášet v tomto ohledu nějaké definitivní soudy. Užítí a interpretace samotného pojmu také zatím zůstává otázkou rozhodnutí a preferencí konkrétních badatelů (137). Autorka sama taková rozhodnutí činí při svém výběru exemplárních autorů. Explicitní či jakýmkoli způsobem argumentačně podložená příslušnost k proudu fyzikoteologie pro ni není primárním kritériem. Spíše sleduje jak dílo toho či onoho autora přispívá k „pochopení povahy proměny hermeneutického přístupu teologie k přírodní vědě té doby“ (141). Zabývá se proto i autory, kteří mohou být zařazeni nanejvýš na pomezí fyzikoteologie, a svůj výběr označuje za „prototypální“ (142).

Zároveň je ale zřejmé autorčino úsilí o reprezentativnost a co nejširší záběr zvoleného vzorku. Postupně se tak v jednotlivých kapitolách, jež jsou věnovány konkrétním osobnostem, zabývá Gerhardem Mercatorem, Robertem Bellarminem, Leonardem Lessiem, Johannem Arndtem, Samuelem Fabriciem a Janem Swammerdamem. Uvedený výčet tvoří dva katolíci (Bellarmin, Lessius) a čtyři reformovaní křesťané. Zároveň jsou čtyři z nich profesí theologové (oba katolíci a Arndt s Fabriciem), zbylé dva (Mercator, Swammerdam) lze označit za příslušníky tzv. sekulární teologie

(232), tedy za teologie bez formálního theologického vzdělání.

Kolářová nezůstává pouze u toho, že by představila jednotlivé autory, a ve svém résumé dává prostor i srovnání jejich přístupů. Přitom se – byť opatrně – pouští i do vlastních, podle mého názoru správných a inspirativních hodnotících syntéz. Poukazuje především na barevnost či rozmanitost dobových přístupů k přírodě a stvoření, jež jsou v literatuře mnohdy vnímány černobíle. Dókladem toho je například tato citace: „Přestože fyzikoteologická díla doopravdy nenabídlá řešení umožňující diferencovanou kompatibilitu dvou odlišných hermeneutik, neznamená to zároveň, že by mezi náboženským obrazem světa a náboženskou praxí na straně jedné a mezi autonomně pojatým pozorováním a zkoumáním přírody na straně druhé tkvěla již v raném novověku zřetelná propast neporozumění – která by snad byla zprvu neviditelná, avšak principiální, tedy svým způsobem již tehdy nepřekročitelná a deterministicky předznamenávající konflikt, táhnoucí se mezi těmito dvěma systémy poznání v dalších staletích“ (233–234). Podle Kolářové je tomu však právě naopak. Vzájemné propojení náboženství (potážmo teologie) a fenoménu přírody ukazuje, že novověké theologické koncepce měly evidentně „přinejmenším heuristickou funkci na cestě k přírodovědnému poznání“ (235).

Kolářové kniha je psána odborným, výrazově bohatým, leč místy spleťtým, a tedy poměrně obtížně čitelným jazykem. Věty jsou zhusta dlouhé a v některých případech vykazují i skladební přetíženosť. Otazník stran

přiměřenosti vzbuzuje také autorčina poněkud těžkopádná snaha o akademický styl (tak trochu za každou cenu). Domnívám se proto, že si své čtenáře najde především mezi odborníky a poučenými zájemci z řad přírodovědně, filosoficky či theologicky vzdělané veřejnosti. Její potenciál dosáhnout k širší čtenářské obci se z tohoto důvodu jeví jako nevelký. Inspirativní obsah knihy tak přichází trochu vniveč a to je škoda, poněvadž Kolářová ve své knize ukazuje, že její téma nepatří jen do ranku historie theologického, filosofického či přírodovědného myšlení, ale rezonuje i s otázkami, jež si klademe v současné době: Jak přírodu chápat v jejím principu a co vlastně znamená příroda ve své celistvosti? Jak rozumět této celistvosti? Případně jak ji (znovu) definovat? Kolářové knihu lze tedy chápat nejen jako příspěvek k deskripci určitého segmentu „intelektuálních dějin evropské kultury v oblasti výkladu přírody“, jak zní anotace knihy na zadní straně obálky, ale také jako výzvu či impuls k nové reflexi vztahu mezi kategoriemi stvoření a přírody v kontextu současného myšlení.

Kromě toho se v knize nachází několik významných podnětů k fundamentální theologii, zejména ke stále aktuálnímu tématu vztahu rozumu a víry. Abych to ilustroval, dovolím si ještě jednu delší citaci ze závěru: „Zatímco středověká teologie užívala rozumu k tomu, aby vysvětlila a rozumově pochopila i ty pravdy víry, které přirozený rozum nepoznával, tedy pravdy víry ze Zjevení, v raném

novověku začíná náběh k tomu, že přírodní věda bude používat rozumu de facto jako poslední rozhodující instance. Tedy nikoli k tomu, aby rozum vysvětloval, chápal, obhajoval a vyznával velikost, moudrost a krásu Božího stvoření a v něm – jako jeho součást – také přírodu, nýbrž aby stvoření převedl na přírodu, se kterou si dokáže poradit a kterou dokáže obsáhnout jaksi beze zbytku“ (244–245).

Recenzovanou publikaci můžeme ale chápat také jako důležitý příspěvek k dějinám theologie Zjevení, případně k otázce vztahu (theologie) stvoření ke křesťanskému konceptu Zjevení. A v neposlední řadě ji lze vnímat též jako důležitou poznámku k debatě o povaze theologie jako takové. Když totiž na str. 129 Kolářová hovoří o tom, jak se pozitivní i spekulativní theologie namísto rozvoje svých vlastních vyjadřovacích prostředků, tj. svého svébytného a hraničního jazyka, pokoušely přinášet na obhajobu náboženských pravd „vědecké“ důkazy, a tím se samy sobě odcizovaly, vyzývá tím implicitně k novému promyšlení tohoto dědictví současnou theologií. Křesťanské náboženství (a jeho theologie) je totiž dnes, stejně jako v době, o níž Kolářová pojednává, komplexně – i když jistě jiným způsobem – spjaté s reálným způsobem života a dobovou mentalitou, jak o tom svědčí například post-sekulární teorie.<sup>5</sup>

Podnětů k dalším úvahám tedy přináší publikace *Stvoření, nebo Příroda?* celou řadu a jejich výčet jistě nebyl v této recenzi vyčerpán. Autorka se každopádně touto svou vynikající

<sup>5</sup> Srv. např. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge – London 2007.

prací a svým osobitým způsobem uvažování zařadila do tradice jihočeského promýšlení vztahů přírodních věd a theologie, a navázala tím na autory

jako Josef Petr Ondok, Karel Beneš či Tomáš Machula.<sup>6,7</sup>

*František Štěch*

---

<sup>6</sup> J. P. Ondok, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001. Karel Beneš a Tomáš Machula spolu editovali sborník příspěvků z tematické konference konané na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích v roce 2005: K. Beneš – T. Machula (vyd.), *Stav dialogu přírodovědců s teologi. Témata – osobnosti – instituce*, České Budějovice 2005. Celá řada individuálních prací obou autorů pak dokládá jejich zájem o vztah přírodní vědy a theologie.

<sup>7</sup> Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

Theodor W. Adorno  
 FILOZOFIE  
 NOVÉ HUDBY

Praha (Nakladatelství AMU), přel.  
 D. Petříčková – J. Petříček, 2018,  
 246 str.

Do soupisu česky vydaných Adornových textů loni přibyla velmi podstatná položka v podobě *Filozofie nové hudby*, knihy, o níž lze v mnoha ohledech tvrdit, že představuje vrchol muzikologické linie Adornova uvažování. O této knize se nicméně referuje velice obtížně – na vině je především zcela záměrně zvolený „dialektický“ argumentační postup, díky němuž Adornovo traktování nové hudby nedospívá k nějakým jasně vymezeným a prezentovatelným závěrům, nýbrž se soustřeďuje spíše na kupení „vnitřních“ tenzí a paradoxů spjatých s novou hudbou ve dvou jejích konkrétních podobách, jež představuje Schönberg a obecněji Druhá vídeňská škola na jedné straně a Stravinskij na straně druhé.

Už sám vztah těchto dvou podob není prost nejednoznačnosti: Jakkoli jsou Adornovy teoretické i osobní sympatie zcela předvídatelně na straně Schönberga, bylo by nepochybně příliš zjednodušující redukovat vztah obou hlavních částí knihy na polaritu „dobrý Schönberg“ a „špatný Stravinskij“,

jak na to ostatně oprávněně upozorňuje Michael Hauser ve svém instruktivním doslovu (240–241).<sup>1</sup> Adorno totiž u obou skladatelů analyzuje nejen samotnou jejich protikladnost, ale také – a možná především – zvraty, jež jsou imanentní vývoji díla každého z nich a díky nimž je v případě Schönberga i v případě Stravinského toto dílo *jak* vítězstvím, *tak* selháním (u Schönberga se jedná například o přechod od volné atonality k dodekafonické technice, za něž se platí „zhrubnutím“ hudebního materiálu; u Stravinského je cenou za jeho skladatelskou obratnost „infantilismus“ hudební struktury apod.). Je to dáno především tím, že Adornovu metodu, lze-li tohoto výrazu vůbec použít, bychom mohli označit jako „dialektiku konkrétního“, která nesměřuje jednoduše k subsumpci či vstřebání jednotlivosti do obecnosti. Sám to v úvodu *Filozofie nové hudby* ostatně říká velice jasně: „Dialektická metoda, a právě ani ta postavená z hlavy na nohy, nemůže spočívat v tom, že se s jednotlivými jevy zachází jako s ilustracemi nebo příklady něčeho již stanoveného... Pojem se musí pohroužit do monády, až vystoupí na povrch společenská podstata její vlastní dynamiky, a nesmí ji klasifikovat jako zvláštní případ makrokosmu...“ (34). Je to možná právě tato vůle k zachování, a nikoli překonávání či zastírání paradoxů, jimiž se pozice obou předních exponentů nové hudby vyznačuje, jež

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.



z *Filozofie nové hudby* i po řadě desetiletí činí pozoruhodné a fascinující čtení.<sup>2</sup>

Pozastavme se tedy u některých nejednoznačností, jimž „pokročilá hudba“ (29, 30) v Adornově pojetí podléhá jak ve vztahu k dějinám, tak ve vztahu ke společnosti i ke svému vlastnímu imanentnímu vývoji. Jedna z nich – v muzikologické literatuře mnohokrát diskutovaná – se týká vztahu schönbergovské reformy k předchozím dějinám hudby. Představuje Schönbergovo zrušení tonálních hierarchií, jak je usku-tečňuje ve svém prvním, „atonálním“ období,<sup>3</sup> radikální odštěpení od předchozí hudební tradice, anebo její logické a nevyhnutelné završení? U Schönberga samého najdeme (bezpochyby záměrné) formulace, které se zdají připouštět obojí možnost, a Adorno sám tuto ambivalenci a nerozhodnutelnost podržuje v jedné své typicky dialektické formulaci: „Nové prostředky hudby vzešly z imanentního pohybu těch starých, od nichž je zároveň dělí kvalitativní skok.“(21)<sup>4</sup>

Adorno si ovšem velmi dobře uvědomuje, že otázka vztahu schönbergovské reformy k dějinám hudby je neodlučně spjata s jinou, které věnuje ve *Filozofii nové hudby* několik velice jasnozřivých stránek, v mnohém předznamenávajících intenzivní spory, které se v souvislosti s „přirozeností“ či „konvenčností“ tonálního systému vedly o několik desetiletí později především ve Francii:<sup>5</sup> působí na nás Schönbergova hudba tak radikálním dojmem proto, že se rozchází s určitými hudebními universáliemi, ztělesněnými právě v tonálním systému? Adornova odpověď je záporná. Pojmy jako „konsonance“ a „disonance“ jsou dějinnými konstrukty, které v sobě nenesou žádné vnitřní ospravedlnění, což přesvědčivě dokládá nepopíratelný fakt, že jejich vztah, v jehož rámci je disonance pouhým negativním „suplementem“ konsonance, se v určitém dějinném okamžiku může jednoduše převrátit: „Existují moderní skladby, které do svého předeva občas vplétají tonální akordy. Kakofonické

<sup>2</sup> Čtenáře uvyklé Adornovým textům ovšem nepřekvapí, že navzdory této tendenci k zachování dvojznačností a paradoxů se náš autor nevyhýbá některým velmi kategorickým soudům typu: „Nejlepší práce Bély Bartóka, jenž v mnoha ohledech toužil Schönberga a Stravinského smířit, stojí pravděpodobně svou hutností a plností nad díly Stravinského“ (14–15) apod.

<sup>3</sup> Připomeňme jen pro pořádek, že Schönberg samotný výraz „atonalita“ upřímně nesnášel a explicitně jej prohlašoval za nesprávný. Srv. např. A. Schönberg, *Nová hudba, zastaralá hudba, styl a idea*, in: týž, *Styl a idea*, přel. I. Vojtěch, Praha 2004, str. 46.

<sup>4</sup> Srv. následující Schönbergovu větu, v níž se vyjadřuje k sousloví „nová hudba“: „Musí jít zřejmě o hudbu, která se od hudby psané dříve liší ve všem podstatném, a přece je hudbou.“ Tamt., str. 42.

<sup>5</sup> Jedním z jejich katalyzátorů byly Lévi-Straussovy útoky na seriální a konkrétní hudbu v jeho velké tetralogii *Mythologica*. K tomu srv. J.-J. Nattiez, *Lévi-Strauss musicien. Essai sur la tentation homologique*, Arles 2008, str. 121–130.

jsou pak tyto kvintakordy, nikoli disonance. Tyto akordy mohou dokonce někdy být legitimními zástupci disonancí“ (44–45).<sup>6</sup> Schönbergova hudba tedy není ničím jiným než odpovědí na „dějinnou nutnost“, s níž nás konfrontuje „tendence (hudebního) materiálu“. Jak píše Adorno v jedné z těch podivuhodně elegantních formulací, kterými své čtenáře nepřestává okouzlovat: „V každém taktu, na který se umělec odváží pomyslet, se stav techniky prezentuje jako problém: s každým taktém hudební technika vyžaduje, aby jí umělec byl práv a aby nalezl tu jedinou správnou odpověď, kterou v daný okamžik připouští. Hudební skladby nejsou ničím jiným než těmito odpověďmi, ničím jiným než řešením technických hádanek; a skladatel je pouze tím, kdo tyto hádanky dovede luštit a kdo rozumí své vlastní hudbě“ (46–47). Dalo by se snad jen dodat, že podobné výroky, v nichž se skladatel někdy jeví skoro jako pouhá hříčka „vyšších“ dějinných sil, se nepochybně následně promítly do oné podivně hybridní estetiky poválečného integrálního serialismu, která soustavně váhá mezi pojetím skladatele jako radikálního vědeckého experimentátora a jako pouhého nástroje či neutrálního vykonavatele nevyhnutelného dějinného pohybu.<sup>7</sup>

Pojmeme-li schönbergovskou reformu takto, je na otázku po příčině její radikality třeba odpovědět jinak a subtilněji. Adorno tak činí v pasážích, které ve *Filozofii nové hudby* patří k těm nejpronikavějším a nejpřekvapivějším, v pasážích věnovaných především rozboru dvou klíčových Schönbergových monodramat z „atonálního“ období, totiž *Očekávání* (Erwartung, op. 17) a *Šťastná ruka* (Die glückliche Hand, op. 18). Překvapivé jsou tyto pasáže proto, že Adorno v nich jako konceptuálního nástroje využívá psychoanalytického pojmosloví – vzhledem k Freudovu všeobecně známému nezájmu o hudbu je takto invenční využití psychoanalýzy o to zajímavější. Schönbergovu destrukci tonálních struktur a „emancipaci disonance“ přirovnává Adorno ke zrušení cenzury mezi vědomím a nevědomím. Hudba se tedy stává nikoli již hudebním „znázorněním“ lidského utrpení, nýbrž jeho *bezprostředním výrazem*; stává se utrpením *skutečným*. „Schönbergova díla už nefingují vášně, nýbrž v médiu hudby nestrojeně zaznamenávají živoucí nevědomá hnutí, otřesy a traumata. Schönberg útočí na tabu formy, neboť tato tabu ona hnutí podrobují cenzuře, racionalizují je a přetváří v obrazy. ... První atonální díla jsou protokoly ve

<sup>6</sup> Adorno tu zjevně navazuje na některé formulace Schönberga samotného: disonantní akordy nejsou krásné, neboť „nic není krásné samo o sobě, ani tón ne. Samozřejmě je právě tak málo šeredný, jedním či druhým se stane podle toho, kdo a jakým způsobem ho pojedná“ – A. Schönberg, *Z nauky o harmonii*, in: týž, *Styl a idea*, str. 182.

<sup>7</sup> Je to dáno jistě i tím, že pro poválečné serialisty (Boulez, Stockhausen, Maderna a jiní) byl Adorno nezpochybnitelný guru. Adornovský pojem „hudebního materiálu“ je v textech těchto skladatelů mimořádně frekventovaný. K tomu srv. M. Zagorskí, *Kapitoly z estetiky seriální hudby*, Bratislava 2017.

smyslu psychoanalytických snových protokolů“ (48–49). Z emancipovaných tónů, které už nestojí ve službách tonálních zákonitostí a konvencí, se logicky stávají nositelé osvobozených pudových sil a pnutí, „poslové *idu*“, jak to Adorno výstižně nazývá (49). Tyto tóny přímo vyjadřují (spíše než nepřímou znázorňují) „neproměněné utrpení člověka“ (51). Velmi výmluvně je to doloženo brilantním rozborem *Očekávání*, jehož osamělá hrdinka je „hudbě takřka svěřená do péče jako psychoanalytická pacientka“ (51). Hudební řeč, jakoby hledající svou vlastní formu, se stává „seismografickým vykreslením traumatického šoku“ (tamt.), který svou bezprostředností „neguje hudební psychologismus“ (58).

Právě v těchto pasážích je možné hledat implicitní odpověď na výše uvedenou otázku, proč Schönbergova hudba – a to i dnes, více než sto let po uskutečnění schönbergovské reformy – působí na posluchače dojmem něčeho nebývale radikálního a nepřijatelného. Není to proto, že by se posluchači vzdálila, jak se poněkud konvenčně tvrdí, nýbrž proto, že je mu až příliš naléhavě blízka, že přímo odráží jeho nevědomé pudy, konflikty a především osamělost, kterou Adorno charakterizuje následujícími slovy: „Osamělost je něčím společným:

je osamělostí obyvatel měst, kteří už nevědí o sobě navzájem“ (56). V tom je skutečným a znepokojivým protikladem hudby populární – onoho „neřádstva“, jak říká Adorno (20) –, která naopak tuto osamělost překlenuje tím, že osamělým subjektům sugeruje falešný a prázdný pocit blízkosti.

Podobně komplexní je i Adornovo uvažování o další nejednoznačnosti, která se tentokrát týká imanentního vývoje Schönbergovy hudby samotné. Po atonálním období, k němuž Adorno, zdá se, jednoznačně táhne,<sup>8</sup> přichází „vynález“ dvanáctitónové techniky, k němuž už zaujímá postoj podstatně ambivalentnější. Tento titánský pokus najít „společného jmenovatele všech hudebních dimenzí“ (61) anebo, řečeno tentokrát Schönbergovými slovy, nalézt princip „absolutní jednotné percepcie hudebního prostoru“,<sup>9</sup> se v některých ohledech prezentuje jako radikalizace atonálního přístupu. Avšak právě vzhledem k oné snaze o jednotnost, odpovídající požadavku „integrální organizace uměleckého díla“ (62), je Schönberg paradoxně nucen se některých výdobytků atonality vzdát. Proč? Kromě jiného jednoduše proto, že princip dvanáctitónové kompozice nevyhnutelně vede k jakési „punktualizaci“ hudebního materiálu,<sup>10</sup> jejímž důsledkem je neutralizace emancipační

<sup>8</sup> A není sám; takový Pierre Boulez se vyjadřuje ve velmi podobném smyslu.

<sup>9</sup> A. Schönberg, *Kompozice s dvanácti tóny*, in: *týž, Styl a idea*, str. 91.

<sup>10</sup> Poválečný „integrální serialismus“ dovede tuto tendenci k ještě větší radikalitě, když „seriálnímu“ principu podrobí nejen výšky tónů, jako tomu bylo u Schönberga, ale všechny parametry hudebního materiálu: tónbr, intenzitu, délku atd. Pováleční skladatelé se tím schönbergovskou dodekafonií snaží „dekontaminovat“ od toho, co považují za zbytky tradičních kompozičních technik.

ho potenciálu, který byl tak silně přítomen v atonální hudbě. Je-li jedním z korelátů zrušení tonálního systému slavná „emancipace disonance“, vedoucí k uvolnění mimořádné expresivní síly, jíž může být disonance nositelkou (ovšem stále, byť jen implicitně, v protikladu k někdejší konsonanci), potom „v hudbě, kde konstrukce celku průhledně determinuje každý jednotlivý tón, mizí rozdíl mezi esenciálním a akcidentálním“ (66). Dvanáctitónová kompozice se vši svou přísností se zvrací v nadvládu hudební „amorfnosti“ a „svazuje hudbu tím, že ji osvobozuje“ (73). Její hypostaze vede k tomu, že „z expresionistického subjektu zůstává jenom servilnost vůči technice, charakteristická pro novou věčnost“ (74).<sup>11</sup>

Adornova argumentace rozhodně nepostrádá logiku. Dvanáctitónová technika, z níž, jak zcela oprávněně poznamenává, těžší především kontrapunkt (93 n.), dovádí hudební nominalismus, s jeho tendencí k „fetišizaci materiálu“ (93) a k tomu, že „každá hudební událost stojí čistě sama pro sebe“ (82), tak daleko, že se zvrhává v indiferenci a zbavuje hudbu právě těch možností, které jí v tonální hudbě skýtala paradoxně konvence. Adornovými lakonickými slovy, „za zjemnění se nakonec platí zhrubnutí“ (82). A osvobozující gesto se zvr-

hává v nesvobodu. Nemůžeme se zde zabývat všemi konkrétními analýzami, jimiž Adorno tento posun od atonální expresivity k dodekafonické indifferenci demonstruje: jedná se například o ztrátu „organizující síly“ oktávy (83), o „nesouvislost a strnulost sukcesivních momentů“ ve dvanáctitónové hudbě oproti volné atonalitě (88), o „atomizaci akordů“ a její důsledky pro kompozici (89) a o mnoho dalšího. Náležitost Adornovy argumentace zde již musí posoudit profesionální muzikologové.

Poznamenejme nicméně dvojí. Zaprvé některé Adornovy závěry se ukazují jako mimořádně relevantní, pokud jde o další vývoj hudební estetiky. Důvod, proč si dodekafonie – a tím spíše poválečný integrální serialismus, který chce být jejím radikálním domyšlením – tak těžko hledá posluchače, dost možná tkví v individualizaci, které takto traktovaný hudební materiál podléhá. Na to Adorno důrazně upozorňuje, když například tvrdí, že „řada, která vždy platí jenom pro jedno dílo, postrádá onu všeobecnost, která by prostřednictvím schématu udělovala opakované události smysl, ježž tato událost coby opakující se jednotlivina nemá“ (96), nebo že skladatel „musí v aktu komponování objektivně doznat nezávažnost a křehkost své vlastnoručně zhotovené řeči“

<sup>11</sup> Raymond Court, autor zajímavé studie o Adornovi a nové hudbě, to vyjadřuje sice vyhocenými, ale v podstatě výstižnými slovy: „Podle Adorna dodekafonie již není ... dovršením atonality v jejích hlubokých potencialitách, nýbrž její zradou, potlačením a rozdrčením volné atonality plánovací logikou toho nejstrnulejšího totalitárního systému.“ R. Court, *Adorno et la nouvelle musique. Art et modernité*, Paris 2007, str. 37. Adorno se, pravda, vyjadřuje poněkud opatrněji, ale jeho argumentace k takovému závěru skutečně směřuje.

(107).<sup>12</sup> A za druhé, Adornovy dialekticky koncipované úvahy o svobodě skladatele, která se pod tlakem „dějinné dialektiky“ převrací v nesvobodu (73 n.), čtenáře velmi silně upomenou na ony pasáže o skladatelově svobodě, s nimiž se setkáme v Mannově *Doktoru Faustovi*, na jehož psaní, jak je všeobecně známo, se Adorno významnou měrou podílel. Když Adrian Leverkühn prohlašuje, že skladatel komponující s dvanácti tóny „by byl spoután řádem, který by na něj doléhal, sám si ho ovšem nastrojil, tedy by byl svobodný“,<sup>13</sup> jak si přitom nevzpomenout na Adornovu formulaci, působící jako dialektický protiklad právě uvedeného výroku: „Žádné pravidlo se neprojeví, je represivnější než to, které si člověk sám klade“ (74)?

Výmluvným dokladem těchto ned jednoznačností jsou různé pozice, které ke dvanáctitónové technice zaujali Schönbergovi žáci Berg a Webern. Každý z nich tuto „vlastnoručně zhotovenou řeč“ koncipoval jinak. Berg přemáhá „strnulost“ dvanáctitónového systému tím, že jej vsazuje zpět do tradičnějších hudebních rámců; řečeno Adornovými slovy, „naplná všechno úsilí, aby dvanáctitónová

technika zůstala nepovšimnuta“ (111), a právě to jej ze všech tří vídeňských skladatelů činí posluchačsky nej-přijatelnějším. Samozřejmě ani toto „řešení“ není prosto dvojsmyslnosti, a to potud, že namísto překonání „antagonistických momentů“ samotné dvanáctitónové techniky obětuje onen akcent na směřování k budoucnosti, který novou hudbu charakterizuje, ve prospěch návratu k minulosti. V tom spočívá podle Adorna „hluboká nemožnost“ těch nejlepších Bergových pozdních děl: Dvanáctitónová technika se zde používá tak, že směřuje, dá-li se to tak říci, proti svému vlastnímu ideovému východisku, jímž je askeze. „Bergova nenasytnost“ či „neschopnost se ničeho zříct“ mu zabraňují, aby si toto ideové východisko vzal za své. Nejpatrnější je to podle Adorna v Bergově pozdní – a nedokončené – opěře *Lulu*, v níž je „bytostná tvrdost dvanáctitónové konstrukce zmírněna k nepoznání“ (111). Bergovo „řešení“, aniž by kdokoli mohl popírat, že dalo vzniknout geniálním dílům, tak v posledku žádným řešením není. Přinejmenším není imanentním řešením antagonismů, k nimž podle Adorna dodekafonie vede.

<sup>12</sup> Přesně v tom bude později kvěst Lévi-Straussova polemika se seriální hudbou: Individualizace série podle Lévi-Strausse upírá seriální hudbě „obecné struktury, které tím, že jsou společné, umožňují zakódování a dekodování jednotlivých sdělení.“ C. Lévi-Strauss, *Syrové a vařené*, přel. J. Vacek, Praha 2006, str. 37. Řečeno zcela jednoduše, pokud je tato hudba, jak se říká, „posluchačsky nevděčná“, je to především proto, že mezi skladatelem a posluchačem (jakkoli může být hudebně negramotný) chybí *společný jazyk*, druhdy zajišťovaný tonálním systémem. Série tento společný jazyk v žádném případě suplovat nemůže, protože je u každého jednotlivého díla individuální (nemluví o tom, že ani hudebně vzdělaný posluchač, který disponuje partiturou, ji zde v její původní podobě nikdy nebude schopen nalézt: skladatelé totiž zhusta pracují teprve s jejími deriváty).

<sup>13</sup> T. Mann, *Doktor Faustus*, přel. H. Karlach, Praha 2015, str. 260.

Opačnou cestou se vydává Webern, který naopak moment askeze dovádí do krajnosti. Jestliže Berg zahlučuje antagonismus mezi dílem a požadavky kladenými sérií s pomocí návratu k tradičnějším formám a k jistému zvukovému hédonismu, Webernovy pozdní hudební miniatury či aforismy, jak se někdy říká, „usilují o to, vylákat ze samotného odcizeného a ztuhlého seriálního materiálu tajemství, které dílům už nemůže vdechnout odcizený subjekt“ (112). Tento rozpor mezi dílem a sérií není ničím jiným než rozporem „mezi materiálem rozvrženým podle pravidel a svobodně disponující kompozicí“ (112). Webern jej řeší opačně než Berg: místo aby od nároků série ustupoval zpět k tradičnějším kompozičním metodám, „fetišizuje“ sérii (113) ve snaze dosáhnout identity mezi serialitou a kompozicí samou. Dospívá tak ke krajně kondenzovanému výrazu, který se však svou úsporností dostává na pokraj mlčení (svědectvím o tom by kromě jiného byla ona emancipace ticha, která je pro Webernova pozdní díla tak charakteristická).

V obou těchto „řešeních“ se projevuje něco, co by se dalo označit – třebaže Adorno, pokud se nemýlím, v recenzované publikaci toto slovo nepoužívá – jako hluboká melancholická nová hudby. Tato melancholická spočívá v *inherentní* nemožnosti dosáhnout toho, co si předsevzala, nemožnosti pramenící z „brutální přísnosti“ dvanáctitónové techniky, která má být ovšem „nástrojem svobody“ (118). „Zlhostejnění materiálu“, jež je důsledkem jeho seriálního uspořádání, se heroicky překonává tím, že toto seriální uspořádání učiníme

nepoznatelným (Berg), anebo se jej naopak budeme snažit přinutit mluvit (Webern). Nová hudba – i navzdory impozantním výsledkům, které přinesla – tak ústí do jedné velké antinomie. Adorno poněkud zdrženlivými slovy navrhuje její možné řešení: „... v přezimování lze doufat jen v případě, že se hudba emancipuje ještě i od dvanáctitónové techniky. Nikoli však regresí k iracionalitě, která jí předcházela a již by dnes všude měly křížit cestu postuláty přísného slohu, které dvanáctitónová technika vyvinula, nýbrž tím, že dvanáctitónovou techniku absorbuje svobodně komponování a že její pravidla pohltní spontaneita kritického sluchu“ (116). Těžko si pod tím představit něco konkrétního, ale kdybychom chtěli spekulovat, nemohli bychom říct, že poválečný vývoj hudby dává velkou měrou Adornovi za pravdu? Po krátké serialistické periodě, která dodekafonický asketismus dovádí v jistém smyslu *ad absurdum*, se skladatelé začali obracet k jiným, mnohem „svobodnějším“ kompozičním metodám, aniž by se navraceli k tonálnímu jazyku (vzpomeňme například na jeden z velkých monumentů hudby dvacátého století, jímž je Boulezovo *Kladivo bez pána*).

Podle Adorna antagonický charakter nové hudby rezonuje s antagonickým charakterem světa, z něhož vzhází. Nová hudba představuje „neochvějný mikrokosmos antagonické lidské situace“ (130) a v tom, když už v ničem jiném, tkví její síla. Údajná „nesrozumitelnost“ nové hudby není ničím jiným než odpovědí na nesrozumitelnost „mysluprázdného světa“. Adorno to vyjadřuje jednou podivuhodnou větou: „Nelidskost

umění musí v zájmu lidskosti předčít nelidskost světa“ (132). A právě tato ochota odpovědět na „hrůzu dějin“ takto radikálním způsobem činí z nové hudby – abychom citovali slavnou metaforu, která schönbergovskou část *Filozofie nové hudby* uzavírá – „opravdivý vzkaz v láhvi“ (tamt.).

Omezené rozměry této recenze nás nutí k tomu, abychom se nad částí věnovanou Stravinskému zastavili již mnohem stručněji. Ani ta není ovšem prosta pozoruhodných momentů. I Stravinského dílo je odpovědí na antinomie soudobého světa. Klíčem k tomu, jak Adorno tuto odpověď interpretuje, může být jedna zcela zásadní metafora, která druhou částí jeho knihy postupuje od začátku až do konce: metafora regrese a infantility. Stravinskij na „hrůzu dějin“ reaguje tím, že se ve své hudbě navrácí před tyto dějiny samé. Adorno na jednom místě dokonce podotýká, že „čím modernější hudba je, k tím ranějším stadiím regreduje. Raná romantika se vracela ke středověku, Wagner ke germánskému polyteismu; Stravinskij k totemovému klanu“ (163). Není potom náhoda, že *Svěcení jara*, tento „virtuózní kousek regrese“ (146), je analyzováno kromě jiného v kontextu fascinace, kterou dobývá avantgarda zakoušela tvář v tvář černošské plastice (144 n.). Podobně je interpretována i Stravinského záliba v jarmareční kultuře, a to potud, že jarmarky „upomínají na tuláctví, stav, který není usedlý a fixovaný, nýbrž patří k předburžoaznímu období“ (149).

Regrese však nesmí být chápána jako živelný, nedisciplinovaný návrat k před-dějinnosti anebo, vyjádřeno s trochou psychoanalytického koření, k nějakému „před-já“ (162). Stravin-

ského základní tvůrčí impuls spočívá ve snaze regresi „disciplinovaně ovládnout“ (165). Tomu odpovídají četné Adornovy výroky, zdůrazňující u Stravinského – oproti Schönbergovi a jeho žákům – tematiku jakési profesionální obratnosti, toho, co na jednom místě (168) označuje jako skill, nebo dokonce jakýsi „sportovní charakter“ určitých hudebních efektů: takto o *Petruškově* čteme, že se skládá „z nespočetných dovedných kousků“, které jsou přirovnávány k akrobacii (140–141); Stravinskij ani na okamžik „neztrácí estetickou sebekontrolu“ (146) a jeho hudba představuje „chlácholivý a harmonizující moment, převedení obávaného do umění, tedy estetické dědictví magické praxe“ (165).

Tento naposled citovaný výrok nás přivádí k dalšímu velmi podstatnému rysu Adornovy analýzy Stravinského děl. Stravinského disciplinovaná regrese je vykládána jako svého druhu obranný mechanismus: „Imitace divoštství má pomoci zázračně věčné magie chránit před propadnutím tomu, co je předmětem strachu“ (146). Jinak řečeno, barbarství se bráníme tím, že je obratně umělecky ztvárňujeme. Není divu, že v četných partiích této druhé části *Filozofie nové hudby* se potom opět dostává ke slovu psychoanalýza: rozdíl oproti způsobu, jakým se s psychoanalytickým pojmoslovím nakládalo v schönbergovské části knihy, ovšem nelze nepostřehnout. Ve volné atonalitě šlo údajně o osvobození pudového života akordů, o emancipaci nevědomých sil, umožněnou rozbitím tonální konvence, jejíž úloha byla analogická úloze psychické cenzury. Psychoanalýza zde sloužila jako explikativní model oné bezprostřední

expresivity, jíž bylo dosaženo zrušením hierarchií daných tonálním systémem. Ve druhé části je totéž výrazivo využito jako vnějškový analytický nástroj umožňující odhalení určitých patogenních rysů Stravinského hudby samotné (nikoli ovšem patogenních rysů samotného skladatele – na to je Adorno samozřejmě příliš subtilní).

Psychoanalýza vstupuje do hry díky obratnému přemostění – jehož ospravedlnění nám ostatně poskytuje samotné Freudovo dílo – založenému na analogii mezi duševním životem oněch divochů, kteří jsou předmětem umělecké regrese, a duševním životem neurotických subjektů: „Jestliže nás Freud poučil o souvislostech duševního života divochů a neurotiků, pak skladatel nyní odvrhne divochy a drží se toho, čím si je zkušenost moderny jistá, totiž onoho archaismu, který tvoří základní vrstvu jednotlivce a který při jeho rozpadu vystupuje znovu najevo jako přítomný a ve své pravé podobě“ (158). Některé aspekty Stravinského kompozic je tak možné přirovnávat k dětskému chování (161, 180), ale také je považovat za produkt toho, co Freud označoval jako popření: například tehdy, když se o „anti-psychologismu“ Stravinského hudby napíše, že „zarputilé zdraví, které se poutá k tomu, co je vnější, a popírá vše duševní, jako kdyby už šlo o nemoc duše, je produktem obranných mechanismů ve freudovském smyslu“ (163). Hlavním cílem Adornovy analýzy však zůstává patogenní, neurotický, či dokon-

ce psychotický charakter této hudby, neboť „tvářnost Stravinského hudby je odkoukaná od nutkavé neurózy a ještě více od jejího psychotického vystupňování, od schizofrenie“ (164).

Zde se čtenář nemůže zbavit dojmu, že na rozdíl od schönbergovské části, kde se nastíněná analogie mezi nevědomými pudovými silami a uvolněnými potencialitami hudebního materiálu jeví jako nanejvýš funkční a pozoruhodná, se v části věnované Stravinskému s psychoanalytickou terminologií zachází dosti svévolně. Ne snad že by některé Adornovy konkrétní postřehy postrádaly půvab: platí to jak o analýze „rozpolcení estetických funkcí“ v *Příběhu vojáka* jakožto schizoidního fenoménu (169–171), tak o údajné hebefrenii skrývajícím se pod maskou „umělecké čistoty“ (171) nebo o hudebním „nutkání k opakování“ jakožto symptomu katatonie (173). Přece se však zdá, že tento katalog neurotických a psychotických jevů, které Adorno ze Stravinského hudby exhumuje, má spíše povahu sofistikované hříčky a za brilantní analýzou Schönbergova *Očekávání* či *Šťastné ruky* poněkud zaostává. Velkou měrou je tu na vině i jistá – někdy vtípná, někdy však poněkud únavná – hysteričnost, která se, jak známo, Adorna v polemických pasážích jeho textů zmocňuje s železnou pravidelností.<sup>14</sup>

Ani závěrečná partie knihy, věnovaná dialektickému srovnání Schönberga a Stravinského se zřetelem k „ideálu autenticity“ (203–207), nás tak nene-

<sup>14</sup> Snad právě proto dá později Pierre Boulez svým dvěma důležitým textům, věnovaným právě Schönbergovi a Stravinskému, velmi provokativní anti-adornovské tituly: *Schönberg je mrtev a Stravinskij zůstává*. Srv. P. Boulez, *Schönberg est mort, Stravinsky demeure*, in: týž, *Relevés d'apprenti*, Paris 1966.



chá ohledně Adornových hudebních preferencí na pochybách (i navzdory tomu, že ani jednomu z obou skladatelů není přiřknuto jednoznačné „vítězství“). Jakkoli tedy bezvýhradně souhlasíme s autorem doslovu v tom, že by bylo mimořádně reduktivní interpretovat *Filozofii nové hudby* jako oslavu Schönberga na jedné straně a depreciaci Stravinského na straně druhé, co do subtility a pronikavosti těžištěm knihy zůstává – alespoň pro autora přítomné recenze – část schönbergovská. Ohotně však připouštím, že to je věc názoru.

Tak či onak platí, že české vydání *Filozofie nové hudby* představuje na české kulturní scéně nepominutelnou

událost. A to se týká jak muzikologů, tak filosofů – už jen proto, že tento dodnes živý spisek i navzdory všem kritikám, jichž se mu z obou stran v průběhu času dostalo, znovu a znovu otevírá možnost dialogu mezi těmito dvěma disciplínami. Zmíňme na závěr ještě něco, na co se v recenzích tak často zapomíná, totiž brilantní překlad Daniely a Jana Petříčkových a dokonale odvedenou odbornou redakci Petra Zvěřiny. V dnešních tristních nakladatelských podmínkách se překlad, který je potěšením číst, stává něčím téměř vzácným.<sup>15</sup>

Josef Fulka

---

<sup>15</sup> Tento text vznikl v rámci grantového projektu GA ČR „Hudba a obraz v myšlení dvacátého století“, č. P401 19-20498S.

## LADISLAV HEJDÁNEK

### Svědék nepředmětnosti v předmětném světě

V úterý 28. dubna 2020 nad ránem ve věku nedožitých devadesátí tří let zemřel český filosof, disident, vysokoškolský pedagog a pěstitel kaktusů Ladislav Hejdánek. Jeho osobní i intelektuální život byl citelně poznamenán dramatickými událostmi dvacátého století. Hejdánek však byl vším jiným než trpným účastníkem těchto historických dějů. S vervou sobě vlastní se zhostil toho, co považoval za jeden z hlavních úkolů filosofa: zorientovat se v dějinné situaci, nasvědčovat ji ostrým světlem filosofické reflexe a porozumět klíčovým výzvám, před které je v dané situaci postaven. V souladu s pojetím víry jako „nachýlenosti k činu“, které si osvojil od Emanuela Rádl, byl zároveň činorodým aktérem dějinných událostí, jenž se vždy vzpíral přizpůsobit dobovým poměrům, aby tak sám nakonec významnou měrou přispěl k jejich proměně.

Ladislav Hejdánek se narodil 10. května 1927 do pražské evangelické rodiny. Vliv evangelického prostředí byl určující pro jeho osobní i myšlenkový vývoj, i když, jak s oblibou říkával, jako správný protestant vždy „protestoval hlavně proti protestantům“. Po druhé světové válce začal studovat matematiku, zejména setkání s Janem B. Kozákem a Janem Patočkou ho však nakonec uvedlo na dráhu filosofie. Mohl tak ještě zažít inspirující prostředí poválečné Filozofické fakulty v Praze, kde v této době působily výjimečné osobnosti, jako byli právě Kozák, Patočka nebo Václav Černý. Přestože se Hejdánek veřejně angažoval již před únorem 1948 – byl například předsedou pražského sdružení Akademická YMCA a jedním z účastníků brutálně potlačeného studentského pochodu na Hrad –, nestihl ho jen díky ochranné ruce, již nad ním držel vlivný Josef L. Hromádka, osud politických vězňů padesátých let. Přes opakované pokusy o jeho vyloučení z fakulty mohl – pro změnu díky zastání svých učitelů Ludvíka Svobody a Ladislava Riegera – vysokoškolské studium ještě dokončit a v roce 1952 obhájil na FF UK disertační práci s názvem *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady*. Na působení v akademické sféře však v období nejtužší totality první poloviny padesátých let nemohl ani pomyslet. Zpočátku pracoval jako pomocný dělník a betonář. Od roku 1956 pak byl zaměstnán v dokumentačním oddělení pražského Ústavu epidemiologie a mikrobiologie.

Jakmile však k tomu sebelepší uvolnění poměrů poskytlo příležitost, Hejdánek se čile zapojil do dění v církevním a intelektuálním prostředí. Na konci padesátých let spoluzaložil evangelické reformní hnutí Nová orientace. Politické tání během šedesátých let mu pootevřelo cestu k prvním publikacím i výraznějším vstupům do veřejného života. Od počátku šedesátých let organizoval tzv. „jirchářské čtvrtky“, legendární setkání v Ekumenickém semináři v Jirchářích. Zde docházelo k tehdy nevídanému prolínání světů: Diskutovali tu filosofové s theology, protestanti s katolíky, a nakonec i křesťané s marxisty. Právě do této

doby se také datují počátky jeho dlouholeté spolupráce a celoživotního přátelství s filosofem Jiřím Němcem. Hejdánek publikoval například v časopisech *Křesťanská revue*, *Vesmír*, *Plamen* či *Tvář*, kde se také později stal členem redakční rady. Jeho recenze na Kosíkovu *Dialektiku konkrétního* z roku 1963 byla předmětem agresivního výpadu ze strany prominentního stranického ideologa Vladimíra Kouckého na valném shromáždění ČSAV, jež však paradoxně přispěl k Hejdánkově známosti v širších kruzích. V období pražského jara získal na doporučení Jana Patočky zaměstnání na Filosofickém ústavu ČSAV, odkud však musel v roce 1971 opět odejít v důsledku personálních čistek.

Kvůli letákové akci před volbami v roce 1971, do níž byla zapojena jeho žena Heda, byl po půl roce stráveném ve vazbě odsouzen na devět měsíců odnětí svobody, ale vzápětí amnestován. V době normalizace pracoval jako topič, skladník a noční vrátný. Až do roku 1989 nesměl oficiálně publikovat: Jeho texty vycházely zpočátku pod cizími jmény, stále častěji pak v samizdatu nebo v exilových časopisech. Byl jedním z iniciátorů Charty 77 a podvakerát též jejím mluvčím. Po vynuceném odchodu Julia Tomina do emigrace organizoval bytový seminář, kam během osmdesátých let přijížděli nejvýznamnější filosofové tehdejšího západního světa. V roce 1985 založil samizdatový filosofický časopis *Reflexe* a rovněž samizdatové nakladatelství Oikúmené, které si udržely kontinuitu i v polistopadových poměrech a existují dodnes. Nadále zůstával spojen se svou církví, ale tvrdě kritizoval její představitele, kteří kolabovali s tehdejším režimem.

Poté co v roce 1989 padl tento režim, který se tolik obával svobodného myšlení, mohl již šedesátidvouletý Hejdánek začít přednášet na Filozofické fakultě a Evangelické teologické fakultě UK. V roce 1990 také konečně proběhlo jeho habilitační řízení na ETF, které bylo na počátku sedmdesátých let zastaveno. V roce 1992 pak byl jmenován profesorem na FF UK. Hejdánek patřil k nejmpozantnějším zjevům této neopakovatelné doby, kdy filosofové přicházeli na katedry přímo z kotelen a nočních vrátnic. Entusiasmus, s nímž se cele vkládal do přednášek i četných polemik, mnohé studenty fascinoval, konfrontovat se s ním přímo v diskusi si však troufali jen ti odvážnější. Kdo tuto výzvu přijal, mohl na vlastní kůži zakusit, co to je Jaspersův „láskyplný boj“. Ve svých přednáškách soustavně sledoval a rozvíjel systematická témata, která rozpracovával v době disentu, v rámci oborů jako filosofická antropologie, filosofická etika či filosofická fyzika a logika, jimž ovšem nezřídka neváhal vtisknout dosud netušený význam. Na půdě FF UK se pokoušel navázat na někdejší jirchářské rozhovory mezi filozofy a theology a samozřejmě soustavně rozvíjel kritiku tradiční metafyziky, přesto nebo právě proto, že i jemu šlo především o témata první filosofie. Tu však sám nechápal jako vědu o jsoucím jakožto jsoucím, nýbrž jako disciplínu, která se zabývá primárně ne-jsoucím, a v souladu s tím ji nazýval „méontologií“.

Navzdory různým pobídkám ke vstupu do politiky, z nichž patrně nejvýznamnější byla nabídka postu místopředsedy v Čalfově vládě od Václava Havla, se rozhodl cele věnovat dráze akademika a veřejně činného intelektuála. Patřil k pronikavým kritikům nepravostí nastupující politické garnitury, které byly

v euforii devadesátých let začasťe nekriticky přehlíženy. Před sametovou revolucí stejně jako po ní tepal zlořády v církvi i v politice se zaníceností starozákonních proroků. Až do roku 2004 působil na katedře filosofie na ETF UK. Poslední léta svého života trávil se svou ženou Hedou a se svými kaktusy v rodinném domě v Písku, kam za ním přijížděli jeho příbuzní, žáci i přátelé. Všichni, kdo znali Ladislava Hejdánka blíže, dobře věděli, že pod poněkud drsným a sršatým povrchem se skrývá mimořádně přátelský, láskyplný a bodře radostný člověk.

Hejdánek byl jedním z nemnoha současných českých filosofů, kteří vytvořili svůj vlastní filosofický systém. Ačkoli se jeho filosofie napájela z mnoha zdrojů, představuje veskrze originální myšlenkový útvar, v němž jsou všechny inspirační zdroje přetaveny silou osobité syntézy. Ústředním tématem Hejdánkvy filosofie byla nepředmětnost. Hejdánek byl mimo jiné kritikem starého metafyzického předsudku, podle nějž v základu skutečnosti spočívají neměnné principy. Byl přesvědčen, že ve skutečnosti není nic neměnného a trvalého a že skutečnost má bytostně povahu událostního dění. Veškerenstvo mu bylo velkým sřetěženním událostí, které mají svůj počátek, průběh a konec. Každá pravá událost či subjekt je podle něj zároveň spojením předmětné a nepředmětné stránky, vnějšího a vnitřního. Každá událost-subjekt je zakotvena v budoucnosti a její průběh bytostně závisí na tom, do jaké míry se jí daří zaslechnout nepředmětné výzvy a svým jednáním na ně odpovídat.

To podstatné pro život každého člověka, ale i každé společnosti a civilizace, tak podle Hejdánka není to, co jest, nýbrž to, co není, co teprve přichází z budoucnosti a co „má být“. Zda člověk ve svém životě obstojí, závisí bytostně na tom, zda dokáže odpovědět na ještě ne-jsoucí, ne-předmětné výzvy, které ho adresně a niterně oslovují. V takovém případě se však často ocitá v napětí či v roztržce s tím, co jest a bylo, s danými poměry a setrvačnostmi. Jenže v tom právě spočívá základ lidské svobody: Svobodný není ten, kdo si dělá, co se mu zachce, nýbrž ten, kdo je odpovědný, tj. odpovídající na výzvy, jimiž je oslovován, a tak uskutečňuje to, co „má být“. Životní orientace, která subjekt uschopňuje k tomu, aby se spolehl na toto dosud nejsoucí, avšak přicházející a jej oslovující, je právě víra.

Posledním zdrojem nepředmětnosti je podle Hejdánka sama pravda, která je ryzí nepředmětností, tj. skutečností, jež nemá žádnou vnější či předmětnou stránku. Pravdu však Hejdánek nechápal jako nějaké věčné a neměnné jsoucno ve smyslu tradiční metafyziky, ale jako neutuchající dění a proces. Pravda navzdory svým příležitostným uskutečněním v lidském životě i v dějinách vždy znovu ustavuje napětí mezi tím, co jest, a tím, co má být. Pravda je zároveň absolutní budoucností, v níž je vposled zakotvena vlastní budoucnost každé jednotlivé události. Pro západní tradici, která si navykla považovat za jsoucí právě jen to předmětné, se může pravda jevit – a mnohým se skutečně jeví – spíše jako pouhé Nic. Proto může být přehlížena, ignorována a pošlapávána. Nicméně skutečná povaha všeho jsoucího, včetně každého lidského jedince, se ukazuje právě v jejím světle. A její moc se nakonec vyjeví ve chvíli, kdy to nejméně čekáme.

Možná, že právě dnes, kdy pandemie koronaviru ochromila provoz, v nějž jsme proměnili lidský život takřka ve všech jeho sférách, včetně života akademického, je Hejdánkův odkaz zvláště živý a naléhavý. Toto zastavení bychom mohli chápat také jako příležitost otevřít se nepředmětným výzvám, k nimž jsme se nejenom jako jednotlivci, ale i jako civilizace stali hluší a slepí, a tato hluchota a slepota se nám opakovaně vrací v podobě různých krizí a nezamýšlených negativních důsledků. Jako příležitost osvobodit se od setrvačnosti a předmětných struktur, do nichž jsme sami sebe zapletli a lapili jako do sítě, v níž se pomalu nedá svobodně dýchat a žít.

Ladislav Hejdánek odešel z předmětného světa do říše ryzí nepředmětnosti, do níž byl celý život vykloněn jako málokdo jiný. Je teď na nás, ostatních událostech či subjektech, zda ona nepřehlédnutelná a významná událost, kterou byl Ladislav Hejdánek, přetrvá v universu dál díky tomu, že na ni adekvátně zareagujeme a navážeme.

*Václav Němec*

## ERAZIM KOHÁK

### Muž dvou kontinentů a jedné vlasti

Zpráva o úmrtí Erazima Koháka (8. února 2020) se okamžitě rozletěla do mnoha stran. Vždyť neodešel jen tak někdo, ale muž, jenž se dokázal „rozkročit“ svým myslitelským významem do dvou různých kontinentů. Do Spojených států severoamerických svou fenomenologickou filosofií husserlovského ražení, když se stal profesorem Bostonské university ve státě Massachusetts, a do Evropy, potažmo České republiky, svým celoživotním úsilím dát našemu evropskému a národnímu češství myslitelsky konzistentní smysl. Zdůrazňuji tu celoživotnost, neboť smyslem našeho češství se obíral už jako exulant, když byl ještě daleko od vlasti „over the ocean“ (1948–1989). Své myšlení o něm pak dovedl k završení ve svém díle *Domov a dálava* teprve po návratu do své rodné Prahy, když se stal profesorem filosofie na staroslavné Univerzitě Karlově (1995).

#### Kohákova konfrontace s uprchlickým dilematem

Svět, do něhož se 21. května roku 1933 Erazim Kohák narodil a začal vrůstat, byl světem Masarykovy Československé republiky, jež se nečekaně zrodila z dějin jakoby zázrakem a s kterou se jeho rodiče plně identifikovali, takže mu ji dali do vínku na celý jeho další život. A nešlo o nijak malý vklad. Ten však byl záhy vystaven dvěma tvrdým zkouškám. První přišla s nacistickou okupací (1939–1945), proti níž jeho rodiče vstoupili do odboje tak radikálně, že je to přivedlo až do gestapáckého vězení. Druhá přišla s nadvládou sovětského komunismu (1948), před kterou jim už nezbyvalo než spásit se útekem a zvolit exil. To v reálu znamenalo trmácet se půl druhého roku po uprchlických táborech americké zóny v Německu a po emigraci do Spojených států severoamerických svízelně shánět nějaké živobytí. Rodina Koháková tak byla konfrontována s novým anglofonním světem severoamerickým, a tím vystavena dilematu, jež se klade každému uprchlíkovi: buď se v novém prostředí asimilovat a odcizit se své rodné totožnosti, nebo se neasimilovat a zůstat napořád cizincem.

Je pozoruhodné, jak se s tímto dilematem vyrovnal sám Erazim. Bylo mu sotva sedmnáct, když se s ním musel utkat; dost mladý k tomu, aby se mohl plně asimilovat a stát Američanem. Asimiloval se? Ano, asimiloval. Ale Čechem být nepřestal. A pokud by se kdo ptal, zda je možné spojit v sobě dvě různé identity opravdu tvořivě, tak na to mohu jen říct: ač je to nesnadné, Erazim v tom podivuhodně uspěl. Stal se plnohodnotným Američanem a nepřestal být plnohodnotným evropským Čechem. Uprchlické dilema tak zvládl přímo vzorově. V Americe se dokázal stát uznávaným profesorem filosofie na Bostonské universitě a v českém kulturním prostoru (exilovém jakož i domácím) se prokázal jako významný znalec a tvůrce evropské a české myslitelské kultury. Byla to snad právě tato „obojživelnost“ jeho osobnosti, která mě oslovila a přivedla k němu

tak srdečně blízko; přesto, že on byl protestant a já katolík. Dovolím si proto mluvit v této své vzpomínce na zesnulého Erazima především o našich vztazích, které byly i přes některé rozdíly v náhledech vždy přátelské.

### Počátky našeho přátelství

Naše přátelství se počíná rokem 1976 ve švýcarském Interlaken, kam jsme byli oba pozváni na konferenci o filosofii českých a slovenských dějin.<sup>1</sup> Pořádala ji ve dnech 17. a 18. září Evropská sekce exilové Československé společnosti pro vědy a umění (SVU) se sídlem v USA. Erazima Koháka jsem tehdy už znal podle jména z jeho článků v exilovém tisku. Avšak tváří v tvář jsme se setkali až tam. A byl to pro nás oba klíčový zážitek, neboť podnítil a podmínil veškerý náš další vzájemný vztah. Tam se rozžehla jiskra vzájemné sympatie.

Když si Kohák po letech vzpomíná na své dojmy, podivuje se, jak jsem ve své přednášce<sup>2</sup> hovořil o Masarykovi, a říká: „Nespílal Masarykovi, jak tehdy bylo na pravici zvykem. Přemýšlel s Masarykem, Masaryka znal, hluboce ocenil... To byl Masaryk, jak jsem se ho sám snažil předkládat.“<sup>3</sup> A co bylo zážitkem pro mě? Ne jeho přednáška, neboť tam žádnou neměl. Ale to, co ho tehdy dovedlo k tomu, aby ke mně přišel a zeptal se, zda bych byl ochoten se s ním modlit. Přišla mi ta otázka v onom čistě světském prostředí konference jako z jiného světa. Přisvědčil jsem sice bez dlouhého váhání, ale něčeho takového jsem se nenadál. Jali jsme se tedy společně modlit z jeho kralického překladu české modlitební knihy Žalmů, kterou měl u sebe. A Kohák k tomu opět po letech dodal: „Pamatuješ, tehdy na konferenci SVU ve Švýcarsku v roce (myslím) 1973 [dovoluji si opravit: 1976], kde jsi přednášel o smyslech českých dějin v množném čísle a kde jsme spolu četli v Písmu a spolu se modlili? Pro mě to byl stěžejní zážitek.“<sup>4</sup>

Netroufám si domýšlet, co ho tenkrát mohlo přimět k tak nečekané prosbě. Hned mi však bylo zřejmé, že mám před sebou muže, jemuž je bible životním kompasem, a že tedy stojíme na společném základě. A to se mi pak ověřovalo rok od roku, jak naše korespondence pokračovala nepřetržitě od r. 1978 až do jeho posledního dopisu z roku 2011. Celkem jsem jich obdržel 130.<sup>5</sup>

1 Materiály z konference vyšly v časopise *Proměny*, 2, 1977.

2 Jde o přednášku: K. Skalický, *Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin*. Ta byla ve zkrácené formě uveřejněna v *Proměnách*, 2, 1977 a nezkráceně ve *Studiích*, 57, 1978, str. 23–55.

3 Viz E. Kohák, *Tři vzpomínky. Karlu Skalickému k osmdesátinám*, in: *Listy*, 3, 2014, str. 13.

4 Tamt.

5 K vydání je připravují pro Filosofický ústav Akademie věd moji spolupracovníci Zdeněk A. Eminger a František Štěch.

### Kohákovy příspěvky do *Studíí*

Nejsou to však jen dopisy, které mohou svědčit o našem nepřetržitém vztahu. Byla to i naše stálá spolupráce na exilovém časopisu *Studie*. První Kohákův příspěvek *Dvakrát o smyslu života* vyšel v roce 1979 v č. 61 a dalších pět následně v průběhu jedenácti let, jež zbývaly do roku 1990, kdy *Studie* skončily. V roce 1980 (č. 69) *Co měsíc dal. Zamyšlení nad Freudem, láskou a manželstvím*; v roce 1981 (č. 74) *Úzkost a úcta. Zamyšlení nad smyslem české kultury*; v roce 1982 (č. 82) *Soudobý význam renesančního humanismu*; v roce 1985 (č. 100–101) *O víře v Boha*; a v roce 1990 (č. 128–129) *Deklarace přirozených práv a povinností člověka a občana. Na okraj diskuse o novelizaci ústavy*.

### Naše čtyři exilová setkání

Kromě spolupráce přes oceán na časopisu *Studie* však došlo také k našim čtyřem osobním exilovým setkáním, z nichž tři proběhla v Evropě a jedno v USA. Pokud jde o ta evropská, o prvním setkání ve švýcarském Interlakenu bylo pověděno už dost. K druhému setkání došlo v bavorském Wildbad Kreuthu, kde ve dnech 19. až 22. října roku 1978 uspořádalo České exilové katolické sdružení *Opus bonum*<sup>6</sup> ve spolupráci s Hanns-Seidel-Stiftung symposium u příležitosti 60. výročí vzniku Masarykovy Československé republiky. Tématem bylo *Postavení Československa v Evropě v letech 1918–1978*. Na něčem takovém nemohl samozřejmě chybět nejen Kohák Erazim, ale ani jeho otec Miloslav Kohák (1903–1996). Měl jsem tak příležitost poznat i jeho.

K třetímu setkání pak došlo v USA, když Československá exilová společnost pro vědy a umění uspořádala ve dnech 18.–20. října 1980 kongres, který se konal na tamní Georgetownské universitě. V jeho průběhu jsme sice neměli mnoho příležitostí být spolu, neboť každý z nás byl určen do jiné tematické sekce. Nicméně jsme si našli příhodný okamžik, abychom porozprávěli. Byli jsme k tomu ne jen dva, Erazim a já, ale tři. Trojici totiž doplnil opět Erazimův otec Miloslav. Pohovořili jsme si tenkrát o mnohém, co nás zajímalo a tížilo, v tak srdečné atmosféře, že od tohoto setkání naše dopisy přešly od vykání k tykání.

Čtvrté exilové setkání se pak konalo opět v Evropě a opět díky České sekci SVU, která uspořádala ve dnech 26.–28. srpna 1983 ve švýcarském Bernu studijní shromáždění na téma *Stav a výhledy naší kultury a společnosti na sklonku 20. století*.<sup>7</sup> Na něm vystoupil Erazim Kohák s nanejvýš pozoruhodnou přednáškou *Masarykův Jan Hus. Naše demokracie a otázka náboženská*. Tuto jeho přednášku považuji za svrchovaně důležitou, pokud jde o nejistoty některých našich současných politiků ohledně směřování zahraniční politiky našeho státu v současném rozvržení sil v Evropě a vůbec ve světě. Kohák, maje na zřeteli onu základní kulturně-náboženskou polaritu Evropy mezi západní církví římsko-latinskou a východní řecko-byzantskou, odvozuující se už z římské říše, nastínil

<sup>6</sup> Založeno Vladimírem Neuwirthem a opatem Anastázem Opaskem roku 1972.

<sup>7</sup> Materiály z této konference vyšly opět v časopise *Proměny*, 1, 1984.



v ní, jaká by měla být naše orientace po pádu komunismu, následovně: „Naše obrození – společně se snahami neněmeckých národů – zamítlo splynutí střední Evropy se západem rozšířením německého vlivu a poněmčením. Přesto z historického a kulturního hlediska patří střední Evropa jednoznačně k západu. Je to oblast římského křesťanství a latinky, ne pravosláví a azbuky. Praha byla sídlem dvou římských císařů, kolébkou reformace a ohniskem renesance. Je česká a zároveň evropská.“<sup>8</sup> Z toho však mu nikterak nevyplývá, že by kvůli tomuto dvou tisíciletému rozdělení Evropy na dvě civilizace neexistoval útvar zvaný „střední Evropa“, a pokračuje: „Evropa není prostě západní, avšak není ani východní ... jsem přesvědčen, že vzdor zálibě velmocí v jaltském uspořádání Evropy je naše budoucnost středoevropská, ne východní, a že Masarykovo úsilí o kulturní a mravní, nejen jazykové, pojetí naší národní totožnosti je znovu aktuální. To je můj první předpoklad o naší budoucnosti, a druhý je, že ve vší pravděpodobnosti celková duševní orientace naší budoucnosti již nebude liberální a laická, jako v dobách Masarykových, nýbrž výrazně křesťanská a katolická.“<sup>9</sup> A to řekl jako protestant!

### Naše setkání po Kohákově návratu do vlasti

Rok 1989 však proměnil svět. Padla Berlínská zeď i železná opona. Pro exulanty se otevřela možnost návratu. Tentokrát však byl návrat věcí jejich svobodné volby: jít, nebo nejít zpět? A Kohák, ač v exilu dobře zabydlený, šel zpět. Samozřejmě nikoli okamžitě. Nejdříve pendloval (od r. 1991 do r. 1994) mezi americkou univerzitou bostonskou a pražskou Univerzitou Karlovou. Roku 1995 však přestal váhat a přestěhoval se do Prahy natrvalo. Jelikož jsem se ale o rok dříve vrátil z exilu do vlasti i já, bylo takřkajíc v logice našich návratů, že k našemu prvnímu setkání ve vlasti muselo dojít co nejdříve. A tak se i stalo. Erazim se svou manželkou Dorothy přijeli 6. května 1995 do Hluboké nad Vltavou, kde jsem byl tenkrát farářem. Celý den jsme měli k dispozici, a tak jsme toho využili i k procházce krásným zámeckým parkem. Zmiňuji se o tom, protože to též vypovídá něco o našem vztahu. Pomalu jsme se loudali, až jsme přišli ke stromovému loubí, kde na jednom kmeni byl upevněn obraz Panny Marie. Zastavili jsme se tam a Monika Schreierová, moje tehdejší spolupracovnice i hospodyně v jednom, mě vyzvala, abych zazpíval naši oblíbenou mariánskou píseň *Salve Mater*. Ani v nejmenším mě nenapadlo, že by to mohlo na Erazima nějak zapůsobit. A přece zapůsobilo. Jak? To Kohák napsal až po devatenácti letech u příležitosti mých osmdesátin. Zavzpomínal, jak jsem tam stál před Pannou Marií „s pažemi rozpatými, hlavou dozadu skloněnou a zpíval, z plna hrdla a z celého srdce ... hymnus díků a chvály Bohorodičce“. A dodal: „V tu chvíli mi otevřel pohled do

<sup>8</sup> E. Kohák, *Masarykův Jan Hus. Naše demokracie a otázka náboženská*, in: *Proměny*, 1, 1984, str. 121.

<sup>9</sup> Tamt., str. 123–124.

katolické zbožnosti, pro kterou jsem ve svém evangelickém racionalismu neměl nikdy pochopení.“<sup>10</sup>

Od tohoto našeho prvního setkání ve vlasti došlo pak po osmi letech k druhému našemu setkání, a to v souvislosti se symposiem pořádaným ve dnech 13.–15. listopadu 2003 Teologickou fakultou Jihočeské univerzity. Vytkli jsme si za cíl prosvětlit vzájemný vztah mezi filosofií a teologií v myšlení našich současných českých myslitelů, přičemž adjektivum „současných“ jsme vymezili tak, že nám jde nejprve o ty, kteří už zažili druhou světovou válku.<sup>11</sup> Přišel tak do Českých Budějovic na mé pozvání i Erazim Kohák a obohatil nás svou úvahou *Filosofie bez teologie – svět bez Boha?*<sup>12</sup> Naznačil v ní nejprve, z jakého základu vyrůstá jeho filosofování, a potom vysvětlil, proč se někdy jeho myšlení uchyluje též k teologii. Ke svému filosofování řekl: „Svůj myslitelský úkol jsem pojal jako fenomenologii v původním husserlovském smyslu, nepoznamenaném Heideggerovou temnou romantikou, tedy jako úsilí o uchopení zásadní struktury smyslu prožívané skutečnosti, Sein als Bewußtsein.“ K součinnosti filosofie a teologie ve svém myšlení pak řekl: „Nekladl jsem si otázku, jak se v mé práci ovlivňovala filosofie a teologie, nýbrž otázku, jak se tyto dva obory vyčleňují z jednoty vědění – a jak zůstávají dvěma pohledy na jednu skutečnost světa života, ve kterém se střetáváme jak s Bohem, tak s jeho stvořením.“ A na otázku, jak se z této jednoty vědění vyčleňuje jeho ekologie, řekl: „Věnoval jsem se ekologii, protože jsem nechtěl oddělit filosofii a teologii.“<sup>13</sup>

### Naše shody a neshody okolo knihy *Domov a dálava*

Po dalších šesti letech však došlo k našemu třetímu setkání, tomu nejnáročnějšímu. Kohák ho nazval „bezkontaktní“. To proto, že šlo o výměnu názorů ne od úst k ústům, ale od jednoho čísla časopisu *Listy* k druhému. To klání vyvolala Erazimova kniha *Domov a dálava*. Jelikož jsem věděl, že to je dílo nikoli chvilkové inspirace, ale celého jeho života, na němž mu svrchovaně záleží, bylo mi jasné, že z titulu našeho přátelství nesmím ho povrchně odbýt. Byl by zklamán. A toho jsem se varoval. Musel jsem proto vyložit karty a říct jasně, kde souzním a kde nesouzním bez zámlk a úhybů. Jelikož svou knihu věnoval, jak to bylo na čelní stránce vytištěno, „Karlů Skalickému, dělníku na české vinici Páně“, k čemuž mi pak připsal rukou: „Pánu Bohu děkuji za Tebe. Tobě za to, že jsi mě naučil, co to měl Pán Ježíš na mysli v *Mt 5,44*“, odpověděl jsem stylem osobního do-

<sup>10</sup> Viz E. Kohák, *Tři vzpomínky*, str. 14.

<sup>11</sup> Výjimku činili jen Jolana Poláková (1951) a Aleš Prázný (1974). Oto Mádr a Radim Palouš podmínili totiž svou účast též účastí svých průvodců na cestě do Českých Budějovic, Mádr přijel s Polákovou a Palouš s Prázným.

<sup>12</sup> E. Kohák, *Filosofie bez teologie – svět bez Boha?*, in: K. Skalický – R. Svoboda – F. Štěch (vyd.), *Čeští svědkové promyšlené víry. Filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů*, Brno 2005, str. 23–32.

<sup>13</sup> Tamt., str. 32.

pisu: „A já, Erazime, děkuji Tobě, že jsi spojil mé jméno se svou knihou, jejímž jsem právě z titulu toho ‚dělníka na vinici Páně‘, na něhož jsi mě velkomyslně pasoval, jak chvalopěvcem tam, kde s ní souzním, tak kritickým střechkem, kde vidím zámlky a/či nedotaženosti, a již nyní se omlouvám, pakliže jsem Tě někde ne správně pochopil. Vříc přece, že k Tvému myšlení přistupuji v úctě a lásce jako vždycky.“ Po tomto úvodu jsem se pustil do kritiky.

Kdyby snad se mne někdo zeptal, v čem spočívala, mohu říct, že její mnohost lze převést na jednu jedinou otázku. Když totiž Kohák shrnul obsah metafory národní totožnosti do tří daností, totiž 1) do osvícenského ideálu svobody a důstojnosti, 2) do ideje sociální spravedlnosti a 3) do lásky k naší zemi, řeči a kulturnímu dědictví,<sup>14</sup> dovolil jsem si položit otázku: Jenom to? A nic víc? Protože právě v této redukci spatřuji kořen onoho hiátu, který je v našem národním vědomí a svědomí mezi Čechem moderním a současným na jedné straně a Čechem středověkým na straně druhé. A to je zároveň příčina, proč Kohák může napsat, že „... ne husitská víra, nýbrž uznání plurality jako legitimního způsobu soužití bylo největším výdobytkem bájně, bohatýrské doby husitské“.<sup>15</sup> A tu moje výhrada zní: Neodepisoval bych „husitskou víru“, jak to sice jen na půl úst, ale přece jen činí Kohák. To, co on nazývá „husitská víra“, to přece byly v jádře Čtyři artikuly pražské, jež byly stručným a jasným vyjádřením programu husitské revoluce, jež byla nesená tou samou vírou, jakou byl nesen i odpor k ní. Neboť odepsat víru husitskou znamená odepsat též víru katolickou a vůbec křesťanskou. Vždyť husité nechtěli být nazýváni husity. To jim jen tak katolíci přezdívali, na což jim husité pohoršeně odpovídali, že oni nejsou husiti, ale lepší katolíci než ti, kteří se za ně prohlašovali. Nuže, tak mohu shrnout do jednoho ústředního sporu všechny ty naše spory ostatní, které se z tohoto jednoho ať už přímo, či nepřímě odvozují.

Odpověď přišla záhy a též osobním dopisem: „Milý Karle, začal jsi svoji recenzi osobním dopisem. Dovol mi totéž. V mém životě jsi nikdy nebyl jen mým přítelem. Vždy jsi pro mě byl a stále jsi také knězem Boha živého, představitelem katolické teologie, katolické církve i tradice. Ty jsi mi otevřel oči pro důležitou část české kulturní totožnosti... Když jsem připsal svoji knihu Tobě, chtěl jsem Ti tím poděkovat, ale také se přihlásit k té Tvoji, pro mě dlouho odvrácené stránce českého bytí, k té římskokatolické, a přijmout ji spolu s dalšími odvrácenými stránkami jako součást svého národního dědictví. Ne, nedocházím ke stejným závěrům jako Ty, a pokusím se to vysvětlit, proč ne a v čem ne. Leč věřím, že my oba – i všichni, kdo poctivě usilují o reflexi naší různorodosti – se svým úsilím stáváme dělníky na téže vinici. Děkuji Ti, a zdaleka ne jen za to. Tvůj Erazim.“<sup>16</sup>

<sup>14</sup> E. Kohák, *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, Praha 2009, str. 320–323.

<sup>15</sup> Tamt., str. 63.

<sup>16</sup> E. Kohák, *Zamyšlení nad recenzí Karla Skalického*, in: *Listy*, 1, 2010, str. 25.

Moje obsáhlá recenze na Kohákovu knihu a jeho bryskní replika na ni pak byly vytištěny na stránkách *Listů*. Snad že to tím skončilo? Neskončilo. Kohák se rozhodl svou knihu doplnit a vydat jako druhé vydání. Napsal mi o tom 3. února 2010: „Snažil jsem se Ti odpovědět, či ani ne tak odpovědět, jako se zamyslit nad Tvými podněty. Přesto spokojen nejsem. Tou vlastní odpovědí bude až druhé vydání. Usilovně na něm pracuji. ... Filosofie se rozhodla neudělat dotisk, jak měli v úmyslu, nýbrž rovnou nové vydání, hier und her verbessert. Mám mít přepracovaný text hotový do měsíce.“ Kromě tohoto problému čistě obecného rázu měl Kohák navíc ještě jednu svou zcela osobní obavu. Týkala se mě samého. Naznačil mi ji, když se mi na konci svého dopisu svěřil: „Mám pocit, že jsem Tě svojí knihou nejen zklamal, nýbrž také zaskočil. Dovedu si představit, že Ti muselo být trapné, že se Tvoje jméno spojuje s knihou, která Ti je v tolika věcech zásadně cizí. Je mi líto, lituji, že jsem Ti neposlal rukopis, když jsem se Tě ptal, zda Ti ji mohu věnovat. Proto pokud by sis to Ty přál, stáhnou Tvé jméno z druhého vydání.“ Ocenil jsem jeho jemnocit, ale hned jsem mu dal vědět, že se trápí falešným problémem, a ujistil ho, že mi nezáleží na tom, čemu se dnes říká „imič“, abych kvůli tomu odmítl jeho připsání.

Stalo se však, že moji budějovičtí přátelé mi navrhli pozvat Koháka a uspořádat cosi jako veřejnou diskusi, při níž bychom si mohli naše neshodné shody ohledně *Domova a dálavy* vyříkat přímo od úst k ústům. Neměl jsem nic proti, a tak pozvali Koháka, který pozvání radostně přijal a 17. listopadu (!) 2010 přijel i s Dorothy. Naše opětné setkání v metropoli jižních Čech bylo jako vždycky radostné a následná veřejná diskuse byla spíše dialogem Koháka s publikem než se mnou. Oba jsme totiž hned pochopili, že ne všechno, co bychom si rádi vyříkali mezi sebou, lze přetřásat před obecností. Nicméně neautorizovaný zápis o této veřejné diskusi byl otištěn opět na stránkách *Listů*.<sup>17</sup> Došlo pak ještě k našim dalším setkáním, a to při mých osmdesátinách a jeho pětadesátinách. Při nich však už nešlo o vzájemnou výměnu názorů, ale jen a jen o přátelská setkání. Zde bych tedy mohl ukončit své vzpomínky. Nicméně je přece jen ještě něco, co by mělo být řečeno na vrub nás obou.

### Výtka Erazimovi, která však dopadá i na mou hlavu

Jde vlastně o otázku, kterou bych snad dnes položil Erazimovi, kdyby byl ještě mezi námi: Proč jsi, Erazime, ve svém životním díle *Domov a dálava* tak úplně přešel, co jsi tak překrásně pověděl tenkrát v Bernu, když jsi mluvil na téma: *Masarykův Jan Hus. Naše demokracie a otázka náboženská?* Tak obeznaně ses tam tehdy rozhlížel po Evropě a možnostech budoucího umístění našeho národa v ní, až padne železná opona, a myslil jsi při tom nejen jako filosof, ale též jako politik. Jak dobrým rádcem bys byl mohl být našim nynějším politikům, kdybys jim to ve své knize *Domov a dálava* znovu opakoval. Ty ses však na jejich stránkách pohroužil jen do niterných problémů našeho národního kolektivního

<sup>17</sup> E. Kohák – K. Skalický, *Naděje soudu*, in: *Listy*, 6, 2010, str. 8–13.

vědomí a svědomí a to, co jsi tenkrát říkal v Bernu, jako bys zapomněl. Proč? Snad proto, že po návratu do vlasti sis tam připadal jako „podruhé v exilu, sice doma, ale mezi cizími“?<sup>18</sup>

Avšak, jak to teď říkám, přichází mi na mysl věta z evangelia: Proč vidíš třísku v oku svého bratra a trám ve svém oku nevidíš? A najednou vidím, že totéž, co jsem vytkl jemu, měl bych vytknout i sám sobě: Proč jsem mu to ve své kritice jeho *Domova a dálavy* neřekl? Snad že i já jsem se po návratu z exilu do vlasti cítil jako on? Jenže omlouvá nás to? Obávám se, že nikoli, takže oba máme dobrý důvod prosit Nebe o odpuštění, já ještě tady a on už tam.

*Karel Skalický*

---

<sup>18</sup> J. Stárková, *Vzpomínka z Vidně*, in: *Listy*, 2, 2020, str. 17.

## VZPOMÍNKA NA MARIÍ VĚTROVCOVOU

Na sklonku minulého roku zemřela v necelých třiačtyřiceti letech Marie Větrovcová (18. dubna 1977 – 28. prosince 2019), originální transdisciplinární myslitelka, jakých v české kotlině mnoho nemáme. Do její neúnavné práce, živě oscilující kolem filosofie a dějin matematiky a fyziky, které přednášela na Západočeské univerzitě, jsem mohl nahlédnout jen zčásti, navíc pohledem ne zcela zasvěceným. Připomenout její památku alespoň několika fragmentárními vzpomínkami snad ale mohu.

Téměř před deseti lety se Maruška začala se zvláštní směsí ostychu a zápalu zúčastňovat patočkovských interpretačních seminářů v Centru pro teoretická studia a sledovala je takřka do poslední chvíle, ke konci alespoň prostřednictvím nahrávek. Její účast znamenala od začátku přínos ve dvou směrech, jejichž disparátnost byla pro „čistého filosofa“ poněkud matoucí. Maruška přispívala nevšední znalostí dějin vědeckého myšlení a schopností vidět za některými filosofickými pojmy a postupy i jejich matematické významy – ale zároveň pokaždé přicházela s pronikavými věcnými postřehy právě k těm nejexistenciálnějším Patočkovým textům: k výkladům o životě v amplitudě a životě v enklávě, o nezrušitelnosti životních rozporů, o filosofově pozici na hranici světa, o zkušenosti svobody.

Jako by myšlením neustále obíhala kolem dvou ohnisek. Prvním tu byla situace člověka ve světě, k níž nevyhnutelně patří nutnost jednat bez jistoty a bez záruk, jen v důvěře a naději – často právě tam, kde je ve hře nejvíc. Pokud vím, bylo to pro Marušku trvalé téma; jeho krajní podobou (zformulovala ji v době, kdy už pro ni představovalo všechno jiné než akademický problém) se nakonec stala důvěra v Druhého, o němž nic a nikdo nemůže zaručit ani to, že vůbec jest. Ale zároveň tu stále bylo druhé ohnisko, které *ageómetrétos* musel pokládat za pravý opak – matematické poznání, přímo vzor poznání zcela jistého, z něž už právě bylo od-abstrahováno vše, co by vyžadovalo riziko nezajištěné sázky. Že se Maruška snažila tato dvě ohniska držet co nejpevněji pohromadě, paradox spíš ještě stupňovalo.

Podobná zkušenost se pak opakovala znovu a znovu – při plánovaných i náhodných diskusích v Centru pro teoretická studia; v dokonale neformálních „seminářích“ na Maruščině plzeňské zahradě; a nakonec v rukopisných poznámkách, které Maruška už v nemocnici psala na okraj textů, o nichž jsme diskutovali a které její muž obětavě skenoval a posílal.

Konkrétní problémy se mohly měnit, ale vždy šlo o hledání středu – anebo snad spíš o syntézu či zprostředkování, ve kterém by mohly zůstat zachovány oba póly, které se možná až příliš snadno, ne-li vůbec mylně, mohou jevit jako zcela protikladné. Ať tak či tak, v diskusích o Patočkově filosofii se stále znovu vracela starost jak uchovat *jak* ořes, transcensus, výkyv mimo svět jsoucích věcí,

*tak* samy tyto jsoucí věci, každodennost, naše částečné role a vůbec všechno to, s čím můžeme být v pokušení se zbrkle vypořádat za pomoci epiteta „pouhé“.

A znovu z jiné strany nad Rosenzweigovým dopisem Buberovi: Proti „ty“ lze jistě postavit abstrakci lhostejného a neutrálního „ono“; mezi obojím však je *on*, živá třetí osoba – ne sice bezprostřední, přímo oslovitelný a oslovující protějšek, ale přesto nezpochybnitelně osoba, nikdy zcela indiferentní, vždy jistým způsobem zavazující.

A opět jinak nad Landsbergovým rozlišením mezi „nadějemi“ a Nadějí: Snad se v nich skutečně uplatňuje pokaždé jiný druh budoucnosti – jednou budoucnost světa, v němž může přijít ta či ona konkrétní událost, podruhé budoucnost osoby, v níž se máme naplnit –, ale vylučuje jedna budoucnost druhou? Může se Naděje ukázat až tam, kde všechny „naděje“ selhaly, anebo se ukazuje také, ba *právě* skrze ně?

A ještě jinak nad některými výroky Tillichovými, Rahnerovými a dalších, kterým se podařilo tato nezrušitelná napětí zvlášť plodně a podnětně pojmenovat.

Maruška k dalšímu takovému produktivnímu pojmenování mířila a ve svých posledních textech stihla leccos naznačit. Teď bohužel nezbývá, než abychom se o dopovězení pokoušeli my, kdo tu zatím zůstáváme.

*Jan Frei*

## AUTOŘI ČÍSLA

Matej Cibik, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,  
matej.cibik@gmail.com

Markéta Dudziková, Evangelická teologická fakulta,  
Univerzita Karlova, Praha, spanta@centrum.cz

Jan Frei, Archiv Jana Patočky při Centru pro teoretická studia UK  
a AV ČR, frei@cts.cuni.cz

Josef Fulka, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha,  
josef.fulka@gmail.com

Vojtěch Hladký, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova,  
Praha, vojtechhladky@seznam.cz

Jacques Joseph, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
lepabouk@gmail.com

Filip Karfík, Université de Fribourg, filip.karfik@volny.cz

Jean-François Kervégan, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne,  
kervegan@univ-paris1.fr

Jiří Klouda, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové,  
jiri.kl@centrum.cz

Martin Kočí, Universität Wien, martin.koci@univie.ac.at

Vojtěch Linka, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
vojtech.p.linka@gmail.com

Tereza Matějčková, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
Tereza.Matejkova@ff.cuni.cz

Václav Němec, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
vaclav.nemec@ff.cuni.cz



---

Petr Prášek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
petrprasek@email.cz

Alena Roreitnerová, bez afiliace, alena.teskova@gmail.com

Erzsébet Rózsová, Debreceni Egyetem, rozsa.erszebet@arts.unideb.hu

Karel Skalický, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita  
v Českých Budějovicích, skalicky@tf.jcu.cz

Miroslav Šedina, Cyrilometodějské teologická fakulta,  
Univerzita Palackého v Olomouci, sedina@post.cz

František Štěch, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova,  
Praha, stehf@etf.cuni.cz

David Vopřada, Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova,  
Praha, voprada@ktf.cuni.cz