

REFLEXE 59

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–51) Alena Roreitnerová
*Aporie hledání Boha v paměti. Význam analýzy paměti v X. knize
Augustinových Vyznání*
Die Aporie der Gottsuche im Gedächtnis. Die Bedeutung
der Memoria-Analyse im X. Buch der *Confessiones* Augustins
The Aporia of Searching for God in Memory. The Import of
the Analysis of Memory in Augustine's *Confessions* X
- (53–79) Markéta Dudziková
*Mojžíš a svět idejí. Poznání dané podle Filóna Alexandrijského
izraelskému králi, zákonodárci, veleknězi a prorokovi*
Moses und die Welt der Ideen. Die dem König Israels,
dem Gesetzgeber, dem Hohenpriester und dem Propheten gegebene
Erkenntnis nach Philon von Alexandria
Moses and the Intelligible World. Knowledge Given to the King of
Israel, the Lawgiver, the High Priest and the Prophet according to
Philo of Alexandria
- (81–104) Hynek Janoušek
Nemoc mladého Huma a filosofická krize
Die Krankheit des jungen Hume und die philosophische Krise
The Young Hume's Malady and the Philosophical Crisis
- (105–125) Lara Bonneau
*Původ jazyka a antropologie. Vliv Herdera a Humboldta
na Franze Boase (přel. H. Fořtová)*
Der Ursprung der Sprache und die Anthropologie. Der Einfluss von
Herder und Humboldt auf Franz Boas
The Origin of Language and Anthropology. The Influence of Herder
and Humboldt on Franz Boas

TEXTY • Texte • Texts

David Hume (127–133)

Dopis lékaři (přel. H. Janoušek)

Der Brief an einen Arzt

A Letter to a Physician

Rainer Forst (135–163)

Ospravedlnění základních práv. Diskursivně-teoretický

přístup (přel. M. Patočka – R. Pech)

Die Rechtfertigung der Grundrechte.

Eine diskurstheoretische Annäherung

The Justification of Basic Rights.

A Discourse-Theoretical Approach

Robin Pech (165–168)

Kde končí minulost a začíná současnost?

K pojetí lidských práv u Rainera Forsta

Wo endet die Vergangenheit und beginnt die Gegenwart?

Zum Verständnis der Menschenrechte bei Rainer Forst

Where Does the Past End and the Present Begin?

On the Concept of Human Rights in Rainer Forst

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Irina Rotaruová a Cristinel Ungureanu –

Bernhard Waldenfels (169–188)

Etická priorita mimořádného (přel. J. Sirovátka)

Die ethische Priorität des Ausserordentlichen

The Ethical Priority of the Extraordinary

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Vojtěch Kolman (189–202)

Zrození Kvaszova absolutního idealismu z ducha geometrie

Die Geburt des Kvaszschen absoluten Idealismus

aus dem Geist der Geometrie

The Birth of Kvasz's Absolute Idealism from

the Spirit of Geometry

- (203–222) Karel Thein
Zrození perspektivy z ducha divadla. Ke knize Ladislava Kvasze
Prostor mezi geometrií a malířstvím
Die Geburt der Perspektive aus dem Geist des Theaters. Zum Buch
von Ladislav Kvasz *Der Raum zwischen Geometrie und Malerei*
The Birth of Perspective from the Spirit of Theatre. On Ladislav
Kvasz's *Space between Geometry and Painting*

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

- 223 Aristotelés, *Kategorie* (M. Havrda)
233 V. Punčochář, *Paradoxy klasické logiky.*
Filosofie a logika hypotetických vět (P. Arazim)
242 K. Kosík, *Dialektika, kultura a politika.*
Eseje a články z let 1955–1969 (M. Šimsa)
246 M. Ritter, *Poznáním osvobodovat budoucí.*
Benjaminova teorie pravdy (A. Roreitnerová)
267 J. Černý, *Jevní a spása. Subjektivita v materiální*
fenomenologii Michela Henryho (M. Jiskra)
276 Autoři čísla

APORIE HLEDÁNÍ BOHA V PAMĚTI

Význam analýzy paměti v X. knize Augustinových *Vyznání*

Alena Roreitnerová

Současné filosofické interpretace *Vyznání* (*Confessiones*), zejména I. a X. knihy, v nejednom případě chápou otázku, kterou si tu Augustin klade – totiž otázku hledání Boha –, jako určitou variantu Menónova paradoxu: jak Boha hledat, když jsme jej dosud nepoznali? Je vůbec možné mít k němu intencionální vztah, např. toužit po jeho poznání, jestliže jej neznáme? A jak poznáme, že jsme našli, co jsme hledali? Pomyslným orientačním bodem takového pátrání má být podle X. knihy *Vyznání* implicitní poznání blaženého života, které všichni lidé mají ve své paměti. Augustin svou reflexi tohoto poznání postupně rozvine do formulace, podle níž je *beata vita* radostí z pravdy (*gaudium de veritate*). Interpretace, které sledují motiv Menónovy aporie, se proto obvykle zaměřují na obě tyto komponenty blaženosti, případně zkoumají, v jakém smyslu je pravda předmětem radosti. Následující text nejprve ve zkratce ukazuje, jaké místo má aporie hledání ve *Vyznáních* jako celku. V druhé části se soustředí na povahu samotného spojení *gaudium de veritate*, jehož vysvětlení předpokládá detailnější četbu analýzy paměti z X. knihy. V jakémsi drobnohledu si přitom všímá zvláštního významu, který tu Augustin přikládá vzpomínce na minulou radost.

1. Hledání a rozpoznání

Třebaže mají být *Vyznání* podle slov samotného autora vlastní biografii spojenou s výkladem začátku knihy *Genesis*,¹ zůstávají především spisem, v němž Augustin vypráví o svém hledání Boha. Toto hledání je v prvních devíti knihách vylíčeno jako singulární příběh, v desáté knize

¹ Srv. Augustin, *Retract.* II,6,1 /CCL 57, vyd. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984, str. 94.

se ale mění v introspektivní zkoumání, které si činí nárok na universalitu.² Reflexe povahy paměti se už nezaměřuje jen na její jednotlivé obsahy, jako tomu bylo při vyprávění, ale spíše na různé kategorie těchto obsahů, které jsou ve své obecnosti rozlišitelné pro každého. Právě univerzální povaha této typologie paměťových obsahů bude mít pro otázku hledání Boha zvláštní význam, a to zejména v případě všeobecně sdílené obeznamenosti (*notitia*) s blaženým životem, která se – jak ještě uvidíme – stane jakýmsi prvním krokem Augustinova řešení aporie hledání.

Je však třeba předeslat, že otázka hledání Boha se filosofickému (a vlastně ani náboženskému) myšlení nenabízí sama od sebe a pro mnohé myslitele se jednoduše neklade jako problém. Intencionální postoj hledání, sám o sobě dosti nesamozřejmý, je nicméně příznačný právě pro Augustina, a to už od jeho raných cassiciackých dialogů (sepsaných v roce 386, v době jeho filosofických prázdnin předcházejících křtu v Miláně). Už tady je motiv hledání Boha zřetelně spojen s tématem blaženosti, přesněji řečeno otázka možného poznání Boha je často jen naznačena nebo zmíněna, zatímco se výslovně a setrvaleji rozvíjí Ciceronem inspirované tázání, zda a jak můžeme dosáhnout blaženého života (*beata vita*).³ *Beata vita* je v těchto úvahách, namířených zčásti proti

² Jestliže Augustin v X. knize píše sám o sobě, je tomu tak – jak alespoň tvrdí – proto, že si jeho pomyslní čtenáři přejí vědět, kým nyní je a jaký je. Srv. týž, *Confess.* X,3,4 / CCL 27, vyd. L. Verheijen, Turnhout 1970, str. 156 (*quis sim*), tamt., X,4,6 / CCL 27,157 (*qualis sim*), resp. tamt., X,4,6 / CCL 27,158 (*quis iam sim et quis adhuc sim*). Srv. dále tamt., X,5,7; 6,9 / CCL 27,158; 159 n. A třebaže se této otázce nijak nevyhýbá, zároveň své adresáty explicitně nabádá, aby se nezajímali ani tak o něj, jako spíše sami o sebe. Tím dostává celá X. kniha výrazně protreptické vyznění. Pokud jde o překlady *Vyznání*, lze jediné doporučit jak překlad Ondřeje Koupila, Marie Kyrálové a Pavla Mareše vydaný v Karmelitánském nakladatelství – Kostelní Vydří 2015 a 2019 –, tak zatím nejnovější překlad knih I–IX z pera Jiřího Šubrtů vydaný v Oikúmené – Praha 2019. V tomto textu – především z důvodu sledování terminologické stránky originálu – pracuji s překlady vlastními, není-li uvedeno jinak.

³ K otázce vzájemného vztahu blaženého života a poznání Boha srv. (1) Augustin, *Contra Acad.* I,1,3, vyd. W. M. Green, CCL 29, Turnhout 1970, str. 5: *Ipsa [philosophia] verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.* Pokud jde o Augustinův zpětný pohled na tento spis ve věci vztahu blaženého života a Boha, srv. týž, *Retract.*, zejm. I,1,3 / CCL 57,9: *Sine controversia ergo quaedam originalis regio beatitudinis animi Deus ipse est...*, (2) týž, *De beata vita*, 2,11 / CCL 29,72: *Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.* K deklarovanému obsahu *De beata vita* srv. ohlédnutí v týž, *Retract.* 1,2 / CCL 57,11: *In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei.* (3) Týž, *De ord.* II,18,47 / CCL 29,133: *duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos noverimus, altera, ut originem nostram. Illa*

skeptikům, spjata nejen s hledáním, nýbrž s nalezením pravdy, které zároveň přináší moudrost ve smyslu cíle filosofického usilování.⁴ Samotné *hledání* pravdy, moudrosti či blaženého života (a vposled Boha) je tedy v těchto raných rozhovorech zčásti problematizováno, nakolik nemá zůstat samo o sobě cílem (blažený totiž není ten, kdo nemá, co hledá).⁵ Současně je ale výslovně vyžadováno, aby člověk po Bohu pátral a – s oporou v biblických textech – věřil, že to, co hledá, také nalezne.⁶ Nápadné je to např. v rozhovoru *O blaženém životě* (*De beata vita*), kde Monika v odpověď na otázku, zda Bůh chce, aby jej člověk hledal, dokonce kategoricky praví, že Boha nenajdou ti, kdo jej napřed nehledali.⁷ V tomto raném dialogu přitom ještě není vyloučeno, že by ten, kdo Boha již našel a vede dobrý život, mohl být blažený,⁸ jakkoli je tato

nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis. (4) Srv. též k hledání Boha: týž, *Solil.* I,1,6 / CSEL 89, vyd. W. Hörmann, Wien 1986, str. 10: *Fac et me, Pater, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurat*; dále tamt., I,2,7 / CSEL 89,11: *Deum et animam scire cupio*. Pokud jde o vztah blaženého života a poznání Boha, srv. tamt., I,7,14 / CSEL 89,22–23: *Item quia in ista vita, quamquam Deo intellecto anima iam beata sit...* K tomu srv. týž, *Retract.* I,4,3 / CCL 57,14: *Nec illud mihi placet, quod in ista vita Deo intellecto iam beatam esse animam dixi, nisi forte spe.* (Srv. týž, *Solil.* II,20,36 / CSEL 89,98: *Bono animo esto. Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quiddam post hoc corpus, et veritatis plenissimum sine ullo mendacio pollicetur.*)

⁴ Explicitní ztotožnění Boží moudrosti s Kristem je tu zatím zmiňováno spíš okrajově. Srv. týž, *De beata vita*, 4,34 / CCL 29,84: *Dei Filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam* (IK 1,24). (Srv. týž, *Contra Acad.* II,1,1 / CCL 29,18.) Srv. k tomu L. Karfíková, *Sapientiae amor*, in: táž, *Filosofie Augustinova mládí*, Praha 2016, zejm. str. 10–11.

⁵ Srv. Augustin, *Contra Acad.* I,5,14 / CCL 29,12: *beatum igitur faciet non tantum inventio, sed ipsa per se investigatio veritatis*. Jde o výslovně odmítnuté stanovisko.

⁶ Augustin cituje *Mt* 7,7 již v *Contra Acad.* II,3,9 / CCL 29,23. V Písmu bychom ovšem našli i tvrzení opačná, např. *J* 7,34.

⁷ Týž, *De beata vita*, 3,19 / CCL 29,76: *Sed nemo, inquit, potest pervenire ad Deum, nisi Deum quaesierit*. Takto silné tvrzení by patrně oporu v biblických textech nenašlo (srv. *Iz* 65,1). Sama pobídka k hledání samozřejmě oporu má (např. *Dt* 4,29; *Jr* 29,13; *Mt* 7,8; *L* 11,10); srv. týž, *Confess.* IX,11,28 / CCL 27,149, kde Monika parafrázuje *Sk* 17,27.

⁸ Augustin (*De beata vita*, 3,21 / CCL 29,77) v pomyslné množině těch, kdo Boha hledají, rozlišuje mezi tím, kdo Boha našel, vede dobrý život, je blažený a „má“ Boha „příznivě nakloněného“ (*propitium*), a tím, kdo Boha teprve hledá – nemá jej nijak (ani příznivě, ani „nepříznivě“) nakloněného –, a přece není zcela bez něj (*sine Deo*).

možnost v samotném závěru rozmluvy zpochybněna.⁹ V každém případě přesvědčení o tom, že blaženosti lze dosáhnout až v eschatologicky budoucím životě (*futura vita*), postupem času ve spisech hipponského biskupa spíše vzrůstá.¹⁰ Augustinovo hledání v sobě tedy spojuje – nejen v raných dialozích – téměř neslučitelné momenty: jelikož nesmí zůstat samoúčelné, musí být, nakolik to jde, otevřené možnosti skutečného nalezení hledaného, ačkoli je zřejmé, že v tomto životě nemůže být nikdy zcela završeno.

1.1 Menónova aporie

Pokud jde o samotná *Vyznání*, existuje interpretační linie, která si všímá, že zejména I. a X. kniha tohoto spisu formuluje otázku hledání Boha jako aporii nikoli nepodobnou té, kterou známe z Platónova dialogu *Menón*.¹¹ Dříve než se pokusíme k tomuto výkladovému směru připojit několik poznámek, připomeňme si ve zkratce Menónovy otázky:¹² (1) Jak máme hledat něco, o čem nevíme, co to je? (2) A pokud bychom to našli, jak poznáme, že jde o to, co jsme hledali? První otázka se týká východiska a zacílení hledání, druhá pak rozpoznání hledaného.¹³ Jinými slovy, v prvním případě se jedná o počátek hledání a o samu možnost

⁹ Srv. týž, *De beata vita*, 4,35 / CCL 29,84: *Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo verbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos pervenisse fateamur et ideo quamvis iam Deo adiuvante nondum tamen sapientes ac beati sumus*. K Augustinovu pojetí blaženosti srv. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, Villanova 1981.

¹⁰ Srv. Augustin, *Retract.* I,2 / CCL 57,11. Augustin bude později argumentovat, že blažený život není možný bez toho, aby byl člověk nesmrtelný, resp. spasený. Srv. mj. týž, *De Trin.* XIII,7,10 / CCL 50, vyd. W. J. Mountain, Turnhout 1968, str. 396; *De civ. Dei*, XIX,4 / CCL 48, vyd. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1955, str. 668–669 ad.

¹¹ O „theologické verzi paradoxu hledání“ ve *Vyznáních* se zmiňuje G. B. Matthews ve svém článku věnovaném spisu *O Trojici* (*Augustine on the Mind's Search for Itself*, in: *Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers*, 20, 2003, str. 415). S tímto textem pracuje ve svém článku zaměřeném přímo na menónovskou aporii ve *Vyznáních* Scott Macdonald, *The Paradox of Inquiry in Augustine's Confessions*, in: *Metaphilosophy*, 39, 2008, str. 20–38. Na něj pak zčásti kriticky reaguje S. Menn, *The Desire for God and the Aporetic Method in Augustine's Confessions*, in: W. E. Mann (vyd.), *Augustine's Confessions. Philosophy in Autobiography*, Oxford 2014, str. 71–107.

¹² Srv. tři Menónovy otázky (*Meno*, 80d5–8) a Sókratovu reformulaci v podobě dilematu (80e1–6).

¹³ Srv. G. B. Matthews, *Augustine on the Mind's Search for Itself*, str. 420, který rozlišuje tzv. „targeting objection“ a „recognition objection“. Toto rozlišení přejímá S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, str. 22.

intencionálního vztahu k čemusi, co neznáme,¹⁴ zatímco v druhém jde o to, jak charakterizovat poznání, resp. vědění (coby odlišné od víry nebo správného mínění).

Jde-li o první otázku: jestliže Menón formuluje svou „eristickou námitku“, podle níž je veškeré hledání vposledku nesmyslné, pro Sókratovu pozici je naopak příznačné neodbytné přesvědčení, že je třeba vytrvale hledat i to, o čem nemáme žádné vědění.¹⁵ Jak je ale něco takového možné? Nejprve je třeba vyvrátit domnělé vědění (tj. vést do aporie), pak teprve lze hledat – alespoň ve věci správného jednání – jakési předběžné odpovědi založené na důvěře ve správné mínění: do Larisy nás může dovést nejen někdo, kdo tam již jednou šel, ale také někdo, kdo má o cestě pravdivé mínění.¹⁶ Potíž mínění coby vodítka však tkví jednak v tom, že nás zhusta vede cestou pokusu a omylu,¹⁷ jednak v jeho nestálosti. Proto je třeba svázat je posléze „rozumovým výkladem příčiny“.¹⁸ Především tato poslední možnost, jak dospět od správného mínění ke skutečnému vědění, je vysvětlena poukazem k platónské *anamnesis* (ačkoli je třeba hned dodat, že Sókratés popisuje jako vzpomínání už první krok hledání, stejně jako druhý krok, jímž je nacházení správných mínění).¹⁹ Jakousi předběžnou sókratovskou odpovědí na první Menónovu otázku po možnosti hledání něčeho, co dosud neznáme, je tedy důvěra ve směrodatnost správného mínění. Odpověď na druhou otázku, tedy jak vůbec rozpoznáme, že jsme našli, co jsme hledali, má přinést teorie rozpomínky. Tento zatím velmi schematický popis Menónovy aporie hledání ctnosti či zdatnosti se snad stane plastičtější, až si více přiblížíme Augustinovy vlastní peripetie hledání.

1.2 Předznamenání paradoxu hledání v I. knize *Vyznání*

Na samém začátku své autobiografie vyjadřuje Augustin touhu chválit (*laudare*) Boha; už zde se přitom objevuje první náznak aporie hledání, a sice ve vstupní otázce, která je volně inspirována Pavlovým *Listem*

¹⁴ Takto formuluje jádro aporie S. Menn, *The Desire for God*, str. 84. Otázce intencionality se budeme věnovat níže v podkapitole Problém intencionality.

¹⁵ Platón, *Meno*, 81e2–5; 86b–c.

¹⁶ Tamt., 97a10–c3.

¹⁷ Srv. např. pasáž s řešením geometrické úlohy (Platón, *Meno*, 82b–85b). K tomu srv. G. Fine, *Inquiry in the Meno*, in: R. Kraut (vyd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Illinois 1992, str. 200–226, k metodě pokusu a omylu zejm. str. 211.

¹⁸ Platón, *Meno*, 98a2.

¹⁹ Srv. tamt., 81c5–d5; 85c6–d8; 97e6–98a8.

Římanům:²⁰ Jak někdo může Boha chválit a vzývat, jestliže jej nezná, táže se mluvčí *Vyznání*. Obává se totiž, aby neznaje, koho hledá, ne vzýval namísto něj kohosi jiného. Podobná možnost záměny není pro někdejšího vyznavače manichejství jen pouhou hypotézou.²¹ O to důležitější je v celkovém záměru *Vyznání* snaha Boha nejen chválit (*laudare*) a vzývat (*invocare*), ale také poznat (*scire*).

Zdá se přitom, že Augustin zakládá optimistický předpoklad možného nalezení hledaného na autoritě biblických textů.²² Z nich je vyvozena souslednost aktivit, které mají vposledku vést k zamýšlené chvále Boha: jestliže byl Bůh hlásán (*praedicare*), pak je možné v něj uvěřit (*credere*) a následně jej také vzývat (*invocare*); otázka nejistého předmětu tohoto vzývání ale vyžaduje jeho skutečné poznání (*scire*), které zas předpokládá hledání (*requirere*, resp. *quaerere*). Ti, kdo hledají, však podle evangelíí také nalézají (*invenire*), a proto, jak dovozuje Augustin, nakonec také Boha chválí (*laudare*).²³ Při bližším pohledu se však ukazuje, že důraz na motiv poznání (*scire*) vnáší do této vstupní úvahy Augustin sám,²⁴ aniž by jej výslovně odvozoval z Písma (ačkoli by mohl a jinde tak činí).²⁵ Některé jeho formulace evokují spíše sókratovské zkoumání, které má vést k vědění coby schopnosti podat výměr, jak lze přinejmenším soudit z explicitní otázky vyjádřené o několik odstavců níže: „Co tedy jsi, můj Bože?“ (*Quid es ergo Deus meus?*)²⁶ Skutečnost, že Augustinovi nejde o nic menšího než o poznání Boha, se ukáže jasněji, pokud vedle sebe položíme I. knihu a knihu X, která začíná slovy: „Ať poznávám tebe, který mne znáš, ať tě poznávám tak, jako jsem sám [tebou] poznán.“²⁷ Záhy se také opakovaně vrací otázka „A co to je?“ (*Et quid*

²⁰ Srv. Augustin, *Confess.* I,1,1 / CCL 27,1: *Sed quis te invocat nesciens te? ... Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credunt sine praedicante?* Srv. Ř 10,13–14.

²¹ Viz např. týž, *Solil.* I,1,6 / CSEL 89,10. Srv. k tomu J. J. O'Donnell, *Augustine. Confessions*, I, Oxford 1992, str. 15; G. B. Matthews, *Augustine on the Mind's Search for Itself*, str. 415.

²² Kromě již uvedené pasáže jde také o Ž 21,27 a Augustinem často citované místo z Mt 7,7–8, resp. L 11,10.

²³ K této pasáži srv. J. J. O'Donnell, *Augustine. Confessions*, I, str. 15. Srv. též S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, str. 23–27.

²⁴ Srv. Augustin, *Solil.* I,2,7 (citováno výše, pozn. 3).

²⁵ Srv. např. týž, *De lib. arb.* II,2,6 / CCL 29,239.

²⁶ Týž, *Confess.* I,4,4 / CCL 27,2.

²⁷ Tamt., X,1,1 / CCL 27,155: *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.* Srv. IK 13,12.

est hoc?)²⁸ O něco dále se Augustin podobně jako v úvodních odstavcích *Vyznání* ptá, kde má Boha najít a jak jej má vůbec hledat.²⁹ Celá X. kniha pak končí slovy: „A chválí Pána, kdo jej hledají“ (*et laudant Dominum qui requirunt eum*), která jsou zřetelným ozvukem úplného začátku spisu (v X. knize je však už sloveso *laudare* – na rozdíl od úvodní věty díla – v přítomném, a nikoli budoucím čase).³⁰ Skutečnost, že Augustin sleduje motiv hledání a nalézání ve své duchovní autobiografii jako celku, lze snad doložit také poslední větou celých *Vyznání*, jež opět parafrázuje *Mt 7,7–8*, resp. *L 11,10*: „ať v tobě hledáme..., a tak nalezneme“ (*in te quaeratur ... sic invenietur...*).³¹

Problém hledání tedy rámuje spis jako celek a hojnost biblických citací či parafrází má být dokladem toho, že úsilí poznat Boha podle Augustina čerpá svou naději z Písma. Pokusíme se však ukázat, že v X. knize *Vyznání* je rozvinuta ještě jiná hypotéza o počátku hledání dosud nepoznaného: Augustin zde uvažuje o tom, jakou podobu může mít hledání ještě předtím, než se pro někoho Písmo stane závaznou autoritou a prvotním zdrojem poznání, a proč něco takového člověk vůbec podniká.³²

1.3 Jak je možné hledat něco, o čem nevíme, co to je?

Pokud bychom měli výše načrtnuté schéma Menónovy aporie převést na Augustinův případ, na první pohled by se zdálo, že pro Augustina je průvodcem hledání – analogicky k sókratovské *doxa* – víra (*fides*) opírající se o autoritu Písma, jak jsme to viděli v I. knize. Ve *Vyznáních* jako celku je přítom řeč také, a snad především, o skrytém vedení vnitřním světlem,³³ této metafoře je ale zapotřebí teprve správně porozumět. Zůstaneme-li prozatím u toho, že hledání vychází z *fides* – odlišné od domněnky (*opinio*), která má často negativní zabarvení –, lze *Vyznáním*

²⁸ Tamt., X,6,9 / CCL 27,159.

²⁹ Tamt., X,17,26; 20,29 / CCL 27,169; 170. Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine. Confessions*, III, Oxford 1992, str. 190.

³⁰ Augustin, *Confess.* X,43,70 / CCL 27,193.

³¹ Tamt., XIII,38,53 / CCL 27,273.

³² Přesněji řečeno, Augustin nikde ve *Vyznáních* neříká, že by Písmo nechápal jako autoritu, spíše líčí, jak pro něj bylo zprvu překážkou. K tomuto motivu se vrátíme níže v podkapitole Problém orientace.

³³ Srv. např. týž, *Confess.* II,8,16 / CCL 27,25 atd. K myšlence skrytého Božího průvodcovství srv. tamt., VI,5,8; X,4,6 / CCL 27,79; 158 ad.

rozumět v duchu myšlenky *fides quaerens intellectum*.³⁴ Toto uvažování Augustinovi bezpochyby není cizí, jeho exemplární vyjádření najdeme mj. ve spise *O svobodném rozhodování (De libero arbitrio)*, kde stručně řečeno praví, že nalézt (*invenire*) Boha neznamená věřit v něj, aniž bychom jej poznali, zároveň ale ona *inventio* není možná, jestliže jsme v to, co má být teprve poznáno, napřed neuvěřili.³⁵ Zde je víra nutnou podmínkou poznání, třebaže není podmínkou dostačující.

1.3.1 Problém orientace

V Augustinově duchovní biografii je však celá věc o něco složitější, neboť trajektorie hledání zobrazená v její narativní části načrtává linii, která je přinejmenším velmi nepřímá. Na jednu stranu o sobě Augustin referuje jako o člověku, jenž věří navzdory pochybnostem: např. v VI. knize tvrdí, že ačkoli byl v době, kdy navštěvoval Ambrožova kázání, stále přesvědčeným akademikem, přesto jej žádné rozepře mezi filozofy nemohly uvést v takovou pochybnost, aby nevěřil, že Bůh je a že se stará o lidské věci. V této době ale ještě nezná podstatu (*substantia*) Boha ani nezná cestu, která k němu vede či znovu přivádí.³⁶ (Co jiného je ostatně stav aporie?) V tomto smyslu pro Augustina i ve *Vyznáních* platí, že víra je nutnou podmínkou poznání, sama o sobě však není tímtéž, co „nalezení“.

Přesto však ze III. knihy víme, že tím, co ve skutečnosti uvedlo Augustinovo obrácení do pohybu, nebylo Písmo, nýbrž Ciceronův dialog *Hortensius*: „Ta kniha nasměrovala má vnitřní hnutí (*affectum*) jinam, mé modlitby obrátila k Tobě samému, Pane, a proměnila má přání a touhy..., takže jsem začal povstávat, abych se k tobě vrátil.“³⁷ Citovaný popis zřejmě retrospektivně promítá výsledek hledání do samotného

³⁴ K rozdílu *intellegere, credere a opinari* srv. týž, *De util. cred.* 11,25, vyd. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1891, str. 32.

³⁵ Týž, *De lib. arb.* II,2,6 / CCL 29,239: *Deinde [Dominus] iam credentibus dicit: Quaeite et invenientis [Mt 7,7]; nam neque inventum dici potest quod incognitum creditur neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus.* Podobně je tomu i v pozdějších spisech. Srv. týž, *De Trin.* XIII,20,25 / CCL 50,417–418, kde je řeč o víře jako předpokladu zdařilého usilování o blažený život.

³⁶ Týž, *Confess.* VI,5,7–8 / CCL 27,78: *quae via duceret aut reduceret ad te.*

³⁷ Srv. tamt., III,4,7 / CCL 27,30: *Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.*

počátku tohoto procesu; pro danou situaci je proto příležitější Augustinovo tvrzení, že jej tento text přiměl hledat „nesmrtelnost moudrosti“ (*immortalitas sapientiae*).³⁸ Už výše jsme přitom naznačili, že Augustin spolu úzce spojuje moudrost a blaženost,³⁹ podle svědectví jeho spisu *O Trojici* zahrnoval Ciceronův *Hortensius* tvrzení, že „všichni chtějí být blažení“ (*omnes beati esse volunt*).⁴⁰ Jak ještě uvidíme, právě tato teze, která zaznívá napříč Augustinovými ranými i pozdějšími díly jako jakýsi axióm, jenž není nikdy uveden v pochybnost,⁴¹ je i pro otázku hledání Boha ve *Vyznáních* rozhodující.

Na druhou stranu je pozoruhodné, že první spis, který Augustin podle svého svědectví bere po této „filosofické konverzi“ do rukou, je Písmo. V té době se mu však jeví v porovnání s Ciceronem přinejmenším co do formy nedůstojné, a proto je opět odkládá.⁴² Tím se mu, jak známo, otevírá přístup k manichejství a jeho pátrání tak sice nekončí, ale dostává se na „scestí“, které se zpětně jeví jako téměř dvanáctiletá digrese.⁴³ Role Písma je tedy zpočátku ambivalentní. (A není dokonce vyloučeno, že – z hlediska autobiografie jako celku – může tato jeho dvojnásobná pozice vysvětlit, proč autor v závěrečných knihách *Vyznání* věnuje tolik pozornosti biblické knize *Genesis*: rozvíjení Ambrožovy exegetické metody snad mělo především ukázat, jak hledat moudrost a blaženost tam, kde Augustin zprvu sám narazil na překážku.)⁴⁴ Jestliže je tedy pro první Menónovu otázku určující, čím se nechává hledání vést, aby mohlo dojít ke kýženému cíli, Augustinova odpověď zůstává, jak se zdá, dvojitá:

³⁸ Srv. Augustinovo vyjádření ve spise *De beata vita*, 1,4 / CCL 29,66, kde svůj vnitřní stav vyvolaný četbou *Hortensia* popisuje spíše jako lásku k filosofii.

³⁹ Srv. např. tamt., 4,27–4,34 / CCL 29,80–84; týž, *De lib. arb.* II,9,26 / CCL 29,254.

⁴⁰ Srv. Cicero, *Hortensius*, zl. 58, vyd. A. Grilli, Milano 1962. Srv. Augustin, *De Trin.* XIII,4,7 / CCL 50,390 n.

⁴¹ Výslovnou referenci najdeme kromě Augustinova dialogu *De beata vita*, 2,10 / CCL 29,70 nebo *Contra Acad.* I,2,5 / CCL 29,6 např. i v jeho *De civ. Dei*, X,1 / CCL 47,271, vyd. B. Dombar – A. Kalb, Turnhout 1955. V *De Trin.* XIII,4,7 / CCL 50,390–391 Augustin o tomto tvrzení říká, že jej dokonce ani skeptikové nezpochybňují, a podobně se vyjadřuje i v *Contra Jul.* VI,26,12, vyd. M. Zelzer (*post E. Kalinka*), *CSEL* 85/2, Wien 1974, str. 392, i v dalších spisech.

⁴² Srv. týž, *Confess.* III,5,9 / CCL 27,31. Není nikde řečeno, co z Písma Augustin četl (jde nicméně zřejmě o první setkání s Biblií vůbec, alespoň nakolik o nich Augustin referuje). Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions*, II, str. 170.

⁴³ Srv. Augustin, *Confess.* VIII,7,17 / CCL 27,124. (Srv. též VI,11,18 / CCL 27,85 n.)

⁴⁴ Srv. k tomu S. Menn, *The Desire for God*, str. 76–78.

vypravěč s odstupem zdůrazňuje víru v autoritu a pravdivost Písma, jeho vlastní příběh však naznačuje, že v samém počátku hledání a stejně tak i v situaci „aporie“ někdy nezbyvá než se obejít bez jeho pomoci. O co jiného se ale podle Augustina může hledání opírat?

Pokud se nyní opět krátce vrátíme k první Menónově otázce, ukazuje se, že v jejím jádru nejde jen o to, jak vůbec začít s hledáním v situaci absence vědění, ale na základnější rovině je třeba se ptát, co umožňuje, aby zkoumání vedlo správným směrem. (Nemusí přitom jít nutně o dosažení cíle – jak ostatně dokládá samotný dialog *Menón*, v jehož závěru sice hledání značně postoupí, ale samotného výměru ctnosti či zdatnosti se rozmlouvající nakonec nedoberou.) Jinak řečeno, je třeba zamyslet se nad tím, na čem se zakládá optimistický předpoklad, že mínění směřuje k nalézání pravdy. Sókratés je, jak se zdá, přesvědčen, že každá racionální bytost, jestliže hledá systematicky a důsledně – tj. pomocí metody, kterou sám rozvíjí – nakonec postupuje správným směrem, tj. odmítá pomýlená mínění a řídí se jen těmi, která jsou pravdivá. Toto jeho přesvědčení se týká samotné povahy lidské rozumové přirozenosti. Podle některých interpretů však podobné stanovisko nemůže zůstat bez dalšího vysvětlení. Zdůvodněním tohoto Sókratova optimismu má být právě Platónova teorie rozpomínky.⁴⁵ Smyslem zavedení myšlenky *anamnésis* totiž podle této interpretace není to, že by dávala dostatečnou odpověď na první otázku Menónovy aporie, protože sám fakt, že jsme již kdysi měli vědění,⁴⁶ nevysvětluje, odkud se v nás bere schopnost hledat. Ta se rozvíjí právě spolu se sókratovskou metodou tázání (*elenchus*), která spočívá – velmi zkratkovitě řečeno – v jasné formulaci a následném rozřešení aporií. Když tedy Sókratés tvrdí, že hledání samo je rozpomínání,⁴⁷ neznamená to, že by *anamnésis* nějak nahrazovala *elenchus*. Myšlenka rozpomínky tvoří spíše implicitní rámec procesu hledání, neboť zdůvodňuje, proč může být nakonec zdařilé, a v tomto smyslu je metafysickým předpokladem optimistického náhledu na lidskou racionální přirozenost.⁴⁸

⁴⁵ Srv. G. Fine, *Inquiry in the Meno*, str. 213. Podle Gail Fineové dokonce zavedení teorie *anamnésis* není odpovědí na Menónovu aporii jako takovou (k jejímuž rozřešení stačí samotná sókratovská metoda tázání – *elenchus*), nýbrž má vysvětlit onu základní schopnost lidské rozumové přirozenosti směřovat při takovémto tázání k pravdě (a nezapřednout v míněních, která nikam nevedou).

⁴⁶ Platón, *Meno*, 81c5–d5.

⁴⁷ Tamt.

⁴⁸ Srv. G. Fine, *Inquiry in the Meno*, str. 213–215.

Zprvu se tedy zdá, že Augustin zastává přinejmenším v I. knize *Vyznání* – ovšem na základě autority Písma – obdobný epistemický optimismus, jaký je vlastní Sókratovi. Viděli jsme však, že jeho vyprávění tento postoj problematizuje, a proto autor v X. knize zkoumá ještě jiný možný zdroj optimismu hledání, který by – podobně jako u Platóna – vycházel z lidské přirozenosti, aniž by se přitom ale odvolával na *anamnēsis*. V X. knize bychom proto nenašli žádnou analogii obratu k víře, jakou představila kniha I.

1.3.2 Problém intencionality

Myšlenka rozpomínky má být tedy jednou z možných odpovědí na otázku, co zakládá směřodatnost hledání. Jak je tomu ale v Augustinově případě se samotným počátkem hledání? Ukázalo se, že jeho pátrání nemá zprvu jasně stanovený předmět, u nějž by setrvalo; mezi původně hledanou ciceronskou moudrostí či blažeností a křesťanského Boha nelze bez dalšího klást rovnítko.⁴⁹ Zacílení celého procesu se tedy stanovuje průběžně a děje se s vědomím toho, že cíl sám není bezezbytku dosažitelný. Pak je ovšem namísto ptát se, z čeho takto nesamozřejmé hledání vychází.

Někteří badatelé se domnívají, že nejhlubší otázkou Menónovy aporie je nakonec problém intencionality: jak vůbec můžeme mít intencionální vztah k něčemu, o čem nemáme vědění?⁵⁰ Zřejmě platí, že už samo užívání slova „bůh“ nějak předpokládá intencionální vztah k referentu, ale zároveň není vůbec jisté, zda každé užití tohoto slova (včetně plurálu apod.) odkazuje k Bohu, kterého Augustin hledá (a i kdyby tomu tak bylo, je namísto zkoumat, za jakých se to děje podmínek).⁵¹ Jak by koneckonců mohl Augustin vědět, že Bůh, který je mu hlásán a v nějž věří, je tím Bohem, jež hledá, jestliže jej dosud nepoznal?⁵² Tato úroveň zkoumání Menónovy aporie se bezprostředně týká otázky předchozí (čím je dáno správné směřování hledání), jde pouze o základnější vrstvu: co umožňuje samu relaci k hledanému?

⁴⁹ Ke vztahu mezi moudrostí, blažeností a Bohem v cassiciackých dialogích srv. výše, pozn. 3.

⁵⁰ Srv. S. Menn, *The Desire for God*, str. 84.

⁵¹ Srv. tamt. Odlišnou pozici patrně zastává J. Brachtendorf, který má za to, že podle X. knihy *Vyznání* člověk disponuje *quasi* přirozenou obeznámeností s významem pojmu Bůh. J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, Hamburg 2000, str. 112–114.

⁵² Srv. S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, str. 25.

Augustin častěji opakuje, že hledat Boha můžeme jen tehdy, jestliže jej toužíme poznat. A touha je jistě intencionálním vztahem. Celá otázka se tím ale jen posouvá: zůstává nejasné, jak po Bohu můžeme toužit nebo jej milovat, aniž bychom jej napřed poznali. Proto se Augustin v úvodu X. knihy (ještě před zkoumáním paměti) táže: „Co miluji, když tě miluji?“⁵³ Přinejmenším podle ranějších Augustinových textů, jejichž ozvěna je však ve *Význáních* dosud zřetelná, je lidská touha konstitutivně touhou po Bohu.⁵⁴ Touha či chtění se přitom nevyznačuje pouze tím, že se něčeho domáháme, ale neurčité chtění lze někdy zpětně identifikovat, jestliže došlo svého naplnění.⁵⁵ Toto negativní kritérium bychom našli ve známém obratu z úvodního odstavce *Význání*: „Neboť jsi nás stvořil pro sebe a nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě.“⁵⁶ Snad je tedy namísto chápat tento obrat nejen v jeho rétorické kvalitě, ale jako svého druhu „technické tvrzení“, které vyjadřuje, oč v celém textu půjde.⁵⁷

Podobné zdůraznění hlubšího neklidu, jenž uvádí duši do pohybu, sotva unikne komukoli, kdo čte *Význání* prizmatem aporie hledání.⁵⁸ Nejde jen o to, že není v moci čehokoli stvořeného tento neklid utiřit,

⁵³ Augustin, *Confess.* X,6,8 / CCL 27,159: *quid autem amo, cum te amo?* Srv. též: *Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te.* (tamt., str. 158); dále tamt., X,7,11 / CCL 27,160: *Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae?* Srv. k tomu, co se říká o blaženosti tamt., X,20,29 / CCL 27,170–171: *Ubi viderunt, ut amarent eam? ... Neque enim amaremus eam, nisi nossemus.* Láska předpokládá jakousi obeznámenost, ale nikoli nutně poznání. K tomuto motivu se vracíme.

⁵⁴ Srv. mj. týž, *Solil.* I,1,2 / CSEL 89,4: *Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.* Na této tezi staví svou analýzu X. knihy S. Menn (*The Desire for God*, str. 85) a přirovnává ji k Platónově přesvědčení o tom, že vždy toužíme po skutečném dobru, a nikoli po jeho zdání, tj. i když se chybně domníváme, že X je dobré, to, po čem toužíme, není X, ale cosi, co je skutečně dobré (s odkazem na Platónova *Gorgia*, 467a8–468e5). Domnívám se nicméně, že tato teze je v případě Augustina problematičtější, nakolik bychom brali vážně ta místa jeho (především pozdějších) textů, v nichž hovoří o dvojí touze či dvojí lásce. Srv. Augustin, *De civ. Dei*, XIV,28 / CCL 48,451: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* K tomu srv. L. Karfíková, *Jazyk touhy v Augustinových prvních dílech*, in: M. Vrabc (vyd.), *Touha a žádostivost v dějinách evropské filosofie*, Praha 2014, str. 83–116. K této otázce se vracím níže v podkapitole Dva pohledy na povahu touhy.

⁵⁵ Srv. S. Menn, *The Desire for God*, str. 85.

⁵⁶ Augustin, *Confess.* I,1,1 / CCL 27,1: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

⁵⁷ Srv. S. Menn, *The Desire for God*, str. 85–86.

⁵⁸ Srv. též S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, str. 24.

a proto je jedině Bůh skutečným a posledním předmětem touhy. Samu touhu je třeba chápat tak, že ona nemožnost být uspokojena čímkoli jiným je pro ni konstitutivní.⁵⁹ Analogickou myšlenku základní intence zaměřené k Bohu bychom našli už v Augustinových *Hovorech se sebou samým (Soliloquia)*, kde je řečeno, že „vše, co je schopno lásky, miluje Boha, ať vědomě, či nevědomky“.⁶⁰ Tato touha, která je zakořeněna v samotné přirozenosti stvořené bytosti, by tedy mohla být Augustinovou odpovědí, jež by ve věci intencionality hledání nahradila platónskou *anamnésis*. Ale jak může být tato – dosud slepá – touha směřovatná? Jinými slovy: jak můžeme vědět, kde nalezneme naplnění této základní touhy, jestliže jsme je dosud nezažili? (Znamená to, že ten, kdo se – třeba jen na čas – spokojí s jinými cíli hledání, je na tom hůř než ten, kdo je permanentně nespokojen?) A je skutečně touha podle Augustina ze své přirozenosti takto nerozdělená? Uvidíme, že i na to se pokouší X. kniha *Vyznání* odpovědět.

1.4 Jak rozpoznáme, co jsme hledali?

Zaměříme se ale nejdříve na druhou Menónovu otázku: co by v Augustinem formulované aporii hledání vlastně znamenalo poznání? Nestačí totiž říci, že věříme (nebo máme pravdivé mínění), že jsme na správné cestě k Bohu, a na konci tohoto hledání i nadále zůstat u stejné víry či mínění, že jsme našli, co jsme hledali. Podle převažujících interpretací má platónská *anamnésis*, jak je představena v dialogu *Menón*, řešit právě tento problém, totiž jak se z pouhého mínění stává poznání, resp. vědění; rozhodující je tu přitom poukaz na „nabírání vědění v sobě samém“, tj. na rozpoznání čehosi, co vždy již máme či známe.⁶¹ Jiní autoři naopak zastávají stanovisko, podle něž se lze v této věci dobře obejít i bez teorie rozpomínky, neboť k vědění vede samotná sókratovská metoda tázání (*elenchus*), v ideálním případě provázená rozřešením aporií.⁶² Této spleťtité otázce, kterou si v reakci na Platóna kladl už Aristotelés a jeho následovníci, se zde nemůžeme věnovat.⁶³ Ať už je tomu jakkoli, pokud

⁵⁹ Srv. S. Menn, *The Desire for God*, str. 86.

⁶⁰ Citováno výše, pozn. 54.

⁶¹ Srv. Platón, *Meno*, 85c6–d8.

⁶² Srv. G. Fine, *Inquiry in the Meno*, str. 213 a S. Menn, *The Desire for God*, str. 83.

⁶³ Srv. k tomu Aristotelés, *Met.* III,1,995a34–b2. Tuto pasáž uvádí S. Menn, *The Desire for God*, str. 75 a 82–83.

se – v tomto případě augustinovšti – badatelé na něčem shodují, pak je to přesvědčení, že ačkoli byl Augustin s teorií *anamnésis* obeznámen,⁶⁴ v době psaní *Vyznání* toto řešení odmítá, a to nejen v otázce hledání a poznání Boha. Je však třeba dodat, že tam, kde proti platónské teorii rozpomínky výslovně argumentuje,⁶⁵ odmítá ji v té její podobě, která předpokládá vědění, jež bylo v minulosti aktualizováno a později (po narození) opět zapomenuto. To však bezpochyby není jediný způsob, jak lze *anamnésis* chápat. Její odmítnutí tedy nutně neznamená, že by Augustin nepřijal určité aspekty Platónova řešení.

1.4.1 Poznání věcí samých

Vyznání se liší od některých dřívějších Augustinových textů tím, že hledání Boha zde nepostupuje přes zkoumání matematických relací nebo jiných neměnných zákonitostí, jimiž se zabývají svobodná umění a jež bývají pro otázku poznání normativní.⁶⁶ Zároveň jsou ale některé rysy přítomnosti věcí samých (*res ipsae*) v paměti – mezi něž patří vedle poznatků *trivia* právě čísla a matematické či geometrické vztahy – pro jeho řešení paradoxu hledání ve *Vyznáních* důležité. Z analýzy paměti věcí samých je také zjevné, co z nauky o *anamnésis* Augustin odmítá. První učení či poznání těchto věcí samých je zde popsáno takto:

„Odkud a kudy přišly [ty věci] do mé paměti? Nevím, jak se to stalo, neboť když jsem se jim naučil, neuvěřil jsem jinému srdci, ale rozpoznal jsem je ve svém vlastním a uznal jsem, že jsou pravdivé. ... A když byly vyřčeny, kde a proč jsem je opět poznal a řekl ‚Ano, je to pravda,‘ když ne proto, že už byly v paměti, ale tak vzdálené

⁶⁴ Srv. Augustin, *Solil.* II,20,35 / CSEL 89,95; *Ep.* 7,1,2, vyd. A. Goldbacher, CSEL 34/1, Wien 1895, str. 14, atd. Badatelé mají za to, že Augustin znal Platónova *Menóna* nejspíš v Ciceronově parafrázi (*Cicero, Tusc. disp.* I,24,57–58) a možná výlučně z tohoto zdroje. Srv. k tomu L. Karfíková, *Anamnesis. Augustin mezi Platonem a Plotinem*, Praha 2015, str. 124–125.

⁶⁵ Augustin se vůči *anamnésis* vymezuje na více místech, ale argumentačně se s ní vyrovnává zejména v *De Trin.* XII,15,24 / CCL 50,377–378. K různým možnostem, jak rozumět *anamnésis*, a k Augustinovu průběžnému vyrovnávání s touto naukou srv. rovněž L. Karfíková, *Anamnesis*.

⁶⁶ Takto Augustin postupuje zejm. v *De lib. arb.* II,8,20–24 / CCL 29,250–253, ale např. i v raných spisech *O nesmrtnosti duše* nebo *O hudbě*, VI.

a zastrčené – jakoby ve skrytých slujích – že bych je sotva mohl myslet, kdyby nebyly odkryty připomenutím někoho jiného?⁶⁷

Podobně jako v *Menónu* i zde poznat něco jako pravdivé znamená to již znát, a to vnitřní evidencí, nikoli pouze na základě víry ve svědectví druhého; kritériem takové evidence pak je, že danou věc už máme v paměti a jako takovou ji roz-poznáváme. A podobně jako v *Menónu* i zde metafora vzdálenosti těchto předmětů poznání, vzdálenosti, která dokonce může sahat tak daleko, že ji lze překlenout jedině s pomocí připomínky druhého, poukazuje na meze individuální vůle či intence a na význam dialogu pro zpřítomnění věcí samých.⁶⁸ Tuto myšlenku lze porovnat s přesvědčením zastávaným Aristotelem, a to právě v kontrpozici vůči Platónově představě učení jako rozpomínání, které se často děje ve filosofickém rozhovoru s druhým. Aristotelés je přesvědčen o tom, že neschopnost vybavit si nějaký poznatek vlastním přičiněním, kvůli níž je nutné upomenutí ze strany druhého, svědčí o tom, že se danou věc od druhého (znovu) učíme.⁶⁹ *Vyznání* jsou nicméně pozoruhodná tím, že se – navzdory jisté afinitě k Platónovi – důsledně vyhýbají oběma těmto možnostem vycházejícím z tradice: ačkoli totiž Augustin nachází neměnné věci samy „v paměti“, přesto se na rozdíl od Platóna nedomnívá, že si na ně v pravém smyslu „vzpomínáme“. Patrně proto, aby nebyl vázán předpokladem, že jsme tyto věci měli kdysi aktuálně přítomné. S tím souvisí i to, že pro něj *res ipsae* – třebaže se nacházejí v paměti – nejsou čímsi „minulým“, leda snad tak, že se stávají minulými „pro nás“, tj. pro naši proměnlivou pozornost, nakolik jsme ji od nich načas odvrátili.⁷⁰ Na rozdíl od Aristotela si ale zároveň nemyslí, že se jim od druhých (znovu) učíme: rozpoznáváme je totiž – v sobě – jako již známé a druží

⁶⁷ Srv. týž, *Confess.* X,10,17 / CCL 27,164: *Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi... Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: „Ita est, verum est“, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?*

⁶⁸ Srv. L. Karfíková, *Anamnesis*, str. 61–62.

⁶⁹ Aristotelés, *De mem.* 452a4–12. Srv. k této otázce Platón, *Meno*, 85d; *Phd.* 75e; *Philb.* 34b–c. Srv. také R. Sorabji, *Aristotelés o paměti*, přel. M. Pokorný, Praha 1995, str. 66–67.

⁷⁰ Toto rozlišení najdeme již v raném Augustinově dopisu Nebridiovi (*Ep.* 7,1,2 / *CSEL* 34,1,13–14).

nám tyto obsahy nanejdvůž „připomínají“. ⁷¹ Augustin tedy (přínejmenším ve *Vyznáních*) v souvislosti s inteligibilními předměty nikdy neřekne, že si na ně „vzpomíná“ (s výjimkou pasáže, kde hovoří o vzpomínání na zpřítomnění nějaké znalosti v čase). ⁷² Přesto je myšlenka pravdivého poznání jakožto rozpoznání něčeho *již známého* pro Augustina zřejmě natolik zásadní, že „umísťuje“ dokonce i trvale přítomné (tj. vlastně neměnné) věci samy „do paměti“. ⁷³ Proč je pro něj toto kritérium (znovu) rozpoznání tak důležité? Nabízejí se převážně negativní odpovědi: roz-poznání se liší jak od našich obrazných představ (*phantasmata*) coby výtvorů něčeho nového z toho, co již známe, ⁷⁴ tak od víry opírající se o svědectví druhého. Hlavní důraz je tedy kladen na vnitřní evidenci, která je snad v něčem analogická vnitřní evidenci zřetelné vzpomínky na nedávno minulou vlastní zkušenost. ⁷⁵ Věci samy si tedy ani nevymýšlíme (v čase nelze vytvářet něco, co samo časovou povahu nemá), ani v ně nevěříme, máme-li je doopravdy poznat; proto je nikdy nepoznáváme jako nové. A jelikož zároveň nejsou minulé (nýbrž nanejdvůž minulé „pro nás“), nemůžeme se na ně v případě prvního učení rozpomínat. Ve srovnání s plátónským užitím, které Augustin bezpochyby znal, se tedy ve *Vyznáních* rozumí „rozpomínáním“ výhradně zpřítomnění něčeho, co pro nás bylo v empirické minulosti aktuálně přítomné. Jestliže si naproti tomu zpřítomňujeme cosi, co je pro nás latentně přítomno stále, co

⁷¹ Tento problém je zevrubně pojednán v Augustinově dialogu *O učiteli* (*De magistro*).

⁷² Srv. Augustin, *Confess.* X,13,20 / *CCL* 27,165.

⁷³ Srv. G. O'Daly, *Remembering and Forgetting in Augustine*, „Confessions“ X, in: *týž* (vyd.), *Platonism Pagan and Christian*, Aldershot 2001, str. 35.

⁷⁴ Rozdíl mezi *phantasia* a *phantasma* se ve *Vyznáních* neobjevuje přímo v souvislosti s epistemologickým zkoumáním (srv. Augustin, *Confess.* III,6,10 / *CCL* 27,32). Jinde se nicméně opakovaně pojmově odlišuje *phantasia* něčeho pro nás dříve přítomného, co existovalo nebo ještě existuje (například otce nebo Kartága), a *phantasma* čehosi, co si můžeme jen představit pomocí obměňování vlastních fantasií a co buď nikdy neexistovalo, nebo jsme se s tím nesetkali, takže si to vykresluje na základě vyprávění druhých (například děda nebo Alexandrii). Srv. např. *týž*, *De mus.* VI,11,32, vyd. M. Jacobsson, *Studia Latina Stockholmiensia* (= *SLS*), 47, Stockholm 2002, str. 68–70; *De Trin.* VIII,6,9 / *CCL* 50,281–282; *Ep.* 7,2,4 / *CSEL* 34,1,15–16. K tomu L. Karfíková, *Fantazie a paměť v Augustinově korespondenci s Nebriđiem*, in: *táž*, *Filosofie Augustinova mládí*, str. 82–109.

⁷⁵ Srv. Augustin, *Confess.* X,19,28 / *CCL* 27,170: „Nezačínáme totiž v to jméno věřit jako v nové, nýbrž vzpomínáme si...“ (*Non enim quasi novum credimus, sed recordantes...*). Ovšem vzhledem k tomu, jak je augustinovská epistemologie spojena s jeho ontologií, je třeba mít na paměti, že ani sebestpřesnější vzpomínka na minulou zkušenost nemá větší přesvědčivost než evidence věcí samých.

jsme však dosud aktuálně nenahlíželi, nejedná se o vzpomínání na cosi zapomenutého, třebaže to nacházíme „v paměti“ a třebaže nám to druzí mohou „připomenout“.⁷⁶

Jak nám ale někdo může připomenout věci samy, když jsme je jako takové nikdy neměli aktuálně přítomné? Zdá se, že Augustin chápe připomínání – a podobně i samostatné učení – především jako pohyb, jenž vede k soustředění pozornosti na obsahy vlastní mysli: paměť latentně obsahuje mnoho zákonitostí, ale ponechána sama sobě uchovává své obsahy neutříděné, a dokonce i to, co už bylo jednou myšlením shromážděno a uspořádáno, má tendenci se v tomto médiu po čase opět rozptýlit a od sebe vzdálit.⁷⁷ Jakkoli v sobě tedy paměť podivuhodným způsobem drží neměnné věci samy, přece není s to – coby schopnost těkavých tvorů – trvale v sobě podržovat v jakémsi názorném zpřítomnění vnitřní obsah i širší souvislosti těchto věcí (a to ani potom, co je myšlení nahlédne). Věci samy podle Augustina sice nenáleží „řší idejí“ a jsou takříkajíc na dosah ruky ve vlastní paměti, ta je však sama proměnlivá, a proto zůstává moment rozpoznání korelátem schopnosti soustředit pozornost, která je vždycky jen přechodná. Spojitost schopnosti myslet (*cogitare*) se soustředěním pozornosti (spolu s důrazem na limity této schopnosti) má určitý význam i pro naše téma.

⁷⁶ Už ve svých raných spisech Augustin zmiňuje úplné zapomenutí např. na časné dětství, srv. *Solit.* II,20,34 / *CSEL* 89,94; *De Trin.* XIV,5,8 / *CCL* 50,430. Tento motiv se častěji vrací i v první knize *Vyznání* (*Confess.* I,6,7–8; 10; 7,11–12 / *CCL* 27,4–8). V některých dílech Augustin dokonce zapomenutí na prvotní období života přirovnává k prvnímu věku lidstva zaplaveného potopou, srv. *De civ. Dei.* XVI,43 / *CCL* 48,550; *De Gen. Manich.* I,23,35, vyd. D. Weber, *CSEL* 91, Wien 1998, str. 104. Od této možnosti úplného zapomenutí ale odlišuje zapomenutí, které je pouze zdánlivé, protože se týká předmětů paměti, na které v pravém smyslu zapomenout nelze. Tak se podle spisu *O nesmrtnosti duše* skrývají v duši pravdivé rozumové zákonitosti, „jakkoli se snad zdá, že v ní pro její nevědomost či zapomnění ani nejsou nebo že je ztratila“ (*De immort. animae.* 4,6, vyd. W. Hörmann, *CSEL* 89, Wien 1986, str. 107; český překlad cit. podle: Aurelius Augustinus, *O nesmrtnosti duše*, přel. L. Karfíková, Praha 2013, str. 43). Zapomínání v této souvislosti znamená spíše bezděčné odhlížení od určitých duševních obsahů, případně také kontrast k jejich náhlému uvstání. Pravdivé věci ale v sobě duše vždy již má, a proto je nachází, a nikoli tvoří: „Nacházet přítom není totéž co tvořit či plodit, jinak by naše duše svým nacházením v čase plodila věčné věci.“ (Srv. tamt.)

⁷⁷ Srv. Augustin, *Confess.* X,11,18 / *CCL* 27,164.

1.4.2 Poznání Boha

Vraťme se proto k otázce, co by pro Augustina mohlo znamenat poznání Boha. Není pochyb, že „theologická verze paradoxu hledání“⁷⁸ je aporií zvláštního druhu. Přinejmenším se nezdá, že by Augustin ve *Vyznáních* hledal Boha podobně, jako se otrok v *Menónu* „rozpomíná“ na řešení geometrické úlohy. A když si Augustin klade sókratovskou otázku „kdo jsi?“ (*quid es?*), znamená to, že se pídí po poznání, jehož kritériem je předložení definice? Stěží. Na druhou stranu mu ale i zde – podobně jako v případě „věcí samých“ – záleží na rozdílu mezi vírou (jako analogií mínění) a vnitřním nahlédnutím; toto nahlédnutí však, jak ještě uvidíme,⁷⁹ nemůže vysvětlit stejným způsobem jako u věcí samých: prvotní poznání Boha je čímsi novým.⁸⁰ Zároveň je pro Augustina zásadní, aby poznání nezaměnil za pouhé výtvary fantasmie. Proto mu snad zpočátku půjde především o to, aby odlišil křesťanského Boha od jiných bohů (manichejské představy nevyjímaje).

Zdá se, že podobné očistění myšlenek vztahujících se k výrazu „bůh“ není možné, dokud nebude vysvětlena řada nejasností, na které mj. právě manichejci neměli žádnou odpověď.⁸¹ Pak by bylo možným kritériem poznání – na rozdíl od ulpívání na „fantasmatech“, jimiž manichejství oplývalo – samotné rozřešení aporií, které Augustin ve *Vyznáních* formuluje (příčemž jeho životopis ukazuje i důsledky těchto „scestí“).⁸² Hned na počátku I. knihy je to kupř. paradox Boží všudypřítomnosti: jestliže je Bůh přítomný všude, jak můžeme být my sami nepřítomni jemu,

⁷⁸ Srv. G. B. Matthews, *Augustine on the Mind's Search for Itself*, str. 415 (citováno výše, pozn. 11).

⁷⁹ Srv. níže úvod části Hledání blaženého života.

⁸⁰ Srv. Augustin, *Confess.* X,27,38 / *CCL* 27,175: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!* Augustin netvrdí, tak jako v případě věcí samých, že by měl Boha v paměti.

⁸¹ Toto „zadání“ přítom, jak se zdá, pokračuje i poté, co Augustin Boha již našel, jak je to vidět v XI. knize, kde exegeze knihy *Genesis* spolu s úvahami o čase, přesněji řečeno o vztahu věčnosti a času, uvozuje pokus ukázat pomýlenost předpokladů manichejské otázky po tom, co dělal Bůh předtím, než stvořil nebe a zemi.

⁸² Srv. tamt., III,6,10 / *CCL* 27,32: *Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es.* Oproti tomu srv. tamt., VII,17,23 / *CCL* 27,107: *et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma.*

pokud zároveň tuto absenci předpokládáme, když jej hledáme?⁸³ Později v VII. knize se tato otázka opět vrací a spolu s ní se objevuje problém původu zla: jak může být Bůh dobrý, všeprostopující, všemohoucí, a současně v jeho stvoření existovat zlo?⁸⁴ Jakýsi bod obratu v Augustinově hledání představuje právě kniha VII, kde jsou nejprve dosavadní aporie znovu připomenuty včetně jejich kořene, jenž tkví v neschopnosti myslet neviditelnou (tj. netělesnou) substancí, a z něj plynoucí vidiny boha coby jakéhosi prostorného nic (*spatiosum nihil*).⁸⁵ Zajímavé je, že první „poznání“ Boha je tu popsáno jako svého druhu vedení do aporie, v němž se zároveň otevírá průzor k tomu, co má být nalezeno: „A když jsem tě poprvé poznal (*cum te primum cognovi*), ujal ses mě, abych uviděl, že existuje cosi, co bych vidět mohl, ale co vidět dosud nejsem schopen.“⁸⁶ Ze „změti vzájemně si odpoujících smyšlenek“⁸⁷ se Augustin vysvobodí teprve postupným chápáním „jiné než tělesné nekonečnosti“,⁸⁸ které vrcholí tzv. novoplatónským výstupem, jenž s sebou přináší i nahlédnutí duchovní substance.⁸⁹

⁸³ Srv. tamt., I,2,2 – 3,3 / CCL 27,1–2. Srv. k tomu S. Menn, *The Desire for God*, str. 80.

⁸⁴ Srv. Augustin, *Confess.* VII,4,6; 5,7 / CCL 27,95; 96–97, kde Augustin vzpomíná na své tážení po původu zla (ztotožněného s látkou) a po důvodu jeho rozšíření ve stvořeném světě. A zanedlouho (VII,16,22 / CCL 27,106) formuluje i určitou odpověď, podle níž zlo spočívá v odvrácenosti vůle od Boha.

⁸⁵ Srv. tamt., VII,1,1 / CCL 27,93: *cogitare aliquid substantias nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet.*

⁸⁶ Tamt., VII,10,16 / CCL 27,103: *Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem.*

⁸⁷ Tamt., VII,17,23 / CCL 27,107: *subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum...*

⁸⁸ Tamt., VII,14,20–15,21 / CCL 27,106.

⁸⁹ Tamt., VII,17,23 / CCL 27,107. K Augustinovým počátečním obtížím pojmut myšlením duchovní podstatu srv. tamt., V,10,19 / CCL 27,68: *Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram – neque enim videbatur mihi esse quidquam, quod tale non esset – ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.* A dále tamt., V,14,25 / CCL 27,71: „Kdybych byl dovedl myslet duchovní podstatu, rázem by byla všechna ta nastrojená osidla (*machinamenta*) [manichejců] rozpletena a odmrštěna z mého ducha – ale nedovedl jsem to.“ (*Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia soluerentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram.*) Srv. tamt., VI,3,4 / CCL 27,76. Pokud jde o nerozumění podstatě Boha (ač zde není výslovně řeč o její duchovní povaze), srv. tamt., VI,5,7–8 / CCL 27,77–78. K významu myšlenky netělesné substance (resp. imateriální povahy duše a Boha), kterou Augustin jako první v západní církvi jasně formuloval, srv. R. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Milwaukee 1996, str. 18.

Není vyloučeno, že právě tento moment znamenal pro autora *Vyznání* první poznání Boha. Nasvědčuje tomu retrospektivní poznámka na začátku VIII. knihy, kde Augustin ještě před vyprávěním o milánském obrácení sděluje, že Boha už našel.⁹⁰ Zároveň se v VII. knize po tomto novoplatónském nahlédnutí podivuje nad tím, že již miluje Boha, a ne nějaký přelud, aby o něco dále dodal, že si od té doby uchovával na Boha vzpomínku.⁹¹

Vlastní popis náhledu netělesné substance je analogií (ново)platónských podobností o putování duše do inteligibilní oblasti.⁹² Augustinův duchovní výstup k Bohu v knize VII je vylíčen jako aktivita, kterou v posledních krocích provádí rozumová schopnost (*potentia ratiocionans*) a nakonec v jakémsi záchvěvu (*in ictu trepidantis aspectus*) také nahlížení (*intellegentia*).⁹³ Podobně je i ostijský rozhovor v knize IX představen jako zkušenost, která se uskutečňuje cestou myšlení (*cogitatio*) a nastává v krátkém okamžiku nahlédnutí (*momentum intellegentiae*).⁹⁴ Těsnou paralelou obou těchto líčení jsou podle většinového názoru badatelů Plótinovy *Enneady*.⁹⁵ Ponecháme-li stranou bohatý rejstřík podobností a nepodobností, je tento popis, v němž se dospívá k nejvyššímu poznání jako k výsledku pohybu od nižších schopností duše k rozumové úvaze či myšlení a vposled k nahlédnutí, pro Augustina – přinejmenším v jeho raných textech – typický.⁹⁶ Méně obvyklý je snad důraz na okolnost, že právě poznání trvá pouhý okamžik.⁹⁷

⁹⁰ Srv. Augustin, *Confess.* VIII,1,2 / CCL 27,114: *At ego iam non eram in illa vanitate; transcenderam eam et contestante universa creatura inveneram te creatorem nostrum et verbum tuum apud te Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia.* Milánské obrácení najdeme tamt., VIII,12,29 / CCL 27,131.

⁹¹ Tamt., VII,17,23 / CCL 27,107: *Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma...; Sed mecum erat memoria tui...*

⁹² Srv. Platón, *Phaedr.* 249b6–c4; *Resp.* VI,508d4–e6; VI,511b6–c2 ad.; Plótinus, např. *Enn.* V,3(49),4,7–15.

⁹³ Augustin, *Confess.*, VII,17,23 / CCL 27,107.

⁹⁴ Srv. tamt., IX,10,25 / CCL 27,148.

⁹⁵ Srv. Plótinus, *Enn.* V,1,11, resp. I,6,7. Ke vztahu Augustina a Plótina, zejm. pokud jde o nauku o rozpomínce, srv. L. Karfíková, *Anamnesis*.

⁹⁶ Jakýsi předobraz obou výstupů z *Vyznání* lze najít například v Augustinově raném textu *O velikosti duše* – srv. *De quant. an.* I,33,70–76, vyd. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986, str. 217–225. Našli bychom zde ovšem i podstatné rozdíly. K tomu srv. J. J. O'Donnell, *Augustine. Confessions*, II, str. 456.

⁹⁷ Například v pasáži ze spisu *O velikosti duše* uvedené v předchozí poznámce je podobná prchavost poznání příznakem toho, že duše má zapotřebí dalšího očišťování. Skutečného zření a spočívání (*mansio*) v radostné kontemplaci pravdy

Když Augustin v knihách VII a IX vypráví, jak se na chvíli ocitl v Boží přítomnosti, hned dodává, že v ní nedokáže setrvat. I po nejzdařilejších pokusech tohoto druhu následuje návrat do každodenního, tělesnosti obtíženého života, k pouhému „švehlení našich úst“ (jako tomu bylo v Ostii); zůstává jen „drahá vzpomínka“.⁹⁸ Tyto zkušenosti nejsou ani platonikům neznámé. Augustin ale zřejmě nechce jen říci, že si uvědomuje nepoznatelnost toho, koho hledá (připomeňme zde známou parafrázi „Bůh se lépe poznává nepoznáním“, *Deus melius scitur nesciendo*, ze spisu *O pořádku*, která je patrně ozvěnou jedné z Porfyriových *Sentencií*).⁹⁹ Spíše poukazuje na specifičnost cíle svého zkoumání, v němž nakonec nejde jen o poznání, ale také o možnost spočinout v Boží přítomnosti. Tím by se mělo – alespoň podle jeho slov z *Vyznání* – toto zkoumání od novoplatoniků odlišovat:

„Rozlišil jsem a rozeznal, jaký je rozdíl mezi radostným očekáváním a vyznáním, mezi těmi, kdo vidí, kam jít, aniž by věděli kudy, a cestou vedoucí k blažené vlasti (*beatifica patria*),¹⁰⁰ kterou máme nejen užít, ale také v ní přebývat.“¹⁰¹

Ve svých ranějších textech Augustin připouští, že by mohlo být takové „přebývání“ nebo „spočívání“ (*mansio*) vznešeným duším přístupné už

pak dosahují podle Augustina jen velké a s nikým neporovnatelné duše. Srv. tamt., I,33,75–76 / *CSEL* 89,223.

⁹⁸ Srv. týž, *Confess.* X,40,65 / *CCL* 27,191, dále IX,10,24 / *CCL* 27,148: *remeavimus ad strepitum oris nostri* a VII,17,23 / *CCL* 27,107: *amantem memoriam*.

⁹⁹ Srv. týž, *De ord.* II,16,44 / *CCL* 29,131: *quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest* a Porfyrios, *Sent. intelleg.* 25: „O tom, co přesahuje Intelekt, se sice mnoho vypovídá na základě intelektuálního nahlížení, nazírá se však ne-nahlížením, které je silnější než nahlížení. Podobně se o spícím mnoho vypovídá za bdění, poznání a uchopení však lze dojít jen spaním. Podobně je totiž poznáváno podobným, protože veškeré poznání je připodobnění poznávanému.“ Český překlad cit. podle: Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa*, přel. L. Karfíková, Praha 2017, str. 111.

¹⁰⁰ Srv. Plótinus, *Enn.* I,6,8,16–27. (Srv. také Augustin, *De beata vita*, 1,2 / *CCL* 29,65.)

¹⁰¹ Srv. týž, *Confess.* VII,20,26 / *CCL* 27,110: *discernerem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundum sit, nec videntes, qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cerendam sed et habitandam*. Ponechávám stranou otázku, zda je tomu u platoniků skutečně tak, jak to zde Augustin chápe.

v tomto životě.¹⁰² Ve *Vyznáních* pak vyjadřuje jistotu, že blažený život „nějakým způsobem máme“, jen neví, jakým. Dále pak rozlišuje (podobně jako v raném dialogu *O blaženém životě*) mezi lidmi, kteří jsou blažení skutečně (*in re*), lidmi, kteří jsou blažení v naději (*in spe*), a těmi, kdo nejsou blažení ani ve skutečnosti, ani v naději (*nec re nec spe*).¹⁰³ Zdá se tedy, že i zde se Augustin chce odlišit od platónských souputníků svým zájmem o blažený život jako o stav, který charakterizuje existenci toho, kdo tento život má či hledá.¹⁰⁴

Když si tedy Augustin na úvod svého pátrání v knize X klade zmíněnou otázku: „Co miluji, když tě miluji?“¹⁰⁵ sám si různými poetickými obrazy odpovídá, že hledá naplnění, které by bylo trvalé.¹⁰⁶ Příčinou absence tohoto naplnění je ale stav toho, kdo hledá („koho naplňuješ, toho pozvedáš, a protože já tebou naplněn nejsem, jsem teď sám sobě přítěží“).¹⁰⁷ Proto Augustin už v VII. knize nezapomíná zdůraznit, že (novoplatónské) poznání duchovní substance vyžaduje doplnění, které z něj teprve učiní poznání křesťanského Boha. To podle něj není možné bez víry v Krista (coby oné „cesty“ k blažené vlasti) a bez *katharsis* ve specificky křesťanském smyslu, která obnáší celkovou proměnu poznávajícího.¹⁰⁸ Jestliže je tedy pro touhu po Bohu, jak už bylo řečeno, konstitutivní, že nemůže dojít naplnění jinde než v něm, pak nejenže jeho poznání předpokládá změnu na straně poznávajícího, ale zdá se, že tato změna má být zároveň projevem tohoto pozná(vá)ní. (Augustin si proto v X. knize neklade pouze otázku, na čem se zakládá možnost intencionálního vztahu k tomu, co hledáme, a důvěra, že toto pátrání povede správným směrem, ale stejně tak v její druhé polovině zevrubně líčí, jak

¹⁰² Srv. týž, *De quant. an.* I,33,75–76 / CSEL 89,223 – viz pozn. 96. Srv. také týž, *De beata vita* – viz pozn. 3.

¹⁰³ Srv. týž, *Confess.* X,20,29 / CCL 27,170.

¹⁰⁴ O tom se však v samotných *Vyznáních* nedozvíme mnoho. V tomto smyslu nicméně hovoří už dialog *O blaženém životě*, kde je blaženost charakterizována jako *Deum habere*. Týž, *De beata vita*, 2,11; 3,19 / CCL 29,72; 76.

¹⁰⁵ Týž, *Confess.* X,6,8 / CCL 27,159 (viz výše, pozn. 53).

¹⁰⁶ Tamt.: *ubi sonat, quod non rapit tempus...* atd.

¹⁰⁷ Tamt., X,28,39 / CCL 27,175: *Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum.*

¹⁰⁸ Srv. tamt., VII,18,24–21,27 / CCL 27,108–112.

je možné, že v situaci, kdy všichni mají předpoklady nalézt, co hledají, a někteří to dokonce už našli, přesto tápou.)¹⁰⁹

1.4.3 Problém rozpoznání

Všechny tyto úvahy staví do zvláštního světla otázku, co by v případě Boha znamenalo skutečné poznání: proč se Augustin v X. knize vrací ke svému tázání z I. knihy, totiž „kde“ má Boha hledat,¹¹⁰ když už předtím vyprávěl o novoplatónském výstupu, o své konverzi i o podivuhodném vidění (či spíše slyšení), které zažil při rozhovoru s matkou v Ostii? A proč se ke své původní otázce vrací poté, co zevrubně prozkoumal všelijaké odlehlé komnaty paměti a současně vyjádřil určité rozčarování nad její nezbadatelnou hloubkou? Zdá se, že tato vnitřní neprůhlednost, v níž nelze obsáhnout ani sebe sama, v něm vyvolává touhu hledat Boha „za“ schopností paměti. Avšak jeho pokus překročit paměť (srv. *trans-ibo et memoriam*) – vyjádřený celkem pětkrát¹¹¹ – naráží na zásadní pochybnost: „Jestliže tě nacházím mimo svou paměť, nepamatuji si na tebe. A jak tě najdu, když si na tebe nepamatuji?“¹¹² Augustin zde zjevně evokuje svou vstupní otázku jako určitou variantu Menónovy aporie, kterou však tentokrát výslovně spojuje s hledáním, jež má oporu v *paměti*. Pokusme se sledovat, v jakých krocích při této reformulaci postupuje.

Výchozí pochybnost jej zprvu vede k expozici dvou příkladů, a sice ztraceného penízu a rozpomínání se na jméno. První z nich je inspirován evangelijním podobenstvím (L 15,8n): „Žena přece ztratila drachmu a hledala ji se svítilnou – kdyby si na ni nepamatovala, nenašla by ji. A když ji našla, jak by poznala, že je to ona, kdyby si na ni nepamatovala?“¹¹³ Menónův problém nemožnosti hledání a rozpoznání hledaného při absenci poznání je tu převeden na rovinu paměti: abychom něco

¹⁰⁹ Tento motiv není neznámý ani platonikům. Jeho křesťanské podobě se Augustin – v rámci *Vyznání* – věnuje především v VIII. knize a ve druhé polovině X. knihy. Zde se mu však budeme věnovat jen v souvislosti s první částí X. knihy, kde má konstitutivní význam, ač mu není věnováno tolik prostoru.

¹¹⁰ Srv. tamt., X,17,26 / CCL 27,168–169.

¹¹¹ Tamt.

¹¹² Tamt., X,17,26 / CCL 27,169: *Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?*

¹¹³ Tamt., X,18,27 / CCL 27,169: *Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset?*

vůbec mohli hledat, musíme si pamatovat, co hledáme (nebo si alespoň pamatovat, že to máme hledat), a stejně tak si to musíme pamatovat, máme-li rozpoznat, že jsme to našli: „Kdybych si na to nepamatoval, ať už by to bylo cokoliv, i kdyby to bylo přede mnou, nenašel bych to, protože bych to nepoznal.“¹¹⁴ Tuto výchozí ilustraci Augustin rozvíjí ve druhém příkladu tak, že ji dále zvnitřňuje: „A co když něco ztratí samotná paměť? Tak to je, když zapomínáme a hledáme, abychom si vzpomněli. A kde jinde hledáme než v samotné paměti?“¹¹⁵ Nevyčteně zde přitom navazuje na již dříve nedořešenou otázku, kterou přerušil své zkoumání paměti: jak si můžeme pamatovat zapomnění, „které zasypává to, co jsme si zapamatovali“?¹¹⁶ Nějak si jej totiž pamatujeme (tj. víme o něm), jen není jasné jak, když zapomenutí je přece zbaveností paměti (*privatio memoriae*).¹¹⁷ Také v případě hledání zapomenutého jména člověka, kterého známe, musíme vědět o svém zapomenutí (tj. vlastně vědět, že jsme s ním nějaké jméno měli spojené, ačkoli si na něj nyní nevzpomínáme).¹¹⁸ Samotné rozpoznání zároveň předpokládá, že si hledané pamatujeme nějak podstatněji: jméno onoho člověka se nesmí z mysli vytratit zcela, abychom mezi jmény, která se nám nabízejí, mohli poznat to správné. Hledáme a rozpoznáváme tedy jen to, na co jsme nezapomněli beze zbytku: „na co jsme zapomněli úplně, to tedy ani nebudeme moci hledat jako ztracené“.¹¹⁹ Rozhodující roli zde má částečné pamatování a částečné zapomenutí, které má *implicite* více vrstev. Bezprostředně po tomto závěru si Augustin opět klade otázku, jak má hledat Boha, a odpovídá si, že snad jako blažený život. Uvidíme, že také v tomto případě pro něj bude rozhodující, zda a jakým způsobem je blažený život v paměti.¹²⁰

Proč tedy Augustin hledá Boha v paměti? Vždyť první poznání Boha popsané v knize VII (resp. IX) nebylo v žádném ohledu výsledkem

¹¹⁴ Tamt.: *Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem.*

¹¹⁵ Tamt., X,19,28 / CCL 27,169–170: *Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria?*

¹¹⁶ Tamt., X,16,25 / CCL 27,168.

¹¹⁷ Srv. tamt., X,16,24 / CCL 27,167.

¹¹⁸ Augustin přitom zčásti řeší problém paměti zapomenutí tím, že se přestane zabývat zapomenutím jako takovým, ale soustředí se na zapomenutou věc.

¹¹⁹ Tamt., X,19,28 / CCL 27,170: *Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino oblitus fuimus.*

¹²⁰ Tamt., X,20,29 / CCL 27,171: *satago, utrum in memoria sit ... quaero, utrum in memoria sit beata vita.*

průzkumu paměti, nýbrž šlo o zkušenost, k níž jej přivedla rozumová schopnost či myšlení a poté nahlížení. Ve svých ranějších spisech navíc Augustin pokládá paměť – zcela v plótinovském duchu¹²¹ – za nižší schopnost duše, než je myšlení, a také v samotné X. knize touží pustit se ve svém pátrání i za hranice paměti. Má snad na mysli jen jakýsi návrat k minulému poznání, od něž odvrátil pozornost a nyní si jej chce znovu zpřítomnit? Tímto směrem jako by mířily Augustinovy příklady s drachmou a jménem, v nichž je předmětem hledání cosi ztraceného nebo zapomenutého. Proč se ale Augustin poté, co v X. knize pracně vyložil, v jakém smyslu můžeme mít v paměti i „věci samy“, které jsme dříve nikdy aktuálně nepoznávali, vrací k příkladům evokujícím problematiku vzpomínání na cosi minulého? Proč neužívá pro případ hledání Boha analogický postup, jaký vyložil v souvislosti s *res ipsae* (jenž by navíc lépe korespondoval s jeho vyprávěním o duchovních výstupech k Bohu)? A v neposlední řadě: proč Augustin v X. knize hledá Boha právě v paměti, třebaže jej tam při prvním poznání nenalezl a třebaže jej tam – jak uvidíme – nakonec ani nenajde?

V následujícím se pokusím ukázat, že Augustinovo hledání Boha v *paměti* nijak nepopisuje zkušenost návratu, ale klade si hlubší otázku: zda existuje nějaké předchůdné poznání, které by toto hledání vůbec umožňovalo. Tím zároveň vychází najevo těsná souvislost obou částí Menónovy aporie. Neboť touha jakožto příčina, která – na rovině přirozenosti lidské duše – působí, že hledání vůbec začne, má za svůj předmět (zprvu implicitní) obsah paměti, který je zároveň – na epistemické rovině – vodítkem k rozpoznání hledaného (jako něčeho v jistém ohledu už známého). Augustin se k reformulaci této aporie nikoli náhodou vrací až poté, co vyložil, jakým způsobem jsou v paměti různé typy obsahů. Domnívám se, že jejich analýzu potřebuje k tomu, aby co nejpřesněji filosofickými prostředky popsal, jakou povahu má toto implicitní „předchůdné poznání“, jemuž obvykle nevěnujeme pozornost.¹²² Hledání Boha v paměti

¹²¹ Srv. Plótinus, *Enn.* IV,3,25 – 4,8; 6,3. Srv. k tomu E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, str. 71–75; H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Hague 1971, str. 80–99; L. Brisson, *La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne*, in: *Études platoniciennes*, 3, 2006, str. 13–27; R. A. H. King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, Berlin – New York 2009.

¹²² O tomto „předchůdném poznání“ (Vorwissen) uvažuje v souvislosti s X. knihou *Vyznání* J. Brachtendorf (*Die Struktur*, str. 42–43 a str. 112–115). Nezdá se mi ale, že by toto předchůdné poznání spočívalo v jakémsi předběžném rozumění pojmu „Bůh“ (str. 43; 114). K tomu srv. níže podkapitoly *Gaudium de veritate* a především *Spojité obsahy paměti*.

by proto nemělo být zaměňováno s popisem nahlížení Boha v knize VII a IX, třebaže úvodní figura X. knihy, ve které se Augustin dotazuje stvoření na jeho Stvořitele (srv. „A co to je?“ – *Et quid est hoc?*),¹²³ oba dříve popsané duchovní výstupy k Bohu evokuje. Poznání ve smyslu nahlížení je patrně přístupné jen nemnohým a předpokládá předchozí očištění. Smyslem zkoumání X. knihy je naproti tomu explikace přirozeného předporozumění, které je vlastní všem lidským bytostem, které zakládá intencionalitu hledání a které nakonec také umožňuje roz-poznání napsané v duchovních výstupech VII. a IX. knihy.¹²⁴

2. Hledání blaženého života

Augustin se tedy v X. knize ptá, jak je možné začít hledat v situaci, kdy jsme Boha dosud nepoznali, tj. v situaci, kdy jej nemáme ve své paměti. Říká zde sice, že od doby, kdy Boha poznal, nezapomněl na něj.¹²⁵ Neříká však, že by Bůh byl v paměti odevždy, tak jako jsou v ní přítomny inteligibilní věci samy. Naopak, autor *Vyznání* po usilovném průzkumu paměti, jehož hlavním účelem bylo hledání Boha, konstatuje, že Bůh v paměti zprvu nebyl: „Kde jsem tě tedy našel, abych tě poznal? Ty jsi totiž v mé paměti nebyl předtím, než jsem tě poznal.“¹²⁶ Jakési vodítko k poznání Boha tu ale Augustin přece nachází. O tomto implicitním poznání v prvním přiblížení uvažuje jako o „vzpomínce“ na blažený život nebo jako o zastřené obeznámenosti s blažeností, kterou máme – neznámým způsobem – v paměti.¹²⁷ Někteří vykladači proto ve svých analýzách tohoto místa tíhnou k těsnému spojování Boha a blaženého života.¹²⁸ V tomto

¹²³ Augustin, *Confess.* X,6,9 / CCL 27,159 (viz výše, pozn. 28).

¹²⁴ Jak to trefně vyjadřuje J. Brachtendorf, *Die Struktur*, str. 115: „Nahlížení Boha proměňuje víru v poznání, ale samo rozpoznání Boha v tomto nahlížení je možné jen na základě implicitního poznání toho, co je s vírou hledáno a co je v nahlížení také nalezeno.“

¹²⁵ Augustin, *Confess.* X,24,35 / CCL 27,174.

¹²⁶ Tamt., X,26,37 / CCL 27,174–175: *Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem.*

¹²⁷ Srv. tamt., X,20,29 / CCL 27,171. Otázka původu této vzpomínky zde přitom zůstává záměrně otevřená.

¹²⁸ Takto uvažují oba citovaní autoři, kteří se zabývají menónovskou aporií ve *Vyznáních*, X. Srv. S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, str. 30. Srv. též S. Menn, *The Desire for God*, str. 88. Mnohem přesnější se jeví popis J. Brachtendorfa, *Die Struktur*, str. 113, podle nějž Augustin postupuje při svém hledání ve dvou krocích,

případě je však namísto postupovat spíše obezřetně: Augustin sice tvrdí, že když hledá Boha, hledá blažený život,¹²⁹ z hlediska „bytí v paměti“ se však od sebe obojí liší: neurčitá představa blaženosti je – na rozdíl od Boha – v paměti od počátku zastoupena. (A je možné uvažovat také o odlišnosti z hlediska cíle hledání: blaženost nakonec není cílem sama o sobě; Augustin to přinejmenším zpochybňuje, když říká, že tímto cílem je nezištné uctívání Boha pro něj samého.¹³⁰ V tomto smyslu je *beata vita* coby stav toho, kdo již nějak nachází, co hledal, spíše důsledkem nalezení předmětu hledání.)¹³¹ Přesto Boha zprvu hledáme jako blažený život; jak ale může *beata vita* coby neurčitá reprezentace v paměti vést k nalezení něčeho, co není jen ona sama a co v paměti dosud nebylo?¹³²

Odpověď je třeba hledat v analýze *memoria* jako celku. Interpretace, které čtou *Vyznání* ve světle Menónovy aporie, se někdy vyznačují menším zájmem o samotnou problematiku paměti. Pak lze dospět k přesvědčení, že Augustin své pátrání v paměti zavrhuje jako cestu, která nevede k cíli.¹³³ Sama se spíše domnívám, že jeho postupu v X. knize lépe porozumíme, když k této analýze přihlídneme, protože výsledek tohoto postupu ji nejen předpokládá, ale je jakousi syntézou dosavadního zkoumání.

příčemž první z nich spočívá v dočasném dosazení blaženého života za původně hledaného Boha, a postupuje tak proto, aby zaměřil pozornost na universalitu usilování o blažený život.

¹²⁹ Augustin, *Confess.* X,20,29 / *CCL* 27,170: *Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero.*

¹³⁰ Srv. tamt., X,22,32 / *CCL* 27,172: *Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es.*

¹³¹ Výslovně je tomu tak např. v týž, *De lib. arb.* II,13,35 / *CCL* 29,261.

¹³² Týž, *Confess.* X,7,11 / *CCL* 27,160–161; X,8,12 / *CCL* 27,161: *Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me.*

¹³³ Srv. S. Menn, *The Desire for God*, str. 86 a především 89. Mennovo odmítnutí paměťových modelů hledání je však založeno zčásti také na velmi nesamozřejmém čtení pasáže z X. knihy *Vyznání* (X,20,29 / *CCL* 27,170), které Menn rozumí nikoli jako rétorické otázky – jak ji chápou všichni mně známí překladatelé –, nýbrž jako pozitivnímu tvrzení, že jsme na blaženost zcela zapomněli. Patrně toto místo čte ve světle Augustinova spisu *De Trinitate*, XIV,15,21 / *CCL* 50,449, kde je skutečně o takovémto úplném zapomenutí řeč (srv. níže, pozn. 178). Podobně odmítá „paměťové modely“ hledání Boha také S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, str. 29–31. Jinak se k této otázce staví např. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley – Los Angeles 1987, str. 146–148 a 203, který chápe „bytí v paměti“ jako platné kritérium poznání jak empirických, tak ne-empirických předmětů (srv. Augustin, *Confess.* X,15,23 / *CCL* 27,166–167). Podobně J. Brachtendorf, *Die Struktur*, zejm. str. 43. Podstatné je, že mezikrok zkoumání paměti není možné vynechat.

Návodné jsou přitom už oba výše popsané modelové příklady hledání v paměti. Pokud jde o analogii s hledáním drachmy, její meze tkví bezesporu v tom, že předpokládá minulou aktuální přítomnost hledané věci. Proto se jeví pro otázku hledání Boha nevyhovující. Když však Augustin uvažuje o tom, jak máme v paměti blažený život, přinejmenším nevyklučuje, že jej známe ve formě vzpomínky na cosi minulého. Podle této hypotézy zjištění, že blažený život máme nějak v paměti, znamená, že jsme možná blaženými kdysi už byli. Otázka, kdy, kde či jak jsme byli kdysi blaženými – zda každý jednotlivě, nebo všichni v Adamovi – tu nicméně zůstává ponechána bez odpovědi.¹³⁴ Pokud by Augustin na tuto hypotézu přistoupil, jeho pozice by byla co do litery věrná Písmu: záleží na tom, jakou váhu přisoudíme theologické koncepci ztotožnění každého jednotlivce s Adamem, která by s sebou v tomto případě nenesla jen představu sdílení přirozenosti poznamenané pádem (jež bude mít pro Augustina postupně stále větší význam),¹³⁵ ale také myšlenku společné – třebaže implicitní – neporušené zkušenosti, která odkazuje k lidské situaci před pádem.¹³⁶ Jistá obtíž ale tkví v tom, že co do věcných souvislostí je tato pozice spíše nápadně blízká platónské *anamnēsis* (ve smyslu vzpomínky na zkušenost získanou před narozením). Obě tyto koncepce s sebou totiž nesou problematickou představu pre-existence duše (a v případě adamovské vzpomínky patrně i těla), na niž Augustin neměl úplně jednoznačný názor a postupem času ji spíše odmítal.¹³⁷ Snad i proto bude hledat jiné východisko.

¹³⁴ Srv. Augustin, *Confess.* X,20,29 / CCL 27,171: *satago, utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuimus aliquando, – utrum singulatim omnes, an in illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero, utrum in memoria sit beata vita. Větší prostor této otázce věnuje Augustin mj. ve spise *De civ. Dei*, XIV,10 / CCL 48,430: *quo modo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso?* Srv. tamt.: *Amor erat inperturbatus in Deum atque inter se coniugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum.**

¹³⁵ Srv. mimo jiné týž, *Confess.* VIII,10,22 / CCL 27,127, kde je rozpolcenost vůle vysvětlena Adamovým hříchem. K těmto otázkám srv. L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006.

¹³⁶ Srv. výše, pozn. 76, o úplném zapomenutí přirovnaném k biblické potopě a též pozn. 133 a 178 o zastřené vzpomínce, resp. zapomenutí na blaženost ve spise *O Trojici*.

¹³⁷ Srv. zejm. Augustin, *Retract.* I,8,2 / CCL 57,22. K této otázce srv. L. Karfíková, *Anamnesis*.

Za skutečné předznamenání jeho vlastního řešení proto považují příklad se ztraceným jménem. Viděli jsme, že *memoria* si je přítomna skrze sebe samu, ale že si stejně tak pamatuje na své zapomenutí (X,16,25), a tudíž se neobsáhne celá; čím více si vzpomíná, tím více má svou luku-nární povahu před sebou. Paradigma zapomenutého jména mělo osvětlit tento obtížný život paměti, která si je vědoma, že něčeho pozbyla:

„Snad se to ale nevytratilo úplně, nýbrž ta část, která zůstala, hledala část jinou, protože paměť cítila, že to, co si přemýšlela obvykle pospolu (*simul*), již spolu není, a jako by byla omezena ve svém zažitém chodu, pokulhávací žádala, aby jí bylo vráceno, co jí schází“¹³⁸

V prvním kroku tedy hledání v paměti předpokládá elementární vědění o zapomenutí (tj. např. vědomí absence čehosi, co bylo v paměti spojeno s tím, co máme nyní před sebou), na hlubší rovině si ale hledané musíme pamatovat i co do jeho obsahu, jinak bychom je nedokázali rozpoznat, jakmile se objeví; to se však ukazuje až v průběhu vzpomínání. Paměť má tedy více vrstev a motiv částečného pamatování nakonec poukazuje k myšlence jakési původnější soudržnosti paměťové struktury, v níž jsou její jednotlivé části pospolu (*simul*), třebaže tato soudržnost (alespoň podle Augustinova stanoviska ve *Vyznáních*) není pro časové bytosti – ve svém celku – nikdy dána.

Pokud jde o tuto simultaneitu latentních obsahů paměti, přímo se nabízí uvažovat o tom, že by Augustin mohl od příkladu hledání jména postoupit dále a rozvinout zde to, co již vyložil v souvislosti s věcmi samými. Myšlenka, že právě *res ipsae* tvoří jakousi vnitřně soudržnou inteligibilní sféru, mu patrně není nijak cizí. Augustin ale ve *Vyznáních* nevolí tuto povýtce intelektuální cestu, kterou známe z jeho raných spisů.¹³⁹ Důvodů pro to má patrně víc; jeden z nich je snad ten, že jej v jeho duchovní autobiografii více zajímá samotné vnitřní tíhnutí k hledání, které je někdy obtížné postižitelné, ale které je podle něj vlastní každé

¹³⁸ Srv. Augustin, *Confess.* X,19,28 / CCL 27,170: *An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans reddi quod deerat flagitabat?* K užití slovesa *volvere*, resp. *revolvere* v souvislosti s pamětí srv. týž, *De mag.* 1,2 / CCL 29,159: *sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsae, quarum signa sunt verba.*

¹³⁹ Srv. např. II. knihu Augustinova dialogu *O svobodném rozhodování* nebo *O hudební*, VI.

bytosti. Snad právě přemýšlení o povaze touhy obrací jeho pozornost k otázce blaženého života. Paměť tohoto života má sice některé společné rysy s *res ipsae*, neboť jeho tajuplné poznání (*notitia*)¹⁴⁰ – stejně jako číselné zákonitosti (X,12,19) – není řecké nebo latinské, nýbrž je to jedna a táž věc sama uložená v paměti (X,20,29). Přesto se ale podle Augustina od poznání *res ipsae* liší právě tím, že po blaženosti všichni bez výjimky a bez ustání toužíme:

„Snad si pamatujeme [blaženost] tak jako čísla? Ne, protože ten, kdo má jejich znalost (*notitia*), už neusiluje o to jich dosáhnout, když však máme znalost blaženého života, a proto jej milujeme, chceme jej přece dosáhnout, abychom byli blažení.“¹⁴¹

Pro obeznámenost s blažeností je tedy příznačné, že s sebou nese touhu ve smyslu úsilí o dosažení určitého stavu bytí. Uvedený rozdíl lze ilustrovat i lexikálně: když před Augustinem vyvstane, po čem předtím ve své paměti marně pátral, řekne si: „to je ono“ – *hoc est*. A když po určitém úsilí najde ve své paměti zákonitost ve smyslu *res ipsae*, konstatuje: „tak tomu je, to je pravda“ – *ita est, verum est*. Naproti tomu o blaženém životě praví, že jej hledá, dokud neřekne: „stačí, [už] je zde“ – *sat, est illic*.¹⁴²

Viděli jsme, jak Augustin v souvislosti s věcmi samými vylíčil proměnlivost paměti, která ponechána sama sobě tíhne k des-integraci, jejíž protiváhou je práce myšlení ve smyslu „shánění dohromady“ (jak etymologizuje výraz *cogitare*). V analýze blaženého života naproti tomu načrtává myšlenku, podle níž mysl či paměť naopak tíhne k sebe-integraci, jestliže při svém hledání dokáže sledovat nejvlastnější zacílení touhy, která je konstitutivně touhou po Bohu. (V tomto ohledu je možné ve *Vyznáních* rozeznat jakýsi předobraz myšlenky bohatě rozvinuté ve

¹⁴⁰ Srv. týž, *Confess.* X,20,29 / CCL 27,171: *Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia...*

¹⁴¹ Srv. tamt., X,21,30 / CCL 27,171: *Numquid sicut meminimus numeros? Non; hos enim qui habet in notitia, non adhuc quaerit adipisci, vitam vero beatam habemus in notitia ideoque amamus et tamen adhuc adipisci eam volumus, ut beati simus*. Už v raných *Hovorech k sobě* (*Solil.* I,5,11 / CSEL 89,18) zmiňuje Augustin rozdíl mezi radostí, kterou má z poznávání geometrických předmětů, a tou, kterou by měl z poznání Boha.

¹⁴² Srv. týž, *Confess.* X,19,28 / CCL 27,170, resp. X,10,17 / CCL 27,164, a také X,20,29 / CCL 27,170 (*Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: „Sat, est illic.“*); *Solil.* I,2,7 / CSEL 89,11.

spise *O Trojici*.) Současně se ale v X. knize poprvé jasně říká, že touha je v prvním kroku vždy vztahem k něčemu už známému: blaženost bychom totiž nemilovali, kdybychom ji neznali (*neque enim amaremus eam, nisi nossemus*).¹⁴³ A Bůh zpočátku poznáný není. Ukazuje se tedy, že aporetická povaha je vlastní samotné touze. Jak už bylo řečeno, Augustin ve věci universální touhy po blaženém životě přejímá klasické antické *topos* dovolávaje se Ciceronova *Hortensia*.¹⁴⁴ *Vyznání* představují jeden ze zajímavých pokusů, jak tento „axióm“ podrobněji zkoumat, a tak zároveň filosoficky rozvinout onu formuli o povaze touhy ze samého počátku spisu.¹⁴⁵

2.1 Vzpomínka na radost

Augustin tedy zprvu hledá obecně sdílený předmět touhy, a nikoli cíl vymezený na základě filosofické reflexe. Přirozeně se nabízí ztotožnit blaženost s „dobrým životem“, pokud o něm nebudeme uvažovat jen jako o jednotlivém životě, na který v jeho celkovosti pohlédneme zvnějšku, ale zároveň jako o životě, který je vnitřně prožívaný jako dobrý. I to je ale pro Augustina, jak se zdá, příliš sofistikované přiblížení. Proto když se ptá, jakým způsobem máme blažený život v paměti, odpovídá si docela prostě, že snad (*fortasse*) jako radost. K této prvotní identifikaci bude mít i hlubší důvody – jak ještě uvidíme. Zprvu ale naráží na cosi elementárního: po blaženosti toužíme jako po radosti. Touha se však přednostně vztahuje k předmětu, který je nepřítomný. Zároveň platí, že tento předmět musíme znát, a proto toužíme po radosti, kterou jsme již kdysi zakusili. Ovšem radost – tak, jak si ji nyní vyvoláváme z paměti – nemá stejnou afektivní kvalitu, jakou měla v minulosti. Zde se Augustin vrací ke svému výkladu přítomnosti duševních stavů či hnutí (*affectiones animi*) v paměti.¹⁴⁶ Připomeňme si jejich hlavní rysy.

Afekce máme uloženy „jiným, velmi odlišným [způsobem], jakým má sebe samu síla paměti“.¹⁴⁷ Tento specifický sebevztah paměti tkví v distanci, která nevyklučuje koexistenci protikladných stavů: „Čím to je, že když si v radostném rozpoložení vzpomínám na svůj minulý smutek, duch má radost a paměť smutek – duch se raduje z toho, že je v něm

¹⁴³ Týž, *Confess.* X,20,29 / *CCL* 27,171.

¹⁴⁴ Srv. výše, pozn. 40.

¹⁴⁵ Srv. týž, *Confess.* I,1,1 / *CCL* 27,1 (viz také výše, pozn. 56).

¹⁴⁶ Srv. celek výkladu: tamt., X,14,21–19,28 / *CCL* 27,165–170.

¹⁴⁷ Srv. tamt., X,14,21 / *CCL* 27,165: *sed alio [modo] multum diverso, sicut sese habet vis memoriae*.

radost, zatímco paměť není nijak smutná z toho, že je v ní smutek?¹⁴⁸ V případě *affectiones* ze sebe duch-paměť uchopuje s odstupem času jen jakýsi derivát původního kvalitativního stavu. Přesto si je Augustin jist, že hnutí ducha jsou v paměti přítomna, protože o nich můžeme mluvit a rozlišovat je. To by nebylo možné, kdyby se zde kromě zvuků jmen ne-nacházely také pojmy těchto věcí samotných (*rerum ipsarum notiones*).¹⁴⁹ Paměť se tedy k afekcím při jejich opětovném zpřítomnění vztahuje jako k pojmům (*notiones*), jež chápe, aniž by jimi byla nutně pohnuta.

V úvaze o paměti blaženého života se Augustin k těmto motivům vrací: paměť ví, co je blažený život, i když si vedeme bídně. Radost je navíc netělesná: „Svou radost jsem tělesným smyslem nikdy neviděl ani neslyšel... ale zakusil jsem ji ve svém duchu, když jsem byl veselý, a její poznání (*notitia*) ulpělo v mé paměti.“¹⁵⁰ Toto poznání se tedy nezakládá na významu odvozeném z užívání slov ani na pozorování druhých, nýbrž na vnitřní zkušenosti (*notitia interior*).¹⁵¹

Na jedné straně je tedy radost prvním orientačním bodem touhy po blaženém životě, a jeví se tak – v jistém smyslu – jako protiváha myšlenky touhy, která přirozeně směřuje k Bohu jako svému jedinému a poslednímu předmětu, v němž může najít spočinutí: neboť nakolik se touha smí řídit také radostí, nepřináší hledání jen permanentní frustraci pramenící z nedosažitelnosti cíle. Na straně druhé však postupně vychází najevo, že dílčí cíle, v nichž různí lidé radost hledají a někdy i nacházejí, jsou velmi rozmanité. Všichni – ačkoli volí různá životní povolání (kupř. jeden se chce stát vojákem, a druhý nikoli)¹⁵² – se totiž podle Augustina shodují v tom, že chtějí být blažení, neboť se chtějí radovat a „tuto radost nazývají blaženým životem“.¹⁵³ Toto obecné mínění však zůstává

¹⁴⁸ Srv. tamt., X,14,21 / CCL 27,166: *Quid est hoc, quod cum tristitiam meam praeteritam laetus meminī, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitia, memoria vero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non est? Num forte non pertinet ad animum?*

¹⁴⁹ Srv. tamt., X,14,22 / CCL 27,166. O něco dále ve shrnutí (tamt., X,17,26 / CCL 27,168) užívá Augustin termíny *notio* a *notatio* souznačně.

¹⁵⁰ Srv. tamt., X,21,30 / CCL 27,171: *neque umquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae...*

¹⁵¹ Srv. tamt., X,21,30 / CCL 27,171.

¹⁵² Srv. tamt., X,21,31 / CCL 27,172.

¹⁵³ Srv. tamt.: *Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonant, si hoc interrogarentur, se velle gaudere atque ipsum gaudium vitam beatam vocant.*

jen u „obrazu radosti“ (*imago gaudii*), k němuž se vůle upíná¹⁵⁴ a který nacházíme v paměti.¹⁵⁵ Co má Augustin přesněji na mysli, když hovoří o „jakémsi obrazu“, není zcela jasné. Může mít na mysli buď radost zaměřenou k tělesným věcem (neboť jakožto obrazy máme podle něj v paměti přítomny minulé tělesné věci či stavy),¹⁵⁶ nebo má na mysli obraz ve smyslu pouhého odlesku pravé radosti (*gaudium verum*).¹⁵⁷ Tento problém jej každopádně přivádí k otázce, co blažený život doopravdy je (*sed quid est hoc?*). A hned nato i k odpovědi: není to nic jiného než radost z Boha: „To je i sám blažený život: radovat se u tebe, z tebe a kvůli tobě.“¹⁵⁸

Jestliže se však všichni – jak vidno – nechtějí radovat právě z Boha, znamená to, že je třeba přehodnotit základní východisko, podle něž všichni touží po blaženém životě? Vždyť i ty bytosti, které objevily, že hledající blaženost hledají vlastně Boha, ve svém úsilí mnohdy ochabují a zůstávají připoutány k nižším dobrům.

Nikoli, tato teze stále platí. Radost může být docela dobře vodítkem hledání, jestliže si o ní – přesněji o jejím předmětu – dokážeme dodatečně zformulovat „správné mínění“. A zdá se, že kořen obtíží tkví dokonce v *akrasii*, neboť lidé podle Augustina „upadají do toho, na co stačí, a jsou s tím spokojeni, protože to, nač nestačí, nechtějí do té míry, aby na to stačili“.¹⁵⁹ Zároveň ale podle něj existuje přímá úměra mezi vytrvalostí vůle a dostatečně jistým poznáním.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Srv. tamt., X,22,32 / CCL 27,172: *Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.*

¹⁵⁵ Srv. tamt., X,21,31 / CCL 27,172: *Quae quoniam res est, quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.*

¹⁵⁶ Srv. tamt., X,8,12–15 / CCL 27,161–163.

¹⁵⁷ Srv. tamt., X,22,32 / CCL 27,172.

¹⁵⁸ Srv. tamt.: *Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera.*

¹⁵⁹ Srv. tamt., X,22,33 / CCL 27,172–173: *An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt, cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud, quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant?*

¹⁶⁰ Srv. tamt., X,21,31 / CCL 27,172: *Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus.*

2.2 Poznání pravdy uložené v paměti

Reflexe „správných“ či neklamných radostí Augustina přivádí k popisu intencionálního vztahu k pravdě, který je podobně jako touha po radosti zakotven v paměti. Lidé by podle něj nemilovali blažený život – charakterizovaný nyní jako radost z pravdy (*gaudium de veritate*) –, kdyby neměli v paměti alespoň „nějaké poznání (*aliqua notitia*) pravdy“.¹⁶¹

Tvrzení, že pravda je předmětem lásky, Augustin vyvozuje z pozorování, že nechceme být klamáni, ani když sami klameme. Po pravdě ale „netoužíme“ stejně bezprostředně jako po radosti. Důvodem je patrně způsob jejího ukazování, neboť pravda odhaluje ve svém světle nejen poznávané předměty, ale také poznávajícího: pravda je milována, a proto také chceme, aby to, co milujeme – i když je to něco jiného než pravda –, byla pravda. Odtud však může pocházet odpor k pravdě: jednak z lásky k této jiné věci, jíž pravda protičeří, jednak z neochoty přiznat si vlastní pomýlenost.¹⁶² Pro „radost z pravdy“ tedy musí být poznávající disponován: nestačí, aby se z ní radoval, když se mu dává poznat (když „září“), ale aby to dovedl, i když mu nastavuje zrcadlo. Jinak se v něm nemůže trvale usídlit, protože Pravda podle Augustina nesnese, aby se o tutéž duši dělila se lží (ve smyslu sebeklamu).¹⁶³

Otevírá se tu však ještě zásadnější motiv, než je problém „způsobivosti“ subjektu poznání, a tím je theologické, resp. christologické pojetí Pravdy. Už v prvním výměru blaženého života je řečeno, že radost z pravdy je radostí z Boha.¹⁶⁴ Extenzivněji se toto téma objevuje v závěru X. knihy (X,40,65–41,66).¹⁶⁵ Když se Augustin na konci svého zkoumání paměti (X,24,35–26,37) vrací k otázce, kde Boha našel, dospívá k tomu, že jej našel všude tam, kde našel pravdu, totiž Pravdu samu

¹⁶¹ Srv. tamt., X,23,33 / CCL 27,173: *Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.*

¹⁶² Srv. tamt., X,23,34 / CCL 27,173. Na tomto místě jde navíc zřejmě o narážku na J 8,40 a na pašijový příběh.

¹⁶³ Srv. tamt., X,41,66 / CCL 27,191: *Itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri.* K tomuto ontologickému rozměru, pokud jde o poznávajícího, snad také odkazují kapitoly následující po analýze paměti v celé druhé části X. knihy (X,28,39–41,66 / CCL 27,175–191).

¹⁶⁴ Srv. tamt., X,23,33 / CCL 27,173: *hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, inluminatio mea.*

¹⁶⁵ Srv. tamt., X,40,65 / CCL 27,190: *Ubi non mecum ambulasti, veritas, docens, quid caveam et quid appetam...* Srv. tamt., X,41,66 / CCL 27,191: *Tu es veritas super omnia praesidens.*

(*ipsam veritatem*; X,24,35). A tímto směrem ukazuje i výsledek úvahy o blaženém životě: „[Lidský duch] bude tedy blažený, jestliže se bude radovat – žádnými těžkostmi nerušen – jen ze samotné Pravdy, jíž jsou pravdivé všechny věci.“¹⁶⁶

Přechod od dílčích pravd, které nacházíme v paměti, k Pravdě jako zdroji pravdivosti všech věcí je přitom sám o sobě nesamozřejmý a v X. knize (ani jinde ve *Význáních*) není podrobněji vysvětlen. Zároveň jde o krok, který nebyl ani pro Augustina – soudě z jeho vyprávění – nijak snadný. K jeho přiblížení často užívá (ново)platónskou a biblickou metaforiku světla:¹⁶⁷ když líčí své studium knih svobodných umění, praví, že se z nich radoval (*gaudebam in eis*), ačkoli nevěděl, odkud pochází to, co je v nich pravdivé a jisté (*verum et certum*). „Byl jsem tedy obrácen zády ke světlu a tvář k věcem, které jím byly osvětleny, a proto zůstávala moje tvář, jíž jsem osvětlené věci rozlišoval, sama neosvětlena.“¹⁶⁸ Podobný problém později viděl i u pohanských učenců, kteří podle něj „říkají mnoho pravdivých věcí o tvorech, a přesto nenacházejí Pravdu, která tvory učinila“.¹⁶⁹ Jedno z mála míst, v němž je – i když spíše nepřímou – řeč o nalezení Pravdy jako samotného zdroje bytí, bezprostředně předchází poznání Boha, jak je vylíčeno v VII. knize: „a viděl jsem, že [věci] ti vděčí za své bytí (*et vidi tibi debere quia sunt*)... , že všechny věci jsou pravdivé, nakolik jsou, a že nepravda není nic jiného než domněnka, že je něco, co není.“¹⁷⁰

¹⁶⁶ Srv. tamt., X,23,34 / CCL 27,174: *Beatus ergo erit, si nulla interpellante molesta de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit.*

¹⁶⁷ Srv. např. tamt., X,40,65 / CCL 27,190–191: *quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et audiebam docentem ac iubentem* („neboť ty jsi Světlo, které trvá a kterého jsem se tázal na radu o tom všem: zda to je, co to je a jakou to má váhu; a poslouchal jsem, jak mě učíš a co mi prikazuješ“).

¹⁶⁸ Srv. tamt., IV,16,30 / CCL 27,55: *Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem; unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur.* Srv. Platón, *Resp.* 507a–509b a Plótinus, *Enn.* V,5,7; II,3,6.

¹⁶⁹ Srv. Augustin, *Confess.* V,5,5 / CCL 27,59: *Et multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt...*

¹⁷⁰ Tamt., VII,15,21 / CCL 27,106. V celém znění: *Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritate, et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est.*

Tento metafysický krok ztotožnění Boha se zdrojem bytí a pravdy ze VII. knihy¹⁷¹ spolu s jeho (roz)poznáním jako duchovní substance, jak bylo popsáno výše,¹⁷² koresponduje s tezí o konstitutivní povaze touhy, která nemůže setrvat jen u stvoření (touha, nakolik je mj. touhou po pravdě, nakonec nemůže dojít naplnění jinde než v Pravdě, z níž mnohost pravd pochází). Zároveň ale musí být tato filosoficko-theologická koncepce podle Augustinova přesvědčení doplněna christologickým chápáním Pravdy, které nepřináší přechodnou „vizi“ inteligibilní skutečnosti v (novo)platónském smyslu, ale ukazuje „cestu“ k blažené vlasti.¹⁷³ Domnívám se, že momentu přechodu od dílčích pravd uložených v paměti k nalezení Pravdy jako zdroje veškeré pravdivosti (a bytí), odpovídá v X. knize Augustinův závěr o tom, že Boha vposledku nenalezl v paměti, tj. v sobě, nýbrž nad sebou: „kde jsem tě tedy našel, abych tě poznal, když ne v tobě nad sebou?“ (*ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?*)¹⁷⁴ Zároveň se však zdá, že schopnost poznávat pravdivé věci, jak se nacházejí v paměti, pro Augustina zůstává předpokladem tohoto rozpoznání.

2.3 *Gaudium de veritate*

Z těchto analýz pojmu pravdy lze dospět k závěru, že by si Augustin při hledání blaženého života mohl vystačit jen s ní. Přesto ve všech formulacích zdůrazňuje konstitutivní roli radosti.¹⁷⁵ Přítomnost tohoto hnutí duše pro něj dokonce není v rozporu s nezištnou povahou (*gratis*) vztahu k Bohu: „existuje totiž radost, která ... [je dána] jen těm, kdo tě nezištně cítí (*qui te gratis colunt*) a jejichž radostí jsi ty sám“.¹⁷⁶ Snad je tomu tak proto, že radost – podobně jako blažený život – je pro Augustina nakonec spíše důsledkem nalézání pravdy (resp. Pravdy) než jeho motivem (tím je patrně jen zpočátku, dokud zůstává nereflektovaná). Úzce to souvisí

¹⁷¹ Tomuto aspektu Augustinova myšlení se věnuje mj. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*. Zásadní je toto metafysické ztotožnění také pro S. Menna, který jej analyzuje ve své knize *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998, zejm. str. 73–206; v roce 2014 navázal na tyto své analýzy článkem *The Desire for God*.

¹⁷² Srv. podkapitola Poznání Boha.

¹⁷³ Srv. výše, pozn. 101 a též Augustin, *Confess.* V,5,5 / CCL 27,59: *Non noverunt hanc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum*. Nepoznali totiž Krista jakožto „cestu, po které mají sestupující ze sebe k němu vystoupit skrze něj k němu“. (Srv. S. Menn, *Descartes and Augustine*, str. 132.)

¹⁷⁴ Augustin, *Confess.* X,26,37 / CCL 27,175.

¹⁷⁵ Srv. k tomu např. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, str. 45.

¹⁷⁶ Srv. Augustin, *Confess.* X,22,32 / CCL 27,172. Srv. výše pozn. 130.

s *katharsis* toho, kdo poznává: jestliže nezbyvá než poznávat pravdu i tehdy, když není pro poznávajícího příznivá, pak je schopnost radovat se z ní nepřímou úměrná sklonu k sebeklamu. A jak jsme viděli, klam – utkaný z pouhých obrazů radosti – je spojený s rozptýleností v časných věcech: lidé se nedokáží z pravdy radovat, „protože jsou víc zaměstnání jinými věcmi, a ty je spíš činí nešťastnými“.¹⁷⁷

Jestliže se tedy z Augustinovy počáteční analýzy blaženého života jako *gaudium de veritate* zdálo, že máme v paměti dva samostatně zastoupené typy obsahů, totiž radosti z různých věcí (jako první orientační bod touhy) a pravdivé poznatky (jako její dodatečný korektiv), pak jeho další úvahy ukazují, že pro správné porozumění blaženosti je rozhodující pochopit, jak jsou spolu tyto dva typy obsahů spojeny. Pohlédneme-li totiž do své paměti, skutečně tu najdeme zkušenost radosti, která není vždy radostí z pravdy, a také poznání pravdy, z něž se nijak neradujeme. Když má Augustin vysvětlit tuto nespojitost z epistemologického hlediska, a tím si připravit odpověď na otázku, proč lidé nedostávají své nejvlastnější touze, říká, že si namnoze vzpomínají na blažený život nezřetelně (*tenuiter meminere*).¹⁷⁸ Jak tedy přesněji rozumět tomuto ideálnímu spojení (totiž *gaudium de veritate*), které je jádrem výkladu o implicitním poznání Boha ve *Vyznáních*?

Tuto otázku si kladlo více interpretů. Podle některých (1) se Bůh lidem dává poznat v obou těchto podobách – radosti a pravdy; přesněji řečeno, když hovoříme o pojmu Boha, nevysloveně do něj zahrnujeme i radost a pravdu, a když máme na mysli pojmy radosti a pravdy, zahrnujeme do nich také Boha.¹⁷⁹ Jiní autoři (2) chápou radost a prav-

¹⁷⁷ Srv. tamt., X,23,33 / CCL 27,173: *Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseris quam illud beatis, quod tenuiter meminurunt*. Srv. též Augustinovy zmínky o hříšnosti obracení k nižšímu např. tamt., I,20,31 / CCL 27,17: *Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores*.

¹⁷⁸ Srv. Augustin, *Confess.* X,23,33 / CCL 27,173 (viz pozn. 177). Ještě v X. knize spisu *O Trojici*, dokončené patrně výrazně dříve než knihy XIII–XV, bychom našli pasáž, v níž Augustin podotýká, že si na blaženost uchováme jakousi tajuplnou či zastřenou vzpomínku (*occulta memoria*). Srv. týž, *De Trin.* X,3,5 / CCL 50,317–318. V knize XIV však už bez zaváhání říká, že i pokud by duše znala Boha v Adamovi nebo jinde před životem v tomto těle (tj. při stvoření duše a před jejím „vsazením“ do těla), všechno v ní bylo zcela smazáno zapomněním. Srv. tamt., XIV,15,21 / CCL 50,450: *quidquid horum est oblivione deletum est*.

¹⁷⁹ Srv. J. Brachtendorf, *Die Struktur*, str. 114: „„Glück‘ und ‚Wahrheit‘ werden mitverstanden, wenn von Gott die Rede ist...“.

du jako dva „tokens“, jež nakonec v jakémsi souběhu vedou k nalezení Boha jako „pravé radosti“, tj. opravdového a původního zdroje radosti.¹⁸⁰ Poukaz k těmto universálně sdíleným empirickým danostem má být alternativou metafysického řešení paradoxu hledání, které počítá s myšlenkou *anamnēsis*.¹⁸¹ A konečně podle třetí interpretace (3) Augustin nechce ani tak říci, že bychom toužili po „pravé radosti“, nýbrž po radosti, která se zakládá na pravdách, k nimž postupně dospíváme. Neboť radost má určitý propoziční obsah (radosti si pro sebe obvykle nějak vykládáme, jsou součástí příběhu) a pravdou ve spojení *gaudium de veritate* se míní předmět této radosti. Hledání se tedy nechává vést reflexí této základní intencionality namířené k pravdě. A – jak jsme viděli – Augustin nakonec (už v VII. knize a později i v knize X.) pravdu a Boha ztotožňuje.¹⁸²

2.3.1 Dva pohledy na povahu touhy

Domnívám se, že Augustinova analýza nabízí dvě – vzájemně úzce spjatá – hlediska, jak spojení *gaudium de veritate* chápat. Z jedné perspektivy¹⁸³ se implicitní forma intencionálního vztahu k Bohu – v souladu s poslední uvedenou interpretací (3) – zakládá na přirozenosti touhy, která vědomě či bezděčně k Bohu směřuje, a její explikace se odvíjí více či méně kontinuálně: předmětem touhy je zprvu radost a dodatečná reflexe této radosti ukazuje její sepětí s otázkou pravdivosti. Tak jako si duch pamatuje spolu s pravdivými poznatky i omyly, takže na jedny navazuje, zatímco od druhých upouští, tak se také při vzpomínání ukazují být hodné touhy jen některé radosti, zatímco jiné jsou dodatečně shledány zavrženíhodnými – v závislosti na jejich předmětu.¹⁸⁴ Zatímco se totiž podle Augustina ve stavu rozradostnění můžeme snadno těšit i z klamu, zpětně podle něj nedokážeme toužit po radosti, která se ukázala být klamná. Nejde tedy jen o samotnou proměnu kvality *affectiones*, ale

¹⁸⁰ Srv. S. Macdonald, *The Paradox of Inquiry*, zejm. str. 34–37.

¹⁸¹ Srv. tamt., str. 20.

¹⁸² Srv. S. Menn, *The Desire for God*, zejm. shrnutí na str. 90–91. Srv. k tomu především jeho knihu *Descartes and Augustin*.

¹⁸³ Tato perspektiva by patrně zhruba odpovídala Mennovu výkladu (srv. *The Desire for God*).

¹⁸⁴ Augustin, *Confess.* X,21,30 / CCL 27,172: *Nam et de turpibus gaudio quodam perfusus sum, quod nunc recordans detestor atque execror, aliquando de bonis et honestis, quod desiderans recolo, tametsi forte non adsunt, et ideo tristis gaudium pristinum recolo.*

také o posun v tom, z čeho se v průběhu času radujeme.¹⁸⁵ Tímto způsobem je pak možné se postupně přibližovat k cíli. Patrně tedy existují správné (či pravdivé) radosti, které ještě nejsou radostmi z Boha, např. radosti ze ctností, a které jsou předpokladem jeho poznání. Zkoumáme-li dále pravdu, nahlížíme na ni jako na měřítko či normu pravdivosti všech věcí (jak už o tom byla řeč). Pokud bychom si tedy kladli otázku, co je zde – namísto *anamnēsis* – kritériem hledání, odpověď by musela znít, že toto kritérium je zpočátku pouze negativní (odmítání těch radostí, které brání vyvstání jiných, pravdivějších, lepších apod.). Kdybychom ale chtěli problém kritéria podrobit oné kruciální otázce „proč ne raději nepravdu?“¹⁸⁶ museli bychom poukázat k metafyzicky zakotvené představě o přirozenosti touhy, která je nakonec intencionálním vztahem k pravdě.

Celou věc však lze vidět i z opačné perspektivy: Augustin vychází z toho, že v paměti máme uloženu radost z různých věcí a pravdivé poznatky jako dva nezávislé typy obsahů. Z jeho líčení se někdy zdá, jako by prožitek radosti a poznávání pravdy vytvářely dvě paralelní linie zkušenosti, které se jen zřídka setkávají. Když navíc uvažuje o tom, co brání nalézt blažený život, cituje Pavlův list Galatským,¹⁸⁷ jenž vyslovuje tezi o dvojí touze či lásce (duchovní a tělesné), která bude mít pro Augustina velký význam (a hrála také zásadní roli v líčení jeho konverze v knize osmé).¹⁸⁸ Toto hledisko rezonuje ještě v druhé polovině X. knihy věnované pokušením, kde Augustin hořce konstatuje: „Radosti, nad kterými by se mělo plakat, ve mně bojují se smutky, z kterých bych se měl radovat – a nevím, na kterou stranu se přikloní vítězství...“¹⁸⁹ Přestože tedy mnohdy ví, co by mělo být předmětem smutku a co radosti, je mu zatěžko svému poznání dostát. Podobné pasáže přinejmenším komplikují výše načrtnutou optimistickou metafysiku či antropologii touhy. Pokud bychom tedy celý problém viděli z hlediska této rozpolcenosti touhy

¹⁸⁵ Srv. S. Menn, *The Desire for God*, str. 90–91, který se v tomto bodě vymezuje vůči tomu, jak chápe radost, resp. spojení *gaudium de veritate*, S. Macdonald.

¹⁸⁶ Srv. F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1996, str. 9: „Dejme tomu, že chceme pravdu: proč ne raději nepravdu?“

¹⁸⁷ Srv. Augustin, *Confess.* X,23,33 / CCL 27,172–173; *Ga* 5,17 (*caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem*).

¹⁸⁸ Srv. Augustin, *Confess.* VIII,10,22 / CCL 27,127 (srv. výše, pozn. 135).

¹⁸⁹ Tamt., X,28,39 / CCL 27,175: *Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet victoria nescio. Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet victoria nescio.*

a frapantní nespojitosti mezi *affectio* radosti a poznáváním pravdy, co by v takové situaci mohlo být kritériem hledání?

2.3.2 Spojité obsahy paměti

Mám za to, že Augustin zvažuje – jako doplněk a protiváhu této méně optimistické perspektivy – také jiné pozitivní kritérium, které by mělo vysvětlit, proč se radost vůbec může spojovat s pamětí. Tímto komplexem touhy má být sama hlubší struktura paměti. Autor *Vyznání* o tomto doplnění uvažuje ve dvou variantách: první z nich je už zmiňovaná adamovská vzpomínka, která má odkazovat k archetypu života v radostné kontemplaci pravdy (této první možnosti se ale Augustin podrobněji nevěnuje). Druhou je výše načrtnutá představa určitého okruhu simultánních obsahů – v jiných textech říká také „vtisků“ – paměti. Mezi ně by patřily jakési Boží charakteristiky nebo rysy Božského působení, které jsou zároveň universální. V Augustinově díle bychom vedle pojmů radosti a pravdy mohli v tomto smyslu uvažovat také o pojmu moudrosti (*O svobodném rozhodování*, II) či dobra, spravedlnosti nebo věčnosti (*O Trojici*).¹⁹⁰ *Vyznání* jsou ovšem specifická právě promyšlením pojmu radosti, který má povahu afektu a k němuž se zprvu vztahujeme jako k minulé zkušenosti (navíc jde – jestliže vyloučíme adamovskou vzpomínku – o pouhou empirickou minulost); jako by záleželo na příběhu každé jednotlivé bytosti, čím pojem radosti naplní. Augustinovo „rozpomínání“ tedy vychází z touhy inspirované minulou radostí, ale jen proto, aby se chybění něčeho, co tu bylo, ukázalo být chyběním čehosi, co tu vždy již je. Jestliže však uskutečnění tohoto kroku (nebo spíše série kroků) od minulého ke stále přítomnému předpokládá určitou metafysickou koncepci simultaneity obsahů paměti, bezpochyby nejde o simultánní spojení veškerých předmětů poznání

¹⁹⁰ V II. knize spisu *O svobodném rozhodování* se říká, že jsou naší mysli vtištěny pojmy blaženosti a moudrosti, díky nimž s jistotou víme, že chceme být blaženi a moudří. Srv. týž, *De lib. arb.* II,9,26 / *CCL* 29,254. Ve spise *O Trojici* (*De Trin.* XIV,15,21 / *CCL* 50,450–451) Augustin cituje starozákonní pasáže, v nichž je řeč o duši, jež si rozpomíná (*remiscitur*) na Hospodina (*Dt* 8,14) nebo se upamatovává (*commemoratur*), aby se k němu obrátila (*Ž* 21[22],28). Opět přítom vychází z jakýchsi universálních pojmů (věčnosti či spravedlnosti) vtištěných Bohem do paměti (přesněji „do srdce“) jako pečeti prstenem do vosku. Otázku rozpoznání Boha jako původce těchto „vtisků“ (přesněji „knihy světla, které se říká Pravda“) a obrácení k němu tedy i zde spojuje s určitou dispozicí a zároveň aktivitou paměti. O vtištěných pojmech spravedlnosti je v tomto smyslu řeč už v knize VIII (srv. tamt. VIII,3,4 / *CCL* 50,272 a VIII,6,9 / *CCL* 50,280–284). K výkladu pasáže ze XIV. knihy spisu *O Trojici* (XIV,15,21) srv. L. Karfíková, *Anamnesis*, str. 76–78.

(po vzoru novoplatónského Intelektu), ale o pouze částečnou spřízněnost specifických paměťových obsahů či vtištěných pojmů; v daném kontextu *notio* radosti a *notitia* pravdy.¹⁹¹

Náčrt myšlenky simultánní dimenze paměti Augustin předestřel v souvislosti s výkladem částečného zapomenutí. I v případě *gaudium de veritate* jedna část paměti – již jsme si právě zpřítomnili, tj. zkušenost či pojem minulé radosti – jakoby „pokulhává“ a hledá jinou část, a tím na sebe uplatňuje měřítko přítomné pravdy, neboť v hlubších vrstvách *memoria* do sebe oba tyto obsahy zapadají, a proto žádají doplnění „části“, která jim schází. Pokud bychom tuto spojitost nepředpokládali, nebylo by jasné, proč neulpívat na všech radostech (bez ohledu na rozlišení klamu a pravdivosti). Tomuto Augustinovu myšlenkovému postupu by snad odpovídala první uvedená interpretace (I), podle níž je radost a pravda zahrnuta v pojmu Boha. Pro *Vyznání* je ale charakteristická právě aporetická – a současně autobiografická – forma hledání, v níž k poznání Boha nestačí tak docela racionální analýza jeho pojmu. Spíše se zdá, že zvláštní význam, který tu získává vzpomínka na minulou radost a tím i empirická zkušenost, je korelátem přesvědčení o nutnosti postupné *katharsis* poznávajícího. Lze to říci i tak, že větší pozornost věnovaná empirii vede nakonec Augustina k tomu, aby svou koncepcí touhy doplnil o analýzu paměti, která se pro něj v otázce hledání Boha stává právě tak konstitutivní.

Augustinovo kritérium hledání se tedy nemusí nutně opírat jen o (zprvu bezděčnou) spontaneitu touhy, ale také o činnost a strukturu paměti, jež ve svém médiu spojuje obsahy empirické (*affectiones*) a nečasové (*res ipsae, notionones impressae*). Myslet spojení *gaudium de veritate* na základě této simultaneity ale vyžaduje postupné zpřítomnění hlubšího významu obou těchto pojmů. To s sebou přináší nejen posun v chápání pojmu pravdy (z poznání uloženého v paměti se stává Pravda jako měřítko či zdroj pravdivosti),¹⁹² ale také posun v chápání pojmu radosti, který

¹⁹¹ K motivu neprůhlednosti ducha pro sebe sama, který je charakteristický pro Augustina na rozdíl od Plótina, srv. L. Karfíková, *Anamnesis*.

¹⁹² Srv. Augustin, *Confess.* VII,17,23 / *CCL* 27,107: „Když jsem tedy zkoumal, na základě čeho jsem usuzoval, jak jsem usuzoval, našel jsem nad svým myšlením podléhající změně pravou věčnost tvé pravdy, která žádné změně nepodléhá.“ (*hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.*)

je v Augustinově textu postupně přeznačen biblickými citacemi, v nichž získává stále více theologický význam.¹⁹³

2.3.3 Exkurs k příběhu

Ilustraci onoho „pokulhávání“ a hledání původního spojení v jeho theologickém významu je možné vystopovat i v Augustinově příběhu, jenž také naznačuje, proč je identifikace blaženého života jako radosti z Pravdy nesnadná. Aniž by zde bylo možné uvést všechna relevantní místa, pokusíme se naznačit, že *Vyznání* věnují od počátku pozornost vzájemnému vztahu radosti a pravdy ještě předtím, než je jejich spojení ztotožněno s radostí z Boha. Hned v první knize Augustin říká, že se už jako dítě „ve svých titěrných myšlenkách o nejnepatrnějších věcech těšil z pravdy“.¹⁹⁴ Dodává ale, že zdroj jeho omylů a trápení spočíval v tom, že pravdu nehledal v Bohu, nýbrž v jeho tvorech.¹⁹⁵ Ve třetí knize ukazuje, že sice prahnul po pravdě, ale nehledal Boha nahlédnutím mysli (*secundum intellectum mentis*), nýbrž tělesným smyslem (*secundum sensum carnis*).¹⁹⁶ Už byla řeč o radosti ze svobodných umění (zmíněné ve IV. knize), již však ještě neprovázela znalost původu jejich pravdivosti. Šestá kniha zachycuje jakési záblesky úsilí dosíci spolu s přáteli pravé radosti (*verum gaudium*)¹⁹⁷ a vzrůstající odhodlání zasvětit se výhradně hledání pravdy (*sola inquisitio veritatis*).¹⁹⁸ A bylo by možné pokračovat citací míst, která zmiňují hledání moudrosti (již Augustin s blažeností spojuje).¹⁹⁹ Důležitější je ale otázka, zda jsou tyto obsahy paměti, jejichž simultánní spojení zůstává v průběhu hledání implicitní, podle Augustina přítomny v momentě (roz)poznání.

Rozhodující je v tomto ohledu, jak už víme, kniha sedmá, která popisuje objev věčnosti Boží pravdy a vidění toho, co (opravdu) je. Přejížděné trvání tohoto zření Augustin vysvětluje svou slabostí. Snad tedy není

¹⁹³ Paradigmatem takového přeznačení je Augustinův referát o tom, co nalezl a co nenalezl v knihách platoniků (srv. tamt., VII,9,13–14 / CCL 27,101–102).

¹⁹⁴ Srv. tamt., I,20,31 / CCL 27,17.

¹⁹⁵ Ačkoli se tedy Augustin podle svých slov v dětství k Bohu modlil (tamt., I,9,14 / CCL 27,8), aby nebyl bit, a slyšel o Kristu od své matky (tamt., I,11,17 / CCL 27,9), tehdy ještě jeho nepatrná obeznámenost připouštěla, aby na něj pozapomněl, jak se vysvětluje dál v souvislosti se zalíbením v literární fikci (tamt., I,13,20 / CCL 27,11).

¹⁹⁶ Srv. tamt., III,6,11 / CCL 27,32–33.

¹⁹⁷ Srv. tamt., VI,6,9–10, zejm. VI,6,9 / CCL 27,79.

¹⁹⁸ Srv. tamt., VI,11,19 / CCL 27,86.

¹⁹⁹ Srv. tamt., III,4,7 / CCL 27,30.

nahodilé, když v bezprostředně následující pasáži řekne, že začal hledat cestu, jak získat sílu, která by mu umožnila, aby se z Boha (trvaleji) těšil (*frui*), a kterou nenašel, dokud nenašel Krista coby prostředníka mezi Bohem a lidmi.²⁰⁰ (Jde-li o Augustinovo obrácení v knize osmé, jistě bylo příčinou velké radosti, již ovšem zpočátku neměl ani tak jeho aktér, jako spíše jeho matka Monika.)²⁰¹ Pokud bychom ale v prvních devíti knihách *Vyznání* hledali syntézu nahlédnutí pravdy a zkušenosti vnitřní radosti v pojmu blaženého života, nejvýmluvnější bude závěr ostijské vize z knihy deváté:

„A kdyby tento stav prodléval a jiná vidění nesrovnatelně nižšího původu by se vytratila, takže by toto jediné uchvátilo, pohltilo a zakrylo dlaní ve vnitřní radosti svého pozorovatele – není snad věčný život právě takový, jako byl tento okamžik nahlédnutí, za nímž jsme se s povzdechem ohlédli, neznamená právě toto ‚vejdi v radost svého Pána‘ (*Mt 25,21*)?“²⁰²

Snad toto místo, více než jiná, poukazuje k nečasové simultaneitě, s níž si Augustin spojuje blažený život; zde ovšem – jak plyne ze souvislosti celé pasáže – promítaný do eschatologické budoucnosti. Možná tedy skutečnému rozpoznání hledaného odpovídá nakonec lépe rozhovor v Ostii než novoplatónské nahlédnutí z knihy VII. Zároveň citovaná pasáž dobře ilustruje biblické přeznačení pojmu radosti. Jde-li o samotné spojení *gaudium de veritate*,²⁰³ není asi bez významu, že v prvním Pavlově listu Korintským (který Augustin už v raných dílech cituje právě v souvislosti s blaženým životem a trojicí víra, naděje, láska – *fides, spes, caritas*) se z pravdy raduje láska.²⁰⁴ Tato třetí ctnost má podle sv. Pavla

²⁰⁰ Srv. tamt., VII,18,24 / CCL 27,108.

²⁰¹ Srv. tamt., VIII,12,30 / CCL 27,132.

²⁰² Srv. tamt., IX,10,25 / CCL 27,148: *si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui?* Srv. Plótinus, *Enn.* I,6,7,15 nn.

²⁰³ Existuje i filosofický kontext, v němž se toto spojení vyskytuje, totiž Senecův spisek *De vita beata*, 4,5, vyd. J. W. Basore, Loeb Classical Library, 254, Cambridge 1965, str. 110: *ex cognitione veri gaudium grande et immotum*. Jeho celkové vyznění ale Augustinovu smýšlení spíše neodpovídá.

²⁰⁴ Srv. *IK* 13,8–13; Augustin, *De beata vita*, 4,35 / CCL 29,85; *Solil.* I,6,13 – 7,14 / *CSEL* 89,21–23.

jako jediná eschatologický význam, a proto ji lze myslet (už v Augustinových raných *Hovorech se sebou samým*) zároveň jako vztah k dosud nepřítomnému předmětu touhy či hledání i jako stav radostné kontemplanace přítomného dobra.²⁰⁵

Kdybychom se měli vrátit k výchozí aporii hledání, která nakonec vyústila v otázku povahy spojení *gaudium de veritate*, je snad namístež ptát se, jak se má simultaneita paměti k transcendentní jednotě, o níž Augustin mluví v souvislosti s Boží věčností, v níž je vše naráz (*simul*).²⁰⁶ Zdá se, že pro Augustina může být na jedné straně jakási simultaneita v nedokonalé podobě stále ještě rysem paměti (podobně jako jsou v *memoria* nějak zahrnuty i věci samy, které jsme dosud neaktualizovali), na druhé straně se ale přirozenost touhy zaměřuje k jednotě či simultaneitě (a zároveň z ní pramení), která paměť přesahuje a je předmětem úvah v XI. knize *Vyznání*.

Závěr

Sledování první otázky Menónovy aporie – totiž otázky možnosti samotného hledání – ve *Vyznáních* vyústilo ve zkoumání touhy v její ambivalentní povaze: touha směřuje ze své podstaty k Bohu jako dosud neznámému, ale zároveň se zprvu vždy řídí něčím, co již zná. Sledování druhé otázky – totiž otázky možnosti rozpoznání hledaného – ukázalo, že X. kniha tohoto spisu nepředstavuje ani tak – v pořadí třetí – výstup k Bohu, ale spíše zkoumá jeho předpoklady, neboť podle Augustina nese každý člověk neurčitě, implicitní poznání Boha ve své paměti. Obě tyto linie tázání vedly nakonec k analýze blaženého života jako něčeho, co známe, čeho reprezentaci nějak chováme ve své paměti a co nakonec může vést k nalezení Boha, ačkoli on sám paměť přesahuje. Jádrem zkoumání *beata vita* – vymezené Augustinem jako radost z pravdy – se pak ukázala být samotná povaha spojení těchto dvou zdánlivě nespojitých typů obsahů paměti: různých pravdivých poznatků a rozličných radostí z rozmanitých věcí. Smyslem výkladu o blaženosti se tedy zdá být

²⁰⁵ Srv. tamt., I,6,13 / CSEL 89,21: *caritas, qua videre perfruique desideret*; I,7,14 / CSEL 89,3: *Sed cum post hanc vitam tota se in Deum collegerit, caritas restat qua ibi teneatur*. K tomu srv. L. Karfíková, *Jazyk touhy*, str. 95–96.

²⁰⁶ Srv. např. Augustin, *Confess.* XI,7,9 / CCL 27,198: *Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia: alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas.*

doplnění augustinovské představy touhy určitou koncepcí simultaneity paměti; při činnosti vzpomínání, která odhaluje skrytější rovinu paměti, se nakonec mnohost těchto specifických obsahů ukazuje být sjednocena tak, že vposledku poukazuje k ještě hlubší jednotě, z níž samy tyto obsahy či (terminologií jiných spisů) „vtisky“ pocházejí. V Augustinově výkladu se proto postupně obrací pozornost od pravd uložených v paměti k Pravdě, jíž jsou pravdivé všechny věci, a jeho popis různých – dobrých i odvržených – radostí se zaměřuje na radost z této Pravdy, a tedy Boha. Oběma těmito přechodům od mnohosti obsahů v paměti, které se postupným a – jak je dobře vidět v autobiografické části spisu – velmi nesamozřejmým procesem vzpomínání dotýkají jednoty, z níž pocházejí, odpovídá také Augustinovo závěrečné shrnutí jeho analýzy paměti, podle něž nakonec Bůh sám v paměti k nalezení není, neboť ji přesahuje. Augustinův postup hledání Boha v paměti v X. knize ovšem stále zůstává – přinejmenším ve srovnání s ranými spisy – specifický tím, jakou roli přisuzuje *affectio* radosti a vzpomínkám na ni.

Rozhodující posun, v němž Augustin odlišuje pravdivé obsahy paměti od Pravdy, která je jakožto pravdivé ukazuje, bývá často opisován metaforikou světla. Augustin také v průběhu vyprávění hovoří o skryté Boží přítomnosti, která jej provázela i v době, kdy ji ještě nerozpoznal.²⁰⁷ Přesto je v autobiografické (a zároveň aporetické) části *Vyznání* (knihy I–X), pokud jde o výslovné zmínky o vnitřním světle Pravdy, poměrně střídmy.²⁰⁸ Snad je tomu tak z důvodu, který sám formuluje v dialogu *O učiteli*: „A když se [racionální duše] někdy mýlí, není to chyba Pravdy, od které se učí, podobně jako není chybou světla, které je venku, že se často zmýlí tělesné oči.“²⁰⁹ Pro *Vyznání* je tedy příznačné, že častější zmínky o „radosti ze světla Pravdy“ se objevují až v knihách XI–XIII.²¹⁰

²⁰⁷ Srv. výše, pozn. 33.

²⁰⁸ Augustin hovoří v knihách I–X o věčném světle Pravdy v kontextu svého duchovního výstupu (*Confess.* VII,10,16 / *CCL* 27,103) a později si na něj patrně vzpomíná (tamt., IX,4,10 / *CCL* 27,139). Na samém konci X. knihy je pak důležitá pasáž, která se retrospektivně vrací k analýze paměti a hovoří o věčném světle, s nímž se Augustin o všem radil (tamt., X,40,65 / *CCL* 27,190–191 – viz výše, pozn. 167).

²⁰⁹ Srv. týž, *De mag.* 11,38 / *CCL* 29,196: *Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe fallantur...*

²¹⁰ Srv. týž, *Confess.* XI,8,10 / *CCL* 27,199, kde ovšem není řeč o světle, ale o „stálé Pravdě“, z níž se radujeme. A dále zejm. dvě pasáže, v nichž se výslovně hovoří o radosti ze světla pravdy: tamt., XII,28,38 / *CCL* 27,238 (*gaudent in luce veritatis tuae*); XIII,18,23 / *CCL* 27,254.

Jestliže jsme v tomto textu sledovali perspektivu aporie hledání (spíše než zmínky o světle, které toto hledání vede), jedná se bezpochyby o pohled jednostranný, protože se více zaměřuje na iniciativu poznávajícího než na součinnost či přítomnost Boha, který této iniciativě podle Augustina vychází vstříc a někdy i sám „podněcuje“ (*admonere*) k hledání.²¹¹ Domnívám se však, že toto hledisko je v souladu s Augustinovým vlastním postupem v prvních devíti knihách *Vyznání* a zejména s analýzou paměti z knihy X, jejímž smyslem je filosofická – a nejen náboženská – apologie hledání Boha. Metaforika světla (s níž se někdy spojuje tzv. teorie iluminace) v sobě v určité své variantě může snoubit obojí: představu Boží aktivity vycházející vstříc člověku i hledání, které vychází z určitých (Bohem darovaných) dispozic lidské přirozenosti. Výklad v X. knize lze nicméně chápat také jako určitý pokus o filosofickou (a zčásti také narativní) interpretaci tohoto – Augustinem často užívaného – obrazného způsobu vyjadřování, který zdědil jak z Janova evangelia, tak z antické myšlenkové tradice.²¹²

ZUSAMMENFASSUNG

Die zeitgenössischen Interpretationen der *Confessiones*, insbesondere des I. und des X. Buches, verstehen die Frage, die sich Augustinus stellt – nämlich die Frage nach der Gottsuche – als eine Variante des Menon-Paradoxes: Wie können wir Gott suchen, wenn wir ihn bisher nicht kennen gelernt haben? Und ist es überhaupt möglich, eine intentionale Beziehung zu Gott, z.B. eine Sehnsucht nach Gotteserkenntnis, zu haben, wenn wir keine Erkenntnis von ihm haben? Und wie erkennen wir, dass dasjenige, was wir gefunden haben, auch das ist, was wir gesucht haben? Einen Orientierungspunkt für unsere Suche können wir laut dem X. Buch der *Confessiones* in der impliziten Erkenntnis des seligen Lebens (*beata vita*) finden, die jedes vernünftige Wesen in irgendeiner Weise im eigenen Gedächtnis hat. Das Nachdenken über diese Erkenntnis führt Augustinus zu der Ansicht, dass *beata vita* Freude an der Wahrheit (*gaudium de veritate*) darstellt. Aus diesem Grund konzentrieren

²¹¹ Srv. výslovně např. týž, *De beata vita*, 4,35 / CCL 29,84: *Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat.*

²¹² Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204053.

sich diejenigen Interpretationen, die ihre Aufmerksamkeit auf das Motiv von Menons Aporie in den *Confessiones* lenken, gewöhnlich auf diese zwei Komponente des seligen Lebens oder alternativ auch auf die Frage, in welchem Sinne die Wahrheit ein Gegenstand der Freude sein kann. Der erste Teil des Beitrags unternimmt den Versuch, die Stellung der Menon-Aporie im Gesamtentwurf der *Confessiones* zu bestimmen. Der zweite Teil konzentriert sich auf die Untersuchung des Wesens der Beziehung zwischen *gaudium* und *veritas*, die jedoch nur auf dem Hintergrund einer detaillierten Analyse des X. Buches erhellt werden kann. Zugleich versucht er dem Leser zu vermitteln, welche besondere Rolle Augustinus der Erinnerung an die vergangene Freude zuschreibt.

SUMMARY

Recent philosophical interpretations of the *Confessions*, especially of Books I and X, often approach the question that Augustine raises there, i.e., that of a search for God, as a version of Meno's paradox: How can we search for God if we don't know him yet? Is it even possible to have any intentional relation to God, such as a desire to know him, if we lack any knowledge of him? And how can we ever know that we have found what we were searching for? According to Book X of the *Confessions*, we can find a point of orientation for this quest in an implicit knowledge of happy life (*beata vita*), one that every rational being somehow has in their memory. By considering this knowledge, Augustine is led to the assertion that the *beata vita* is joy in truth (*gaudium de veritate*). That's why the interpretations following echoes of Meno's aporia in the *Confessions* usually focus on these two components of happy life, or alternatively on the sense in which truth can be an object of joy. The first part of the paper seeks to determine the role of Meno's aporia in the *Confessions* as a whole. The second part focuses on the nature of the connection between *gaudium* and *veritas* which can only be understood against the background of a detailed analysis of Book X; it also draws the reader's attention to the peculiar role ascribed by Augustine in this context to the remembering of a past joy.

MOJŽÍŠ A SVĚT IDEJÍ

Poznání dané podle Filóna Alexandrijského izraelskému králi, zákonodárci, veleknězi a prorokovi

Markéta Dudziková

V díle židovského myslitele Filóna Alexandrijského se nachází nejstarší nám dochovaná podoba nauky o platónských idejích jako božských myšlenkách neboli obsazích božského intelektu, podle nichž bůh stvořil svět.¹ Dodnes se mezi badateli vedou spory o to, zda tato nauka pochází od Filóna a z alexandrijské židovské filosofie a teprve následně byla přijata nežidovskými filozofy (což by byl doklad významného vlivu židovského myšlení na vývoj platonismu),² nebo zda se objevila ve středním platonismu již dříve, nezávisle na Filónovi a židovské interpretaci Písma, byť je výslovně doložena až u něho a pozdějších autorů.³ Jako pravděpodobnější se jeví druhá varianta: již před Filónem byl zřejmě svět idejí, který je v Platónově dialogu *Timaios* popsán jako nezávislý

¹ Srv. zejm. Filón Alexandrijský, *De opificio mundi* (= *De opif. mun.*), 17–24. (Filónova řecky dochovaná díla jsou citována podle edice *Philonis Alexandrini operum quae supersunt*, I–VII, vyd. L. Cohn – P. Wendland, Berlin 1896–1926.)

² Mezi současnými badateli je zastáncem Filónovy originality zejména R. Radice, srv. jeho knihu *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989 (s názorem, že pojetí idejí jako myšlenek Božích lze najít u jiných autorů před Filónem, polemizuje Radice na str. 229–278); Radice následně představil své závěry také v článku *Observations on the Theory of the Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria*, in: *The Studia Philonica Annual*, 3, 1991, str. 126–134; srv. také týž, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in: A. Kamesar (vyd.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, str. 124–145, zde str. 132.

³ Pozici, že zmíněná nauka se objevila už před Filónem a on ji pouze převzal, zastávají např. R. M. Jones, *The Ideas as the Thoughts of God*, in: *Classical Philology*, 21, 1926, str. 317–326; J. Dillon, *Pleroma and Noetic Cosmos. A Comparative Study*, in: R. T. Wallis – J. Bregman (vyd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, New York 1992, str. 99–110; týž, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996², zejm. str. 93–95; týž, *The Ideas as Thoughts of God*, in: *Les Formes platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, 8, 2011, str. 31–42.

na démiurgovi,⁴ reinterpretován jako obsah božského intelektu. Doklady tohoto pojetí u autorů starších než Filón jsou však toliko nepřímé a sporadické.⁵ Cílem tohoto článku je ukázat, jakým způsobem Filón nauku o inteligibilních vzorech v mysli (božského i lidského) tvůrce využil při své interpretaci židovského zákonodárce Mojžíše. Ačkoli Filón tuto nauku zřejmě nevnalezl, nýbrž převzal od jiných, byl ji schopen umně zakomponovat do svého popisu Mojžíše, aby jej tak vylíčil způsobem, který bude i filosoficky vzdělanému nežidovskému publiku znít srozumitelně a přesvědčivě.

Ideje jako božské myšlenky ve středním platonismu

Proti tomu, že by Filón jako první popsal ideje jako božské myšlenky, svědčí především jisté doklady této nauky, které se sice dochovaly až v pozdějších pramenech, avšak zachycují patrně myšlenky autorů starších než Filón. Uvedu nyní alespoň hlavní z nich, abychom si utvořili představu o tom, jak se ve Filónově době o tomto tématu uvažovalo. Připomenu nejen výroky o idejích v mysli boží, ale také o vzorech v mysli lidských tvůrců, neboť pro Filóna je důležité obojí.

S představou platónských idejí jako myšlenek, podle nichž umělec (v tomto případě lidský umělec) vytváří své dílo, se setkáváme v Ciceronově spise *Řečník (Orator)*.⁶ Cicero zde tvrdí, že každá sebekrásnější věc poznatelná smysly je vytvořena podle ještě krásnějšího vzoru, který sám smysly poznatelný není, nýbrž nachází se – jak Cicero ukazuje na příkladu Feidiových soch Dia a Athény – v mysli tvůrce. Umělec nese totiž ve vlastním intelektu (*in mente*) krásné podoby (*species*) a podle nich tvoří své dílo. Cicero tyto vzory věcí (*rerum formas*) výslovně spojuje s Platónovými idejemi (uvádí také řecké slovo *ἰδέα*).

Pramenem, který je sice výrazně pozdější než Filón, ale zachycuje zřejmě nauku starší, než jsou Filónovy texty, je Augustinův spis *O Boží*

⁴ Srv. Platón, *Tim.* 28c5–29b2; 30c2–d1; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, str. 113 n.

⁵ U Platóna samotného se představa idejí jako božských výtvořů zřejmě nenachází, ale její náznak mohl být spatřován např. v *Resp.* X, 597b; srv. k tomu H. F. Cherniss, *On Plato's Republic X 597 B*, in: *American Journal of Philology*, 53, 1932, str. 233–242; k dalším možným zdrojům v Platónových spisech srv. R. M. Jones, *The Ideas*, str. 324.

⁶ Cicero, *Orator*, 2 n., §§ 8–10. Tato pasáž patrně odráží Antiochovu teorii idejí, srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 93–95.

obci (De civitate Dei). Autor v sedmé knize cituje Varronův alegorický výklad soch bohů, které jsou součástí samothráckých mystérií.⁷ Podle tohoto výkladu Jupiter reprezentuje nebe, Juno zemi a Minerva „vzory věcí, které Platón nazývá idejemi“ (*exempla rerum, quas Plato appellat ideas*), které jsou tím, podle čeho (*secundum quod*) něco vzniká. V pozadí je zřejmě představa Minervy-Athény vystupující z hlavy Jupitera-Dia, což by mohlo poukazovat na pojetí idejí jako božích myšlenek zastávané Varronem, a tedy patrně už i jeho učitelem Antiochem z Askalonu.⁸

Jasně formulovanou nauku o idejích v myslí boží a v myslí umělce nacházíme v Alkinoově spise *Didaskalikon*, kde jsou ideje označeny za myšlenky boha pochopeného jako intelekt.⁹ Skutečnost, že bůh, je-li intelektem nebo myslící bytostí, musí mít také myšlenky, je dokonce představena jako jeden z důkazů existence idejí. Alkinoos považuje ideu (ιδέα) za boží myšlení (νόησις) a za činnost boha, již věčně myslí sám sebe a své myšlenky (νοήματα). Ačkoli podle jeho vlastních slov většina platoniků popírá, že by existovaly ideje artefaktů, popisuje Alkinoos také činnost tvůrců nebo umělců jako tvoření podle ideje. Tvrdí totiž, že každá věc, kterou jsme schopni myslet, musí být obrazem něčeho – i kdyby předobraz neexistoval vně, má každý tvůrce v sobě samém vzor, jehož podobu dává materiálu, z kterého tvoří. Jak ukazuje formulace „každý tvůrce“ (ἐκαστος τῶν τεχνιτῶν), Alkinoos zde nemá na myslí pouze nejvyšší, božský intelekt.¹⁰

O idejích v myslí boží se zmiňuje také Filónův mladší současník Seneca.¹¹ Poté, co probral dvě stoické a čtyři aristoteléské příčiny, mluví

⁷ Augustin, *De civ. Dei*, VII,28, vyd. B. Dombar – A. Kalb, CCL 47, Turnhout 1955, str. 210; srv. k tomu D. Blank, *Varro and Antiochus*, in: D. Sedley (vyd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, str. 250–289, zejm. str. 272–279.

⁸ Srv. k tomu J. Dillon, *The Ideas as Thoughts of God*; k Antiochovi srv. též, *The Middle Platonists*, str. 52–106.

⁹ Alkinoos, *Didasc.* 9–10 (vyd. J. Whittaker, *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990, str. 20–23). Jak ukazuje J. Dillon, *The Ideas as Thoughts of God*, tato příručka platonismu patrně z druhého století n. l. je možná přepracovanou verzí podobné knihy Aria Didyma z konce prvního století př. n. l. a jejím záměrem každopádně není být originálním filosofickým dílem, nýbrž představit obecně sdílené pozice (středního) platonismu té doby. Představa, že by Alkinoos byl ovlivněn Filónovým dílem, je sice z chronologického hlediska možná, ale nepříliš pravděpodobná.

¹⁰ Srv. J. Dillon, *Commentary*, in: Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, překlad, úvod a komentář J. Dillon, Oxford 1993, str. 51–211, zde str. 96.

¹¹ Seneca Starší, *Ep.* 65,7; 9. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 135–138, uvádí jako nejpravděpodobnější zdroj Senecovy filosofie Eudóra z Alexandrie. R. Radice, *Platonismo*, str. 281–309, vyjadřuje přesvědčení, že to byl Filón, kdo ovlivnil Senecu.

Seneca o „vzoru“ (*exemplar*) neboli ideji, kterou podle něj Platón připojuje jako pátou příčinu. Takové vzory všech věcí (*exemplaria rerum omnium*) má bůh v sobě. Z hlediska srovnání s Filónem je zajímavé, že podle Senecy nezáleží na tom, zda má tvůrce vzor, na který při tvoření hledí, vně, nebo uvnitř sebe. Jak dále uvidíme, pro Filónovo pojetí Mojžíše je naopak velmi důležité, že vzory, podle nichž tvoří, jsou v něm samém.

Již v době Filónově a před ním (byť patrně nepříliš dlouho před ním) jsou tedy v rámci platónské tradice ideje chápány jako obsahy božského intelektu a uvažuje se také o idejích v mysli lidských umělců a tvůrců.

Po tomto krátkém úvodu můžeme přesunout svou pozornost k Filónovu dílu. Než se dostaneme k jeho interpretaci Mojžíše, bude třeba se zaměřit na jeho nauku o inteligibilním světě v Božím Logu, která je nejsoustavněji představena ve Filónově spise *O stvoření světa*.

Myšlený vzor jako plán stavitele

Kniha *O stvoření světa* (*De opificio mundi*) patří do jedné skupiny Filónových exegetických spisů, která bývá označována souhrnným názvem „výklad Zákona“¹² a jejímž tématem je *Pentateuch*. Filón je přesvědčen, že jej celý sepsal Mojžíš,¹³ který byl nejen poučen Božími věštbami, ale také „dospěl až na samotný vrchol filosofie“.¹⁴ Proto je adekvátní považovat jeho dílo včetně zprávy o stvoření světa za filosofické pojednání a tak je také interpretovat.¹⁵ Popis stvoření v šesti dnech nevyjadřuje

¹² Ke členění Filónova díla srv. L. Cohn, *Einleitung und Chronologie der Schriften Philos*, in: *Philologus suppl.*, 7, 1899, str. 386–436; J. R. Roysse, *The Works of Philo*, in: A. Kamesar (vyd.), *The Cambridge Companion to Philo*, str. 32–64; G. E. Sterling, *The Structure of Philo's Allegorical Commentary*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 143, 2018, str. 1225–1238.

¹³ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 1 n.; *De vita Mos.* II,290 n.

¹⁴ Týž, *De opif. mun.* 8: Μωυσής δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα. Překlad M. Šediny je převzat z knihy: Filón Alexandrijský, *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*, úvodní studie, překlad a poznámky M. Šedina, Praha 2001. Podobně je řečeno také o Timaiovi ve stejnojmenném Platónově dialogu, že došel až na vrchol filosofie, viz Platón, *Tim.* 20a5: φιλοσοφίας ... ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν. Za upozornění na tuto souvislost děkuji O. Krásovi.

¹⁵ Filón trvá na tom, že biblická zpráva o stvoření není žádný mýtus nebo smyšlenka, viz jeho *De opif. mun.* 1 n.; *De vita Mos.* II,49–52. K vlivu (střední) platónské filosofie na Filónovu interpretaci *Pentateuchu* srv. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*; J. Mansfeld, *Philosophy in the Service of*

dobu, po kterou by trvala Boží tvůrčí aktivita, nýbrž rád, podle něhož byl svět stvořen.¹⁶ Filón je přesvědčen, že akt stvoření proběhl v jediném okamžiku: „Bůh činil totiž patrně všechno zároveň, nejen když nařizoval, ale i když plánoval.“¹⁷ Jak ukazuje druhá část citované věty, v tomto jediném aktu je možno rozlišit naplánování celého díla na straně jedné a realizaci takového plánu na straně druhé.¹⁸ A právě první aspekt tvoření, tedy Boží plán, popisuje Filón ve spise *O stvoření světa* jako „inteligibilní svět“ (νοητὸς κόσμος)¹⁹ nebo jako „svět sestávající z idejí“.²⁰

Z aluzí na Platónův dialog *Timaios*, u nichž někdy i sám Filón přiznává, že užívá výstižných vyjádření některého ze svých předchůdců,²¹ je patrné, že má na mysli cosi jako inteligibilní vzor, podle kterého platónský démiúrgos tvoří smyslově vnímatelný svět.²² Podobně jako v Platónově dialogu se i ve spise *O stvoření světa* říká, že smyslově vnímatelná jsoucna potřebují inteligibilní ideu jako vzor, protože bez krásného vzoru nemůže být nápodoba krásná.²³ Filón sice přímo neříká, že by Bůh inteligibilní svět stvořil, naznačuje však, že se jedná o něco, co vzniklo a co má svůj původ v Bohu. Formuluje to tak, že Bůh inteligibilní svět

Scripture, str. 76; J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 139–183, zejm. str. 182 n.; T. H. Tobin, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983, str. 9–19.

¹⁶ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 13; srv. také *De opif. mun.* 28. Ke stvoření v šesti dnech srv. *Gn* 1,3–31.

¹⁷ Týž, *De opif. mun.* 13: ἅμα γὰρ πάντα θεῶν εἰκὸς θεόν, οὐ προστάπτοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοοούμενον. (Není-li uvedeno jinak, jsou překlady z Filónova spisu *De opif. mun.* mé vlastní.)

¹⁸ Srv. k tomu R. Radice, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in: A. Kamesar (vyd.), *The Cambridge Companion to Philo*, str. 124–145, zde str. 131 n.

¹⁹ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 15; 19. Jak uvádí D. T. Runia, *De opif. mun.* 15 je nejstarším dokladem sousloví νοητὸς κόσμος v řecké literatuře, některé podobné obraty jsou však doloženy i dříve. Srv. D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, úvod, překlad a komentář D. T. Runia, Leiden – Boston – Köln 2001, str. 96–403, zde str. 136.

²⁰ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 17; srv. také tamt., 24–25. K Filónově interpretaci inteligibilního vzoru srv. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, str. 158–174; C. J. M. van Winden, *The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of De opificio mundi 24–25*, in: *Vigiliae Christianae*, 37, 1983, str. 209–217.

²¹ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 21; *De specialibus legibus* (= *De spec. leg.*), I,48.

²² Platón, *Tim.* 30c–31b.

²³ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16 a Platón, *Tim.* 28a6–b2.

předem vytvaroval, dal mu obrysy (προεκτύπω) nebo že jej vymyslel, naplánoval (έννοέω),²⁴ protože chtěl vytvořit svět vnímatelný smysly. Filón tedy nemluví výslovně o stvoření inteligibilního světa, jeho vznik však popisuje jako součást Božího tvůrčího aktu.

Vzorový svět však zároveň není skutečností nezávislou na Bohu: Filón výslovně popírá, že by byl na nějakém místě (έν τόπω). Aby to vysvětlil, přirovnává tvůrce světa ke staviteli, který má vybudovat město nebo obec (πόλις). Podobně jako si takový člověk nejprve všechno rozmyslí a naplánuje, a teprve pak začne podle tohoto plánu stavět,²⁵ také Bůh, když se rozhodl stvořit naši „velkou obec“ (μεγαλόπολις), „rozmyslel si nejprve její obrysy, z nichž sestavil inteligibilní svět“.²⁶ Příklad ke staviteli města má tedy ukázat, „kde“ se takový vzor nachází, či přesněji v jakém je vztahu k tvůrci. Zároveň však ukazuje obecnější platnost myšlenky, že významnému dílu existujícímu v našem světě musí předcházet vzor v mysli tvůrce. O lidském staviteli, k němuž je přirovnáván tvůrce světa, se dozvídáme, že sám v sobě načrtne všechny budovy plánované obce, že jejich podoby obtiskne do své duše jako do vosku, a tak v sobě nese (άγαλματοφορεί)²⁷ celou myšlenou obec.²⁸ Onen svět poznatelný toliko myšlením Bůh užíval jako vzor (παράδειγμα), když tvořil svět smyslově vnímatelný.²⁹ Samo tvoření, ať už Boží, nebo lidské, je pak popsáno jako připodobňování tělesných jsoucen netělesným idejím.

²⁴ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16; 19.

²⁵ Tamt., 17 n.

²⁶ Tamt., 19.

²⁷ Slovo άγαλματοφορέω se objevuje zde i v některých níže citovaných úryvcích z Filónova spisu *Život Mojžíšův* (Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,11; 135; 209). David Runia je řadí mezi *verba Philonica*, což jsou slova pro Filóna charakteristická, snad jeho vlastní neologismy (jedná se zpravidla o složeniny), srv. D. T. Runia, *Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the Authenticity of the De resurrectione attributed to Athenagoras*, in: týž, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden – New York – Köln 1995, str. 102–116, zejm. str. 106–111. Jak autor vysvětluje (na str. 107), základní význam slova άγαλματοφορέω je „něst sochu nebo obraz (jakoby ve svatostánku)“ a v pozadí je představa sochy nebo malby boha, která je ukryta v chrámu nebo svatostánku.

²⁸ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 18; srv. také Platón, *Th.* 191c8–e1.

²⁹ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16; 19.

Filónovo pojetí Mojžíše ve spise *Život Mojžíšův*

Nyní se již dostáváme k Filónově interpretaci Mojžíše, v níž hrají výše popsané inteligibilní vzory světa důležitou roli. Zatímco *Pentateuchu* jako Mojžíšovu dílu jsou věnovány všechny Filónovy exegetické knihy, Mojžíšově osobě je věnován spis *Život Mojžíšův* (*De vita Mosis*).³⁰ Hlavní osu tohoto díla tvoří čtyři pravomoci nebo úřady, které autor Mojžíšovi připisuje: král, zákonodárce, velekněz a prorok.³¹ Jejich vylíčení je podřízena také struktura spisu sestávajícího podle kritické edice ze dvou knih:³² v první knize je popsána Mojžíšova královská moc, zatímco ve druhé je postupně ukázáno, jakým způsobem Mojžíš jednal v dalších třech svých rolích.³³

V první knize vypráví Filón Mojžíšův život od narození do chvíle, kdy Mojžíš spolu s Izraelci dospěl k břehům Jordánu. Druhá kniha začíná krátkým úvodem věnovaným vzájemnému vztahu všech Mojžíšových úradů³⁴ a pokračuje delším popisem Mojžíšova zákonodárného působení.³⁵ Filón vyzdvihuje jedinečnost jeho zákoníku, jenž údajně jako jediný zůstal po celou dobu své existence beze změny a došel uznání ostatních národů. Jako doklad významu tohoto zákona vypráví legendu o vzniku

³⁰ Český překlad: Filón Alexandrijský, *Život Mojžíšův*, přel. L. Kopecká, Jihlava 2015. K Filónově interpretaci Mojžíše srv. např. E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam 1969, str. 180–198; L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Notre Dame 2007; B. Botte, *La vie de Moïse par Philon*, in: *Cahiers sioniens (Moïse, l'homme de l'alliance)*, 8, 1954, str. 55–62; E. Parker, *Philo of Alexandria's Logos and Life of Moses*, in: *Dionysius*, 28, 2010, str. 27–44.

³¹ Viz např. Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,1–7. Ke čtyřem Mojžíšovým úradům srv. F. Calabi, *Regalità, profezia, sacerdozio di Mosè secondo Filone alexandrino*, in: *Adamantius*, 24, 2018, str. 213–226.

³² V rukopisech a starších edicích je toto dílo rozděleno na tři knihy, z nichž poslední začíná po *De vita Mos.* II,65, viz *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV, str. 216, textový aparát k ř. 1. Uvažuje se také o tom, že za *De vita Mos.* II,65 následovalo ještě shrnutí Mojžíšova zákonodárství, které se ztratilo, viz F. H. Colson, *Appendix to De vita Mosis II*, in: *Philo in Ten Volumes*, VI, London 1959, str. 605–609, zde str. 606 n.

³³ Filón sám vysvětluje toto rozdělení např. v *De vita Mos.* II,1–3.

³⁴ Filón žádné souhrnné označení pro tyto čtyři Mojžíšovy tituly zpravidla nepoužívá, srv. *De vita Mos.* II,3. Jen výjimečně se jako nadřazený pojem objevuje slovo „moc“ (δύναμις, *De vita Mos.* II,2) nebo „dispozice“ (ἐξίς, *De vita Mos.* II,187).

³⁵ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,1–7; 8–65.

Septuaginty, přesněji řečeno řeckého překladu *Pentateuchu*.³⁶ Představení Mojžíše jako velekněze, kterému je věnována prostřední část druhé knihy,³⁷ zahrnuje především vylíčení svatostánku, jehož vzor nahlédl Mojžíš v sinajské temnotě a který nechal následně vybudovat. Pozornost je věnována také dalším souvisejícím epizodám, například kněžskému rouchu, ustanovení Árona a jeho synů za velekněze nebo zlatému teleti. Tématem poslední části druhé knihy je Mojžíšovo prorocké působení.³⁸ Filón je přesvědčen o tom, že úplně všechno, co je napsáno v posvátných knihách, tedy v *Pentateuchu*,³⁹ jsou „věštby“ (χρησμοί), tedy výroky pocházející od Boha a vyhlášené skrze Mojžíše (χρησθέντες δι' αὐτοῦ).⁴⁰ Rozlišuje však tři druhy prorockých výroků, a to nikoli podle jejich obsahu, nýbrž podle míry aktivity na straně člověka. Následně se zabývá pouze těmi druhy prorockých výroků, které něco důležitého vypovídají o osobě proroka.⁴¹

Důležitá otázka, která bývá v souvislosti s tímto spisem kladena, se týká jeho vztahu k jiným autorovým dílům, zejména k takzvanému výkladu Zákona. *Život Mojžíšův* je některými moderními komentátory považován za integrální součást „výkladu Zákona“,⁴² čemuž by odpovídalo i umístění spisu v kritické edici a ve většině moderních překladů mezi díla

³⁶ Tamt., II,26–44. Starší verzi této legendy nabízí Aristeas, *Ad Philocratem epistula* (vyd. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, SC 89, Paris 1962), z něhož Filónovo vyprávění vychází.

³⁷ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,66–187.

³⁸ Tamt. II,188–292. V *Pentateuchu* je Mojžíš označen za jedinečného proroka, viz *Nu* 12,6–8, *Dt* 18,18; 34,10; srv. také *Oz* 12,14. K Mojžíšovi jako proroku srv. též L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 297–308; J. R. Levison, *Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus*, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 26, 1995, str. 271–323; D. Winston, *Judaism and Hellenism. Hidden Tensions in Philo's Thought*, in: *The Studia Philonica Annual*, 2, 1990, str. 1–19, zde str. 12–18.

³⁹ Za „závěr svatých spisů“ (τὸ τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων) považuje Filón popis Mojžíšovy smrti, jeho pohřbu a oplakávání, které nacházíme na konci *Deuteronomia*, viz Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,290; *Dt* 34. Kromě toho je přesvědčen, že Mojžíš je autorem těchto spisů, tedy *Pentateuchu*, od vyprávění o stvoření světa do jejich závěru, srv. např. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* I n.; *De vita Mos.* 290 n.

⁴⁰ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,188.

⁴¹ Podrobněji k tomu níže, str. 71.

⁴² V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977, str. 195–197; E. Parker, *Philo of Alexandria's Logos*, str. 33.

De Iosepho a *De decalogo*.⁴³ Jiní naopak vztah tohoto spisu k „výkladu“ zcela opomíjejí.⁴⁴ V současnosti však převažuje názor, že spis je jakýmsi úvodem k „výkladu Zákona“: je s ním tematicky provázán, ale není jeho součástí. Jedná se tedy o dílo jiného druhu, než jsou např. Filónovy spisy *Abrahám* (*De Abrahamo*) nebo *Josef* (*De Iosepho*).⁴⁵ Zatímco „výklad Zákona“ se zabývá Zákonem chápaným jako Mojžíšovo dílo, spis *De vita Mosis* je jakýmsi prologem, který je věnován Mojžíšovi samému. Záměr popsat Mojžíšovu osobu uvádí také Filón sám na začátku díla.⁴⁶

Situaci ovšem komplikuje skutečnost, že i ve spise *Život Mojžíšův*, především v jeho druhé knize, je velká pozornost věnována Mojžíšovu dílu – Zákonu, židovské bohoslužbě a tomu, co Filón chápe jako Mojžíšovy prorocké výroky. Z toho důvodu považují někteří badatelé za skutečnou biografii pouze první knihu spisu, zatímco knihu druhou pokládají za uvedení do Mojžíšova díla. Spis by tak bylo možno zařadit mezi filosofické *bioi*, které sloužily jako úvody do života a díla slavné osobnosti (příkladem je Porfyriův spis *Vita Plotini*).⁴⁷

Avšak skutečně bychom měli druhou knihu považovat za stručné představení Mojžíšova díla, tedy za stručnou verzi téhož, s čím se pak setkáváme ve „výkladu Zákona“? Proti takovému čtení lze namítnout, že deklarovaným cílem spisu je dopřát stejný věhlas, jakého se již dostalo Mojžíšovu zákonu, také jeho osobě.⁴⁸ Tématem spisu je tedy Mojžíš sám, ovšem zdrojem poznání tohoto muže je jeho dílo.⁴⁹

⁴³ Kromě výše uvedené edice (viz pozn. 1) nacházíme toto řazení spisů též v překladech, viz *De vita Mosis*, 1–2, přel. R. Arnaldez, in: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 22, Paris 1967; *Moses*, 1–2, přel. F. H. Colson, in: *Philo in Ten Volumes*, VI, London – Cambridge 1959.

⁴⁴ Takto např. J. R. Roysse, *The Works of Philo*, str. 47, který spis *De vita Mosis* zařazuje mezi díla apologetická a historická, nikoli exegetická (čímž podle vlastních slov následuje soudobý konsensus).

⁴⁵ E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law and His De vita Mosis*, in: *Harvard Theological Review*, 26, 1933, str. 109–125; A. C. Geljon, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence 2002, str. 13–46; G. E. Sterling, *Philo of Alexandria's Life of Moses. An Introduction to the Exposition of the Law*, in: *The Studia Philonica Annual*, 30, 2018, str. 31–45.

⁴⁶ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,1 n.; srv. též L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 13–15.

⁴⁷ A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 37–46.

⁴⁸ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,1–4.

⁴⁹ Srv. B. L. Mack, *Moses on the Mountain Top: A Philonic View*, in: J. P. Kenney (vyd.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst R. Moehring*, Atlanta (GA) 1995, str. 16–28, zejm. str. 20.

Filón považuje toto dílo (tedy v první řadě Zákon) za všeobecně čtené a respektované, a to i mimo hranice židovské komunity. Na několika místech spisu popisuje Mojžíšův zákon jako cosi, co je přijímáno i nežidovskými recipienty, zejména Egypťany. Proto se od Filóna dozvíme, že spolu s Izraelci odešli z Egypta pod vedením Mojžíše také děti egyptských matek a hebrejských otců a ti, kteří obdivovali hebrejský způsob života a přidali se k nim.⁵⁰ Ani *Septuaginta*, resp. řecký překlad *Pentateuchu*, nevznikla prý kvůli potřebám židovské komunity, která by chtěla mít své posvátné spisy v řečtině, nýbrž na základě zájmu okolních národů, které se doslechly o vysokých kvalitách židovského zákoníku a chtěly se s ním seznámit: přání nechat Tóru přeložit do řečtiny bylo vysloveno egyptským králem Ptolemaiem Filadelfem.⁵¹ Na závěr svého výkladu o podivuhodném vzniku *Septuaginty* popisuje Filón každoroční slavnosti konané na počest tohoto překladatelského počínu na ostrově Faru, kterých se prý neúčastní jen Židé, ale také velké množství osob jiných národů.⁵² Všeobecný vliv Mojžíšových zákonů dokládá úctou a obdivem, jimž se těší posvátný sedmý den nebo každoroční velký půst.⁵³

Proto je Mojžíšovo dílo přirozeným východiskem pro poznání Mojžíše samého. Jak ještě uvidíme, dokonce i jeho vlastní život je pochopen jako jedno z jeho děl. Filón se ve spise *Život Mojžíšův* snaží ukázat dvojí: Za prvé, že základem veškerého Mojžíšova díla je Boží zjevení odhalující cosi původnějšiho než nám známý, smysly vnímatelný svět, takže toto dílo má universální, kosmickou platnost. Za druhé, že není správné považovat Mojžíše za pouhé pasivní medium takového zjevení, jak by si snad některý čtenář biblických knih mohl mylně myslet. Naopak, Mojžíš jako tvůrce díla, které je ztělesněním božského předobrazu, musí být sám ještě dokonalejší než toto dílo. Jak se pokusím ukázat na následujících stranách, k tomu, aby doložil toto své dvojí přesvědčení, užívá Filón jistou podobu výše představené středoplatónské nauky o idejích v myslí tvůrce.

⁵⁰ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,147.

⁵¹ Tamt., II,27–31.

⁵² Tamt., II,41.

⁵³ Tamt., II,21–24.

Sinajská theofanie a Mojžíšovo poznání vzorů

Všechny Mojžíšovy role, jak je Filón představuje, mají některé společné rysy. Prvním z nich je, že všechny ukazují Mojžíšův blízký vztah s Bohem. Králem a zákonodárcem celého světa je totiž v první řadě Bůh sám⁵⁴ a Mojžíš tyto úřady zastává jako Boží přítel, zástupce a herold.⁵⁵ Další dva úřady – kněz a prorok – jsou pak na jedinečném vztahu k Bohu založeny z definice. Jak Filón vysvětluje, kněz je ten, kdo se stará o věci Boží, a význam proroka je v tom, že se mu dostává zvláštního poznání díky Boží prozřetelnosti.⁵⁶

Úzká vazba k Bohu souvisí s dalším výrazným rysem Mojžíše, na kterém se zakládají jeho různé úřady: Mojžíš nahlédl skutečnost, která není poznatelná smysly, ale toliko intelektem a která je starší než smyslově vnímatelný svět. Toto poznání Mojžíše proměnilo a umožnilo mu vytvořit jeho dílo.

Mojžíšovo poznání vzorového světa situuje Filón na horu Sinaj. Sama sinajská theofanie má přitom ve spise o Mojžíšovi velmi zvláštní místo: tam, kde bychom podle chronologie biblické zprávy o Mojžíšovi očekávali vylíčení této události, o ní nepadne ani slovo. Jak už bylo řečeno, převyprávění Mojžíšova života v první knize spisu se sice převážně drží svých biblických zdrojů, v některých důležitých ohledech se však od nich také odchyluje. Nejvýznamnějším z těchto rozdílů je pak právě vynechání sinajské theofanie. Nejenže Filón neuvádí jméno Sinaj (čemuž se vyhýbá ve většině svých spisů),⁵⁷ ale při vyprávění Mojžíšova života přeskakuje celý dlouhý úsek *Pentateuchu*, který je s horou spojen.⁵⁸

⁵⁴ Tamt., I,157 n.; 166 (král); II,48 (zákonodárce). K Bohu jako zákonodárci srv. také týž, *Quaest. et sol. in Ex.* II,42 (Aucher, str. 498 n.). Většina z Filónových spisů *Otázky a odpovědi na knihu Genesis* a *Otázky a odpovědi na knihu Exodus* (*Quaestiones et solutiones in Genesim*, *Quaestiones et solutiones in Exodum*) se dochovala toliko v arménském překladu; v takových případech vycházím z novodobého překladu z arménštiny do latiny (arménský text spolu s novodobým překladem do latiny vydal J.-B. Aucher, *Philonis Judaei paralipomena Armena*, Venezia 1826).

⁵⁵ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,1; 155–158.

⁵⁶ Tamt., II,5 n.

⁵⁷ Jméno „Sinaj“ se v dochovaném Filónově díle objevuje pouze dvakrát, a to ve spise *Quis rerum divinarum heres sit* (= *Quis rerum div. her. sit*), 251 a v *Quaest. et sol. in Ex.* II,45 (Aucher, str. 501; částečně dochováno též v řeckém zlomku: Filón Alexandrijský, *Quaestiones in Genesim et in Exodum, fragmenta graeca*, vyd. F. Petit, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, XXXIII, Paris 1978, str. 88).

⁵⁸ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,219 n., resp. celá pasáž I,210–238.

Důvodů pro tento postup je možno najít více, pravděpodobně nejdůležitějším z nich je ovšem snaha dodat Mojžíšovi a jeho dílu obecnější význam, a upozadit tak jeho vazby na konkrétní historické události a místa.⁵⁹

Ačkoli je sinajská theofanie takto opomenuta, přesto stojí v centru Filónova popisu Mojžíše. Lépe řečeno nikoli tato událost sama, nýbrž nenápadné narážky na ni, srozumitelné těm, kdo Mojžíšův životní příběh znají, a zároveň reinterpretované v pojmech řecké filosofie dané doby.

Takovou narážku najdeme už v první knize, která má být celá představením Mojžíšova královského působení. Filón si zde na jednom místě výslovně klade otázku, zda můžeme Mojžíše nazývat králem. Královská hodnota mu sice podle Filóna náležela jako adoptovanému synu faraónovy dcery, té se však sám dobrovolně vzdal.⁶⁰ Otázku, proč bychom měli Mojžíše považovat za krále, si proto Filón klade právě v souvislosti s odchodem Izraelců z Egypta do pouště. Je přesvědčen, že důvodem Mojžíšova odmítnutí panovat Egyptu byla nepravost této země, která se nesrovnávala s Mojžíšovou vrozenou ctností. Podle Filónova přesvědčení odměnil Bůh Mojžíše za toto rozhodnutí dvojím způsobem. Za prvé tím, že mu daroval vládu nad Izraelem, který je daleko lepším národem než Egyptané, za druhé a především tím, že jej učinil svým přítelem a spolupodílníkem svého bohatství, jež zahrnuje celý svět. Spolu s tím byly Mojžíšovi dány tituly „bůh“ a „král“.⁶¹ V těsné spojitosti s Mojžíšovou blízkostí Bohu mluví Filón o zvláštním poznání, kterého se Mojžíšovi dostalo:

⁵⁹ K možným důvodům Filónova vynechání sinajského zjevení srv. G. E. Sterling, *Thunderous Silence. The Omission of the Sinai Pericope in Philo of Alexandria*, in: *Journal for the Study of Judaism*, 49, 2018, str. 449–474; srv. také B. L. Mack, *Moses on the Mountain Top*; T. A. Rogers, *Philo's Universalization of Sinai in De decalogo 32–49*, in: *The Studia Philonica Annual*, 24, 2012, str. 85–105. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 137–140, zejm. str. 138, je přesvědčen, že Filón se sinajským zjevením zabývá teprve ve spisech *De decalogo*, *De specialibus legibus* a *De virtutibus*.

⁶⁰ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,149.

⁶¹ Tamt., I,148–157. K Mojžíšovi jako „bohu“ srv. *Ex 4,16; 7,1*; Filón Alexandrijský ho tak popisuje ve spisech *Legum allegoriae* (= *Leg. alleg.*), I,40 a *De sacrificiis Abelis et Caini* (= *De sacr.*), 9. Srv. také H. Clifford, *Moses as Philosopher-Sage in Philo*, in: A. Graupner – M. Wolter (vyd.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin – New York 2007, str. 151–167, zejm. str. 159; M. D. Litwa, *The Deification of Moses in Philo of Alexandria*, in: *The Studia Philonica Annual*, 26, 2014, str. 1–27; L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 280–289 (Mojžíš jako král); 331–357 (Mojžíšovo božství).

„Což se nezačal těšit ještě většímu společenství s otcem veškerenstva a tvůrcem, když byl uznán za hodna stejného titulu? Byl totiž nazván bohem a králem celého národa a je řečeno, že vstoupil ,do temnoty, kde byl Bůh‘ (εις τε τον γνόφον, ένθα ή ην ό θεός, εισελθειν λέγεται),⁶² to znamená⁶³ do nezjevné, neviditelné a netělesné skutečnosti, která je vzorová vůči tomu, co je (εις την άειδη και άόρατον και άσωματον των όντων παραδειγματικήν ούσίαν),⁶⁴ a tak nahlédl to, co smrtelná přirozenost spatřit nemůže (τά άθέατα φύσει θνητή).“⁶⁵

Mojžíš byl nazván „bohem“ a „králem“ svého národa a mohl spatřit neviditelná, vzorová jsoucna.⁶⁶ Filón zde cituje biblická slova o tom, že „Mojžíš vstoupil do temnoty, kde byl Bůh,“ tedy jednu z událostí, k níž došlo na hoře Sinaj: sinajská theofanie, ačkoli se o ní výslovně nemluví, je tedy důležitou součástí Filónovy odpovědi na otázku, proč můžeme Mojžíše nazývat králem.

Temnota, do níž Mojžíš vstoupil, je zde pochopena jako oblast mimo tělesnost a smyslové vnímání. Mojžíš uviděl něco, co bylo „temné“, to znamená neviditelné a nedostupné pro smrtelnou, čili tělesnou přirozenost. Mojžíš na to mohl hledět pouze tím, co je v něm nesmrtelné, tedy intelektem.⁶⁷

⁶² Ex 20,21.

⁶³ Slovy „to je“ či „to znamená“ (τουτέστιν) Filón často uvádí svou alegoric-kou exezezi, srv. např. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* II,87; III,232; *De posteritate Caini* (= *De post. Caini*), 14. K tomuto obratu srv. P. Mirri, *La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno. Note sull'uso dell'allegoria*, in: *Annali della Facoltà di lettere e filosofia Università degli Studi di Perugia*, 20, 1982/1983, str. 30–53, zde str. 37 n.; 41 n.; Y. de Andia, *Henosis*, str. 312 n.; P. Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden 1997, str. 154.

⁶⁴ Srv. Platón, *Phaedr.* 247c6 n.: ή άχρώματός τε και άσημάτιστος και άναφής ούσία όντως ούσα.

⁶⁵ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,158. (Není-li uvedeno jinak, jsou všechny překlady z Filónova spisu *Život Mojžíšův* mé vlastní.) K rabínské inspiraci tohoto Filónova výkladu srv. P. Borgen, *Philo of Alexandria*, in: M. E. Stone (vyd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen – Philadelphia 1984, str. 233–282, zde str. 267 n.

⁶⁶ Podobně je ve Filónově spise *De opif. mun.* 69 nazván bohem pro člověka lidský intelekt.

⁶⁷ Pojetí intelektu jako nesmrtelné části člověka uvádí Filón např. v *De opif. mun.* 135.

I v jiných svých spisech chápe Filón sinajskou temnotu jako „ne-
zjevnou“, „neviditelnou“ a „netělesnou“.⁶⁸ Oproti tomu čtvrtá uvedená
charakteristika, tedy že temnota je „vzorová vůči jsoucím věcem“, je
s veršem *Ex 20,21* spojena jen ve spise *De vita Mosis*. Co tedy Mojžíš
skutečně viděl?⁶⁹ Abychom mohli odpovědět, přesuneme se nyní do dru-
hé knihy tohoto spisu a podíváme se, jak Filón interpretuje Mojžíšovu
zákonodárnou a velekněžskou roli. Teprve pak se vrátíme k tomu, jak
Mojžíšovo vidění v temnotě souvisí s jeho kralováním.

K odpovědi na otázku, jaká vzorová jsoucna zde má Filón na mysli,
nám nejlépe poslouží popis vybudování izraelské svatyně, který se obje-
vuje ve druhé knize spisu jako součást pojednání o Mojžíšově velekněž-
ském působení. Filón zde líčí, jak Mojžíš vystoupil „na nejvyšší a nejpo-
svátější horu v okolí“ (ani zde není jméno hory uvedeno)⁷⁰ a zůstal zde
čtyřicet dní a nocí, během nichž byl „zasvěcen a poučen o všem, co patří
ke kněžství“. V první řadě tedy o tom, jak by měl vypadat chrám a jeho
vybavení, respektive prozatímní přenosný svatostánek (určený pro dobu
putování pouští).⁷¹ Ačkoli Filón zmiňuje také Boží výroky, kterými byl
Mojžíš o podobě svatyně poučen, v centru zájmu jsou netělesné vzory,
které mu byly zjeveny:

„Bylo tedy třeba vytvořit stánek, nejposvátnější dílo, o jehož vybudo-
vání poučily Mojžíše Boží výroky na hoře, když duší nahlížel netěles-
né ideje (ἀσώματους ιδέας) tělesných skutečností, které měl zhoto-
vit. Na základě těchto idejí jakoby podle vzorové kresby (ἀρχετύπου
γραφής) a inteligibilních předobrazů (νοητῶν παραδειγμάτων)
měly být vytvořeny vnímatelné nápodoby, jež by je zobrazovaly. ...
Tvar předobrazu (τύπος τοῦ παραδείγματος) byl tedy vřechetěn do
myšlení proroka, živě vykreslený a předem vymodelovaný nezjevným
způsobem v neviditelných formách (ἀοράτους εἶδεσι) nezávislých na

⁶⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini*, 14–16 (εἰς αἰδιῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν); *De mut. nom.* 7–11 (εἰς γὰρ τὸν γνόφον φασὶν αὐτὸν οἱ θεῖοι χρῆσιμοι εἰσελθεῖν, τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν αἰνιττόμενοι); *De gig.* 54 (εἰς τὸν γνόφον, τὸν αἰδιῆ χώρον).

⁶⁹ Podle některých interpretů zde Filón mluví o Mojžíšově vidění Boha samého, viz S. D. Mackie, *Seeing God in Philo of Alexandria: the Logos, the Powers, or the Existent One?*, in: *The Studia Philonica Annual*, 21, 2009, str. 25–47, zejm. str. 44; Y. de Andia, *Henosis*, str. 315.

⁷⁰ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,70.

⁷¹ Tamt., II,71–73.

látce. A výsledné dílo bylo vytvořeno podle tohoto tvaru: umělec vtiskl pečeti materiálním jsouncům vhodným pro každou z nich.“⁷²

Také zde je řeč o netělesných, nemateriálních a neviditelných formách, podle nichž bylo vytvořeno dílo Mojžíše velekněze, tedy izraelská svatyně. O tom, že Mojžíš vytvářel svatostánek a jeho vybavení podle jakéhosi zjeveného vzoru, se v *Pentateuchu* skutečně na několika místech mluví: takový vzor je zmíněn třikrát v knize *Exodus* a jednou v knize *Numeri*. V septuagintním překladu jsou v této souvislosti užitá slova παράδειγμα, τύπος a εἶδος.⁷³ Tato slova užívá ve svém výkladu také Filón, pro nějž se Mojžíšovo vidění vzorového svatostánku stává nahlížením platónsky chápaného světa idejí.

Vzor svatostánku není v Písmu líčen jako netělesný nebo neviditelný, jedná se však o vzor, který byl Mojžíšovi ukázán na hoře Sinaj. A protože židovský zákonodárce na této hoře vstoupil také do temného oblaku, je Filón přesvědčen, že i vzory svatostánku byly Mojžíšovi ukázány „v temnotě“, takže se jedná o cosi neviditelného, toliko intelektem poznatelného.⁷⁴ Ve svých *Otázkách a odpovědích ke knize Exodus* Filón tento vzorový svatostánek výslovně ztotožňuje s inteligibilním vzorem, podle kterého Bůh stvořil smyslově vnímatelný svět,⁷⁵ a je zjevné, že stejným způsobem chápe vzorový svatostánek také ve výše citovaném úryvku. Mojžíšovi byl tedy zjeven svět idejí, který se nachází v Božím Logu,⁷⁶ a židovský chrám a celá židovská bohoslužba jsou věrným odrazem tohoto vzoru světa.

⁷² Tamt., II,74; 76: σκηνὴν οὖν, ἔργον ἱερώτατον, δημιουργεῖν ἔδοξεν, ἥς τὴν κατασκευὴν θεοφάτοις λογίοις ἐπὶ τοῦ ὄρους Μωυσῆς ἀνεδιδάσκειτο, τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῆ ψυχῆ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι. ... ὁ μὲν οὖν τύπος τοῦ παραδείγματος ἐνεσφραγίζετο τῆ διανοίᾳ τοῦ προφήτου διαζωγραφούμενος καὶ προδιαπλαττόμενος ἀφανῶς ἄνευ ὕλης ἀοράτοις εἶδεσι· τὸ δ' ἀποτέλεσμα πρὸς τὸν τύπον ἐδημιουργεῖτο, ἐναποματτομένου τὰς σφραγίδας τοῦ τεχνίτου τὰς προσφόρους ἐκάστων ὑλικαῖς οὐσίαις.

⁷³ *Ex* 25,9 (παράδειγμα); 25,40 (τύπος); 26,30; *Nu* 8,4 (εἶδος).

⁷⁴ Srv. *Quaest. et sol. in Ex.* II,52 (Aucher, str. 506 n.). K Filónovu důrazu na vidění, zejména vidění „očima duše“, viz Filón Alexandrijský, *De Abrahamo* (= *De Abr.*), 57; srv. také Platón, *Tim.* 47a–c.

⁷⁵ Viz Filónovy komentáře k veršům *Ex* 25,10.40 v *Quaest. et sol. in Ex.* II,52; 82 (Aucher, str. 506 n.; 524).

⁷⁶ O souvislost mezi vzorovými inteligibilními idejemi a Logem mluví Filón v *De vita Mos.* II,127; srv. také *De opif. mun.* 20; 24.

Tvorba svatostánku je popsána jako vtisknutí vzorových pečeti látkovým podstatám. V souladu s výše uvedenými platónskými představami je Mojžíš charakterizován jako umělec tvořící podle vzorů ve vlastní mysli, jako ten, kdo inteligibilní vzory nejprve sám nahlédl a vtiskl do svého myšlení. Jestliže se však vtištěním pečeti daná věc stává krásnou nápodobou vzoru, muselo vtisknutí pečeti do Mojžíšovy mysli způsobit také jeho proměnu, a to dříve, než cokoli vytvořil.⁷⁷ V tomto duchu interpretuje Filón biblické výroky o tom, že Mojžíš zůstal na Sinaji čtyřicet dnů a nocí bez jídla a pití⁷⁸ a že po návratu jeho tvář oslnivě zářila:⁷⁹ Pobytem na hoře, při němž se namísto tělesné potravy sytil tím, co nahlížel, se totiž zdokonalilo jak Mojžíšovo myšlení, tak (a v důsledku toho) i jeho tělo.⁸⁰

Kromě toho je Filón přesvědčen, že Mojžíš byl nejen tvůrcem svatostánku a organizátorem kultu, ale také veleknězem. Zdůvodňuje to potřebou co nejdokonalejší jednoty mezi účelem posvátného místa a bohoslužbou, která je v něm vykonávána: „Bylo totiž vhodné pravému veleknězi svěřit také vytvoření chrámu, aby vykonával služby kněžského úřadu v naprosto přesném souladu a harmonii s tím, co pro ně bylo vybudováno.“⁸¹ Z toho, co Mojžíš vytvořil, můžeme poznat, kým byl. Jako tvůrce dokonalého díla musel nejen poznat božský vzor, ale také sám se stát minimálně tak dokonalým jako jeho dílo.

Podobným způsobem chápe Filón také Mojžíšovu úlohu zákonodárce. V pasáži z druhé knihy spisu *De vita Mosis* věnované tomuto tématu připomíná nejprve proslulost židovského Zákona a uznání, kterého se mu dostalo nejen u hebrejského národa.⁸² Následně vysvětluje, že ideální zákonodárce by měl oplývat všemi ctnostmi, přičemž pro tvorbu zákonů jsou zvláště důležité čtyři z nich: láska k lidem, ke spravedlnosti a k dobru a odpor ke zlu (τὸ φιλάνθρωπον, τὸ φιλοδίκαιον, τὸ φιλάγαθον, τὸ μισοπόνηρον).⁸³ Jestliže Mojžíš sepsal Zákon, plyne z toho, že ne-

⁷⁷ O tom, že Filón vidí úzkou souvislost mezi vtiskováním vzoru do duše a proměnou člověka, svědčí např. *De vita Mos.* I,159, který je citován níže, str. 70.

⁷⁸ *Ex* 24,18; 34,28; *Dt* 9,9.18.

⁷⁹ *Ex* 34,29–35.

⁸⁰ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,69 n.

⁸¹ Tamt., II,75. K pythagorejským zdrojům spojení královské a kněžské úlohy srv. E. R. Goodenough, *By Light, Light*, str. 190.

⁸² Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,12–44.

⁸³ Tamt., II,9.

oplýval jen jedinou ctností – ačkoli i to je nesnadné –, ale že je v sobě spojoval všechny:

„Je tedy velká věc, pokud se někomu podařilo nabýt třeba jen jedné ze zmíněných [ctností]. Dosáhnout jich všech najednou se však jeví jako hotový zázrak. Něco takového se, jak se zdá, povedlo jedině Mojžíšovi, který v tom, co ustanovil, uvedené ctnosti velice dobře objasnil. Dosvědčit to mohou ti, kdo četli posvátné knihy: kdyby sám takový nebyl, nikdy by je pod Božím vedením nese-psal. Ani by nemohl to nejkrásnější bohatství – kopie a napodobeniny (ἀπεικονίσματα καὶ μιμήματα) předobrazů, které nese v duši (τῶν ἀγαλματοφοροῦμένων⁸⁴ ἐν τῇ ψυχῇ παραδειγμάτων) – předat těm, kdo jsou hodni je užívat. Právě zákony, které vyhlásil, jsou takovými napodobeninami, které naprosto jasně ukázaly výše zmíněné ctnosti.“⁸⁵

Zde se sice výslovně nemluví o theofanii na hoře Sinaj, slova o sepisování Zákona pod Božím vedením však naznačují, že tato biblická událost je opět v pozadí. Filón zde mluví o předobrazech, které Mojžíš nese v duši, což ukazuje, že také Mojžíšovu zákonodárnou činnost zakládá na jeho poznání inteligibilních vzorů. Přítomnost předobrazů v Mojžíšově duši je následně dána do souvislosti s Mojžíšovou ctností, která mu umožňuje být zákonodárcem. Mojžíš se sám stal ctnostným, jinak by, jak zde Filón výslovně říká, nikdy nebyl mohl vytvořit své dílo, nikdy by nebyl sepsal zákony, které ukazují, jak je možno ctnostně žít. Opět vidíme, že popis tvorby jako vtiskování vzorů nesených v mysl tvůrce do tělesného světa slouží Filónovi jako argument pro to, že Mojžíš musel nejprve sám dosáhnout všech dokonalostí, které jsou přítomné v jeho díle.

Nyní se můžeme vrátit k popisu Mojžíšova vstupu do temnoty v souvislosti s jeho královskou rolí. Ze srovnání s Filónovým pojetím Mojžíšovy kněžské a zákonodárné úlohy je zjevné, proč je neviditelná skutečnost, do které Mojžíš vstoupil, také vzorová: jedná se o Bohem zjevené vzory původnější než smyslově vnímatelný svět. Ve Filónově popisu Mojžíšova kralování můžeme tedy vysledovat podobnou strukturu jako v případě zákonodárství a kněžství: Mojžíšovi byly zjeveny inteligibilní vzory a on je obtiskl do své duše, což jednak jeho samého proměnilo, jednak mu to umožnilo vytvořit jeho dílo. V případě kralování je vazba mezi dílem a proměnou Mojžíše samého ještě těsnější, protože dílem

⁸⁴ Ke slovu ἀγαλματοφορέω srv. výše, pozn. 27.

⁸⁵ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,10 n.

Mojžíše-krále je on sám a jeho vlastní život. Výše uvedený popis Mojžíšova nahlížení vzorů v temnotě pokračuje totiž slovy:

„A tím, že [Mojžíš] uvedl ve známost sám sebe a svůj život, jako by to byla zručně vytvořená kresba (γραφὴν), ustanovil překrásné a Bohu podobné dílo (πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον) jako příklad těm, kdo by ho chtěli následovat (παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι). Blažení, kteří tento tvar (τύπον) vtiskli (ἐναπεμάξαντο) do svých duší nebo pojali touhu jej vtisknout. Nejlepší totiž je, když myšlení nese dokonalou podobu ctnosti (τὸ εἶδος τέλειον ἀρετῆς), nebo alespoň jednoznačnou touhu tuto podobu získat.“⁸⁶

Mojžíšovo kralování je úzce provázáno s jeho rolí zvěstovatele Zákona. Aby se totiž mohl stát zákonodárcem, musel se nejprve sám stát zákonem.⁸⁷ Takovým živoucím zákonem je pro své poddané král: tím, jaký sám je, ovlivňuje všechny ostatní, a to ať v dobrém, nebo ve špatném smyslu.⁸⁸ Do jisté míry zde tedy splývají dva kroky, které Mojžíšovi umožňují vytvořit jeho dílo: totiž zasvěcení jeho samého, které ho promění, a dílo, které následně díky této proměně může vytvořit. Mojžíš sám se stává předobrazem a dílem, které vytváří, je on sám a jeho život. Toto tvrzení má dvojí smysl: na jedné straně platí, že Mojžíše samého, toto krásné dílo, tohoto krále, který je živoucím zákonem, mohou jeho poddaní obtisknout do vlastních duší, tedy napodobit jej, a tak dosáhnout ctnosti. Na druhou stranu Filón tvrzením, že dílem Mojžíše je jeho vlastní život, naráží také na skutečnost, že nezanedbatelnou část Mojžíšova díla, jímž je v první řadě Zákon, tedy *Pentateuch*, tvoří narativní pasáže pojednávající o Mojžíšově životě.

Vidíme tedy, že Filón odvozuje Mojžíšovu královskou, zákonodárnou i velekněžskou roli od jeho poznání Bohem zjevených inteligibilních vzorů, které Mojžíš nejprve vtiskl do své duše a následně podle nich vytvořil své dílo: i) svůj vlastní život, na němž se ukazuje ctnost, ii) židovský Zákon a iii) židovskou bohoslužbu. Díky tomuto platónskému popisu Mojžíšovy tvorby je možno přisoudit Mojžíšově osobě všechny dokonalosti, které jsou patrné v jeho díle.

⁸⁶ Tamt., I,158 n.

⁸⁷ Tamt., I,162.

⁸⁸ Tamt., I,160. K pythagorejským zdrojům této nauky srv. Archytás z Tarentu, dle Stobaia, *Anthologium*, IV,1,135, vyd. O. Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, IV/1, Berlin 1909, str. 82 n. Srv. také J. W. Martens, *One God, One Law*, str. 53–66.

Mojžíšova proroctví

Mojžíšovo prorocké působení je pojednáno poněkud jinak než ostatní tři úřady. Filón je bezprostředně nespojuje se sinajským zjevením ani nemluví o vytváření díla podle božských vzorů. Také zde se však snaží představit Mojžíše jako toho, kdo poznal inteligibilní vzor smyslově vnímatelných skutečností. Oním vzorem je tentokrát dokonalé číslo sedm, respektive sedmý, vrcholný den stvoření světa. Podle Filóna to byl právě Mojžíš, kdo svým prorockým výrokem vrátil lidem znalost toho, kdy je sedmý den v týdnu – sobota.

Jak už bylo řečeno,⁸⁹ Filón rozlišuje tři druhy Mojžíšových proroctví z hlediska míry iniciativy na lidské straně: první jsou výroky, jež pocházejí přímo od Boha (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ) a jsou vyhlášeny skrze Božího proroka, který v tomto případě působí jako „herold“ (ἑρμηνεύς)⁹⁰ předávající Boží slovo. Další druh proroctví probíhá formou otázek a odpovědí, kdy se Mojžíš ptá, protože si s nějakým případem neví rady, a Bůh mu odpovídá. Třetí druh prorockých výroků pochází přímo od Mojžíše (ἐκ προσώπου Μωυσέως), pokud se mu dostane Boží inspirace a on promlouvá ve vytržení.⁹¹

První druh prorockých výroků ukazuje především dobrotu Boží a jeho laskavost vůči lidem, zejména vůči vyvolenému národu. Ve spise o Mojžíšovi se Filón výrokům prvního druhu dále nevěnuje. Odůvodňuje to tím, že tato proroctví jsou příliš vznešená na to, aby byla přiměřeně velebena člověkem, a navíc spíše než o proroctví (προφητεία) jde o předávané poselství (ἑρμηνεία).⁹² Filónovi zde totiž nejde o obsah inspirovaných výroků, nýbrž o to, co se z nich můžeme dozvědět o osobě proroka. Ve výrocích prvního druhu je však Mojžíš pouhým médiem a jeho osobnost se zde neprojevuje, takže na jejich základě můžeme spíše pochopit dobrotu Boží. Ta však není tématem spisu *De vita Mosis*, a navíc

⁸⁹ Viz výše, str. 60.

⁹⁰ Filón slovo ἑρμηνεύς nespojuje s vysvětlováním a komentováním, nýbrž popisuje jím člověka, který zvěstuje a předává poselství někomu jiného. Podobným „heroldem“ je pro Filóna Áron, který má lidu předat Mojžíšova, resp. Boží slova, Bileám žehnající Izraeli nebo tvůrce septuagintního překladu Písma, viz Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,84; 277; II,40.

⁹¹ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,188.

⁹² Tamt., II,189–191. Filón ovšem mezi slovy ἑρμηνεία a προφητεία nerozlišuje nijak důsledně, srv. *De spec. leg.* I,65; *De praemiis et poenis* (= *De praem. et poen.*), 55. Viz k tomu E. R. Goodenough, *By Light, Light*, str. 193, pozn. 70; D. Winston, *Judaism and Hellenism*, str. 12.

také přesahuje možnosti lidské řeči. Proto se Filón soustředí pouze na druhý a třetí druh proroctví. Stav vytržení nebo Bohem dané inspirace (τὸ ἐνθουσιῶδες), charakteristický pro třetí druh proroctví, je podle něj také vlastním důvodem, proč je nějaký člověk označován za proroka.⁹³

Aby ukázal, jaký byl Mojžíš prorok, vypráví Filón nejprve čtyři události, při nichž se Mojžíš na něco dotazoval Boha a dostal odpověď. Následně líčí i několik případů, kdy Mojžíš mluvil ve stavu inspirace nebo prorockého vytržení. První dvě proroctví formou otázek a odpovědí se týkají trestu za provinění: v jednom případě jde o rouhání, v druhém o porušení sobotního klidu.⁹⁴ O sobotě neboli sedmém dni mluví Filón ještě jednou v rámci třetího druhu proroctví. Již toto opakování nasvědčuje tomu, že poznání soboty s Mojžíšovým prorockým působením úzce souvisí.

Filón na základě poměrně překvapivé interpretace jedné biblické události tvrdí, že Mojžíš vrátil lidem znalost soboty. Onou událostí je seslání many, k němuž došlo během putování Izraele pouští.⁹⁵ Podle Filóna totiž lidé kvůli ztrátě paměti, způsobené různými pohromami, v průběhu dějin zapomněli, který den je sobota.⁹⁶ Povědomí o sedmém dni, výročním dni stvoření, vrátilo lidem teprve seslání many, která začala padat první den v týdnu a v sobotu se neukázala (což Filón považuje za nápodobu stvoření světa),⁹⁷ a Mojžíšovy prorocké výroky, jež tuto událost doprovozely.⁹⁸ Poté, co Izraelci šestý den nasbírali dvojnásobek many, oznámil jim Mojžíš, že další den bude sobota a mana se neobjeví.⁹⁹ Filón v tom vidí jedno z Mojžíšových proroctví třetího druhu, tedy proroctví

⁹³ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,191.

⁹⁴ Tamt., II,192–208; 209–220.

⁹⁵ *Ex* 16; Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,206 n.; II,263–269.

⁹⁶ Tamt., II,263. Podle Filóna se vzpomínka na řád událostí a uspořádání období v rámci roku ztratila patrně z důvodů opakovaných pohrom způsobených vodou a ohněm, čímž naráží na potopu světa a zničení Sodomy a Gomory (*De vita Mos.* II,53–56; *Gn* 7,17–24; 19,24 n.). O spojení pohrom způsobených zejména ohněm a vodou se ztrátou kulturní paměti mluví již Platón, *Tim.* 22b–23b.

⁹⁷ Událost seslání many je podle Filóna nanejvýš podobným obrazem stvoření světa. Podobnost spočívá jednak v tom, že se v obou případech jedná o šestidenní událost završenou sedmým dnem odpočinku, jednak v tom, že podobně jako stvoření bylo z něho, ani seslání many nepředcházela žádná práce, bez níž se za normálních okolností příprava chleba neobejde. Viz Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,266 n.

⁹⁸ *Ex* 16,23–29. Filón nazývá sobotu výročním dnem stvoření, „narozeninami“ světa (κόσμου γενέθλιος), v *De vita Mos.* I,207; *De opif. mun.* 89; *De spec. leg.* II,59.

⁹⁹ *Ex* 16,22 n.

vyslovené Mojžíšem samým na základě inspirace. Tvrdí totiž, že Mojžíš by nedokázal tak dobře odhadnout a předpovědět, co se stane, kdyby v něm nepůsobil Boží duch (θεῖον πνεῦμα).¹⁰⁰ Událost s manou je tedy pochopena jako znovuoživení soboty, čímž získává nový universální význam. Všichni lidé, kteří se řídí Mojžíšovým zákonem, díky ní dostali možnost oslavit sedmý den stvoření, nejvýznamnější ze všech slavnostních dnů, který se netýká jen jednotlivé obce, ale v němž je slaveno stvoření celého světa.¹⁰¹

Sobota, sedmý den neboli sedmička (ἑβδόμη)¹⁰² není přitom pro Filóna pouze dnem, kdy je vhodné připomínat si událost stvoření světa, nýbrž zároveň i jakousi nadpозemskou bytostí.¹⁰³ To je patrné z jeho popisu jiného Mojžíšova proroctví o sobotě, tentokrát formou otázky a odpovědi: kdosi porušil sobotní klid a Mojžíš se ptal Boha, jak má být takový člověk potrestán. Převyprávění této krátké biblické epizody doplňuje Filón pojednáním o významu soboty a o židovských způsobech jejího slavení.¹⁰⁴ Sobota neboli sedmička je zde popsána jako polobožská bytost a Mojžíš jako ten, kdo její význam pochopil:

„Po uctění Původce všeho oslavil prorok svatou Sedmičku, neboť svým pronikavým zrakem spatřil její výjimečnou krásu, která byla vřečetěna (ἐνεσφραγισμένον) nebi i celému světu

¹⁰⁰ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,265. O souvislosti mezi tím, že Mojžíš byl prorok, a působením Božího ducha v něm byl přesvědčen také Aristobúlos (podle Eusebia z Kaisarieie, *Praep. evan.* VIII,10,4, vyd. É. des Places, *La préparation évangélique, Livres VIII–IX–X*, SC 369, Paris 1991, str. 116); srv. k tomu L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 300.

¹⁰¹ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 89. K Filónovu pojetí sedmého dne srv. H. Weiss, *Philo on the Sabbath*, in: *The Studia Philonica Annual*, 3, 1991, str. 83–105, zde str. 97 n.

¹⁰² Filón užívá nejčastěji slova ἑβδόμη (dosl. „sedmá“) bez dalšího upřesnění. Tímto slovem může zároveň označovat „sedmičku“ jako jakýsi ženský božský princip (s touto metaforikou zjevně pracuje, např. když „sedmičku“ jako jedno z čísel přirovnává k Athéně, viz *De opif. mun.* 100) a zároveň sobotu, sedmý den v týdnu.

¹⁰³ K roli číselné symboliky ve Filónově myšlení srv. H. R. Moehring, *Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria*, in: J. P. Kenney (vyd.), *The School of Moses*, str. 141–176; též, *Moses and Pythagoras. Arithmology as an Exegetical Tool in Philo*, in: *Studia Biblica 1978*, I., *Papers on Old Testament and Related Themes*, vyd. E. A. Livingstone, Scheffield 1979, str. 205–208; J. M. Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta 2017, str. 143–149.

¹⁰⁴ *Nu* 15,32–36; Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,209–220.

a kterou v sobě uchovává sama přirozenost (ὕπο τῆς φύσεως αὐτῆς ἀγαλαματοφορούμενον).¹⁰⁵ Za prvé totiž poznal, že Sedmička nemá matku, nepodílí se na ženské rodové linii (γενεᾶς τῆς θήλειος ἀμέτοχον), ale je pouze z otce, zasetá bez semene (σπαρείσαν ἄνευ σποράς) a zrozena, aniž by byla nesena v lůně. A navíc uviděl nejenom to, jak je překrásná a bez matky (ἀμήτωρ), ale také že je věčně panenská (ἀειπάρθενος) – ani z matky, ani matka – a že nepochází ze zániku a nečeká ji zánik (οὐτ' ἐκ φθοράς οὔτε φθορησομένη). A za třetí pochopil, když ji zkoumal, že je výročím zrození světa (κόσμου γενέθλιον), že ji slaví nebesa a že ji slaví země i to, co jásá na zemi a co plesá v čísle sedm, které všechno uvádí v soulad.¹⁰⁶

Skutečnost, že sedmička je bez matky a panenská, vysvětluje Filón na jiných místech jako charakteristiku tohoto čísla, které jako jediné z prvních desítky „není zplozeno“, tedy není násobkem žádného předchozího čísla, ani „neploď“, tedy žádné číslo do deseti není jeho násobkem.¹⁰⁷ Sedmička se rodí přímo ze svého otce a pouze z něho, bez přispění čehokoli jiného (např. látky),¹⁰⁸ a její zrození tak nezahrnuje změnu nebo pohyb, které náležejí proměnlivým, a tedy pomíjejícím bytostem, jak zde Filón ve zkratce vyjadřuje slovy, že sedmička „nepochází ze zániku a nečeká ji zánik“. Díky tomu se sedmička podobá vládci veškerenstva, který jako jediný „ničím nehýbe ani není pohybován“.¹⁰⁹ Právě z toho důvodu někteří filosofové „přirovnávají toto číslo k panenské Niké, která se prý bez matky zrodila z Diovy hlavy, avšak pythagorejci k vládci veškerenstva,“¹¹⁰ jak to Filón formuluje ve spise *O stvoření světa*.

Sedmička je zde tedy přirovnána k Athéně (označené přízviskem Niké),¹¹¹ panenské bohyni zrozené z Diovy hlavy. Jako „panenskou“ (παρθένος), případně „věčně panenskou“ (ἀειπάρθενος) a „bez matky“ (ἀμήτωρ) popisuje Filón sedmičku ve svých spisech poměrně

¹⁰⁵ Ke slovu ἀγαλαματοφορέω viz výše, pozn. 27.

¹⁰⁶ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II, 209 n.

¹⁰⁷ Týž, *De opif. mun.* 99 a *Leg. alleg.* 15.

¹⁰⁸ Týž, *Quis rerum div. her.* 216.

¹⁰⁹ Týž, *De opif. mun.* 100 (překlad M. Šedina). Ve Filónově *De decal.* 105 je řečeno, že v sedmičce se nejdokonalejším způsobem zjevuje otec a tvůrce veškerenstva: tak jako v zrcadle je možno v ní vidět Boha tvořícího svět.

¹¹⁰ Tamt. (Český překlad M. Šediny mírně upraven.)

¹¹¹ D. T. Runia, *Commentary*, str. 273; viz též komentář M. Šediny k uvedenému místu, in: Filón Alexandrijský, *O stvoření světa*, str. 322 n.

často.¹¹² Ačkoli tím zjevně naráží nejen na řeckou mytologii,¹¹³ ale také na její filosofickou interpretaci, z hlediska přiřazení ke konkrétní filosofické škole nejsou jeho výroky příliš jasné. Zatímco výše citovaná slova ze spisu *O stvoření světa* vyvolávají dojem, že pythagorejci přirovnávají sedmičku k nejvyššímu bohu a její přiřazení k Athéně hájí jiní filosofové (οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι), v první knize spisu *Alegorie zákonů* Filón výslovně říká, že jako „věčně panenskou“ a „bez matky“ popisují sedmičku pythagorejci.¹¹⁴

Jak jsme již viděli, vedle podobnosti mezi sedmičkou a Bohem zdůrazňuje Filón také úzkou souvislost sedmičky se stvořením světa. Neznamená to, že by ji přímo ztotožňoval se „dnem jedna“ ve smyslu inteligibilního vzoru světa, vyzdvihuje však velkou podobnost a totožnou důstojnost sedmého a prvního dne, resp. sedmičky a monády.¹¹⁵ Sedmý den je totiž dnem, ve kterém se stvoření završuje. Jako dal Bůh stvořením světa v šestidení¹¹⁶ příklad všem lidským činnostem, dal sobotou, kdy pohleděl na to, co udělal, příklad teoretickému, filosofickému životu.¹¹⁷ Ve spise *Alegorie zákonů* Filón tvrdí, že Bůh ani sedmého dne s tvořením nepřestal (Bůh totiž nemůže přestat tvořit, tak jako oheň nemůže přestat hořet). Přestal však tvořit věci smrtelné a začal tvořit věci bližší Bohu, které jsou vlastní sedmičce.¹¹⁸ Proto je také sobota, výroční den stvoření světa, dnem, kdy se Židé oddávají nikoli zahálce, nýbrž filosofii, tedy kdy se starají o věci Boží. Když Filón vysvětluje, jak Židé podle Mojžíšových zákonů slaví den odpočinku, zdůrazňuje, že se nevěnují zábavám typu divadel nebo tanečních představení, nýbrž výhradně filosofii a pěstování ctností.¹¹⁹

¹¹² Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 100; *Leg. alleg.* I,15; *De spec. leg.* II,56; *Quis rerum div. her.* 170; 216; *Quaest. et sol. in Gen.* II,12 (Aucher, str. 91; částečně dochováno též v řeckém zlomku: Petit, str. 88); *De decal.* 102; jako panenskou ji popisuje také v *De vita contemplativa* (= *De vita contempl.*), 65 a *De praem. et poen.* 153.

¹¹³ Viz např. Hésiodos, *Theog.* 886–900; 924–926; Pindaros, *Olympia*, VII,34–37.

¹¹⁴ Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* I,15. Srv. k tomu D. T. Runia, *Commentary*, str. 273 n.

¹¹⁵ Filón Alexandrijský, *De post. Caini*, 64 n.; *Quod Deus sit immut.* 11–13; srv. k tomu H. R. Moehring, *Arithmology*, str. 159–164.

¹¹⁶ *Gn* 1,3–31. Ve spise *De opif. mun.* 13 vysvětluje Filón, že šesti dny, v nichž byl podle knihy *Genesis* stvořen svět, není míněn úsek času, ale tvoření podle dokonalého čísla šest.

¹¹⁷ Filón Alexandrijský, *De decal.* 100 n.

¹¹⁸ Týž, *Leg. alleg.* I,5 n. Jedná se o Filónův sofistický výklad verše *Gn* 2,2.

¹¹⁹ Týž, *De vita Mos.* II,211 n.; 215 n.

Sedmička je ovšem také inteligibilním vzorem, jehož krása je patrná ve věcech tohoto světa všude tam, kde se něco objevuje sedmkrát. Chvalozpěvy na sedmičku spolu s výčtem různých podob její přítomnosti v našem světě (například u sedmi planetách, v částech lidské duše i lidského těla nebo v samohláskách) najdeme kromě díla o Mojžíšově životě také ve Filónových spisech *Alegorie zákonů*, *O stvoření světa* a *Desatero*.¹²⁰ Podobné výčty se objevují také u některých dalších autorů, a proto se uvažuje o jejich – dnes již nedochovaném – novopythagorejském zdroji.¹²¹ Pro Filóna představuje tato přítomnost čísla sedm způsob, jak je krása sedmičky „vřecetěna nebi i celému světu“ (ἐνεσφραγισμένον οὐρανῷ τε καὶ τῷ σὺμπαντι κόσμῳ), jak o tom mluví ve spise *Život Mojžíšův*.¹²²

Zachováání sedmého dne odpočinku bylo jedním z charakteristických rysů židovského národa, o němž Filón navíc tvrdí, že bylo obdivováno i všemi ostatními.¹²³ Nyní je tedy zdůvodněno posvátností sedmičky, která je označena za cosi staršího než smyslově vnímatelný svět a popsána v pojmech řecké mytologie a filosofie. Filón zde naráží zejména na mýtus o Athéně zrozené z Diovy hlavy, jehož filosofická interpretace hrála zřejmě roli nejen v novopythagoreismu, ale jak jsme viděli, také ve středoplatónských spekulacích o vztahu idejí k tvůrci světa. I v případě soboty se Filón snaží ukázat jak všeobecnou platnost židovských pravidel, tak jejich spojitost s osobou Mojžíše: byl to on, kdo

¹²⁰ Filón se sedmému dni podrobně věnuje také v jiných svých dílech, jako je *De opif. mun.* 89–128; *Leg. alleg.* I,5–18; *De decal.* 96–105. Srv. k tomu D. T. Runia, *Commentary*, str. 260–308.

¹²¹ O souvislosti mezi sedmým dnem odpočinku a principem sedmičky všude kolem nás mluvil už Aristobúlos, viz svědectví Eusebia z Kaisareie, *Praep. evan.* XIII,12,12 n., vyd. É. des Places, *La préparation évangélique, Livres XII–XIII, SC* 307, Paris 1983, str. 320–322. K pojednáním o sedmičce podobným tomu Filónovu a diskusi o možných zdrojích srv. F. E. Robbins, *The Tradition of Greek Arithmology*, in: *Classical Philology*, 16, 1921, str. 97–123; D. T. Runia, *Introduction*, in: *Philo of Alexandria, On the Creation*, str. 1–46, zde str. 25–29; týž, *Commentary*, str. 260–308, zejm. str. 301–304; H. R. Moehring, *Arithmology*.

¹²² Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,209 (citováno výše, str. 73 n.).

¹²³ Tamt., II,21 n. Filónova snaha vysvětlit, že Židé o sobotách nezahálejí ani se nevěnují žádným nepřipadným aktivitám, nýbrž pěstují ctnost a filosofii (srv. např. Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* II,211 n.) by však mohla svědčit spíše o kritice této židovské zvyklosti, viz např. Senecovu kritiku soboty (podle Augustina, *De civ. Dei*, VI,11 / CCL 47,183). Srv. také D. Boesenberg, *Philo's Description of Jewish Sabbath Practice*, in: *The Studia Philonica Annual*, 22, 2010, str. 143–163, zde str. 152–158; S. K. Gribetz, *The Festival of Every Day. Philo and Seneca on Quotidian Time*, in: *Harvard Theological Review*, 111, 2018, str. 357–381, zejm. str. 377–379.

díky svému pronikavému zraku dokázal vidět odlesky sedmého dne ve viditelném světě a kdo svými prorockými výroky lidem připomněl, kdy tento den slavit. Mojžíšova proroctví na poušti tím získávají universální význam.

Závěr

Podle Filóna se Mojžíš díky svému jedinečnému vztahu k Bohu stal bohem pro svět, podobně jako je intelekt bohem pro člověka:¹²⁴ je tou nejvznešenější částí, která je svým poznáním schopna překročit to, co je dostupné tělesným smyslům. Mojžíš je schopen zrakem své mysli nahlédnout to, co ontologicky předchází smyslový svět a obtiskuje se do něj. Na základě tohoto poznání napodobuje Boží tvůrčí akt: nese v sobě Bohem zjevené inteligibilní vzory a vtiskuje je do našeho světa.

Při popisu oné prostředkující úrovně mezi Bohem a světem kombinuje Filón motivy převzaté z Písma a židovské tradice s prvky řecké filosofie a mytologie ve snaze ukázat jednotu obojího. Boží záměr při stvoření světa a vzorový svatostánek zjevený Mojžíšovi na Sinaji jsou pochopeny jako platónský svět idejí. Kromě universální platnosti židovského Zákona, bohoslužby a dalších specifík tohoto národa se Filón tímto popisem snaží představit také osobu Mojžíše. Jestliže Mojžíš dokázal netělesný vzor uvidět, svědčí to o pronikavosti jeho zraku, jestliže jej obtiskl do své duše, aby podle něj mohl vytvořit své dílo, sám se stal – dříve než toto dílo vytvořil – krásným obrazem božského vzoru.

Sobota neboli sedmička má ve Filónově pojetí se zmíněným inteligibilním vzorem zjeveným na Sinaji mnohé rysy společné. Neznamená to, že by Filón obojí ztotožňoval: o inteligibilním světě a o sedmém dni pojednává zvlášť a obojí rozvíjí v trochu jiném kontextu. Nicméně když ve spise *Život Mojžíšův* mluví nejprve o inteligibilním vzoru světa a následně o sedmičce, je jeho cíl v obou případech stejný: pomocí specifické interpretace *Pentateuchu* představit Mojžíše jako toho, kdo lépe než kdokoli jiný poznává inteligibilní, vzorová jsoucna a toto poznání předává lidem.¹²⁵

¹²⁴ Filón Alexandrijský, *De vita Mos.* I,158; *De opif. mun.* 69.

¹²⁵ Tato studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu „Vztah mezi nestvořeným Bohem a stvořenými bytostmi podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na alexandrijskou biblickou exegezi“, č. 19-18046S, a Univerzitního výzkumného centra UK č. 204053.

ZUSAMMENFASSUNG

Philon von Alexandria gilt als erster überlieferter Autor, der die Ideen im Rahmen der Ideenlehre als Gedanken Gottes auslegt. Obwohl Philon wahrscheinlich nicht der Erfinder dieser Interpretation ist, verwendet er sie, wenn er dem hellenistischen Publikum den Pentateuch erklärt. Die vorliegende Studie behandelt die Rolle der Ideen als intelligible Muster in Philons Darstellung der Gestalt von Moses. In Philons *Über das Leben des Moses* (*De vita Mosis*) wird Moses als der ideale König, Gesetzgeber, Hohepriester und Prophet charakterisiert. Die göttliche Offenbarung der intelligiblen Muster an Moses am Berg Sinai wird mit dem noetischen Kosmos identifiziert, nach dem Gott unsere Welt geschaffen hat. Philon betrachtet die Kenntnis der intelligiblen Muster als die Quelle der Mission von Moses: Das Gesetz des Moses, das jüdische Heiligtum und auch das eigene Leben von Moses sind auf seiner Kenntnis der intelligiblen Muster gegründet. In einer ähnlichen Art und Weise stellt Philon den siebten Tag als eine ewige Idee dar und verbindet die jüdische Feier des Schabbats nicht nur mit dem siebten Tag der Schöpfung der Welt, sondern auch mit der Moses' Prophezeiung während der Wanderung Israels durch die Wüste. Auf dieser Weise nutzt Philon platonische und pythagoräische Vorstellungen, um Moses als einen Philosophen zu schildern, der die Kenntnis der ewigen Ideen allen Menschen vermittelt.

SUMMARY

Philo of Alexandria provides our first extant testimony of the theory of Forms interpreted as the thoughts of God. Though Philo is probably not the founder of such an interpretation, he employs it when presenting the Pentateuch to his Hellenistic audience. The present study deals with the role of Forms or intelligible patterns in Philo's portrayal of Moses. In Philo's *On the Life of Moses* (*De vita Mosis*), Moses is characterized as an ideal king, lawgiver, high priest and prophet. The pattern that was revealed to Moses on the Mount Sinai is identified with the noetic cosmos, in accordance with which God created our world, and Philo regards the knowledge of the intelligible patterns as a source of Moses' mission: The Law of Moses, the Jewish sanctuary as well as Moses' own life are based on his knowledge of the intelligible patterns. In a similar way, Philo presents the Hebdomad as an eternal idea and connects the Jewish

celebration of the Sabbath not only with the seventh day of the creation of the world but also with Moses' prophecy during Israel's pilgrimage in the desert. In this way, Philo uses the Platonic and the Pythagorean concepts to depict Moses as a philosopher who transmits the knowledge of the eternal Forms to everyone.

NEMOC MLADÉHO HUMA A FILOSOFICKÁ KRIZE

Hynek Janoušek

David Hume je myslitelem, který se nezdráhá tvrdit, že filosofií si může člověk ublížit. Zranění nevzniká podle Huma tím, že adept filosofie nahlédne pouhé zdání, které mylně považuje za pravdu, nýbrž tím, že ho nazírání filosofických tezí – ať pravdivých či nepravdivých – odvede od širšího kontextu každodenně zakoušeného, mezilidského světa, a tím že nezohlední běžné podmínky možnosti intelektuální činnosti. Mluvíme-li zde o zranění, nemáme přitom na mysli pouze ublížení na duši, jež může vést k melancholii a deliriu, které, jak známo, Hume zmiňuje na jednom z klíčových míst *Pojednání o lidské přirozenosti*,¹ nýbrž i reálný fyziologický neduh či poranění nervů, jež takové stavy doprovází. Stav mysli a stav těla totiž „spolu úzce souvisí“.² V tomto textu nejprve rozebereme Humův *Dopis lékaři*,³ v němž lze odkrýt zárodek Humovy teorie duševní a tělesné krize vyvolané filosofickou činností.⁴ V druhé části článku pak zaměříme pozornost na hlubší filosofickou rovinu. Podíváme se, jak se celá problematika krize myslí při provozování filosofie vztahuje k Humovu pojetí entuziasmu a jak je u Huma v *Pojednání* začleněna do nauky o sociální povaze lidské přirozenosti. V průběhu diskuse nahlédneme i do mladického Humova dopisu příteli Michealu Ramseymu a do raných Humových esejů, sepsaných a publikovaných krátce po

¹ D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti* (= *Pojednání*), I, *Rozum*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, 1.4.7.9. Číslice na konci citací z *Pojednání* udávají podle zavedeného zvyku číslo knihy, části, oddílu a odstavce, v němž se citát nachází.

² Týž, *To Dr George Cheyne. March or April 1734*, in: týž, *The Letters of David Hume*, I, vyd. J. Y. T. Greig, Oxford 1932, str. 12–18, formulace se nachází na str. 16. Český překlad uvedeného textu lze najít v tomto čísle časopisu: D. Hume, *Dopis lékaři*, přel. H. Janoušek, str. 127–133.

³ Hume sám svůj dopis nenadepsal, jméno adresáta spekulativně doplnil editor Humových dopisů. V literatuře o Humovi se pro dopis standardně užívá název *A Letter to a Physician*. V naší studii budeme text citovat pod českým názvem *Dopis lékaři*, odkazovat budeme na stránky českého překladu.

⁴ Tuto část textu lze číst jako komentář k českému překladu uvedeného textu.

vydání *Pojednání*. Konkrétně se jedná o eseje *O pověře a entuziasmu* (*Of Superstition and Enthusiasm*), *Skeptik* (*The Sceptic*) a *Epikurejec* (*The Epicurean*). Všechny tři eseje Hume poprvé publikoval v roce 1741, rok po vydání třetí knihy *Pojednání*. Nauka *Pojednání* se v nich silně ozývá.

Výsledkem by mělo být správné pochopení „nemoci z povolání“, která filosofovi podle mladého Huma hrozí. Oproti standardním výkladům Humovy filosofie se pokusíme ukázat, že podle Huma krize způsobená filosofickou činností původně nepramení ze skeptické povahy pravých filosofických náhledů. Plyne spíše z povahy entuziasmu, z abstraktní povahy předmětů filosofického uvažování vůbec a z toho, že se mysl vyznačuje sklonem k upadání do letargie, vůči němuž se musí bránit vyhledáváním silných vnějších vzruchů. Radikální skepse však tuto krizi ještě vyostřuje tím, že mysl připravuje o přístup k takovým typům podnětů, které mohou její intelektuální činnost dlouhodobě podporovat.

1. O čem píše filosof lékaři?

Hume napsal *Dopis lékaři* počátkem roku 1734 krátce před tím, než se pokusil nastoupit dráhu obchodního úředníka v Bristolu. Bylo mu dvacet tři let.⁵ Není známo, zdali dopis vůbec odeslal, a stejně tak není jisté, komu byl adresován.⁶ Dopis byl sepsán jako anonymní. Hume v něm popisuje

⁵ Dopis má z hlediska humovských bádání značnou hodnotu. Autor totiž lékaři podává, jak sám říká, jistou zprávu o celém svém dosavadním životě ve chvíli, kdy toto líčení ještě nepodléhá rozsáhlé reinterpretaci. Ta je patrná zejména v Humově krátké autobiografii *Můj život* (*My Own Life*), kterou napsal na sklonku svého života, v roce 1776. Z prvního období Humovy intelektuální činnosti, tj. z období před Humovým odjezdem do Francie v roce 1734, se zachovalo velmi málo písemností, které by dokládaly Humův myšlenkový vývoj. Kromě *Dopisu lékaři* se jedná jen o dva krátké dopisy Huma příteli Michaelovi Ramsaymu, krátký text označovaný názvem *Esej o rytířství* (*Essay on Chivalry*) a několik poznámek a výpisků z četby, které bývají souborně označovány názvem *Hume's Early Memoranda* (viz E. Mossner, *David Hume's „An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour“*, in: *Modern Philology*, 45, 1947, str. 54–60, a též, *Hume's Early Memoranda 1729–1740*, in: *Journal for the History of Ideas*, 9, 1948, str. 492–518). Tyto texty lze jen obtížně datovat.

⁶ Z dopisu je jasné, že adresát je Skot, známý lékař, vzdělanec a „muž ducha“, žije v Londýně či mezi Londýnem a Bristolem a zajímá se o filosofické otázky. Těmto charakteristikám podle badatelů odpovídají dvě osobnosti. Dr. George Cheyne a dr. John Arbuthnot. Prvního z nich identifikoval jako možného příjemce již první editor Humových dopisů John Burton (J. Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, Edinburgh 1846, str. 42–47). Tvrzení, že adresátem je druhý jmenovaný, hájí autor nejznámějšího Humova životopisu Ernest Mossner (E. Mossner, *Hume's*

vlekou nemoc psychosomatické povahy, která u něj propukla v roce 1729, kdy mu bylo osmnáct let. Tento popis je obsahově rozčleněn na čtyři části. Po 1) krátkém líčení svého raného intelektuálního vývoje až do chvíle propuknutí nemoci popisuje Hume 2) historii tělesných projevů své nemoci a 3) vývoj stavu mysli a filosofických názorů (oba popisy se částečně prostupují). Dopis končí tím, že se Hume 4) dočasně vzdává filosofické činnosti a žádá o radu ohledně toho, zda a jak by se mohl zcela uzdravit. Ve vztahu autora k adresátovi se volně prolínají dvě roviny. Vztah pacienta k lékaři a vztah mladého učenice k učenci již etablovanému. Hume proto lékaře informuje nejen o svých problémech, nýbrž také o filosofickém projektu, jehož realizaci stojí v cestě nemoc.

Podívejme se nejprve na bod 1. V *Dopisu lékaři* i v pozdní autobiografii *Můj život* Hume tvrdí, že ho obvyklá universitní výuka neoslovila. Propadl však literární vášni:

„Zjistil jsem, že se skoro stejnou měrou kloním jak k myslitelským a filosofickým dílům, tak k poezii a krásné literatuře...“⁷

„... v útlém věku jsem propadl vášni pro literaturu. Ta se stala vůdčí vášní mého života a hojným zdrojem mého potěšení.“⁸

Epistle to Dr. Arbuthnot, 1734. The Biographical Significance, in: *Huntington Library Quarterly*, 7, 1944, str. 135–152). Debatu ohledně adresáta shrnul John Wright, který zpochybňuje Mossnerovy závěry a uvádí, že pravděpodobnějším adresátem byl Cheyne. Podle Wrighta však současný stav bádání nedovoluje tuto otázku zcela jistě rozhodnout (viz J. Wright, *Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician*, in: *Hume Studies*, 26, 2003, str. 125–141). Důležité je, že popisy krize, které Hume lékaři předkládá, se nápadně podobají kazuistikám obsaženým ve známé Cheynově knize *English Malady. Or, a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriack, and Hysterical Distempers, & c.*, London – Bath 1733. Obzvláště se podobají Cheynovým popisům léčby jeho vlastní duševní a fyzické krize, viz J. Wright, *Dr. George Cheyne*, str. 126–127. Způsob, jak se Hume snažil vyléčit, téměř doslova odpovídá způsobu léčby, který si naordinoval Mandeville – ten jej popsal ve své knize *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases* z roku 1711. Viz také R. Wicker, *Hume's Solution to Sceptical Melancholy*, Montreal 2016, str. 29–30. Hume byl zjevně dobře obeznámen s literaturou podobného typu a uzpůsoboval jí popis svých potíží. Cheyne ovšem ve svých léčebných procedurách zacházel mnohem dál než Hume. Při četbě seznamu jedovatých substancí, které na sebe aplikoval (rtuť, síra apod.), je z dnešního hlediska s podivem, že svou léčbu vůbec přežil (viz G. Cheyne, *English Malady*, str. 222–256).

⁷ D. Hume, *Dopis lékaři*, srv. níže, str. 128.

⁸ Týž, *Můj život*, přel. H. Janoušek, in: *Filosofický časopis*, 2, 2017, str. 176.

V obou textech Hume navíc zmiňuje, že se původně rozhodl věnovat právu, avšak nedokázal se přimět k jeho souvislejšímu studiu a k četbě předepsaných autorů. Místo toho hltal filosofickou a krásnou literaturu, Cicera a Vergilia. Zde však souběh textů končí. Celou více než pětiletou krizi, která přivádí mladého Huma k zoufalství a kvůli níž se dočasně vzdává učeneckého života, Hume ve stáří shrnuje již jen velmi lapidárně: „... usilovná námaha poněkud podlomila mé zdraví, takže jsem byl sveden, či spíše donucen k tomu, abych podnikl velmi chabý pokus o aktivnější způsob života.“⁹ Námaha, kterou Hume zmiňuje, je spojena s jeho odhodláním zcela zasvětit život filosofii a literární kritice. V roce 1727, kdy mu je šestnáct let a kdy píše dopis příteli,¹⁰ ho již můžeme zastihnout, jak se plně věnuje tomuto cíli, v ústraní rodinného sídla v Ninewells. Z *Dopisu lékaři* víme, že v této době se v Humovi probouzí „bojovný duch“. Ve filosofii a v kritice čili nauce o kráse a správných zásadách krásných umění není podle Huma nic založeno, a snaží se tedy najít „nový způsob, jakým by šlo stanovit pravdu“.¹¹ V četbě přitom volně střídá filosofickou literaturu a klasickou poezii a pokouší se o vlastní filosofickou tvorbu, která má však značně fragmentární charakter:

„Veškerý mnou učiněný pokrok spočívá jen v načrtávání obrysů na volné listy papíru, zde zmínka o vášni, tam vysvětlený úkaz myslí, na jiné stránce změny v těchto vysvětleních, občas poznámka o autorovi, kterého čtu. V tom všem není nic cenného pro ostatní a myslím si, že sotva něco cenného pro mne.“¹²

Jeho stav není bez vnitřních rozporů. V rodinném sídle, kde pobývá s ostatními členy rodiny a množstvím dalších lidí, je Hume, co se týče rozptýlení, „odkázán pouze na sebe a na knihovnu“,¹³ což na tomtéž místě dokládá latinským citátem – *ea sola voluptas Solamenque mali*.¹⁴ V tomto období se pokouší o syntézu Ciceronových morálních

⁹ Tamt.

¹⁰ Týž, *Letter to Michael Ramsay, July 4, 1727*, in: týž, *The Letters of David Hume*, I, str. 9–11.

¹¹ Týž, *Dopis lékaři*, srv. níže, str. 128.

¹² Týž, *Letter to Michael Ramsay*, str. 9.

¹³ Tamt.

¹⁴ „Toť jediná rozkoš, jediná útěcha v strastech.“ Vergilius, *Aeneis*, přel. O. Vaňorný, Praha 2018, str. 95.

ponaučení a Vergiliovy bukolické poezie. Činí tak mimo jiné s ohledem na III. knihu Ciceronových *Tuskulských hovorů* o zmírňování zármutku:

„Co mi vryje do paměti lépe tuskulský rozhovor z Ciceronova *De aegritudine lenienda* než Vergiliova ekloga nebo georgika – filosofův mudrc a básníkův rolník sdílí mír v duši, svobodu a nezávislost na osudu, pohrdání bohatstvím, mocí a slávou. Vše je v nich zklidněno a ztišeno, nic v nich není nepokojné a narušené: *At securā quies & nescia fallere vita / Speluncae, vivique lacus, at frigida Tempe / Mugitusque boum, mollesque sub arbore somni / Non absunt*. Tyto řádky se podle mne zcela vyrovnají ponaučení z nejlepších Ciceronových výroků.“¹⁵

Mladičký Hume se touto syntézou snaží nalézt štěstí a stoický klid, ne-
dáří se mu to však zcela:

„Saturnského štěstí jsem do značné míry dosáhl, ... klid mé mysli však není natolik stvrzen filosofií, aby vydržel rány osudu, takovouto velikost a vznešenost duše lze nalézt pouze ve studiu a kontemplaci, pouze to nás může naučit dívat se z výše na lidské nehody.“¹⁶

V této kontemplaci chce Hume prožívat extatické vytržení ze vzneše-
ného a podle instrukcí z pseudo-Longinova *Pojednání o vznešenu* chce vznešeně i psát:¹⁷

„... čtu Longina a nalézám v něm veliké zalíbení, myslím, že jeho po-
vaha skutečně odpovídá velké vznešenosti, kterou popisuje. Svě rady poskytuje s takovou silou, jako by byl tímto tématem [vznešenosti] očarováný. Je tvůrcem, který může být citován jako příklad svých pravidel kýmkoli, kdo by měl dost odvahy o tomto tématu psát.“¹⁸

¹⁵ D. Hume, *Letter to Michael Ramsay*, str. 10. Český překlad básně použité v ci-
tátu: „Zato má bezpečný klid, má úskokův neznalý život./ doma má hojnost všeho, má
poklid na širých polích./ jeskyně, jezera živá a krásná údolí chladná./ veselé bučení
skotu a lahodný pod stromem spánek vždycky tam má.“ Vergilius, *Zpěvy rolnické
a pastýřské*, přel. O. Vaňorný, Praha 2008, str. 39.

¹⁶ D. Hume, *Letter to Michael Ramsay*, str. 10.

¹⁷ Autor spisu je neznámý. Longinovi spis připisovala středověká tradice, které
se Hume drží.

¹⁸ D. Hume, *Letter to Michael Ramsay*, str. 11.

Četba pseudo-Longina dokládá Humův živý zájem o rétoriku a literární kritiku. Jaké rady se mu od tohoto autora dostává? Hume má podle pseudo-Longina aplikovat velké a vzletné pojmy, psát s mohutným a nadšeným citem, vhodně tvořit myšlenkové a slovní figury, dobře volit slova a obraznou mluvu a používat důstojný a povznesený slovosled a větnou skladbu.¹⁹ Je zřejmé, že byt' se mladý Hume již snaží o popis duševních pochodů, od skeptického a naturalistického východiska svého *Pojednání o lidské přirozenosti* je ve svých prvních filosofických pokusech velmi vzdálen. I když se jeho názory zajisté vyvíjely, není snadné uvěřit (ovšem nelze to ani vyloučit), že v roce 1729, tedy již po roce a půl, dospěl k centrální nauce první knihy svého *Pojednání*, tj. k učení o asociativním předávání živosti z impresí na ideje, jež vede k živému pojetí idejí čili k víře (belief).²⁰ Humovi se sice podle *Dopisu lékařů* někdy kolem osmnáctých narozenin zdálo, že se před ním „konečně otevírá nová krajina“ myšlení, která ho „naprosto uchvátíla“.²¹ Tato charakteristika však může mít, jak dokládá Reinhard Brandt, pro Huma negativní konotaci.²² Hume se po této uchvacující krajině chvíli prochází a následně se u něj

¹⁹ Dionysiův neb Longinův spis „O vznešenu“, přel. V. Sládek, Praha 1931, str. 18–19.

²⁰ N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1960, str. 14–15.

²¹ D. Hume, *Dopis lékařů*, srv. níže str. 128.

²² R. Brandt, *The Beginnings of Hume's Philosophy*, in: G. Morice (vyd.), *David Hume. Bicentary Papers*. Edinburgh 1977, str. 117–127. Hume jednak kvalifikuje „novou krajinu myšlení“ slovem „seemed“, není tedy jasné, zda šlo skutečně o průlom v jeho myšlení, anebo jen o iluzi. Brandt si navíc všiml, že tentýž obrat „scene of thought“ používá Hume v *Pojednání* negativně, a to ve smyslu nebezpečí pověr a vznícené obraznosti (viz *Pojednání* 1.14.7.13). Hume, jak uvidíme a jak si všimám i Brandt, v *Dopise lékařů* zcela jednoznačně umísťuje svou myšlenku vědy o lidské přirozenosti do roku 1731. Za tuto interpretaci se opatrně postavil i M. A. Stewart, *Hume's Intellectual Development, 1711–1752*, in: M. Frasca-Spada – P. J. E. Kail (vyd.), *Impressions of Hume*, Oxford 2005, str. 29. Slavná téze Kempa Smithe, že Hume vstoupil do filosofie studiem morální filosofie, je sice pravdivá, ale jen zčásti. V roce 1727 se Hume celým stylem vyjadřování a charakterem své činnosti zdá být stále spíše žákem Shaftesburyho než Hutchesona (jak Shaftesburyho *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), tak Hutchesonovo *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1727) Hume v roce 1727 vlastnil). Shaftesbury radil čtenářům návrat k starověkým moralistům a pravému pojetí ctnosti, zkoumání sebe sama, a to i formou zápisu svých reflexí, a nabádal k rozjímání (viz M. A. Stewart, *Hume's Intellectual Development*, str. 38). Podíváme-li se na text *Dopisu lékařů*, pak Kemp Smithova téze předpokládá, že Hume základní myšlenku své teoretické filosofie objevil dříve, než prohlédl hypotetickou povahu antické morální filosofie a připadl na myšlenku nezaujatého a bezpředsudečného zkoumání lidské přirozenosti.

objevují psychosomatické projevy nemoci, kterou bychom dnes nejspíše vážně nazvali syndromem vyhoření či únavovým syndromem.

První příznaky nemoci se dostavily v září 1729. Jakmile se Hume pokouší tvořit, přepadá ho únava a skleslost, je extrémně hubený, na ruku se mu objevují skvrny od kurdějů, trpí pytalismem, tj. nadměrným sliněním. Následujících devět měsíců, tj. do června 1730, se Hume pokouší krizi překonat zvýšeným pracovním úsilím. V dubnu 1730 se radí s lékařem v Edinburghu, který mu diagnostikuje „chorobu učených“ (disease of the learned) čili melancholii pramenící ze slabosti či subtilnosti nervů a vzlínání tělesných par. Ta podle dobového přesvědčení postihuje zejména učence kvůli nevhodnému tělesnému režimu a přílišné intelektuální námaze. S touto diagnózou by však, jak poznamenala Margaret Watkinsová,²³ v Humově době od lékaře pravděpodobně odešel každý vzdělanec stěžující si na psychosomatické problémy.

Hume svou diagnózu přijímá opatrně a s rezervou, uvědomuje si však, že jeho život je příliš jednostranně zaměřen na studium a literární tvorbu. Začíná si postupně dopřávat zábavu, při práci šetří své síly, bere kapky a „tablety proti hysterii“, jezdí na koni a pije přiměřeně víno. V zimě 1730–1731, kdy v souladu s rodinným zvykem pobývá se svými bližními v Edinburghu, cítí návrat sil. V létě 1731 se vrací na venkov, je přátelštější ke svému okolí, chce opět začít pracovat, problémy však přetrvávají. „Shledal jsem, že nedokážu sledovat jediný řetězec úvah na jeden zátaž, aniž bych se často zastavoval a příležitostně odpočíval při pohledu na jiné věci.“²⁴ Konečně se na jaře 1734, tj. pět a půl roku po propuknutí nemoci, rozhoduje dočasně upustit od realizace svých literárních plánů a vyzkoušet aktivnější život. Volí práci u obchodníka v Bristolu „odhodlán zapomenout na sebe a na celou svoji minulost, vrhnout se, jak jen to jde, do tohoto způsobu života a protloukat se světem od pólu k pólu, dokud [ho jeho] nemoc neopustí“.²⁵ Cestou do Bristolu píše lékaři o radu, přičemž z dopisu je znát zoufalství: „Znáte mezi všemi těmi učenici, s nimiž se stýkáte, někoho, kdo by byl stejně postižen? Mohu vůbec doufat v uzdravení? Budu na něj muset čekat ještě dlouho?“²⁶

²³ M. Watkins, *Beyond the „Disease of the Learned“*. *Hume on Passional Disorders*, in: P. A. Reed – R. Vitz (vyd.), *Hume's Moral Philosophy and Contemporary Psychology*, New York 2018, str. 11.

²⁴ D. Hume, *Dopis lékařů*, str. 131.

²⁵ Tamt., str. 133.

²⁶ Tamt.

Rozeberme nyní tu rovinu dopisu, v níž se mladý Hume obrací na lékaře jako jeden učenec na druhého. Občas se v literatuře hovoří o rané stoické krizi mladého Huma. Ten však v *Dopisu lékaři* neodmítá samotná stoická či stoicizující ponaučení a snahu se jimi řídit: „Tyto úvahy [Cicerona, Seneky a Plútarcha] jsou nepochybně velice užitečné.“²⁷ Spíše odmítá nesoudnou aplikaci těchto ponaučení a chabé základy nauky o lidské přirozenosti, z nichž vycházejí. Stoické náhledy se podle Huma musí pojít s aktivním životem, který k jejich uplatnění dává podnět.²⁸ Úvahy o marnosti světské slávy a bohatství však, jak Hume záhy zjišťuje, působí upřímně, pouze pokud je formulují lidé, „jichž se svět a sláva týkají“.²⁹ Svě vlastní meditace nad světskou marností označuje neznámý a chudý Hume v *Dopisu lékaři* za žlučovité (peevish) a zbytečné. Zároveň informuje lékaře o novém obratu svého filosofického úsilí. Většina filosofů minulosti propadla velikosti svého ducha, povahu lidské přirozenosti si spíše vymýšleli, než aby ji popisovali na základě bezpředsudčných pozorování. Morální filosofie, tj. filosofie člověka, kterou nám staří filosofové přenechali, je zcela hypotetická. Vědu o člověku je nyní třeba založit na novém, experimentálním základě. Humovu záměru se však opět staví do cesty nemoc:

„... během těchto tří let jsem, jak mohu konstatovat, popsal mnoho archů papíru, které neobsahují nic než mé vlastní objevy. Připočteme-li četbu nejvyhlášenějších děl v latině, francouzštině a angličtině a osvojení si italštiny, mohl byste to považovat za dostatečné zaměstnání pro zcela zdravého člověka, a také by tomu tak bylo, kdyby to k něčemu vedlo.“³⁰

²⁷ Tamt., str. 129.

²⁸ Tamt.

²⁹ Tamt., str. 132.

³⁰ Tamt., str. 131. Stojí za zmínku, že tyto archy pravděpodobně obsahovaly Humovo první vyrovnání se s theismem a přirozenou theologií, které o dvacet let později (v roce 1751) zmiňuje v dopisu Gilbertu Elliotovi z Minta: „Před nedávnem jsem spálil rukopis staré knihy, kterou jsem napsal, než mi bylo dvacet, a která stránku po stránce zaznamenávala postup mých myšlenek na toto téma [přirozené theologie]. Začínala úzkostlivým hledáním argumentů podporujících běžné mínění. Postupně se dostavily pochybnosti, rozplynuly se, zase se vrátily. Šlo o neustálý boj nepokojné obraznosti se sklonem, možná že i s rozumem.“ D. Hume, *To Gilbert Elliot of Minto*, in: J. Y. T. Greig (vyd.), *The Letters of David Hume*, I, str. 145.

Toto zhroucení ohrožuje Humovy životní plány: „Ztratil jsem naději, že své názory podám natolik elegantně a vybroušeně, abych k sobě přitáhl pozornost učeného světa, a raději budu žít a zemřu v zapomnění, než abych je plodil zmrzačené a nedokonalé.“³¹ Hume se naštěstí buď ještě v Bristolu, nebo později ve Francii vyléčil. Vzhledem k tomu, že následující tři roky strávené ve Francii intelektuální prací na *Pojednání* označuje Hume navzdory svému skromnému finančnímu zajištění za „velmi příjemné“,³² je pravděpodobné, že nezapomněl práci vyvažovat odpočinkem a společenským rozptýlením.

2. Entusiasmus a letargie v Humově *Pojednání o lidské přirozenosti* a dalších raných textech

Viděli jsme, že Hume v první fázi své filosofické dráhy prožíval poetické nadšení, které spojoval s povznášející filosofickou kontemplací a teoretickými pozorováními. Není jistě náhoda, že se Hume po svém zhroucení vyjadřuje o dlouhodobé a izolované excitaci mysli poezí a filosofickou činností jako o stavu, který může být nebezpečný a problematický. V úvahách o tomto riziku se ukazuje být významný ještě třetí typ nadšení – nadšení náboženské. V *Dopisu lékaři* je tento náboženský entuziasmus a jeho fyziologický dopad na mysl přímo zdrojem Humova podezřavého vztahu k filosofickému entuziasmu:

„Všiml jsem si, že když francouzští mystici a naši místní fanatici ve svých spisech popisují vývoj stavu svých duší, zmiňují netečnost a ztrátu duševních sil, jež se často vrací a jež některé z nich zpočátku mnoho let trápí. Jelikož tento typ zanícení zcela závisí na síle vášní a v posledku tedy na životních hybatelích [animal spirits], často jsem myslíval na to, že jejich a můj případ si do značné míry odpovídají a že jejich extatické uctívání může narušit stavbu nervů a mozku podobně jako hluboké úvahy a vřelost či nadšení, které od nich nelze oddělit.“³³

Hume si popisy náboženských stavů dává dohromady s dobovou fyziologií. Problémem je v jeho očích zejména *prudkost* této extáze, které

³¹ D. Hume, *Dopis lékaři*, str. 131.

³² Tamt.

³³ Tamt.

odpovídá prudký pohyb látky v nervech. Ten tyto nervy po jisté době narušuje. Tato prudkost je v Humových raných textech často spojována s pojmáním neobvyklých a vznešených idejí excitovanou obrazností:

„V tomto [náboženském] stavu myslí obraznost přetéká vznešenými, avšak zmatenými pojetími, kterým nemohou odpovídat žádné sublunární krásy a žádná potěšení. Vše smrtelné a pomíjivé ustupuje jakožto nehodné pozornosti.“³⁴

Analogie filosofického a náboženského nadšení ovlivňuje v *Dopisu lékaři* Humovo posouzení vlastní situace. Jestliže má zranění způsobené nadšením provozováním filosofie fyziologickou povahu, může vyléčení přinést snad jen dočasné zanechání filosofických reflexí a následná regenerace nervů.

Druhým často zmiňovaným typem nadšení, které ovlivňuje Humovo pojetí filosofického entuziasmu, je nadšení básnické či poetické. Od filosofického a náboženského entuziasmu se liší tím, že vášněmi prostoupená živá obraznost, která je jeho zdrojem, nevytváří soudovou víru či přesvědčení: „Ať již básnický entuziasmus rozruší životní hybatele jakkoliv, jedná se o pouhý stín víry či přesvědčení.“³⁵ Tato živost, jak nás Hume upozorňuje v dodatku k *Pojednání*, se díky tomu pocitově liší od živosti víry: „[živost idejí je zde] nahodilou okolností, ... fikci se takřkajíc propůjčujeme“. To však nestojí v cestě mocnému a prudkému účinku poezie: „živost vytvořená fantazií v mnoha případech předčí živost pocházející ze zvyku a zkušenosti“.³⁶ Zde se však také skrývá riziko možné záměny obou druhů živosti idejí:

„Pokud obraznost získá kvůli mimořádnému vření krve a životních hybatelů takovou živost, že to naruší všechny její síly a schopnosti, není jak odlišit pravdu od nepravdy. Protože působí stejně, je každá nezávazná smyšlenka nebo idea postavena na roveň impresím paměti a závěrům úsudků a účinkuje na vášně silou, jež se jejich síle vyrovná.“³⁷

³⁴ D. Hume, *Of Superstition and Enthusiasm*, in: týž, *Essays Moral, Political, and Literary*, vyd. T. H. Green, Indianapolis 1985, str. 74.

³⁵ Týž, *Pojednání*, 1.3.10.10.

³⁶ Tamt., 1.3.10.8.

³⁷ Tamt., 1.3.10.9.

Nejeden autor vybavený silnou obrazností se tak může stát „obětí svého zanícení a své duchaplnosti“. V takovém stavu dochází k zaměňování fikce a reality.³⁸ Navzdory rozdílu v druhu živosti idejí poetické obraznosti, v níž jsou realita a fikce odlišeny, a šílené obraznosti, v níž se fikce a realita prostupuje, vidí Hume mezi básnictvím a šílenstvím jistou analogii: „Básnictví i šílenství mají společné to, že živost, kterou udělují idejím, nevzniká z konkrétních vztahů a spojení předmětů těchto idejí, nýbrž z momentálního osobního rozpoložení a nálady.“³⁹ Společným rysem poetického entuziasmu a entuziasmu náboženského a filosofického je, že živost předmětů nadšení má svůj zdroj ve *vlastní činnosti* obraznosti, jež je vedena vášněmi a náladami, a nikoli v živosti, kterou by obraznost pouze pasivně přijímala z impresí a převáděla na asociované ideje. Odtud se odvíjí i přenesený význam řeči o živé či vznícené obraznosti jako obraznosti, která dodává idejím živost z vlastních zdrojů.

Hume bohužel podrobněji neanalyzuje, proč jisté filosofické ideje začínou v diskursivní činnosti obraznosti působit velkolepě – jistou roli hraje zajisté rétorická vznešenost, s níž někteří filosofové dovedou své názory podat. Jako analogický příklad však může čtenáři posloužit Humova analýza posilování prožitku vznešenosti či hodnoty časově a prostorově vzdálených předmětů. Jestliže je naše obraznost aktivní a živá a vzdálenost natolik velká, že se dostává na hranu naší každodenní představitivosti, je pro obraznost obtížné pojetí vzdáleného předmětu výzvou, jejíž zvládání vede k povznesení (elevation) představitivosti a ke kvalifikaci předmětu pojetí pocitem vznešenosti, který z tohoto povznesení pramení. Předměty z dávných dob a dalekých krajín proto na základě takto živého pojetí působí velmi živě a vzbuzují silné vášně.⁴⁰ Z výše citované Humovy poznámky o nedostatečnosti „sublunárních krás a potěšení“ při srovnání světa a božství lze snad odhadnout, že i v zobrazování některých

³⁸ Od tohoto patologického prostupování fikce a reality Hume odlišuje legitimní využití faktů a zvykem upevněných představ, převzatých např. z řecké mytologie, k posílení poetického účinku díla. „Básníci si vytvořili cosi, co nazývají poetickým systémem věcí. Ačkoliv v něj nevěří ani básníci, ani čtenáři, je běžně považován za dostatečný základ jakékoliv fikce... Právě tak si autoři tragédií vypůjčují své příběhy, anebo přinejmenším jména hlavních hrdinů z nějaké známého úseku dějin, a to nikoli kvůli klamání diváků, ... nýbrž kvůli tomu, aby představitost snadněji přijala pozoruhodné události, o kterých vyprávějí.“ Tamt., 1.3.10.6.

³⁹ Tamt., 1.3.10.10.

⁴⁰ Tamt., 2.3.8. Viz také E. Lecaldano, *Hume's Sentimentalism and the Moral Sublime*, in: A. Vaccari – L. Greco (vyd.), *Hume Readings*, Rome 2012, str. 182. Překvapivě skoupé Humovy poznámky na téma vznešenosti shrnuje E. Neill, *Hume's Moral Sublime*, in: *British Journal of Aesthetics*, 3, 1997, str. 246–258.

náboženských a filosofických idejí by tyto předměty podle Huma mohly generovat povznášející pocit v limitním napínání obraznosti.

Kromě vznešenosti však může podle Huma filosofické nadšení vyvolávat samotná fascinace intelektuálními hádankami, jejichž řešení je spojené s nadějí na zodpovězení otázek, které považujeme za obzvláště důležité.⁴¹ Zdá se, že zatímco v nejranějších Humových dopisech stojí okouzlení „velkými“, krásnými a vznešeně podanými morálními a metafyzickými idejemi na stejné úrovni s nadšením pro řešení empirických otázek spojených s důležitými principy lidské přirozenosti, v *Pojednání* role filosofického nadšení ze vznešeně a velkolepě působících pojmů ustupuje stranou a dominuje nadšení z nadějeplného hledání základních principů morální filosofie. Obě polohy se s ohledem na morální filosofii dostávají ke slovu v posledním odstavci základního textu *Pojednání*, kde Hume odlišuje filosofa jako anatoma lidské přirozenosti prostředkujícího užitečné pravdy, které mohou být dokonce odpudivé, od filosofa jako malíře této přirozenosti, který uchvacuje obraznost působivými rétorickými obrazy morální ctnosti a neřesti.⁴² Živá představivost a sklon propadat nadšení z předmětností určitého druhu je podle Huma naším vrozeným povahovým rysem.⁴³ Zatímco v poetickém nadšení se mysl obrací a oživuje fiktivní svět osob, předmětů a dějů, v nadšení filosofickém je předmět myšlení „abstraktní“ idejí, v čemž, jak ještě uvidíme, se podle Huma skrývá jistý problém.

Dříve než se tomuto problému budeme věnovat, pokusíme se dosavadní analýzu Humova přístupu k hrozbě skrývající se v provozování filosofie doplnit tím, že zohledníme tezi o přirozeném sklonu mysli k apatii z *Pojednání o lidské přirozenosti*.

Příčiny možné duševní krize pocházející z provozování filosofie jsou v *Pojednání* a v raných esejích probírajících filosofickou činnost začleněny do hlubšího obrazu krize pramenící z mysli samé. Tento obraz je málo známý, zejména z toho důvodu, že některé jeho základní části se nacházejí v málo čtené druhé knize *Pojednání* a nejsou tak zřetelné v pozdějších Humových textech. V druhé knize *Pojednání* Hume hovoří o přirozeně nedostatečné schopnosti lidské mysli snášet nedostatek podnětů a osamění. Lidská mysl podle Huma upadá do netečnosti a zoufalství, když postrádá silné vnější vzruchy:

⁴¹ D. Hume, *Pojednání*, 2.3.10.3–4.

⁴² Viz tamt., 3.3.6.6 a repríza této myšlenky in: Týž, *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. J. Moural, Praha 1996, str. 23–24.

⁴³ Týž, *Pojednání*, 1.4.7.14.

„Lidé, kteří rádi kritizují lidskou přirozenost, tvrdí, že člověk vůbec není soběstačný a že jakmile narušíme jeho lpění na vnějších předmětech, okamžitě propadne nejhlubší melancholii a zoufalství. Odtud, tvrdí, pramení ono neustálé hledání zábavy ve hrách, při lovu či v zaměstnání, kterými se pokoušíme rozptýlit a vytrhnout naše životní hybatele z apatického stavu, do něhož upadají, když je v chodu neudrží nějaká čilá a živá emoce. S tímto myšlenkovým pochodem do jisté míry souhlasím, neboť připouštím, že mysl se sama nedokáže zabavit a přirozeně vyhledává cizí předměty, které by mohly vyvolat živý vjem a rozproudit životní hybatele.“⁴⁴

Jedním z možných způsobů, jak uniknout z této situace, je podle Huma právě podnětná intelektuální činnost, zejména jestliže nám skýtá naději na zodpovězení užitečných otázek.⁴⁵ Předměty myšlení jsou však pouhé ideje, čímž se otevírá otázka jejich vztahu k impresionálnímu světu vnější skutečnosti. Pokud je cílem filosofie nalézt ideje, jež se nevztahují k předmětům vnějšího, společně sdíleného světa a skutečné povaze lidské přirozenosti a jež nemají žádnou užitečnost, a pokud chce filosofie tím, že si bude takové ideje osvojovat a že je bude rozvíjet, dospět k ukotvení lidského života a ke štěstí, začne mysl postupně ztrácet

⁴⁴ Tamt., 2.2.4.4. Humův esej *O tragédii* umožňuje konstatovat, že tuto teorii přebírá od Jeana-Baptisty Dubose, dobově neobyčejně populárního myslitele zabývajícího se emocionálním účinkem umění. Hume čerpal zejména z prvních dvou kapitol Dubosovy knihy *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, která vyšla v roce 1719 v Paříži. Viz D. Hume, *Of Tragedy*, in: též, *Four Dissertations*, London 1757, str. 186–187. Autoři jednoho z mála článků o vlivu Dubose na *Pojednání*, J. O. Young a M. Cameron, nemuseli spekulovat, že „podoba mezi úseky textů je taková, že se nemůže jednat o náhodu“ (J. O. Young – M. Cameron, *Jean-Baptiste Du Bos' Critical Reflections on Poetry and Painting and Hume's Treatise*, in: *British Journal of Aesthetics*, 2, 2018, str. 153). V esejí *O tragédii* totiž Hume Dubose jako zdroj této teorie explicitně zmiňuje: „Abbé Dubos ve svých úvahách o poezii a malířství tvrdí, že všeobecně vzato je pro mysl ze všeho nejnepříjemnější mdlý, nehybný stav netečnosti, do kterého upadá, když přijde o všechny vášně a zaměstnání. Aby se tohoto bolestivého stavu zbavila, hledá jakoukoli zábavu a zaměstnání – obchod, hazard, představení, podívanou na popravy, prostě vše, co vybudí vášně a odvede pozornost od ní samé. Na vášni nesejde, buďsi klidně nepřijemná, bolestná, smutná, narušená, pořád je to lepší než netečná zemědělost, která vzniká z naprostého klidu a odpočinku. Není možné popřít, že tento výklad je přinejmenším zčásti uspokojivý.“ D. Hume, *Of Tragedy*, str. 186–187.

⁴⁵ Stojí za zmínku, že podle Huma filosofie sdílí mnoho společných rysů s lovem, který je jmenován výše mezi zabavujícími činnostmi, viz D. Hume, *Pojednání*, 2.3.10.8.

schopnost podporovat sebe samu ve své činnosti, neboť jí k další činnosti schází podněty. Mnoho starověkých filosofů podle Huma tuto základní nesoběstačnost lidské mysli přehlíželo a jejich návod na nalezení štěstí v kontemplativní autonomii ducha tak ve skutečnosti vede k pravému opaku. Obzvláště silně tento názor zaznívá v Humově pohledu na obecnou povahu epikureismu a skepticismu, který nalézáme v jeho raných esejích:

„Pryč tedy se vším tím marným předstíráním, že se činíme šťastnými v nitru nás samých, že hodujeme na svých vlastních myšlenkách, že nás uspokojuje vědomí dobrého jednání a že pohrdáme veškerou pomocí a podporou od vnějších předmětů... Nepodporována vhodnými předměty, upadá mysl do nejhlubšího smutku a sklíčenosti. Bídny, ale pyšný člověče! Necht' je tvá mysl šťastná sama v sobě! Jakými zdroji je ale vybavena, aby zaplnila tak ohromnou prázdnotu a zastoupila všechny tvé tělesné smysly a schopnosti? ... Když jí schází vnější zaměstnání a radosti, musí se mysl zřítit do letargie a melancholie.“⁴⁶

Tento odvrát od světa může zpočátku vést k filosofickému nadšení z nové intelektuální krajiny nabízející vznešené ideje, jež slibují osvobození od závislosti na vnějších stimulech a spolu s tím i rozřešení zásadních otázek a problémů lidského života. Viděli jsme, že prudkost tohoto nadšení může, přinejmenším podle nejranějších Humových reflexí, dokonce vést i k nervovému přepětí. Abstraktní ideje, které oživuje *pouze* vzrušená obraznost, jsou však příliš slabé na to, aby mysl samy o sobě trvale podněcovaly. Výsledkem je postupný nárůst apatie a melancholie, kterému po fyziologické stránce odpovídá ochabnutí původně prudkého pohybu životních hybatelů:

„... oddání se filosofii, právě tak jako entuziasmus básníka, je přechodným účinkem vybuzených hybatelů, velkého množství volného času, citlivého ducha a studijního a kontemplativního návyku. I když jsou však dány tyto podmínky, abstraktní, neviditelný předmět, jako například ten, který nám poskytuje přirozené náboženství, nedokáže dlouho podněcovat činnost mysli.“⁴⁷

⁴⁶ D. Hume, *The Epicurean*, in: *týž, Essays Moral, Political, and Literary*, str. 140.

⁴⁷ *Týž, The Sceptic*, in: *týž, Essays Moral, Political, and Literary*, str. 167.

Filosofické nadšení doprovázející takto zaměřenou intelektuální činnost se sice může po jistém odpočinku obnovit, celý kruh se tím však pouze zopakuje a krize se spíše prohloubí. Myslitel, uzavřený v rytmu přepětí a skleslosti, prudkého vznícení životních hybatelů a následného ochabnutí, je tak zdánlivě postaven před volbu mezi filosofickou činností a jejím zavržením.

Je zjevné, že podle Huma obraznost dostatečně zaměstná pouze vnější předmět smyslů a vášní, který, řečeno s Humem, v mysli vystupuje jako imprese, a nikoli jako idea oživená obrazností samou. Předmětem, který se k tomuto účelu dlouhodobě hodí, může být podle *Pojednání o lidské přirozenosti* nakonec jen jiná lidská mysl, a to díky síle impresí, které nám prostředkuje princip sympatie čili vcit'ování do prožitků druhých lidí. Sympatie nám totiž poskytuje

„nejživější ze všech předmětů: rozumnou a myslící bytost, jako jsme my sami, která s námi sdílí všechna hnutí své mysli, zasvěcuje nás do svých nejniternějších pocitů a dojmů a umožňuje nám nahlížet na veškeré emoce vyvolávané předměty, a to v samotném okamžiku jejich zrodu. Všechny živé ideje jsou příjemné, zejména však ideje vášní, neboť takovéto ideje se stávají vášněmi a mysl vzrušují citelněji než všechny ostatní obrazy či pojetí.“⁴⁸

Tím, že nás sympatie odvádí od nás samých k pocitům druhých, jde přímo proti sklonu mysli k upadání do sebe samé: „... při sympatii není naše osoba ani předmětem vášně, ani v ní nic nezaměřuje pozornost na nás samé“.⁴⁹ Na sympatii pak závisí i živost našich vlastních vášní: „... kdybychom zcela abstrahovali od myšlenek a pocitů druhých, neměly by [naše vášně] žádnou sílu“.⁵⁰ Opět neschází ani fyziologická stránka

⁴⁸ Týž, *Pojednání*, 2.2.4.4.

⁴⁹ Tamt., 2.2.2.17.

⁵⁰ Tamt., 2.2.5.15. Filosoficky se význam sympatie ohlašuje například v důrazu, který Hume podobně jako Cicero klade na přátelství a přítomnost blízkých lidí. Jestliže jsme s druhým člověkem důvěrně obeznámeni, účinkuje sympatie na naši mysl živěji (tamt., 2.2.4.5). Hume přijímal celou řadu Ciceronových závěrů, domníval se však, že je třeba je nově založit tak, aby správně vyplývaly z popisu lidské přirozenosti. K tomu viz P. Jones, *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh 1982, str. 29–40. Tato živost se ještě posílí, jestliže je přirozené ladění obou myslí podobné. Sympatie proměňuje živé ideje pocitů druhých lidí v imprese: „K této proměně však dojde snadněji, pokud nás přirozenost naší povahy vybaví sklonem k pocitování stejné imprese, kterou pozorujeme u ostatních, a vyvolává

vysvětlení: „Sympatie s druhými je příjemná pouze tím, že uvádí hybatele do pohybu.“⁵¹

Z řečeného zajisté nevyplývá, že by ostatní vnější vzruchy byly zbytečné, nýbrž že jsou samy o sobě nedostatečné, pokud je v rozmanitých ohledech nedoplňují výkony sympatie.⁵² Oproti „lidem, kteří rádi kritizují lidskou přirozenost“, tedy Hume nevidí v přirozeném pohybu myslí od sebe samé k silným vnějším vzruchům pohyb odcizení, nýbrž podmínku lidské sociálnosti a samotnou podmínku udržitelné činnosti myslí – „krev se vzedme, srdce buší a člověk se cítí živý způsobem, který je pro něj v klidných a osamělých chvílích nedosažitelný.“⁵³ Má-li být pro mysl její činnost vůbec snesitelná, musí ji, ať chce, či nechce, oživit pocity a názory druhých lidí.

Co platí pro činnost obecně, platí i pro veškerou intelektuální činnost a filosofii zvláště. Abstraktní předměty myslí filosofickému uvažování samy o sobě nestačí. Uvažování o nich sice musí být chápáno jako věcně přínosné, tj. *důležité*, pro veřejnost vůbec. Výsledek intelektuální činnosti pro ostatní je však podle Huma chápán jako hodnotný pouze na základě sympatie s užitkem myšlení, tj. na základě sympatie s reálnými či představovanými pocity a emocemi (obvykle anonymních a neznámých) recipientů myšlení, v jejichž zájmu se myšlení realizuje.⁵⁴

Právě tak, jako rozum podle Huma není schopen určit dobro či zlo charakteru či jednání, není schopen sám o sobě určit užitečnost či neužitečnost předmětu. Libý pocit z předmětu, který označujeme jako užitečný, se konstituuje teprve na základě toho, co člověk chce či nechce. Když tedy podle Huma vidíme například neúrodnou zem, pramení bezútešný pocit při pohledu na ni ze sympatie s pocity jejích skutečných či možných obyvatel.⁵⁵ Není nutné, aby při tom nějakí lidé stáli vedle nás, na krajinu se můžeme dívat i sami.

Podobná sympatie přirozeně doprovází a fixuje zaměření na předmět tvořivé intelektuální činnosti. Tato sekundární *emoce* vznikající ze

ji při sebemenší příležitosti. V takovém případě podobnost ... nabízí materiál, který podpálí i drobná jiskra.“ Tamt., 2.2.4.7.

⁵¹ Tamt.

⁵² Viz klasické vyjádření tohoto názoru u Huma v *Pojednání*, 2.2.5.15. Podrobný popis funkce sympatie a odkaz na další literaturu nalezne čtenář v: H. Janoušek, *Sympatie a prostorovost vášní u Huma*, in: *Reflexe*, 54, 2018, str. 79–103.

⁵³ D. Hume, *Pojednání*, 2.2.4.4.

⁵⁴ Tamt., 2.3.10.4–6.

⁵⁵ Tamt., 2.2.9.17.

sympatie je nutná k tomu, aby bylo teoretické myšlení schopné na svůj předmět dlouhodobě upírat pozornost. Jinými slovy, není možné myslet čistě pro sebe sama *důležitost výsledku* myšlení, stejně jako není možné takto myslet důležitost žádného lidského výtvoru, neboť ta je koreláttem pocitů anonymního „vnějšího“ uživatele, od nichž se mysl nemůže odpoutat. Hume sám tvrdí, že tuto závislost lze snadno přehlédnout, sympatie nám v tomto případě totiž poskytuje pouhý stín vášně, která se pohybuje na hranici rozeznatelnosti: „Lze zajisté namítnout, že takováto vzdálená sympatie je velmi slabým základem vášně a že tolik píle a úsilí, které u filosofů často pozorujeme, nemůže nikdy plynout z takto bezvýznamného zdroje.“⁵⁶ Přesto je však pro zaměření myšlení na abstraktní předměty nepostradatelná: „Když necítíme zájem a jsme nepozorní, tatáž činnost chápavosti na nás vůbec nezapůsobí a nedokáže nám přinést nic ze slasti, která z ní plyne, když jsme v jiném rozpoložení.“⁵⁷ Tuto slast či potěšení doprovázející myšlení však přirozeně potřebujeme, máme-li se intelektuální činnosti věnovat dlouhodobě a máme-li se vyhnout letargii a melancholii.⁵⁸

Co však vlastně Hume myslí onou abstraktní povahou filosofických předmětů, která nás může při nesplnění určitých podmínek zradit?⁵⁹ Ve svém raném díle na různých místech popisuje tuto povahu přinejmenším třemi různými způsoby.

V prvním významu znamená „abstraktní“ to co obecný, a Hume se v tomto ohledu staví proti klasické platónské tezi, podle níž lidské myšlení a jednání může významně oživovat a uvádět do pohybu čisté zření obecných idejí:

„Čím obecnější a univerzálnější však naše ideje jsou, tím méně zajiště působí na obraznost. I když obecná idea je pouze jednotlivou idejí uvažovanou z jistého hlediska, je obvykle méně jasná. Žádná

⁵⁶ Tamt., 2.3.10.6.

⁵⁷ Tamt.

⁵⁸ Tato vazba na pocity, jež zprostředkovává sympatie, je pro filosofickou tvorbu nutná, není však zajisté dostatečná. Právě věcné myšlení je vázáno metodickou reflexí zkušenosti, kterou se Hume pokouší představit ve svých pravidlech pro vedení rozumu ve vědách, viz *Pojednání*, 1.3.15. Samotné rozvíjení těchto pravidel však opět předpokládá jejich hodnotu pro lidi vůbec a je spojeno s Humovým osvícenským předpokladem hodnoty experimentálního založení věd pro lidstvo.

⁵⁹ V následujícím se nebudeme zabývat abstrakcemi ve smyslu idejí, jimiž se podle Huma zabývá matematika, a zaměříme se jen na abstrakce ve smyslu předmětů filosofických teorií, které jejich pomocí vysvětlují fakta.

jednotlivá idea, jejímž prostřednictvím reprezentujeme obecnou, totiž není nikdy stabilní a pevně určená, nýbrž lze ji snadno zaměnit za jiné jednotlivé ideje, které ji v reprezentaci stejně dobře zastoupí.“⁶⁰

Hume tento názor opírá o svůj nominalismus, jenž se snaží redukovat obecné ideje na třídy idejí partikulárních, které spojují vztahy podobnosti a které jsou asociovány se stejným jménem. Nepředstavujeme si tedy nikdy obecnou ideu, ale ideu jednotlivou. Jelikož jsme se však naučili uplatňovat stejné jméno na podobné ideje, zaslechnutí či vybavení tohoto jména vyvolává dispoziční vědomí dalších idejí, s nimiž je idea asociována a které by ji mohly zastoupit, kdyby se nám vybavily – z toho pramení ona nestabilita, o níž Hume v citátu výše hovoří. Tyto ideje „pak nejsou přítomny myslí reálně a skutečně, nýbrž pouze potenciálně. V obraznosti si je rovněž nezobrazujeme zřetelně, nýbrž jsme stále připraveni zkoumat jakékoliv z nich podle toho, jak nás k tomu může pobídnout náš momentální úmysl či potřeba.“⁶¹

Slabost obecných idejí postihuje i vášně, jež na ně reagují. To se týká i obecných pojetí principů lidského jednání, jakým je např. spravedlnost:

„Themistoklés plánoval tajně zapálit flotilu všech řeckých obcí, která se shromáždila v blízkém přístavu a jejíž zánik by Atéňanům poskytl nikým neohrožovanou nadvládu nad mořem. Aristeidés se vrátil do shromáždění a oznámil mu, že nic nemůže být výhodnější než Themistoklův plán, zároveň však nemůže být ani nic nespravedlivějšího. Lid [který konkrétní obsah plánu neznal] následně plán jednohlasně odmítnul... Filosofové nikdy neváhají mezi volbou prospěchu a poctivosti, protože jejich rozhodnutí jsou obecná, a ani jejich vášně, ani jejich obraznost se o předmět nezajímají. Ačkoliv ve výše uvedeném případě byl prospěch Atéňanů bezprostřední, znali ho pouze pod obecným pojmem prospěchu, aniž by byl pojat konkrétní idejí. Proto musel na jejich obraznost působit méně a představoval menší pokušení, než kdyby byli seznámeni se všemi jeho okolnostmi. Jinak by bylo těžké si představit, že veškerý lid, nespravedlivý a násilný, jak lidé běžně bývají, by se tak jednoznačně držel spravedlnosti a odmítl obrovskou výhodu.“⁶²

⁶⁰ D. Hume, *Pojednání*, 2.3.6.2.

⁶¹ Tamt., 1.1.7.7.

⁶² Tamt., 2.3.6.3–4.

Tato slabost ještě více postihuje ty obecné ideje, které nemohou být v oblasti lidské praxe přímočaře provázeny sympatií s užitečností či příjemností pro druhé.

V druhém významu, který jsme již výše několikrát zmiňovali, znamená „abstraktní“ předmět totéž, co předmět odtržený či vzdálený od reality světa impresí a sympatií. Ideje fiktivních předmětů, domnělé ideje imateriálního, neviditelného božstva apod., to vše jsou v tomto ohledu abstraktní ideje, jež se jen velmi slabě, pokud vůbec, vztahují podobností nebo příčinností k řádu impresí, z nějž se podle Huma napájí naše víra v existenci nezávislého, trvajících a společně sdíleného světa. Humův oblíbený příklad je víra v posmrtný život:

„Zatímco podobnost naše úsudky zesiluje, jestliže se spojí s příčinností, každý její významnější nedostatek je dokáže takřka úplně zničit... Není snad větší zdroj údivu učence a zármutku zbožného člověka než vidět nezáměr většiny lidstva o věčný život a mnoho význačných teologů oprávněně neváhalo tvrdit, že byt' obyčejní lidé nesplňují formální znaky nevíry, ve skutečnosti jsou v jádře pohaní... Nedostatek podobnosti v tomto případě skutečně likviduje víru tak dokonale, že kromě několika málo lidí, kteří si po chladném uvážení významu celé věci dali tu práci, aby opakovanými meditacemi do své mysli vtiskli argumenty ve prospěch věčného života, sotva existují další, kteří věří v nesmrtelnost duše na základě pravého a pevného úsudku...“⁶³

Ve třetím ohledu označuje Hume jako „abstraktní“ všechny úvahy, které jsou složité či subtilní a které díky této povaze zatěžují obraznost natolik, že se její schopnost oživovat závěry těchto úvah vyčerpá. Dlouhé řetězce úsudků, i když je každý jejich krok oprávněný a jednoznačný, „dokonce vytváří přesvědčení jen zřídka a člověk musí mít velmi silnou a spolehlivou obraznost, aby jistotu, v případě, že prochází tolika kroky, udržel až do konce“.⁶⁴ Hume, jak má příležitostně ve zvyku, řadí soudovou víru mezi emoce, k jejichž oslabení tyto úvahy svou náročností vedou.

⁶³ Tamt., 1.3.9.13–14. V poněkud odlišném, ale příbuzném smyslu je pro Huma abstraktní i předmět radikální skepse. Úsudky zde neničí nedostatek podobnosti, nýbrž nedostatek víry ve skutečnost předmětu.

⁶⁴ Tamt., 1.3.13.3.

„Právě tak, jako nám emoce zabraňují subtilněji uvažovat a hloubat, narušuje subtilnější uvažování a hloubání stejnou měrou emoce. Mysl, zrovna tak jako tělo, je, zdá se, vybavena určitou přesnou mírou síly a aktivity, kterou je schopna vynaložit v jedné činnosti jen na úkor všech zbývajících... Není tedy divu, že přesvědčení pramenící ze subtilního uvažování klesá úměrně k úsilí, které obraznost vynakládá na to, aby pronikla do úvahy a pochopila všechny její části. Je-li však víra je živým pojetím, nemůže být nikdy naprostá, pokud nestojí na přirozeném a přístupném základě.“⁶⁵

Hume se naukou o abstraktní povaze filosofických předmětů obrací proti stoicko-bukolickému nadšení svých filosofických počátků. Jistí lidé se rodí s citlivou obrazností, touhou po poznání a intelektuálních výzvách. „Ohnivě části“⁶⁶ které je utváří, je vedou do světa abstraktních předmětů a úvah.⁶⁷ Pokud mají tito lidé abstraktní povahu předmětů svého teoretického myšlení zvládat, musí být jeho ideje a otázky svázány s předměty tohoto světa a s pocitově prožívaným přijetím vlastního díla u druhých lidí.

Závěrečná poznámka k filosofickému skepticizmu *Pojednání a výsledné podobě filosofie*

Jak známo, v první knize *Pojednání* dovádí Huma filosofická reflexe ke skeptickým závěrům. Je však zjevné, že podle Huma potenciální nebezpečí hrozí ze strany jakéhokoliv oddání se abstraktním úvahám, pokud odvádějí mysl od běžných předmětů víry a pokud umenšují význam vlastního myšlení a jeho výsledků pro druhé. U Huma mezi takové úvahy bezesporu patří kromě radikální skepse např. i dlouhodobé, špatně pochopené stoické opevňování ducha. Při četbě a interpretaci *Pojednání o lidské přirozenosti* je tedy třeba být opatrnější a neidentifikovat krizi, do níž nás filosofie může uvrhnout, pouze s radikálně skeptickou filosofií. Její základy v lidské přirozenosti jsou v Humově chápání obecnější.

Destruktivní síla radikálně skeptické filosofie, s jejímž vylíčením se setkáváme v závěru první knihy *Pojednání*, však celý problém

⁶⁵ Tamt., 1.4.1.11.

⁶⁶ Tamt., 1.4.7.14.

⁶⁷ Viz D. Hume, *Of the Delicacy of Taste and Passion*, in: týž, *Essays Moral, Political, and Literary*, str. 3–8.

myšlenkové potřeby vnějších vzruchů bezesporu *potencuje a vyostřuje*. Stěží si lze představit radikálnější popis narušení přirozených a instinktivní vírou podložených vazeb ke světu a k druhým než ten, který Hume podává při popisu skeptické krize v závěru první knihy *Pojednání*. Bolestný stav myslí zde pramení zejména ze ztráty přístupu k druhým lidem:

„Zprvu mne tato bezútěšná samota, do níž mne má filosofie přivedla, děsí. Připadám si jako nějaké podivné, neohrabané stvoření, které bylo, protože se nedokáže začlenit a vrůst do společnosti, vykázáno ze všech lidských styků a ponecháno naprosto opuštěné a nešťastné.“⁶⁸

Další, specifický problém radikálního skepticismu, který krizi dále prohlubuje, spočívá v tom, že pochybování nás připravuje o naději na získání obecně důležitých výsledků, tedy podíváme-li se na věc z Humovy perspektivy, zbavuje nás naděje na nalezení základních principů lidské přirozenosti.

Z Humovy nauky ale vyplývá, že do takového stavu mysl nepřive-
de nikdy jen momentální zohlednění radikálně skeptických argumentů, nýbrž vyčerpávající snaha o dlouhodobé kontemplativní podržení jejich platnosti, které se universálním zpochybněním víry ve skutečnost pokouší zabránit myslí v návratu k „živým“ idejím faktických okolností a pocitům druhých lidí. Ničím nezmírňovaná abstraktní povaha předmětů skeptických úvah ve všech třech výše pojednaných významech sama vede k tomu, že mysl v ně nedovede soustavně věřit a vrací se zpět k přirozeným stimulům a víře ve vnější a nezávislou existenci společně sdíleného světa.⁶⁹ Pokud má být dlouhodobě tvořivá myšlenková činnost vůbec možná, nemůže se pohybovat v radikálně skeptickém rámci.

Na konci první a druhé knihy *Pojednání* nachází Hume pro filosofii východisko v obratu k teoretickým zkoumáním provozovaným v bezstarostném duchu. Tato filosofie je regulována obecným užitkem předkládané filosofické nauky, je věcně založená v lásce k pravdě a má ambici získat uznání kompetentních osob.⁷⁰ Vztah ke společně sdílenému světu a působení v něm se tak stává nutnou podmínkou filosofie samé. Filosof nemůže soukromě opustit svět kulturně sdílené smyslové reality, aby získal hlubší, svět překračující ideové poznání, s nímž by se mohl, pokud

⁶⁸ Týž, *Pojednání*, 1.4.7.2.

⁶⁹ Viz tamt., 1.4.1.7.

⁷⁰ Viz tamt., 2.1.11.11–13, 2.3.10.1.

se pro to rozhodne, do veřejně sdíleného světa vracet.⁷¹ Složitou otázku ohledně popisu partikulární, radikálně skeptické podoby, kterou má v *Pojednání* krize filosofujícího jedince, a nástin jejího řešení obratem k umírněně skeptické filosofii, metodologii věd a zkoumání obecných principů lidské přirozenosti ve „veřejném zájmu“, zde již však musíme ponechat stranou.⁷²

Náš text měl mimo jiné ukázat následující. Představa, že otázka empirických principů praktikovatelnosti filosofie je věcí psychologie, která se nachází mimo oblast hlubokých filosofických témat, je příliš zjednodušující. Každému, kdo se domnívá, že do první oblasti patří pouze banality typu „abychom mohli vůbec myslet, musíme být dostatečně najedení, nesmíme být pod vlivem návykových látek“ apod., by Hume mohl položit např. následující otázky: Jaký subjekt prožívá libost, kterou filosof při myšlení cítí a kterou pro provozování filosofie potřebuje, nikoli jako cíl myšlení, nýbrž jako podmínku jeho možnosti? Kdo a proč se raduje, když myšlení postupuje úspěšně vpřed? Není filosofické myšlení spíše motivované specifickou vášní, která je, tak jako všechny vášně, podmíněna lidskou přirozeností? Může být tvoření myšlenkových soustav vůbec motivováno „čistým rozumem“, a pokud ne, jak by mohla vypadat čistá motivace intelektuálního jednání? Jak jsme viděli, u Huma ke správně pojatému osamělému myšlení bezpochyby patří silný intersubjektivní a praktický důraz, který je váže k světským potřebám jedince a společnosti a který je brání před nástrahami lidské přirozenosti.⁷³

ZUSAMMENFASSUNG

Der erste Teil des Beitrags präsentiert einen Kommentar zu Humes berühmten Brief an einen Arzt unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach dem psychologischen und physiologischen Einfluss von Enthusiasmus auf den menschlichen Geist. Der zweite Teil versucht die gewonnene Einsicht in ein breiteres Bild der Humeschen Auffassung des Geistes zu integrieren und zu vertiefen, das er in seinem *Treatise of*

⁷¹ Srv. tamt., 1.4.7.12 a 2.3.10.

⁷² Této otázce se podrobněji věnuji v recenzní studii *O skepticismu a filosofii u Davida Huma*, in: *Filosofický časopis*, 4, 2020, str. 623–633.

⁷³ Tento článek je výstupem grantového projektu GAČR 17–06904S *Meze rozumu ve věku rozumu: spory ve filosofii 18. století*, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové a na Filosofickém ústavu AV ČR.

Human Nature und in einigen von seinen frühen Essays entwirft. Humes vorsichtige Einschätzung des philosophischen Enthusiasmus in seinem frühen Werk wird auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem religiösen und dichterischen Enthusiasmus analysiert. Ein starker Einfluss philosophischer Ideen auf die Vorstellungskraft scheint zunächst die inhärente Abhängigkeit des Geistes von externen Objekten zu verringern. Allerdings ist die abstrakte Natur der philosophischen Ideen nicht stark genug, um die Aktivität der Vorstellungskraft über längere Zeit hinweg anzuregen. Der vorliegende Beitrag behandelt drei Merkmale dieser abstrakten Natur der Ideen: den allgemeinen Charakter der philosophischen Ideen, die Abstrahierung von der wahrgenommenen Welt und die Komplexität der Argumentation. Weiterhin wird gezeigt, dass nach Hume die Tätigkeit der Sympathie gebraucht wird, um das philosophische Denken zu ergänzen und zu beleben, wenn es tragfähig sein soll. Diese Tätigkeit bindet die philosophischen Ergebnisse des einsamen Denkens an die Emotionen seiner Empfänger, so dass es unmöglich ist, isoliert von der Außenwelt zu denken. Der Beitrag behauptet weiterhin, dass radikale Skepsis zwar eine der schlimmsten Sünden gegen diese natürlichen Gefühle der Sympathie ist, die als Denkbedingungen anzusehen sind. Die Ursachen der potenziellen Krankheit, die durch philosophisches Denken verursacht wird, werden von Hume jedoch in einem umfassenderen Rahmen und nicht nur auf radikale Skepsis beschränkt behandelt.

SUMMARY

The first part of the article presents a commentary on Hume's famous letter to a physician, especially with respect to both the psychological and the physiological impact of enthusiasm on the human mind. The second part attempts to integrate and deepen the insights thus gained into a broader picture of Hume's concept of mind in his *Treatise of Human Nature* and in some of his early essays. Hume's cautious view of philosophical enthusiasm in his early work is analyzed against the background of his discussion of religious and poetic enthusiasm. The strong impact of philosophical ideas on the imagination initially seems to alleviate the mind's inherent dependency on external objects. However, the abstract nature of philosophical ideas is not strong enough so as to sustain the activity of the imagination over a longer period of time. The article discusses three features of this abstract nature: the general character of

philosophical ideas; abstraction from the perceived world; and the complexity of arguments. It further shows that according to Hume, operations of sympathy are needed to supplement and invigorate philosophical thought if it is to be sustainable. These operations bind the philosophical results of lonely thinking to emotions of its recipients, thus making it impossible to think in isolation from the outside world. The text also argues that while radical skepticism is one of the worst sinners against this natural “sympathetic” condition of thinking, the causes of the potential malady caused by philosophical thought are conceived by Hume more broadly and not as exclusively limited to radical skepticism.

PŮVOD JAZYKA A ANTROPOLOGIE

Vliv Herdera a Humboldta na Franze Boase

Lara Bonneau

Úvod

Cílem tohoto článku je zmapovat vliv lingvistických teorií Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803) a Wilhelma von Humboldta (1767–1835) na rozvoj antropologie Franze Boase (1858–1942), amerického autora německého původu, jehož můžeme považovat za jednoho ze zakladatelů americké antropologie. Od sklonku osmnáctého století mají Herderovy a Humboldtovy úvahy týkající se původu jazyka vliv na ustavení rámce celé problematiky, v němž o století později dojde k přechodu od filosofické antropologie a etnologie (Völkerkunde) k antropologii coby nezávislé akademické disciplíně.¹ Tyto úvahy poukazují na řadu problémů, s nimiž se antropologie jakožto vědní obor musela potýkat v okamžiku svého ustavení a které se příkladně vyjevují ve spisech Franze Boase. Jde především o otázku přednosti myšlení před jazykem a *vice versa*, ale též o problém plurality jazyků, tedy o vztah mezi *jazykem* a jednotlivými *jazyky*. V Herderových a Humboldtových lingvistických teoriích se také ohlašují otázky, jež vyvolává vztah mezi universálním a partikulárním. Jak můžeme přikládat partikulárnímu zaslouženou pozornost, aniž bychom ho podřídili universálnímu, které je abstraktní? Proč bychom měli uchovat universální a za jakou cenu?²

Nejprve se budeme zabývat tím, jak otázku původu jazyka řeší Herder, zaujímající pozici mezi naturalismem a přirozenou theologií: jazyk

¹ Viz J. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago 2002, a F. Barth (vyd.), *One Discipline, Four Ways. British, German, French and American Anthropology*, Chicago 2005.

² Viz G. Lenclud, *L'universalisme ou le pari de la raison*, Paris 2013, a C. Eberhard, *Au-delà de l'universalisme et du relativisme*, in: *Anthropologie et Société*, 3, 2009, str. 79–100.

je podle něho přirozenou kompenzací ontologické nedostatečnosti člověka vůči zvířatům. V tomto ohledu jazyk není nástrojem, který by lidstvo získalo až posléze, ale inchoativně se vyvíjející schopností, která doprovázela biologickou evoluci člověka jakožto nedostatečně vyvinuté bytosti. Poté ukážeme, jak se tohoto Herderova dědictví ujímá Humboldt svým důrazem na *energeia*, o níž v jazyce jde. Humboldt tuto *energeia* nazývá „vnitřní formou“: duch se rozvíjí v jazyce, nebo spíše duch se rozvíjí mnoha způsoby v *jazycích*. Znalost člověka proto vyžaduje studium lidí. Závěrečná část článku bude věnována tomu, jakým způsobem toto dědictví přejímá Franz Boas. Ukážeme, že pozornost, již věnuje propojení myšlení a jazyka, tvoří v rámci jeho antropologie jeden z operních bodů, který mu umožňuje rozejít se s evropocentrickým universalismem, aniž by se proto zřekl universálního.

K původu jazyků: nedostatečnost a dokonalost člověka

Roku 1770 získal Herder cenu berlínské Akademie věd za svoje *Pojednání o původu řeči*,³ které napsal v odpovědi na následující otázku: „Budeme-li předpokládat, že jsou lidé ponecháni svým přirozeným schopnostem, jsou ve stavu, aby vynalezli jazyk? A jakými prostředky tohoto vynálezu dosáhnou? Požadujeme tezi, která by věc jasně vysvětlila a která by vyřešila všechny obtíže.“ Na konci osmnáctého století se tato otázka stala klasickou, přičemž proti sobě tehdy stála dvě hlavní pojetí: teorie čistě lidského původu jazyka a teorie jeho božského původu.⁴ Tato dvě

³ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, in: týž, *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha 2006, str. 11–98.

⁴ První pozici hájil Condillac ve svém *Eseji o původu lidského poznání* (1746) a Rousseau ve své *Rozpravě o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* (1755) a v *Eseji o původu jazyků* (1782). Přestože se jejich názory od sebe v mnohém odlišují, oba filosofové považují jazyk za soubor konvenčních znaků, které lidé vynalezli s cílem se dorozumět. Druhou pozici, tedy předpoklad božského původu jazyka, hájil především theolog Johann Peter Süssmilch, viz jeho práce *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* (1766). Herder ale stejně tak odmítá Condillacovu pozici, kterou shrnuje těmito slovy: „Zkrátka vznikla slova, protože tu existovala slova, dříve než existovala. Zdá se mi, že nestojí za to sledovat dále nit našeho vykladače, poněvadž přece jen na nic nenavazuje.“ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 21. Rovněž odmítá způsob, jakým problém formuluje Rousseau: „Také on jako ostatní začíná rykem přírody, z něhož se stává lidská řeč. Nenahlížím, jak by se to mohlo stát, a divím se, že Rousseauův ostrovtip tu myšlenku byt' jen na okamžik

pojetí odpovídají faktu, že formulace otázky v sobě obsahovala určitý kruh: užití rozumu předpokládá jazyk, ovšem vynález jazyka předpokládá rozum. Aby byl člověk schopen vynalézt jazyk, je tedy zapotřebí, aby byl rozumnou bytostí, avšak zároveň, aby se mohl stát rozumnou bytostí, je nutné, aby již jazyk měl.

Johann Peter Süssmilch, jenž je v *Pojednání* hlavním Herderovým protivníkem, řeší tento problém tvrzením, že Bůh člověka vybavil rozumem a spolu s tím mu předal i jazyk.⁵ Oproti tomu Herder v *Pojednání* tento kruh ruší poukazem na to, že otázka je špatně položená, a tím, že nově chápe pojem původu. Jak zdůraznil Edward Sapir,⁶ přínos Herdera spočívá v tom, že opouští myšlenku jazyka jako vynálezu, neboť tento pojem předpokládá vynálezce a vede ke kruhu, jež Herder odhaluje jako bezvýhodný. Tedy místo toho, aby Herder uvažoval o původu jazyka jako o jeho počátku v chronologickém smyslu, považuje otázku po původu jazyka za otázku vztahující se k jeho podstatě,⁷ tedy k jeho obsahu a smyslu, jak zdůraznil Pierre Pénisson ve svém úvodu k francouzskému vydání *Pojednání*.⁸

Jak však uchopit tento původ, jenž je chápán jako podstata jazyka? Herder na tuto otázku odpovídá pomocí srovnání člověka s ostatními živočichy. Nejprve přichází s tvrzením, že každý živočich disponuje na základě svého instinktu sobě vlastní oblastí jednání, kterou nazývá „sféra působnosti zvířat“:⁹ „Každé zvíře má svůj okruh, kam od narození patří,

připustil.“ Tamt. Ke vztahu Herdera, Rousseaua a Condillaca, viz též P. Pénisson, *Le Traité sur l'origine de la langue et Rousseau*, in: *Revue germanique internationale*, 20, 2003, str. 101–108.

⁵ Herder shrnuje Süssmilchovu pozici takto: „Bez řeči nemá člověk rozum a bez rozumu řeč. Bez řeči a rozumu není člověk schopen pochopit žádné božské učení a bez božského učení nemá přece ani rozum, ani řeč. Kudy z toho ven? Jak se může člověk božským uměním naučit řeči, jestliže nemá rozum?“ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 34–35.

⁶ E. Sapir, *Herder's Ursprung der Sprache*, in: *Modern Philology*, 5, 1907, str. 103–142.

⁷ Podle Herdera je cílem jeho výzkumu vysvětlit fakt, že jazyk je „základním projevem lidskosti“. J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 26. Odmítá tím možnost, že by se člověk vybavil jazykem až jako člověk, a zříká se tak možnosti hledat v čase původ jazyka v předpokládaném přirozeném stavu lidstva.

⁸ „Tváří v tvář této alternativě mezi lidským a Božím vynálezem Herder hledá původ jakožto podstatu jazyka, a nikoli pouze jakožto jeho počátek.“ P. Pénisson, *Le Traité sur l'origine de la langue et Rousseau*, str. 26.

⁹ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 23.

kam se hned začleňuje, kde po celý život pobývá a nakonec umírá.¹⁰ Jeho jazyk (výkřik) odpovídá projevům smysly vnímatelných představ, které mu jsou vlastní. Herder si přitom všímá, že člověk se od jiných živočichů odlišuje nepřítomností specializace, jistou nedostatečností týkající se instinktu. Člověk je stvoření „nahé a holé, slabé a nuzné, plaché a bezbranné, a což je vrcholem jeho bídy, je oloupeno i o všechny průvodce životem“.¹¹ V tom, co je na první pohled jeho slabostí, se však ukazuje jeho zvláštní síla: pro člověka je charakteristické, že není omezen na jednu oblast instinktivního jednání, ale že se může věnovat téměř neomezenému úhrnu možností: „Kdežto na člověka nikdy nečeká takový úzký výlučný okruh, kde by měl na starosti jen jednu práci, nýbrž celý svět různých činností a úkolů.“¹² Tato nepřítomnost specializace, kterou Herder nazývá *nedostatečnost* (Mangel), je tedy relativní, nikoli absolutní, jedná se pouze o komparativní nedostatečnost.

Jak ukázal Mario Marino,¹³ Herder zůstává v tomto ohledu závislý na přirozené teologii Samuela Reimara. Tak jako Reimarus i Herder tvrdí, že Tvůrce stvořil každý druh tak, aby dosáhl sobě vlastní dokonalosti.¹⁴ Herder se s Reimarem shoduje v tom, že u zvířat „absence chápavosti a zkušenosti nezabraňuje přežití a rozvoji jedince ani druhu“¹⁵ a že zvířata „disponují od narození těmi nejpromyšlenějšími a nejjistějšími zděděnými dovednostmi, které jsou pro všechny potřebami, jež předpokládá jejich způsob života“.¹⁶ Naproti tomu lidé jsou vybaveni chápavostí pouze za cenu nedostatečné smyslové a tělesné dokonalosti: „kdyby měl člověk pudy zvířat, nemohl by mít to, co nyní nazýváme rozumem; neboť právě tyto pudy upírají přece jejich schopnosti tak temně k jedinému bodu, že nedisponují žádným svobodným okruhem vědomí“.¹⁷ Nedostatečnost, jak

10 Tamt.

11 Tamt., str. 25.

12 Tamt., str. 24.

13 M. Marino, *L'Anthropologie de la „créature déficiente“ [Mängelwesen] et la question de l'origine des langues. Chemins de Gehlen vers Herder*, in: *Revue germanique internationale*, 10, 2009, str. 187–209.

14 H. S. Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*, II, Göttingen 1985 [1754], str. 599.

15 Tamt., str. 458–459.

16 Tamt.

17 J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 28.

o ní mluví Herder, tak nemůže být myšlena jako nedostatek, ale jako dokonalost vlastní každému druhu. Jak zdůrazňuje Marino, pojem nedostatečnosti je tedy myšlen heuristicky, nikoli ontologicky:

„Z nedostatečnosti vrozených vloh a dovedností u člověka vyplývá, že je určen k vertikální poloze a k požitkům, myšlenkám a ke znalostem, které překračují oblast smysly postižitelného, stejně tak jako k rodině, společnosti a jazyku, k použití rozumu, k umění, vědám a k pozemské moudrosti.“¹⁸

Toto „vyšší určení“ člověka, jehož vymezení zůstává poznamenáno theologickým viděním světa, se z tělesného pohledu projevuje ve vzpřímené poloze dvouožce, což Herder zdůrazňuje ve svých *Idejích k filosofii dějin lidstva*:

„Přímou chůzí se člověk stal schopným umění: neboť jí, prvním to a nejtěžším uměním, kterému se člověk naučí, je zasvěcen tomu, aby se naučil všem a stal se takřka živým uměním... Přímou chůzí dostal člověk volné a umělé ruce, nástroje nejjemnějšího zacházení a stálého hmatání po nových jasných myšlenkách.“¹⁹

V těchto několika řádcích se objevuje poznatek, který o sto padesát let později bude stát v jádru paleoantropologie:²⁰ důležitost vzpřímeného postoje a chůze po dvou pro rozvoj inteligence. Chůze po dvou totiž uvolňuje ruce, jejichž hmatová citlivost stejně jako zručnost se tak zvyšuje, uvolňuje ovšem též orgány tváře umožňující promluvu. Herder bere v úvahu lidskou fyziologii a biologické ukotvení člověka natolik, že bylo možné tvrdit, že předjímá Darwina.²¹ Avšak tento poukaz na vzpřímený postoj také umožňuje zdůraznit propojení smyslové a rozumové přirozenosti lidské bytosti:

¹⁸ M. Marino, *L'Anthropologie de la „créature déficiente“*, str. 195.

¹⁹ J. G. Herder, *Ideje k filosofii dějin lidstva*, in: *Týž, Vývoj lidskosti*, přel. J. Pa-
točka, Praha 1941, str. 90.

²⁰ Viz především A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris 1964.

²¹ Tato teze byla vyvrácena již v polovině dvacátého století. Viz především M. Rouche, *Herder, précurseur de Darwin ? Histoire d'un mythe*, Paris 1940.

„[T]ato jediná pozitivní síla myšlení spojená s určitou organizací se u člověka nazývá rozumem, stejně jako se u zvířat stává uměleckou schopností; u člověka se nazývá svobodou a u zvířat instinktem. Rozdíl tu není v kvantitě nebo v nádavku sil, nýbrž v zcela odlišném zaměření a rozvinutí všech sil.“²²

Příroda vybavila člověka rozumem, nebo spíše tím, co Herder nazývá *Besonnenheit* („obezřetnost“, jiný možný překlad je „uvědomění“), tj. schopností, která nahrazuje nedostatek instinktu a která mu ve spojení s vypjatou smyslovostí umožňuje uniknout jakékoli partikulární oblasti jednání. Tato nedostatečná a zároveň svobodná přirozenost se rozvíjí od útlého věku:

„Jestliže rozum není žádná oddělená, individuálně působící schopnost, nýbrž postup vlastní lidskému rodu, musí se vyskytovat u člověka už v prvotním stádiu, poněvadž je to člověk. Toto vědomí se musí projevit v první myšlence dítěte, jako instinkt u hmyzu.“²³

Přestože je tato *obezřetnost* přítomná od narození, určitě není pozitivní schopností, s níž by dítě od počátku plně nakládalo: Herder metaforicky vysvětluje, že tato schopnost je zárodkem, který musí pučet a růst jako strom.²⁴ Právě *obezřetnost* ukazuje na zásadní otevřenost člověka novému a na neinstinktivní rozvoj. Může a musí tedy být pěstována, aby se rozvíjela.

Při bližší definici toho, jak má být tento pojem chápán, Herder vydvihuje fakt, že *obezřetnost* sdružuje v člověku jeho smyslovou přirozenost a přirozenost intelektu, které máme ve zvyku oddělovat. Toto propojení obojího přitom umožňuje řeč:

²² J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 27.

²³ Tamt., str. 29.

²⁴ „Kdo by byl takový pošetilec, aby tvrdil, že člověk v prvním okamžiku života myslí jako po mnoholetém výcviku – ledaže by zároveň popíral růst všech duševních schopností, a zároveň přiznával i vlastní neodpovědnost? Ovšem tento růst zajišťuje ve světě pouze používání zmíněné vlastnosti, tu lehčí, tu silnější a hojnější, to, co používáme, musí od počátku existovat, bez semene nic nevyroste. Není snad již v semeni obsažen celý strom?“ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 29.

„Člověk prokazuje reflexi, jestliže síla jeho duše působí tak svobodně, že v moři, které duši prostřednictvím všech smyslů proplavuje, dovede, smím-li to tak říci, oddělit vlnu, zadržet ji, obrátit k ní pozornost a být si vědom toho, že ji zaznamenává. Člověk je schopen reflexe, jestliže se dovede z celého toho plynoucího snu obrazů, které lechtají jeho smysly, usebrat na okamžik bdění, svobodně prodlít u některého obrazu, zkoumat ho jasněji, klidněji a určit známky potvrzující, že toto je ten a ten předmět a žádný jiný... Jak došel k tomuto určení? Známkou, kterou dokázal odlišit a kterou si poprvé jasně uvědomil. Odvahu! Zvolejme na něho heuréka! Tato první známka vědomí byla slovem duše! Tak byla vynalezena lidská řeč.“²⁵

Myšlení a jazyk jsou tedy úzce spjaty se schopností pozastavit na okamžik proud počitků a soustředit se na jednu smysly vnímatelnou vlastnost, jež se stane pro danou věc charakteristickou. V motivu oddělení a uchopení jednoho vědomého počitku v proudu malých počitků poznáváme dědictví Leibnize²⁶ a rozumíme též tomu, proč bude tato věc o století později zajímat Ernsta Cassirera, který v návaznosti na Herdera bude tvrdit, že myšlení je obsaženo již v samotném počitku:

„V tomto smyslu může být pro Herdera jazyk pojímán zcela jako výplod bezprostředního počitku a zároveň zcela jako dílo reflexe, jako dílo uvědomění: protože právě reflexe i uvědomění nejsou ničím vnějším, co dodatečně přistupuje k obsahu vnímání, nýbrž protože do něho vcházejí jako konstitutivní moment. Teprve toto ‚uvědomění‘ je tím, co pomíjívá smyslová hnutí učiní něčím o sobě určitým a rozlišeným a tím teprve vlastním duchovním ‚obsahem‘... Proto pro Herdera jazyk – i když neustále mluví o jeho ‚vynalezení‘ – nikdy není něčím

²⁵ Tamt., str. 31.

²⁶ „Abychom ještě lépe posoudili nepatrnost vjemů, které v množství nerozeznáme, užívám obvykle příkladu hukotu mořského příboje, který slyšíme na břehu. Abychom vnímali tento hluk, musíme naslouchati hukotu každé jednotlivé vlny, ačkoliv každý tento jednotlivý zvuk musíme rozeznávat jen v celku, a jehož bychom si nevšimli, kdyby vlna, která jej způsobuje, byla ojedinelá.“ G. W. Leibniz, *Nové úvahy o lidské soudnosti od Auktora systému předzjednané harmonie*, přel. V. Rychetská, Praha 1932, str. 8. K vlivu Leibnize na Herdera viz J. G. Herder, *Wahrheiten aus Leibniz*, in: *týž, Werke*, München 1987, II, str. 32–48. Viz též studii M. B. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz* *Philosophie*, in: *Studia Leibnitiana, Supplementi*, X, 1973, str. 118–128, a P. Pénisson, *Johann Gottfried Herder*, Paris 1992, str. 176–177.

pouze vytvořeným, nýbrž je něčím vnitřně a nutně vzniklým..., není tudíž žádnou věcí, která je vytvořena, nýbrž je druhem a určeností duchovního plození a tvoření.⁴²⁷

Tím, že se herderovská reflexe zřká možnosti hledat při definování jazyka absolutní počátek, ústí, jak zdůrazňuje Cassirer,²⁸ do myšlení o jazyku jakožto vznikání, a nikoli jakožto bytí, jakožto síle, a nikoli jakožto formě, jejíž vznik bychom mohli určit v čase. Z toho tedy vyplývá, že rozum je vznikáním, které člověka neustále doprovází, a nikoli dovršenou podstatou, jak to předpokládá theologická perspektiva například u Süssmilcha. Rozum také není nikdy čistý, je vždy promíšený se smyslovým životem. Ohraničení předmětů vychází přímo z nitra sensorické aktivity: „Bez smyslů by pro nás byla celá struktura světa pouze zmatenou spleť nejasných pohybů a podnětů.“⁴²⁹

To je jádro kritiky, kterou Herder vznáší proti Kantovi ve své *Meta-kritice ke Kritice čistého rozumu* (1799).³⁰ Herder tvrdí, že jednota na rovině smyslů, která je podmínkou pro utváření představy objektu, pro svoje uskutečnění nijak nepotřebuje transcendentální schopnosti, nýbrž jedná se o proces, který se rozvíjí přímo na základě smyslové vnímavosti.³¹ Teorie jazyka pak tvoří podle Herdera nezbytný požadavek jakékoli „kritiky rozumu“, neboť jazyk je podle něho prostředkem, skrze nějž jsou všechny významné informace posbírané smysly soustředěny na jedno místo, aby vytvořily myšlenku: „Pouze řečí se stává, že oko a ucho, ba počitky všech smyslů se sjednocují, spojují se v tvůrčí myšlenku, které je umělecké dílo rukou i jiných údů pouze poslušno.“³²

²⁷ E. Cassirer, *Filosofie symbolických forem*, I, *Jazyk*, přel. K. Berka, Praha 1996, str. 103–104.

²⁸ Tamt., str. 100–101.

²⁹ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: *týž, Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin – Weimar 1978, III, str. 361.

³⁰ *Týž, Eine Metakritik zur „Kritik der reinen Vernunft“*, Leipzig 1799.

³¹ Tamt., str. 197 nn. Srv. též následující tvrzení: „Snadno můžeme rozpoznat toto vytvoření jednoty prostřednictvím odlišení a vyloučení jakéhokoli cizího elementu ve všech operacích přírody, které nazýváme organické. Každá céva živočicha nebo rostliny vytváří jednotu v tom ohledu, že silou, jež je jí vlastní, si přivlastňuje to, co jí náleží z množství cizích elementů.“ Tamt.

³² J. G. Herder, *Ideje k filosofii dějin lidstva*, str. 91.

Jazyk je tedy oním „nebeským darem“, který uvádí rozum v pohyb.³³ V tomto smyslu vykládá Herder skutečnost, že mnohé jazyky používají jedno slovo pro označení jazyka a rozumu, slova a pojmu.³⁴ Jestliže jsou v jazyce smyslová a racionální přirozenost člověka tak spleť promíseny, že je nelze oddělit, přičemž jazyk je utkán z obrazů a metafor stejně tak jako z pojmů, je podle Herdera iluzorní myslet si, že by se určitý pojem mohl představit v ryzí podobě:

„Vzhledem k tomu, že i ten nejjasnější pojem vždy představuje pouze jednu jednotu v mnohosti, tedy o jeden stupeň vyšší představu, nikdy nemůžeme skutečně odebrat to, co je v něm obrazem. Dokonce i algebra se svými číslicemi a znaky, s řádem, umístěním, změnou, odčítáním, které provádí, velmi přesně určila, co v ní je obrazem (ať se jedná o velikost či o operaci), a právě tím zajistila základy své práce.“³⁵

Navíc stejně tak, jako není pojem nikdy zcela zbaven obrazu, existuje mezi schopnostmi kontinuita, nikoli jasné oddělení, které by mohlo být uchopeno v kategoriích. Jestliže se však takto rozum uskutečňuje pouze v jazyce, máme právo si myslet, že mnohosti jazyků odpovídá mnohost úkonů rozumovosti. V tomto smyslu studium *jazyků* otevírá možnost porozumění rozumu jakožto mnohočetné schopnosti, jejíž praktikování je stejně rozmanité, jako jsou rozmanité lidské společnosti.

V *Idejích k filosofii dějin lidstva* Herder hlásá monogenetismus lidského druhu a zároveň kulturní relativismus. V přirozenosti lidské dokonalosti podle něho spočívá schopnost rozvíjet se ve všech podnebích a na celé zeměkouli, přičemž Herder odmítá přiznat, že by mimoevropské národy měly jakkoli menší důstojnost. To dosvědčuje především začátek kapitoly věnované Africe:

„V okamžiku, kdy vstupujeme do země černochů, je naší povinností, abychom opustili naše pyšné předsudky a abychom uvažovali o uspořádání této části světa se stejnou nestranností, jako kdyby jiný svět

³³ „Pouze řečí probouzí se dřímající rozum či, lépe řečeno, holá schopnost, která by sama o sobě zůstala mrtvá na věky, stává se pomocí řeči živou silou a účinkem.“ Tamt.

³⁴ „V nejedné řeči se také slovo a rozum, pojem a slovo, řeč a příčina označují týmž výrazem a tato synonymika obsahuje celý její genetický původ.“ J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 39.

³⁵ J. G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, str. 292.

neexistoval. Stejně jako je bílá barva známkou úpadku u některých zvířat v blízkosti pólu, tak má černocho právo častovat své divoké utlačovatele hanebnými jmény Albínů nebo bílých ďáblů – podobně ho my považujeme za znamení zla a za potomka Cháma, zneuctěného prokletím, do něhož jej uvrhl jeho otec. To já, mohl by černocho říci, to já jsem původní člověk.“³⁶

Herder tedy považuje lidstvo za jednotu v mnohosti a za organickou sílu, která se partikularizuje.³⁷ Tato myšlenka, že každý národ a každý jazyk ztělesňuje zvláštní stránku jednotného lidstva, odkazuje opět k Leibnizovi, podle něhož jsou jazyky „nejlepším zrcadlem lidského ducha a ... přesný rozbor významu slov by poskytl lepšího poznání, než výkony rozumu poskytují v něčem jiném“.³⁸ Stejná úvaha pak otevírá cestu pro myšlení Wilhelma von Humboldta, který v práci *Essai sur les langues du nouveau continent* (Pojednání o jazycích nového kontinentu), vydané francouzsky roku 1812, bude tvrdit, že „všechny jazyky společně se podobají prizmatu, jehož každá stránka by ukazovala světu jinak odstíněnou barvu“.³⁹ Lze tak pochopit, jak důležitá je pro studium člověka filologie – zkoumání jazyků dovoluje zmnožit pohledy na lidského ducha.

Energie a vnitřní forma: Humboldtův přínos

Humboldt razí pojem Sprachdenken (myšlení v jazyce) a stejně jako Herder tvrdí, že k myšlení dochází pouze v jazyce. Humboldt také

³⁶ Týž, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin – Weimar 1978, IV, str. 97–98.

³⁷ Všimněme si, že některé pasáže z *Idej k filosofii dějin lidstva* jsou vzhledem k tématu principiální rovnosti rozličných národů u Herdera mnohem ambivalentnější. Herder zajisté hlásá zásadní jednotu lidstva, navazuje však na dichotomii barbarské/civilizované národy odlišením mezi Naturvölker (přírodní národy) a Kulturvölker (kulturní národy), které myslí jako odlišenost ve stupni. K nejednoznačnosti pojmu Naturvolk u Herdera viz A. Löchte, *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der „Ideen“, „Humanitätsbriefe“ und „Adrastea“*, Würzburg 2005, str. 100 nn.

³⁸ G. W. Leibniz, *Nové úvahy o lidské soudnosti od Auktora systému předzjednané harmonie*, str. 292.

³⁹ W. Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, vyd. A. Leitzmann, Berlin 1904, III, str. 321.

navazuje na Leibnizovo⁴⁰ pojetí jazyka jakožto síly,⁴¹ která se rozvíjí inchoativním způsobem a jejíž původ musí být myšlen na způsob energie, na základě zásadní otevřenosti člověka vůči novému a vznikajícímu. Humboldt ukazuje, že tento fakt má důsledky pro to, jak myslet vztah mezi subjektivním a objektivním. Jazyk je totiž tvůrčí činností ducha, a proto překypuje subjektivitou mluvčího, zároveň se však, jak zdůrazňuje Cassirer,⁴² subjektivita celého lidstva sama o sobě stává skrze jazyk něčím objektivním. V knize *Über die Kawi-Sprache* (O jazyku kawi) toto zobecnění a zpředmětnění Humboldt vystihuje pomocí následujících slov:

„Jazyk mi náleží, neboť jej produkuji tak, jak to činím. Ovšem do té míry, do jaké základ toho všeho spočívá zároveň v současné a minulé promluvě všech lidských druhů, jsem vystaven omezení ze strany samotného jazyka. Ovšem to, co mě omezuje a co mě v něm určuje, pochází z lidské přirozenosti, ve vnitřním souladu se mnou. A cizinec v ní je tak cizincem pro mou pomíjivou jednotlivou přirozenost, nikoli pro mou původně pravdivou přirozenost.“⁴³

Jazyk je tak tvorbou, *energeia*, nikoli výtvořem, *ergon*. Představuje práci ducha, která se neustále opakuje, nikoli její konečný a definitivní výtvor.⁴⁴ Energie ducha se v každém jazyce projevuje jedinečným

⁴⁰ Jak upozornil J. Trabant, přímé odkazy na Leibnize najdeme pouze ve velkém Humboldtově spisu o úvodu do lingvistiky: W. Humboldt, *Über die Kawi-Sprache*, Berlin 1836 (J. Trabant, *Humboldt et Leibniz. Le concept intérieur de la linguistique*, in: T. de Mauro (vyd.), *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, Amsterdam – Philadelphia 1990, str. 136–137). Humboldt však probírá Leibnizovy jazykové teze v projevu, který přednesl roku 1820 na půdě pruské Akademie, nazvaném *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*. Jeho dílo je hluboce ovlivněné *Monadologií* a *Novými úvahami o lidské soudnosti*. K tomuto tématu viz R. H. Robins, *Leibniz and Wilhelm von Humboldt and the History of Comparative Linguistics*, in: T. de Mauro, *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, str. 85–101.

⁴¹ Co se týče způsobu, jakým tuto myšlenku přejímá Herder, viz P. Pénisson, *Trieb et énergie chez Herder*, in: *Revue germanique internationale*, 18, 2002, str. 45–52. Též E. Cassirer, *Filosofie symbolických forem*, I, str. 110 nn.

⁴² Tamt. Viz také týž, *Les éléments kantien dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt*, přel. A. Dijan, in: *Les Etudes philosophiques*, 113, 2015, str. 273.

⁴³ W. Humboldt, *Über die Kawi-Sprache*, str. 79, § 9.

⁴⁴ Tamt., str. 45.

způsobem ve shodě s kulturou a podobami subjektivity národů: „Každý jazyk představuje lidského ducha v jeho celistvosti; avšak tím, že má vždy svébytný charakter, představuje ho vždy jen z jedné strany.“⁴⁵ Subjektivita se stává objektivitou skrze jazyk nebo v jazyce a jeho objektivita na sebe bere podobu neustále se obohacujících zákonů, které vycházejí z uskutečněné promluvy všech lidských bytostí. Každý jazyk se pak rozvíjí organickým způsobem podle své vlastní *vnitřní formy*,⁴⁶ která navzdory tomu, že vyjadřuje to nejsubjektivnější, umožňuje zrod určité jednotlivé podoby objektivizace subjektu a světa, určitého „pohledu na svět“ (Weltansicht):

„Na základě vzájemné závislosti myšlení a slova se stává zřejmým, že jazyky nejsou prostředky pro zpodobnění již předem známé pravdy, ale mnohem více způsoby, jak objevit dosud neznámou pravdu. Rozmanitost jazyků tak není rozmanitostí zvuků a znaků, ale rozmanitostí pohledů na svět.“⁴⁷

Zde však musíme odlišit „pohled na svět“ od „pojetí světa“ či „světového názoru“ (Weltanschauung). Jak zdůraznila Anne-Marie Chabrolle-Cerretiniová,⁴⁸ pojem „pohled na svět“ má zároveň subjektivní i intersubjektivní povahu: pohled na svět je „zvláštní pojetí světa“ vlastní určitému jedinci, který při promluvě dává jazyku jeho jedinečnou podobu, není to tedy „strnulý rámec, z něhož bychom nemohli vyjít a který bychom někomu chtěli vnutit“.⁴⁹

⁴⁵ W. Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent*, str. 314.

⁴⁶ Obrat „vnitřní forma“ ukazuje na přímý vliv Goethovy morfologie na Humboldta. Ide především o texty, které Goethe věnuje botanice a v nichž definuje formu jako dynamickou Gestaltung, jejíž zákon rozvoje je dán až zpětně. Viz. J. W. Goethe, *Die Metamorphose der Pflanzen*, in: týž, *Goethes Werke*, München 1998, XIII. K vlivu Goetha na Humboldta viz P. Giacomoni, *Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée*, in: *Revue germanique internationale*, 10, 2009, str. 45–56.

⁴⁷ W. Humboldt, *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1905, IV, str. 420.

⁴⁸ A.-M. Chabrolle-Cerretini, *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt, histoire d'un concept linguistique*, Lyon 2007.

⁴⁹ „[Pohled na svět] u Humboldta musí být pouze zvláštním uchopením světa, které je člověku vlastní a které je pro něj nezbytné. Není výkladem světa, promluvou o výlučném světě... Fakt, že člověk musí v diskusi zapojit pohled na svět, který uspořádá jazyk, je důkazem, že tento pohled není pojímán jako strnulý rámec, z něhož bychom nemohli vyjít a který bychom chtěli někomu vnutit... Jedinec vytváří promluvu na základě jazyka, neustále rozhoduje o vztahu mezi jazykem a národem

Pohled na svět se pak také přenáší dialogem, je propustný vůči jiným pohledům na svět, čímž proměňuje a neustále vyživuje systém zpodobnění světa určité kultury. Každý jazyk přitom nese ve své struktuře také určité „způsoby myšlení a cítění“,⁵⁰ které zůstávají nepřeložitelné, přestože se k nim můžeme prostřednictvím překladu přiblížit. Proto Humboldt odmítá přísně konvenční povahu jazykových znaků,⁵¹ a naopak tvrdí, že tyto znaky „přímo závisejí na idejích předmětů, na povaze národů“.⁵² Toto tvrzení o jedinečné povaze každého jazyka jakožto zvláštní formě objektivizace subjektivního není zbaveno etického rozměru, neboť jestliže každý jazyk představuje jedinečný rozměr lidského ducha, je též dědictvím, které může být ohroženo. Zdá se, že v tomto smyslu Humboldt již od roku 1818 upozorňuje své současníky na to, že v budoucnu pravděpodobně dojde k vymizení domorodých amerických jazyků:

„Některé americké jazyky, jejichž jména nám zůstala, již neexistují; mnoho jazyků, které jsou nám neznámé, bude sdílet stejný osud a dá se předpokládat, že všechny ty, do nichž Evropané pronikli, postupně vyhasnou. Jazyky nejsou určeny k tomu, aby se společně mísily; získávají ... více síly jedině tak, že vždy vyraší ze svého původního kmene; tam, kde se jeden přiblíží k druhému, musí ten slabší podlehnout.“⁵³

Pozornost, kterou Humboldt neustále upírá k partikulárnímu, nakonec vždy směřuje k lepšímu poznání lidstva jako celku, a doprovází ji tudíž proklamovaný universalismus:

„Výzkumy týkající se jakéhokoli jazyka mají ... vždy dvojí cíl, vysvětlit jednotlivý jazyk skrze universalitu jazyků, které známe, a skrze tento jazyk vrhnout světlo na jazyky obecně; lépe určit rozsah a rozšíření oblasti, kterou jsme právě popsali, pomocí studia jednoho

tím, že vytváří nové vazby a že znovu buduje a prodlužuje systém zpodobnění světa.“ Tamt., str. 95–96.

⁵⁰ W. Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent*, str. 313.

⁵¹ Týž, *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, in: týž, *Wilhelm von Humboldts Werke*, vyd. A. Leitzmann, Berlin 1905, IV, str. 425.

⁵² Týž, *Essai sur les langues du nouveau continent*, str. 318.

⁵³ Tamt., str. 302.

partikulárního jazyka a naučit se znát záměry a prostředky tohoto jazyka skrze záměry a prostředky promlouvajícího člověka obecně.“⁵⁴

Tento universalismus je však třeba specifikovat. Jak ukázal Henri Dilberman, pojem „forma jazyka“ (Sprachform) si klade za cíl vysvětlit jedinečnost každého jazyka, stanovit jeho „zásadní kontury“,⁵⁵ ale též osvětlit způsob, jakým daný jazyk řeší problémy vyjádření, sdílené všemi jazyky. Humboldt se domnívá, že aby bylo možné porovnat způsoby, jimiž různé jazyky řeší dané problémy, je možné přijmout všezahrnující pohled. Pojednání *Von dem gramatischen Baue der Sprachen* (O gramatické stavbě jazyků, 1827–1829) představuje pokus o vypracování obecného gramatického rámce pro vyhodnocení jazyků po vzoru gramatiky sanskrtu.⁵⁶ Jak poznamenává Henri Dilberman:

„... tvrzení, podle něhož jsou všechny jazyky výrazem obecného, směřuje k uznání jejich hluboké rovnosti. Zároveň však nabízí pohled, v němž mohou být vyhodnoceny přednosti jednotlivých idiomů. Rozdílné Sprachformen tak mají daleko k tomu, aby jim byla přiznána totožná hodnota.“⁵⁷

V Humboldtově pojmu „forma jazyka“ je tak obsažena dvojznačnost. Sprachform se ukazuje jako jedinečná vnitřní forma, idiomatická, neredukovatelná ve svojí odlišnosti a zároveň jako ideální prostředník, skrze nějž můžeme hodnotit různé lingvistické systémy. André Gringrich ukázal, jak významná byla tato Humboldtova myšlenka pro dějiny etnologie:⁵⁸ napětí a dvojznačnost mezi uznáním rovnoprávnosti jednotlivých jazyků a potvrzením universalismu, který ve skutečnosti skrývá indoevropský ideál, tvořily červenou nit rozvoje studia národů během celého devatenáctého století.

⁵⁴ Tamt., str. 309.

⁵⁵ H. Dilberman, *Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 2006, str. 163.

⁵⁶ W. Humboldt, *Von dem grammatischen Baue der Sprachen*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1907, VI, 2, str. 361.

⁵⁷ H. Dilberman, *Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue*, str. 169.

⁵⁸ A. Gringrich, *Ruptures, Schools and Nontraditions. Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany*, in: F. Barth (vyd.), *One Discipline, Four Ways*, str. 59–153.

Ustavení etnologie jako akademické disciplíny⁵⁹ ale bylo také poznamenáno jedním zásadním obratem: v jistém okamžiku filologie a geografie pozbyly na důležitosti tváří v tvář rozvoji fyzické antropologie založené na úvahách vycházejících z biologie a opírajících se především o antropometrii, obzvlášť o studium lebek. Jak ukázal Benoît Massin,⁶⁰ rozvoj fyzické antropologie bezprostředně nijak nesouvisel s pangermánským politickým nacionalistickým projektem. Skutečně, pod vedením Rudolfa Virchowa se profesionální antropologové (např. Adolf Bastian a Julius Kollmann) ostře stavěli proti teutonským a árijským tlakům, které se objevovaly nejčastěji v nevědeckých publikacích.⁶¹ Virchow, který byl zaníceným kritikem judeofobie, jež v devadesátých letech devatenáctého století doprovázela nárůst pangermanismu,⁶² ale přesto zůstával hlasatelem „rasového liberalismu“,⁶³ což jej dovedlo k tomu, že převzal myšlenku nerovného vývoje ras.

Boasova antropologie a Völkerkunde

Před svou emigrací do Spojených států roku 1886 byl Boas žákem Virchowa a Bastiana. Jeho vzdělání tedy zahrnovalo fyzickou antropologii i antropometrii a Boas zůstal přesvědčený o důležitosti biologie pro etnologický výzkum, jak to dosvědčují texty shromážděné ve francouzské antologii *Anthropologie amérindienne*.⁶⁴ Přesto však Boas našel především ve filologii lék na tělesnou rasistickou antropologii, která začala zaplavovat německou Völkerkunde v prvních desetiletích dvacátého století. Boas vycházel z myšlenky – jejíž herderovsko-humboldtovské

⁵⁹ Roku 1869 byla založena Berlínská společnost pro antropologii, etnologii a prehistorii (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte) a zároveň *Zeitschrift für Ethnologie*.

⁶⁰ B. Massin, *From Virchow to Fischer. Physical Anthropology and Modern Race Theories in Wilhelmine Germany*, in: G. W. Stocking (vyd.), *Volksgeist as Method and Ethics. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Wisconsin 1996, str. 79–157.

⁶¹ Tamt., str. 91.

⁶² Tamt.

⁶³ Tamt., str. 86.

⁶⁴ F. Boas, *Migrations, anthropométrie*, in: týž, *Anthropologie amérindienne*, vyd. I. Kalinowski – C. Joseph, Paris 2017, str. 117–175.

kořeny jsme ukázali –,⁶⁵ podle níž je každý jazyk způsobem objektivizace skutečnosti, přičemž kladl důraz na to, že jazyk je určitým smyslovým *a priori* pro pochopení světa a že rozum nemůže být oddělený od skutečnosti. Z hlediska konkrétní praxe antropologa toto implikuje zvláštní metodu, jejíž obrysy určil již Humboldt, když definoval každý jazyk na základě jeho vnitřní podoby jako „organické bytí“.⁶⁶ Humboldt přišel s tvrzením, že jazyk nemůže být rozdělen do sémantických jednotek, a poté prostřednictvím těchto základních jednotek srovnáván s jinými jazyky.⁶⁷ Zdůrazňoval, že za základní jednotky pro srovnávání nesmíme považovat slova, ale věty.

Boasovo detailní studium indiánských jazyků tuto myšlenku podporuje zcela konkrétním způsobem. Empirické výsledky jeho výzkumů ho vedou k tomu, že postuluje přednost věty před slovem a že schémata indoevropských jazyků pokládá za zásadně nevhodná pro to, aby byla aplikována na některé indiánské jazyky, například na jazyk Kvakiutlů.⁶⁸ Boas ukazuje, že základní gramatické formy, které určujeme jako kořeny a sufixy, se na indiánské jazyky nevztahují. Roku 1907 píše Edwardu Sapirovi: „Vaše poznámky o nemožnosti přijmout naši běžnou klasifikaci na kořeny a sufixy se mi zdají též velmi důležité.“⁶⁹ Boas přitom tvrdí, že

⁶⁵ Připomeňme, že Humboldt ovlivnil Boase nepřímo, skrze Heymanna Steinthala, který přejal Humboldtovy lingvistické teorie. Viz F. Boas, *Histoire de l'anthropologie*, in: týž, *Anthropologie amérindienne*, str. 529. V tomto zásadním článku je také zřejmý vliv Herdera (tamt., str. 527). Viz též R. L. Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, La Hague – Paris 1967, str. 14 nn., a E. F. Koerner, *Wilhelm von Humboldt and North American Ethnolinguistics. Boas (1894) to Hymes (1961)*, in: *Historiographia Linguistica*, 1–2, 1990, str. 111–128.

⁶⁶ W. Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, IV, str. 10–11.

⁶⁷ „Věřilo se, že stačí zaznamenat rozličné gramatické vlastnosti a víceméně mezi sebou porovnat četné seznamy slov. Avšak mluva i toho nejhrubšího národa je dílem přírody, která je příliš vznešená, aby podléhala dílčímu pozorování a aby mohla být náhodně rozdělena do několika částí. Je to organická bytost a tak je třeba s ní zacházet. Prvním pravidlem je tedy studovat každý známý jazyk především v rámci jeho vnitřního propojení, hledat zde všechny možné analogie a systematicky je uspořádat, takže bude možné pomocí intuice poznat v každém jazyce gramatické vazby, rozsah označovaného pojmu, povahu tohoto označení a větší či menší duchovní elán, který je tomuto jazyku vlastní a který ho vede k tomu, aby se rozvíjel a tříbil.“ Tamt.

⁶⁸ Kvakiutlové jsou národem z Britské Kolumbie (Kanada).

⁶⁹ F. Boas, *Letter to Edward Sapir*, 28, August 1907, in: G. W. Stocking (vyd.), *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*, Chicago – London 1989, str. 182.

rostoucí znalost indiánských jazyků bezpochyby umožní mluvit o „kořenech sladěných v určitých pozicích spíše než o kořenech a modifikačních prvcích“.⁷⁰ *Příručka indiánských jazyků* (Handbook of American Indian Languages),⁷¹ kterou Boas v roce 1905 připravuje, dokládá jeho snahu osvojit se od vlastních lingvistických návyků, k čemuž vybízí též svého kolegu W. Thalbitzera v dopise z 15. února 1905:

„Mým cílem je mít všechna tato gramatická schémata čistě analytická: jinými slovy řečeno, zdržet se v nejvyšší možné míře toho, abych přijal hledisko indoevropských jazyků. Snažím se předložit velmi stručný historický úvod, na který navazuje stručný popis fonetiky. Poté probírám gramatické procesy, které se v jazyce objevují, a konečně popisují myšlenky, které tyto gramatické procesy vyjadřují.“⁷²

Tento analytický přístup, který postupuje od vlastní struktury jazyka k jeho smyslu, spočívá na předpokladech, jež před Boasem přinesli Herder a Humboldt: úzké propojení pocitování a myšlení s jazykem, v němž jsou vyjádřeny. Proto je pro každého nováčka v antropologii nutná přesná znalost jazyka společnosti, kterou studuje, a Boas vybízí mladé vědce, aby se inspirovali metodologií lingvistiky, filologie, archeologie a starých dějin.⁷³ Přestože Boas uznává zásadní důležitost biologie a evolucionismu pro vypracování moderní antropologie, tvrdí zároveň, že je nutné od nich odstoupit, aby bylo možné věnovat se kulturám v jejich jedinečné historii. Kopírovat v rodící se etnologii metody biologických a fyzikálních věd považuje za slepou cestu. Snaha hledat za každou cenu obecné zákony podle něj vede příliš často k tomu, že jsou zploštěny rozdíly, a je tak trvale přehlížena jedinečnost kultur:

„Když jsme do těchto problémů [v severní Americe] pronikli hlouběji, zjistili jsme, že se nám nedostává obecných zákonů, které jsme hledali, že podoby primitivní kultury jsou neskonale složitější, než

⁷⁰ F. Boas, *Letter to Dr. W. Thalbitzer, 15 February 1905*, in: G. W. Stocking (vyd.), *A Franz Boas Reader*, str. 178.

⁷¹ F. Boas, *Handbook of American Indian Languages*, Washington 1911.

⁷² Týž, *Letter to Dr. W. Thalbitzer*, str. 178.

⁷³ Jde o projev na společném shromáždění *Anthropological Association, Archaeological Institute a Philological Association* v New Yorku 28. prosince 1905. Vydáno jako F. Boas, *Some Philological Aspects of Anthropological Research*, in: *Science*, 23, 1906, str. 641–645.

jsme původně předpokládali, a že jasného porozumění jednotlivým problémům lze dosáhnout pouze tak, že vezmeme v úvahu jejich historické a geografické vztahy.⁷⁴

Přesto zohlednění historických, zeměpisných a lingvistických jednotlivostí neznamená úplný rozchod s biologickou definicí člověka. Stejně jako Herder a Humboldt i Boas v tomto smyslu začleňuje mnohost lidských kultur do jednoho lidstva a uznává, že přírodní vědy umožnily založit „zásadní jednotu rysů lidské kultury na celém světě a duševní jednotu lidstva“.⁷⁵ Avšak tento biologický universalismus se opírá o multikulturní partikularismus, což vede Boase ke zpochybnění universalismu lingvistických konstrukcí. Na rozdíl od Humboldta Boas nezkoumá jedinečnost jazyků a kultur na pozadí latentního universalismu, který by pro něj byl úhelným kamenem. Tento přístup mu umožňuje potírat určité předsudky své doby a ustavit nové paradigma etnologického výzkumu:

První předsudek tkví v myšlence, že existují „primitivní“ kultury,⁷⁶ zbavené historicity, jejichž dějiny nejsou určující a které zůstaly v prvotním stádiu lidské evoluce. Proti tomu se Boas snaží co možná nejlépe určit moment, kdy se v dějinách objevily rituály, a ukázat, že určité společenské praktiky jsou velmi tvárné. Pokouší se také rekonstruovat historické prolínání kulturních faktů, jejich původ a adaptaci na rozmanité kontexty.

Druhý předsudek je na stejné úrovni jako první. Spočívá ve snaze přiřadit k praktikám, které vykazují vysokou podobnost, jedno vysvětlení,

⁷⁴ Tamt., str. 642.

⁷⁵ Tamt., str. 645.

⁷⁶ Jak jsme ukázali, antropologové, u nichž Boas studoval v osmdesátých letech devatenáctého století – Adolf Bastian a Rudolf Virchow –, sdílejí tento předsudek, který se fyzická antropologie snaží vědecky podložit stanovením hierarchie ras uvnitř monogenismu. Tezi o štěpení na přírodní národy (Naturvölker) a kulturní národy (Kulturvölker) jako první formuluje Herder a toto štěpení zůstává rámcem, který uvedení antropologové přejímají. Přestože antropologové přestávají při popisu mimoevropských národů postupně mluvit o „divoších“, myšlenka hierarchie založené na blízkosti k přírodě (a tedy nepřítomnosti historicity) zůstává v německé antropologii od prvních desetiletí dvacátého století široce rozšířena, jak ukázal B. Massin, *From Virchow to Fischer*, str. 97–98. Viz též syntetickou studii: A. Gringrich, *Ruptures, Schools and Nontraditions. Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany*, in: F. Barth (vyd.), *One Discipline, Four Ways*, str. 59–153.

nebo je dokonce odvozovat z biologických daností.⁷⁷ Naopak Boas směřuje svůj zájem na fenomény přesunutí, derivace, diferenciacie a zajímá se více o odlišnosti než o podobnosti.

Třetí předsudek se odráží ve snaze hledat původ ve smyslu začátku, což nás přivádí k úvodním poznámkám tohoto článku. Ve sbírce nazvané *Indiánské pověsti* (Indianische Sagen)⁷⁸ Boas představuje sbírku mýtů, které již netřídí podle vzoru „genealogického stromu“.⁷⁹ Paradoxně právě pozornost, kterou věnuje historicitě mýtů, vede Boase k tomu, že upouští od otázky po jejich původu (ve smyslu první, „čisté“ verze) a studuje jejich kompozitní charakter. V tomto duchu tvrdí:

„Hlubková analýza legend ukazuje, že žádné z těchto vyprávění nemůže být považováno za výtvar ducha kteréhokoliv z těchto kmenů, který by nebyl ovlivněn žádným cizím pramenem. Všechny tradice jsou plné cizorodých elementů, jejichž stopy můžeme sledovat krok za krokem až do velmi vzdálených míst.“⁸⁰

Když se Boas zříká toho, že by mohl odhalit původ, opouští ve skutečnosti myšlenku, že bychom mohli nalézt čistou verzi daného mýtu: antropolog se soustředí na dynamiky diferenciacie, k nimž dochází uvnitř různých verzí, a na okolnosti trvání či změny, které je určují. Více se soustředí na výpůjčky a posuny mezi jedněmi a druhými než na odhalení jediného zdroje, z něhož by vyplývaly všechny další verze. Tuto metodologii, která se podílí na zrodu *cultural studies*, čeká ve dvacátém století velká budoucnost.⁸¹

Na závěr připomeňme, že přestože byly teoretické základy Boasovy antropologie z velké části německé, je zřejmé, že tato antropologie by se

⁷⁷ Boas zde má na mysli především práce amerického etnologa A. T. Masona. Viz F. Boas, *L'occurrence d'inventions semblables dans des aires très éloignées*, in: týž, *Anthropologie amérindienne*, str. 513–516. Též O. T. Mason, *The Origins of Invention: A Study of Industry Among Primitive Peoples*, London 1895.

⁷⁸ F. Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895.

⁷⁹ Viz úvod I. Kalinowského in: F. Boas, *Anthropologie amérindienne*, str. 17.

⁸⁰ F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakwaka'wakw Indians*, Washington 1897, str. 663.

⁸¹ Ke genealogii vlivu školy F. Boase na rozvoj *cultural studies* viz T. Benett, *Cultural Studies and the Culture Concept*, in: *Cultural Studies*, 29, 2015, str. 546–568.

bývala nemohla rozvinout v německém kontextu své doby.⁸² V meziválečném období se totiž vzdor, s nímž etnologie čelila myšlence árijství, zhroutil pod nátlakem nacionálně-socialistických sil. Toto zhroucení otevřelo cestu nacionalistické a rasové recepci Herderových a Humboldtových spisů, jak to příkladně ukazují texty Arnolda Gehlena.⁸³ Gehlen oslavoval partikularistický a morfologický aspekt myšlení těchto autorů v nacionalistickém duchu, a zastíral tak universalistický rozměr, který je v tomto myšlení také přítomen.⁸⁴ Oproti tomu Boas byl schopen rozpracovat odkaz uvedených autorů tím, že jej vyjmul z jeho původního podloží a přesadil jej na indiánskou půdu. Můžeme tvrdit, že především filologická tradice navazující na Herdera a Humboldta umožnila Boasově antropologii odmítnout pseudo-vědecký rasismus počátku dvacátého století, a následně se s ním zcela rozejít, čímž Boas otevřel cestu zmíněným *cultural studies* a spolu s tím i nové definici universality.⁸⁵

Přeložila Hana Fořtová

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag widmet sich dem Einfluss des Denkens von Herder und Humboldt auf die Anthropologie von Franz Boas. Herders Thesen über den Ursprung der Sprache und Humboldts Sicht der Sprache als einer „inneren Form“, die die Entwicklung des Geistes begleitet, artikulieren das Universelle und das Singuläre und eröffnen eine neue Denkweise, wie man über die Menschheit in ihrer Einheit und Vielfalt nachdenken kann. Wie bereits Herder vor ihm, betont Humboldt die Bedeutung der

⁸² K tomuto tématu viz vynikající článek B. Massina, *From Virchow to Fischer*. Autor zde ukazuje, jak spojení politického pangermanismu s rasovou biologii ovládlo v prvních desetiletích dvacátého století německou antropologii, přestože toto spojení rozhodně odmítali nejdůležitější antropologové konce devatenáctého století, mezi nimi Rudolf Virchow, Adolf Bastian a Julius Kollmann.

⁸³ Viz A. Gehlen, *Der Idealismus und die Gegenwart*, in: *Philosophische Schriften*, II, Frankfurt a. M. 1980.

⁸⁴ Ohledně této otázky odkazujeme též na již zmiňovaný článek M. Marina, *L'Anthropologie de la « creature déficiente » et la question de l'origine des langues*, str. 187–209.

⁸⁵ Tato studie vznikla jako výsledek postdoktorandského projektu r. č. L300091951 řešeného na Filozofickém ústavu AV ČR v rámci Programu podpory perspektivních zdrojů AV.

einzelnen Sprachen für das Studium des menschlichen Geistes. Dieser philosophischer Weg ist entscheidend für die Entwicklung der Völkerkunde, da er eine Methode vorschlägt, die auf der Berücksichtigung der kulturellen Singularität beruht. Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts störte jedoch die physisch-rassistische Anthropologie in Kombination mit dem politischen Pangermanismus dieses Gleichgewicht, indem sie das Universelle als ethnozentrischen Maßstab verwendete, anhand dessen Singularitäten bewertet und möglicherweise von der Menschheit ausgeschlossen werden sollten. Der vorliegende Beitrag zeigt, dass die Anthropologie von Franz Boas als Reaktion auf diese Bewegung das von Herder und Humboldt festgelegte philologische Terrain nutzt, um den Rassismus in der physischen Anthropologie zu überwinden. In diesem Sinne bleibt seine Anthropologie in der deutschen Völkerkunde verwurzelt, obwohl sie auf amerikanischem Boden geschmiedet wurde.

SUMMARY

The article deals with the Herdero-Humboldtian legacy of Franz Boas' anthropology. Herder's theses on the origin of language and the Humboldtian notion of language as an "internal form" accompanying the development of the mind articulate the universal and the particular, opening up a new way of thinking about humanity in its unity and diversity. As Herder did before him, Humboldt stresses the importance of individual languages for the study of the human mind. This philological path is decisive for the development of the Völkerkunde, as it prescribes a method based on the attention paid to cultural singularity. At the end of the nineteenth century, however, racist physical anthropology combined with political pan-germanism upset this balance by using the universal as an ethnocentric yardstick against which singularities are to be assessed and possibly excluded from humanity. The present paper shows that in reaction to that movement, Franz Boas' anthropology uses the philological terrain marked out by Herder and Humboldt in order to overcome racialism in physical anthropology. In that sense, his anthropology remains rooted in the German *Völkerkunde*, even though it was forged on American soil.

DOPIS LÉKAŘI¹

David Hume

Vážený pane,

Jelikož neznáte tento rukopis, nejspíše budete hledat na konci tohoto dopisu podpis a, až ho nenaleznete, určitě se podivíte, jak podivně se na Vás obracím. Hned zkraje se Vám za to musím omluvit. Abych Vás přesvědčil o tom, že máte věnovat následujícím řádkům trochu pozornosti, musím říci, že Vám to umožní vykonat velmi dobrý skutek. Lepší důvod, myslím, nemohu uvést. Není třeba zmiňovat, že jsem Váš krajan, Skot, neboť i bez tohoto pouta se odvažuji doufat ve Vaši vstřícnost, i když vůči naprostému cizinci, jako jsem já. Chci Vás poprosit, zda byste mi neprokázal laskavost a neporadil mi. Není třeba vysvětlovat, proč se obracím právě na Vás. Jelikož uspokojivou odpověď mi může poskytnout pouze schopný lékař, člověk vzděláný, ducha, zdravého rozumu a mimořádné lidskosti, přál bych si, aby mi štěstěna ukázala více lidí, v nichž se tyto vlastnosti snoubí, a nechala mne nějakou dobu mezi nimi váhat. To říkám naprosto upřímně, aniž bych měl v úmyslu Vám lichotit. Může se sice zdát, že na začátku tak neobvyklého dopisu je zapotřebí říkat nějaké důvtipné věci, abych si tím zajistil Vaši přízeň a odstranil předsudky, které byste proti němu mohl mít, avšak takový pokus o důvtip by se neshodoval se současným stavem mé mysli, v němž, jak musím připustit, nejsem prost obav ohledně toho, jaký úsudek si o mně uděláte. Jelikož však věřím ve Vaši nepředpojatost a laskavost, pokročím bez dalšího uvozování dále a popíšu Vám svůj současný zdravotní stav. Aby bylo moje sdělení účinnější, vylíčím Vám vlastně svůj život. Až skončím, snadno pochopíte, proč tajím své jméno.

¹ Přeloženo podle D. Hume, *To Dr George Cheyne. March or April 1734*, in: *týž, The Letters of David Hume*, I, vyd. J. Y. T. Greig, Oxford 1932, str. 12–18. Ke kontextu vzniku dopisu viz H. Janoušek, *Nemoc mladého Huma a filosofická krize*, str. 81–104 v tomto čísle časopisu. Všechny poznámky v textu jsou poznámky překladatele.

Měl byste tedy vědět, že od nejtútlejšího mládí jsem pocíťoval sklon k literatuře a vzdělání. Jelikož ve Skotsku naše universitní výuka, která zahrnuje sotva něco jiného než jazyky, obvykle končí ve čtrnáctém či patnáctém roce věku, byla mi následně ponechána svobodná volba ve výběru literatury. Zjistil jsem, že se skoro stejnou měrou kloním jak k myslitelským a filosofickým dílům, tak k poezii a krásné literatuře. Každý, kdo je obeznámen s filosofy a autory kritických pojednání,² ví, že v těchto dvou vědách dosud není nic založeno a že neobsahují téměř nic jiného než nekonečné spory, a to i v těch nejzákladnějších bodech. Když jsem je prozkoumal, cítil jsem, jak se ve mně probouzí jistý bojovný duch, který se v těchto tématech nechce podrobovat žádné autoritě, nýbrž vede mne k tomu, abych hledal nějaký nový způsob, jakým by šlo stanovit pravdu. Po dlouhém studiu a přemítání, to mi bylo asi osmnáct let, se zdálo, že se přede mnou konečně otevírá nová krajina myšlení, která mne naprosto uchvátíla a přiměla mne vzdát se s horlivostí příznačnou pro mladíka všech radovánek a zaměstnání, abych se mohl oddávat jen jí. Právo, které jsem si zvolil jako povolání, mi připadalo odpuzující a vůbec jsem si nedokázal představit, že bych se ve světě měl pokoušet o štěstí jinak než jako učenec a filosof. Několik měsíců jsem zcela šťastně žil tímto způsobem života, až konečně někdy na začátku září 1729 všechna moje horlivost náhle pominula a já nadále nebyl schopen uvést svou mysl do onoho vytržení, které mi předtím poskytovalo tak neskonale potěšení. Když jsem odložil knihy stranou, necítil jsem však žádnou nevolnost či vyčerpání, a proto mi vůbec nepřišlo na mysl, že na vině by zde mohl být nějaký tělesný neduh, nýbrž domníval jsem se, že moje netečnost plyne z líné povahy, kterou musím překonat zdvojnásobením svého úsilí. Devět měsíců jsem setrval v tomto stavu, který mi byl, jak si jistě dovedete představit, krajně nepřijemný, ovšem nezhoršoval se, což byl malý zázrak.

Ještě jedna okolnost však přispěla k plýtvání životními hybateli³ a přivolala na mne mou nemoc. Jelikož jsem přečetl mnoho morálních

² „Criticism“ – pojednání o povaze, účinku a správném stylu krásných umění – hudby, sochařství, malířství a krásné literatury.

³ „Spirits“ – výraz „spirits“ či alternativně „animal spirits“ měl zejména fyziologické konotace. Tento termín v návaznosti na Descarta a Malebranche, z nichž Hume čerpá, neoznačoval v Humově době ani nic duchovního v protikladu k materiálnímu, ani (u Huma) něco pouze živočišného v protikladu k vyšším, intelektuálním činnostem duše, nýbrž v návaznosti na starověký materialismus označoval jemné materiální částice či atomy. Tyto částice jakožto činitelé či hybatelé v nervové soustavě přenášejí podráždění smyslových orgánů do mozku, zapřičiňují rekonfigurace

pojednání, mezi jinými Cicerona, Seneku či Plútarcha, a jejich krásná líčení ctnosti a filosofie na mne mocně zapůsobila, pustil jsem se kromě vylepšování rozumu a uvažování také do vylepšování své povahy a vůle. Neustále jsem se různými úvahami obrňoval proti smrti, chudobě, studu, bolesti a všem dalším životním pohromám. Tyto úvahy jsou nepochybně velice užitečné, když se pojí s aktivním způsobem života, protože životní události vtisknou myšlenku, která se spolu s nimi naskytne, do duše a hluboce na ni zapůsobí. V osamění však sotva vedou k něčemu jinému než mrhání duševní energií. Síla mysli nenaráží na odpor a míří do prázdna, kde tak jako úder, který se minul cílem, vychází zcela naprázdno. O tom všem mne ovšem zkušenost poučila až poté, co jsem si – aniž bych si to uvědomoval – zničil zdraví.

Na mých rukách se během první zimy, v níž propukla má nemoc, objevily skvrny od kurdějí. Konzultoval jsem ohledně nich velmi vzdělaného lékaře, který mi dal jistý lék, jenž mne těchto příznaků zbavil. Zároveň mne varoval před vzlínáním tělesných par.⁴ Ačkoli jsem se potýkal s obtížemi, měl jsem za to, že vyjma mírných kurdějí mi tato či nějaká jiná nemoc vůbec nehrozí, a tak jsem jeho radou pohrdnul. Konečně zhruba v dubnu 1730, když mi bylo devatenáct let, se výrazně zhoršil symptom, kterého jsem si částečně všímal již od počátku. Nevzbuzoval sice nevolnost, ale jeho nezvyklost mne přiměla vyhledat radu. Jednalo se o to, čemu se říká ptyalismus čili nadměrné slinění. Když jsem se o tom zmínil svému lékaři, zasmál se a řekl mi, že nyní jsme bratři, protože skutečně trpím nemocí učených. Nebylo však snadné mne o tom přesvědčit, protože jsem na sobě vůbec nepozoroval ochabnutí životních hybatelů, na které si lidé trpící tímto neduhem tolik stěžují. Na jeho radu jsem nicméně podstoupil kůru žaludečnickými kapkami a tabletami proti hysterii, pil denně anglickou pintu klaretu a jezdil devět až deset skotských mil na koni. To jsem následně činil sedm měsíců.

I když jsem litoval toho, že musím zápasit s tak vleklou nemocí, její rozpoznání mne do značné míry uklidnilo, neboť mne ujistilo o tom, že má předešlá netečnost nepramenila z nějaké vady povahy či ducha, nýbrž z nemoci, která může potkat každého. Začal jsem si dopřávat některé

mozkových drah a rozpohybovávají či oživují svaly těla. V textu překládáme „(animal) spirits“ termínem „životní hybatelé“.

⁴ „Vapors“ – doslova „výpary, páry“. Těžko přeložitelný výraz dobové medicíny, který se používal jako označení pro široké spektrum chorobných duševních projevů a přehnaných reakcí, které však ještě nejde označit za projevy šílenství. Tyto páry měly vzlínat či emanovat z vnitřních orgánů a narušovat mentální stabilitu pacienta.

požitky, studoval jsem s mírou a pouze tehdy, když jsem byl na vrcholu duševních sil, končil jsem dříve, než se dostavilo vyčerpání, a zbytek svého času jsem pak ubíjel, jak nejlépe jsem dovedl. Tímto způsobem jsem žil dostatečně spokojeně, a když jsem se další rok vrátil na zimu do města, zjistil jsem, že má duševní energie se mi více méně vrátila. I když mne při větším myšlenkovém rozletu náhle opouštěla, byl jsem přesto schopen značně pokročit s uskutečněním svých záměrů. Od počátku jsem jedl a žil velmi spořádaně a po celou tuto zimu jsem se držel pravidla jezdit dvakrát či třikrát týdně na koni a každý den se procházel. Po návratu na venkov, kde jsem mohl ve větším klidu znovu obnovit svou činnost, jsem proto očekával naprosté zotavení. V tom jsem se však velmi zmýlil. Následující léto, zhruba v květnu 1731, se ve mně probudila nezářící chuť k jídlu a stejně tak rychlé trávení, což jsem nejprve považoval za dobré znamení. Ke svému značnému překvapení jsem však zjistil, že se mi jejich vinou vrátilo bušení srdce, které jsem předtím pocíťoval jen zřídka. Tato chuť k jídlu nicméně měla ten neobvyklý následek, že jsem extrémně přibral na váze, takže jsem během šesti týdnů přešel z jedné krajnosti do druhé. Zatímco předtím jsem byl vysoký, štíhlý a vychrtlý, náhle se ze mne stal ten nejhřmotnější, nejrobustnější, nejzdravěji vypadající chlapík, jakého jste kdy viděl, červenolící a s dobrotivým výrazem. Své ježdění na koni a péči o zdraví jsem vždy omlouval strachem ze souchotin, o čemž můj zevnějšek každého snadno přesvědčil, a nyní mi všichni blahopřáli k naprostému uzdravení. Má chuť k jídlu postupně opadla, na památku mi však zůstalo stejné, ale méně výrazné bušení srdce a značná plynatost žaludku, která snadno vychází ven, aniž by zanechávala obvyklou nepříjemnou pachut'. Tyto příznaky však mne takřka vůbec netrápí. Jím a spím dobře, necítím žádnou ochablost duševní energie, či přinejmenším žádnou, kterou by necítil zcela zdravý člověk z příliš velké porce jídla či ze sezení v přílišné blízkosti ohně – a i tento stupeň ochablosti cítím velmi zřídka a téměř nikdy po ránu či dopoledne. Lidé, kteří se mnou sdílí domácnost a mají mne neustále na očích, nepozorují v mojí náladě sebemenší změny a spíše si myslí, že jsem nyní lepší společník než dříve, jelikož jsem se rozhodl trávit s nimi více svého času. To mi dodalo takovou naději, že jsem, kromě zimního období, skoro nikdy nevynechal vyjížďku na koni a minulé léto jsem podstoupil velmi namáhavý úkol. Každé ráno a dopoledne jsem cestoval osm mil tam a zpět k jednomu věhlasnému minerálnímu pramenu. Znovu jsem bral dvakrát denně žaludeční kapky a tablety proti hysterii spolu se šťávami proti kurdějím, avšak – kromě chvilkového zmírnění symptomů – bez jakéhokoliv významnějšího účinku.

Tímto jsem vám zcela vylíčil stav svého těla, a aniž bych se, jak by se patřilo, zdržoval omlouváním tak rozvláčeného příběhu, vyložím vám, v jakém stavu se po celou tuto dobu nacházela má mysl. Obojí, a to zejména u takové choroby, spolu úzce souvisí. Jelikož jsem nyní měl dostatek času a volna k tomu, abych zchladil svou vznícenou představivost, začal jsem vážně uvažovat o tom, jak bych měl ve svých filosofických zkoumáních postupovat. Zjistil jsem, že morální filosofii,⁵ kterou nám předali antičtí myslitelé, zatěžuje stejný nedostatek, kterým se vyznačovala jejich přírodní filosofie. Je totiž zcela hypotetická a závisí spíše na vynalézavosti než na zkušenosti. Všichni tito myslitelé se při budování svých systémů ctnosti a neřesti radili se svou fantazií, aniž by brali v potaz lidskou přirozenost, na níž musí záviset všechny závěry morální filosofie. Rozhodl jsem se tedy, že právě ona bude tvořit základní předmět mého zkoumání a zdroj, z něhož odvodím všechny pravdy jak kritiky, tak morální filosofie. Jsem naprosto pevně přesvědčen, že většina filosofů minulosti podlehla velikosti vlastního ducha a že v tomto zkoumání není k úspěchu zapotřebí nic víc než vzdát se všech předsudků pramenících z vlastních názorů nebo z názorů druhých lidí. To je alespoň vše, čeho se musím držet, abych se dobral pravdy ve svých úvahách, které se rozrostly natolik, že během těchto tří let jsem, jak mohu konstatovat, popsal mnoho archů papíru, které neobsahují nic než mé vlastní objevy. Připočteme-li četbu nejvyhlášenějších děl v latině, francouzštině a angličtině a osvojení si italštiny, mohl byste to považovat za dostatečné zaměstnání pro zcela zdravého člověka a také by tomu tak bylo, kdyby to k něčemu vedlo. Má nemoc si však vyžádala krutou daň. Shledal jsem, že nedokážu sledovat jediný řetězec úvah na jeden zátaž, aniž bych se často zastavoval a příležitostně odpočíval při pohledu na jiné věci. Navzdory této překážce jsem shromáždil hrubý materiál, který by vydal na mnoho svazků. Když ho však mám převést do slov, kdy si musí člověk lépe zpřítomnit ideu, kterou pochopil v obrysu, aby ji promyslel i do těch nejmenších detailů, a přitom ji musí stále udržovat v mysli, aby tyto části zaznamenal ve správném pořadí, zjistil jsem, že to nedokážu a že mé síly na takto náročný úkol nestačí. V tom je mé největší neštěstí. Ztratil jsem naději, že své názory podám natolik elegantně a vybroušeně, abych k sobě přitáhl pozornost učeného světa, a raději budu žít a zemřu v zapomnění, než abych je plodil zmrzačené a nedokonalé.

⁵ „Moral philosophy“ – filosofie člověka včetně etiky, estetiky a nauk, které dnes spadají pod humanitní vědy.

Nepamatuji si, že bych kdy slyšel o podobně hořkém zklamání. Tím více mne v mé situaci skličuje, jak málo mi schází k úplnému zdraví. Starosti mi dělá spíše ochablost než skleslost životních hybatelů a moje nemoc má podle všeho k běžnému vzlínání tělesných par tak daleko, jako slabost nervů k šílenství.

Všiml jsem si, že když francouzští mystici a naši místní fanatici ve svých spisech popisují vývoj stavu svých duší, zmiňují netečnost a ztrátu duševních sil, jež se často vrací a jež některé z nich zpočátku mnoho let trápí. Jelikož tento typ zanícení zcela závisí na síle vášní, a v posledku tedy na životních hybatelích, často jsem myslíval na to, že jejich a můj případ si do značné míry odpovídají a že jejich extatické uctívání může narušit stavbu nervů a mozku podobně jako hluboké úvahy a vřelost či nadšení, které od nich nelze oddělit.

Ať je to jakkoliv, nezotavil jsem se tak dobře, jak nám to o sobě tito lidé obvykle tvrdí, či lépe řečeno – začal jsem si zoufat, zda se vůbec někdy uzdravím. Jediné útočiště před melancholií, která mi při takto bezúspěšných vyhlídkách hrozila, mi poskytovaly rozmrzelé úvahy o marnosti světa a veškeré lidské slávy. Zjistil jsem však, že ať již lze tyto názory považovat za jakkoliv oprávněné, mohou být upřímné pouze u lidí, jichž se svět a sláva týkají. Když jsem si uvědomil, že veškerá moje filosofie mne za této situace nikdy neuspokojí, začal jsem hledat půdu pod nohama. Jelikož mne povzbudily příklady uzdravení v těžších případech průběhu tohoto onemocnění a také ujišťování mých lékařů, jal jsem se přemýšlet o něčem účinnějším, než byly věci, které jsem dosud vyzkoušel. Zjistil jsem, že právě tak jako jsou studium a nečinnost dvě věci, které tuto chorobu velmi zhoršují, jsou zaměstnání a rozptýlení dvě věci, které velmi prospívají. Také jsem pochopil, že jsem celý svůj čas trávil ve společnosti špatné dvojice s téměř úplným vyloučením dobré. I když učenécké ambice budu mít, dokud budu dýchat, rozhodl jsem se vyhledat aktivnější způsob života a na chvíli je odložit, abych se tím účinněji mohl vrátit k jejich uskutečnění.

Bylo patrné, že má volba je omezena na dvě životní možnosti, být vychovatelem provázejícím schovance na cestách, anebo obchodníkem. První volba, kromě toho, že zahrnuje v jistých ohledech nečinný život, mi, jak jsem zjistil, nevyhovuje. V usedlém a odloučeném způsobu života a při mé plaché povaze a skromných životních poměrech jsem si příliš nezvykl na velkou společnost a nezískal jsem ani dostatek sebedůvěry a znalosti světa, abych se mohl tímto způsobem pokoušet o štěstí a být nějak užitečný. Svou volbu jsem tudíž obrátil k obchodu. Dostal jsem doporučení pro významného obchodníka v Bristolu a zrovna tam

pospíchám, odhodlám zapomenout na sebe a na celou svoji minulost, vrhnout se, jak jen to jde, do tohoto způsobu života a protloukat se světem od pólu k pólu, dokud mne má nemoc neopustí.

Jelikož cestou do Bristolu projíždím Londýnem, rozhodl jsem se, pokud je to možné, získat Vaši radu, i když o ni usiluji tímto absurdním způsobem. Přestože lékaři, s nimiž jsem se radil, byli schopní, žádný z nich se nedokázal přiblížit k jádru mé nemoci, protože nebyli příliš učení ve věcech přesahujících jejich obor a neznali tato konkrétní hnutí mysli. Vaše sláva Vás více než kohokoliv jiného povolává k tomu, abyste rozptýlil mé pochybnosti. Jde mi o to, získat od někoho radu, jíž bych se mohl držet mezi množstvím nejrůznějších obav a nadějí, které podobně dlouhou nemoc provází. Doufám, že jsem příznaky popsal dostatečně podrobně na to, abyste věc mohl posoudit. Možná, že jsem zašel až do příliš velkých podrobností. Jistě víte, že mezi příznaky této nemoci patří záliba v jejím popisování a ve stěžování si na ni.

Chtěl bych se ve vši účtět zeptat na tyto otázky: Znáte mezi všemi těmi učenci, s nimiž se stýkáte, někoho, kdo by byl stejně postižen? Mohu vůbec doufat v uzdravení? Budu na něj muset čekat ještě dlouho? Bude moje uzdravení někdy úplné a obnoví se má duševní energie v původní razanci a síle, které vydrží námahu spojenou s hlubokým a obtížným⁶ myšlením? Zvolil jsem správný způsob léčby? Mám za to, že jsem použil všechny vhodné léky a není třeba je proto znovu připomínat.⁷

Přeložil Hynek Janoušek

⁶ „Abstruse thinking“ – Hume hned v úvodu své prvotiny *Pojednání o lidské přirozenosti* ohlašuje, že pravou filosofií týkající se principů lidské přirozenosti zakládá náročná a obtížná (abstruse) argumentace, která neslouží k pobavení čtenáře. Viz D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, I, *Rozum*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, str. 62.

⁷ Tento text je výstupem grantového projektu GAČR 17-06904S *Meze rozumu ve věku rozumu: spory ve filosofii 18. století*, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové a na Filosofickém ústavu AV ČR.

OSPRAVEDLNĚNÍ ZÁKLADNÍCH PRÁV

Diskursivně-teoretický přístup

Rainer Forst

1. Ospravedlňování základních práv

Jen velmi málo lidí pochybuje o tom, že elementárním požadavkem spravedlnosti je, aby příslušníci právně-politického normativního řádu měli zákonem garantovaná práva, která definují jejich základní postavení jakožto subjektů tohoto řádu.¹ Jakmile ale dojde na konkrétní chápání takových práv, vznikají spory. Jaká je podstata těchto práv – jsou vyjádřením suverénní vůle jednotlivců, nebo jsou založena na důležitých lidských zájmech? Jak by měla být tato práva ospravedlněna? Mají určitý morální základ, a pokud ano, je tento základ pouze jeden, nebo je jich více?

V následujícím textu představuji diskursivní teorii základních zákonných práv, která na uvedené otázky odpovídá způsobem, který, jak ukazují, je nadřazen konkurenčním přístupům, jakými jsou teorie práv založené na pojmu vůle nebo zájmu. Můj hlavní argument je následující:² základní práva jsou recipročně a všeobecně platné – tj. vzájemně ospravedlnitelné – nároky³ vůči druhým (jednotlivcům nebo

¹ V následujícím se omezují na diskusi základních práv plně uznaných příslušníků určitého právně-politického řádu a nechávám stranou důležitou otázku definice jejich příslušnosti k němu (nebo práva na ni). Pojem základních práv užívám k pojmenování toho, co se v rámci ústavního režimu často nazývá ústavními právy (či Grundrechte), ačkoli můj argument psanou ústavu nepředpokládá. K dosti odlišnému užití pojmu „základní práva“ viz H. Shue, *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*, Princeton 1996.

² Argumentace v prvních dvou oddílech následujícího textu se překrývá s argumentací mého dřívějšího článku R. Forst, *The Point and Ground of Human Rights. A Kantian Constructivists View*, in: D. Held – P. Maffettone (vyd.), *Global Political Theory*, Cambridge 2016, str. 22–39.

³ K právům jakožto nárokům viz zejm. J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in: *The Journal of Value Inquiry*, 4, 1970, str. 249–251; viz též W. Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, New York 2010, str. 60.

institucím), přičemž obsah těchto práv dále určuje, co by druzí měli nebo neměli dělat. Nazývám tato práva základními nebo elementárními, protože definují status osob jakožto plnoprávných členů nějakého normativního řádu, a to tak, že poskytují ochranu před určitými právními, politickými či společenskými formami nadvlády, které ohrožují jejich rovné postavení coby členů daného řádu. Nadvláda v mém diskursivně-teoretickém pojetí (jež se podstatně liší od neo-republikánských verzí tohoto pojmu)⁴ primárně neznamená, že je někomu upřeno rovné postavení v tom smyslu, že by již nemohl požívat osobní svobodu volby chráněnou před svévolnými zásahy; nadvláda v mnohem zásadnějším smyslu spíše znamená, že je člověk zneuznán ve svém základním nároku být v rámci řádu, jehož je subjektem, svobodnou a rovnocennou *normativní autoritou*. Svoboda od nadvlády zahrnuje (v ne-instrumentálním smyslu) základní právo spoluurčovat strukturu vlastní společnosti. Právě v tom spočívá *status activus*, abychom užili Jellinekova výrazu,⁵ osoby jakožto člena normativního řádu, který je nutnou součástí základních práv. Základní práva nejsou pouze právy člověka na to, aby byl ve svém postavení jakožto právně, politicky a společensky ne-ovládaná osoba pasivně chráněn; jsou, v reflexivním smyslu, také základními právy určovat práva a povinnosti, které tento status definují. Být plně chráněn před nadvládou znamená nebýt podřízen právnímu, politickému a společenskému normativnímu řádu, který vám upírá rovné postavení – tj. řádu, který vám nemůže být odpovídajícím způsobem odůvodněn jakožto svobodným a rovnocenným členům společnosti, ať už *institucionálně* a *na základě principů*, nebo, chcete-li, *na základě faktů*, a to prostřednictvím odpovídajících procedur ospravedlnění, nebo *kontrafaktuálně*, prostřednictvím našeho nejlepšího úsudku založeného na vzájemné a všeobecné diskusi.⁶

Jestliže jsou zákonem garantovaná práva recipročně a všeobecně nepopiratelná a plně ospravedlnitelná v diskusi svobodných a rovnocenných osob usilujících o potvrzení svého postavení jakožto těch, kdo

⁴ Rozdílu mezi mým přístupem a přístupem Philipa Pettita se věnuji v textech R. Forst, *A Kantian Republican Conception of Justice as Non-Domination*, in: A. Niederberger – P. Schink (vyd.), *Republican Democracy*, Edinburgh 2013, str. 154–168, a též, *Transnational Justice and Non-Domination. A Discourse-Theoretical Approach*, in: B. Buckinx a kol. (vyd.), *Domination Across Borders*, New York 2015, str. 88–110.

⁵ G. Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Tübingen 2011; R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt a. M. 1986, str. 229–248.

⁶ Ke vztahu mezi těmito dvěma úrovněmi ospravedlnování se vrátím.

jsou si v právním, politickém i společenském ohledu rovni a chráněni před nadvládou (pochopenou v uvedeném smyslu), pak z toho vyplývá, že tato práva mají určitý *morální základ*. Řečeno negativně, jedná se o morální právo nebýt podřízen normativnímu řádu, který popírá vaše základní postavení jako jeho rovnocenného člena a který, řečeno reflexivně, před vámi jako svobodnou a rovnocennou osobou nemůže být odůvodněn; kromě toho se, řečeno pozitivně, jedná o právo být rovnocennou normativní autoritou a aktivním vykonavatelem ospravedlnění, jakmile dojde na základní právní, politické a společenské uspořádání vaší společnosti – včetně základních práv, která určují váš status. Svoboda od nadvlády neznámá pouze být uznáván jako někdo, kdo požívá právně, politicky a společensky rovnocenné postavení osoby oproštěné od nadvlády, které je zajištěné určitými právy; znamená také to, že ať už požíváte tohoto postavení, nebo ne, není to něco, o čem rozhodli druzí, aniž byste se na tom sami mohli nějak podílet. Autorita definovat vaše práva účasti na rozhodování musí proto spočívat v diskursivní proceduře recipročního a všeobecného ospravedlnění, v němž jsou si všichni účastníci co do ospravedlnění navzájem rovni.

Negativní i pozitivní formulace užitě výše se v podstatě shodují s diskursivně-teoretickou, kantovskou ideou, podle které by ti, kdo jsou podřízeni nějakému normativnímu řádu, měli být rovnocennými a svobodnými normativními autoritami, které tento řád určují prostřednictvím diskursivních procedur ospravedlnění, na nichž se mohou podílet všichni, kdo jsou si navzájem rovni. Hlavní normativní pojem je tudíž pojem osoby jakožto rovnocenné normativní autority, která má základní morální nárok na to, aby byla uznávána ve své *důstojnosti*, kterou jako taková autorita požívá – a má proto základní morální *právo na ospravedlnění*.⁷ Ve sledovaném kontextu má toto právo význam základního práva být rovnocenným spoluautorem těch norem, kterým je člověk podřízen a které definují jeho základní postavení ve společnosti. Základní právo na ospravedlnění nezahrnuje pouze politická práva účasti na rozhodování, ale vůbec všechna práva, která vám poskytují *normativní sílu* odvrátit a překonat různé formy nadvlády a neospravedlnitelného podřízení. Základní práva vyjadřují tento druh úcty k druhým jakožto rovnocenným ospravedlňujícím autoritám; a v systému náležitě ospravedlněných práv

⁷ R. Forst, *The Right to Justification. Elements of Constructivist Theory of Justice*, New York 2012, zvl. část 1, a též, *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge 2014, kap. 4.

se pojem „authority“ přesouvá, a to tím správným způsobem, z morální sféry do právně politické oblasti (jak vysvětlím níže).

Reflexivně může být moje hlavní idea formulována následovně: jestliže základní práva jsou recipročně a všeobecně ospravedlněnými právy, která platí mezi svobodnými a rovnocennými osobami jakožto členy normativního řádu, pak jejich vlastním základem je morální právo být uznáván jakožto rovnocenná normativní autorita, jakmile dojde na ospravedlnění těchto práv. Již sám tento důvod (a nikoli nějaká definice hodnot či zájmů) vyžaduje a určuje, že tato práva musejí být opravdu ospravedlnitelná v diskusi, jejíž účastníci jsou si navzájem rovni. Důležitým (jakoby rekursivním) důsledkem tohoto pohledu je, že základní práva zahrnují ospravedlněné nároky na účast v (sebe-opravném) procesu, jehož prostřednictvím jsou institucionalizovány vylepšené formy veřejného ospravedlnění, s cílem zmenšit propast mezi skutečným a kontrafaktuálním ospravedlněním těchto práv. Smysl základních práv nespočívá jen v účasti na diskusi, ale ve zlepšování ospravedlnění všech definic práv, včetně těch, které vám poskytují svobody neúčastnit se diskuse (k tomuto bodu se ještě vrátím). Zdrojem zákonných práv je ospravedlňující diskuse mezi sobě rovnými a jejich morálním základem je právo na ospravedlnění.

2. Právo konstruovat práva

To bylo celkem těžké sousto, pokusím se tedy o bližší vysvětlení. Jakkoli se výše uvedené úvahy mohou zdát abstraktní, jsou také historicky podložené. Moderní diskuse o právech musí být chápána jako výsledek společenských bojů, ve kterých určité osoby či skupiny požadovaly konkrétní zlepšení svého společenského postavení. Podstatným emancipačním aspektem dožadování se práv byl však obecný nárok na to, nebýt zneuznán ve své důstojnosti jakožto normativní autorita, která si „zaslouží“ plnou účast na právním, politickém a společenském životě společnosti. Jazyk důstojnosti je tedy hluboce zakořeněn v těchto historických kontextech⁸ a historická rekonstrukce ukazuje, že diskurs o právech se stal převládajícím jazykem, ve kterém volání po stále lepších

⁸ E. Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Cambridge 1986; Ch. McCrudden (vyd.), *Understanding Human Dignity*, Oxford 2013; R. Forst, *The Right to Justification*.

formách rovnocenného právního, politického a společenského postavení nalezlo svůj odpovídající výraz.⁹

Uvažování o emancipačním aspektu základních či lidských práv ukazuje, a to navzdory běžnému, avšak neopodstatněnému protikladu mezi historicky podloženou a morální, nebo dokonce transcendentální argumentací, že historická a sociologická reflexe těchto práv jakožto emancipačních nároků a prostředků je úzce spojena s morální a transcendentální reflexí.¹⁰ Nejen že musí být uznána povaha základních práv jako něčeho, co zajišťuje základní status právně, politicky a společensky neovládaných (a v tomto smyslu rovnocenných) osob; jejich normativní síla navíc předpokládá, že mezi osobami, které si navzájem prokazují morální úctu a které se pokoušejí tento druh úcty vtělit do zákona, musejí být tato práva chápána jako *horizontálně* zdůvodněná v diskusi morálně i politicky rovnocenných osob. Tato kvalita se někdy nazývá „relační“, třebaže tento výraz musí být interpretován diskursivně-teoretickým způsobem, aby se více zdůraznila odůvodňující povaha tohoto vztahu.¹¹ Základní práva jsou práva, která si mohou rovnocenně ospravedlňující autority vždy nárokovat a která si navzájem nemohou nikdy upřít – jakožto adresáti i autoři těchto nároků a práv. Jejich morálním základem je základní právo na ospravedlnění neboli právo být uznáván jako rovnocenná morální autorita; substance těchto práv je blíže specifikována, když je (v diskursivní praxi) určeno, co to znamená, být uznáván jako rovnocenná a svobodná normativní autorita v právní, politické a společenské oblasti.

Je důležité pochopit, že tato práva, i když jsou vztažena k právnímu, politickému a společenskému statusu a mohou být plně určena a usku- tečněna pouze v demokratickém zřízení, mají svůj „základ“, který je jak morální, tak, chcete-li, transcendentální: zakládají se na autonomii osob s právem na ospravedlnění a jejich normativní autoritě, ve které jsou si všichni rovni. Základní práva jsou *konstruována* na tomto základě, přičemž vykonavateli konstrukce jsou autonomní osoby, zatímco principy

⁹ B. Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, New York 1978; T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge 1950; R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1979.

¹⁰ Viz R. Forst, *Justification and Critique*, kap. 2.

¹¹ E. Anderson, *What is the Point of Equality?*, in: *Ethics*, 2, 1999, str. 287–337; S. Scheffler, *Equality and Tradition*, Oxford 2010; R. Forst, *Justification and Critique*, kap. 1.

konstrukce jsou principy ospravedlnění v diskusi mezi sobě rovnými.¹² Dospíváme tak k reflexivní pravdě týkající se podstaty základních práv: jsou to práva autonomních rovnocenných autorit v říší normativních důvodů a vyjadřují úctu k této autonomii a autoritě, což se materializuje s odkazem k právnímu, politickému a společenskému světu (a mnohým nebezpečím nadvlády známým z tohoto světa). Jejich základem je vzájemná úcta osob k sobě navzájem jako morálně rovnocenným a ospravedlňujícím bytostem (používajícím praktický rozum jakožto schopnost ospravedlnění), které nejsou vázány ničím jiným než tím, co mohou nárokovat na ostatních jako na rovnocenných rozumových bytostech. Lidé jsou vázání a zároveň svobodní jakožto autonomní vykonavatelé ospravedlnění – vázání k sobě navzájem jako rovnocenným rozumným bytostem a k principu *rozumu* jako principu vzájemného a všeobecného ospravedlnění recipročně a všeobecně platných norem.¹³ „Posledním“ ospravedlněním těchto práv je tak sám princip ospravedlnění. Žádné jiné hodnoty nebo zájmy zde nejsou ve hře; roli zde hraje pouze princip právního (morálního) užití schopnosti ospravedlnění mezi sobě rovnými, kteří jsou ochotni učinit zadost nárokům, jež na sebe navzájem jako zodpovědné bytosti směřují.

Spojení mezi prvotním a „neporušitelným“ morálním statutem osoby, který je podstatou základních práv, a aktivistickým, konstruktivním aspektem tohoto statusu, který spočívá v tom, že osoby jsou tvůrci, a nikoli pouze příjemci práva, nacházíme v Kantově filosofii. Kantův pojem *důstojnosti* autonomních osob, se svou podvojnou povahou volající po bezpodmínečné morální úctě vůči sobě rovným a zároveň po jeho využití k ospravedlnění¹⁴ v diskusích mezi zákonodárci v prostoru důvodů, spojuje mravnost, právo a politiku se základními právy. V říší mravnosti Kant vysvětluje status osob jako status „účelů o sobě“ – tj. jako bytostí, jejichž záměrům musí být prokazována stejná úcta (v mezích reciprocity) a které nesmí být ignorovány nebo instrumentalizovány druhými – s odkazem k „ideji *důstojnosti* rozumné bytosti, která neposlouchá žádný zákon než ten, který zároveň sama dává“.¹⁵ Bytosti s takovou důstojností jsou všechny rovnocennými zákonodárci, a musí si proto vládnout za

¹² O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989; J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, kap. 3.

¹³ R. Forst, *The Right to Justification*, kap. 1 a 2.

¹⁴ Tento aspekt Kantova přístupu zdůrazňuje O'Neill (*Constructions of Reason*) a Habermas v různých interpretacích své diskursivní etiky.

¹⁵ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014, str. 53.

pomoci recipročně a všeobecně ospravedlnitelných norem, jak to stanovuje kategorický imperativ. Abychom rozuměli tomu, proč zde Kant používá pojem důstojnosti, je podstatné se zaměřit na „výsadu každého rozumného subjektu být zákonodárným členem v říši účelů“.¹⁶ Kant tímto zdůrazňuje status nebo hodnotu¹⁷ osob jako morálně rovnocenných a jako aktivních zákonodárců – tj. jako normativních autorit nepodřízených nikomu jinému ani žádným jiným hodnotám, než jsou ty, které mohou být uvedeny v soulad s kategorickým imperativem jejich vlastní rozumné vůle. Kategorický imperativ volá osoby k účtě vůči sobě navzájem jako co do ospravedlnění rovnocenným bytostem. Být uznáván jako účel o sobě znamená nebýt podřízen činům a normám, které nemohou být každé osobě jakožto rovnocenné bytosti ospravedlněny. Jak Kant vysvětluje v *Základech*, nakládat s druhými jako s prostředky (např. dát někomu lživý slib) znamená, že druhý „naprosto nemůže souhlasit se způsobem, jak s ním jednám, a tedy ani obsahovat účel tohoto jednání“.¹⁸ Právo na ospravedlnění a morální povinnost poskytnout ospravedlnění tedy vyjadřují to, co znamená mít úctu k druhým jako účelům o sobě, tj. jako rovnocenným normativním autoritám v říši normativity.

Podle mého názoru, který navazuje na ten Kantův, se právo na ospravedlnění uskutečňuje na pomezí morální a právně-politické oblasti. Plní tudíž podobnou funkci jako Kantovo „vrozené“ či „původní“ právo vztahující se k osobám. Kant toto právo zavádí jako jediné „přirozené“ právo všech osob a jako základ jakékoli ospravedlnitelné formy pozitivního práva uvaleného na svobodné a rovnocenné členy říše účelů; proto, ještě než vysvětlí, v čem vrozené právo spočívá, zdůrazňuje přirozenou právní povinnost pohlížet na sebe sama i na druhé jako na účely o sobě.¹⁹ V této souvislosti Kant vrozené právo uvozuje následovně: „Svoboda (nezávislost na tom, být k něčemu nucen rozhodnutím někoho jiného), nakolik může koexistovat se svobodou kohokoli jiného v souladu s obecným zákonem, je jediným původním právem příslušejícím každému člověku na základě jeho lidství.“²⁰ Ripstein toto právo na nezávislost v mezích

¹⁶ Tamt., str. 58.

¹⁷ Pojem hodnoty zdůrazňuje J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford 2012; viz také diskusi obsaženou v knize G. Kateb, *Human Dignity*, Cambridge 2011.

¹⁸ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 49.

¹⁹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, VI, Berlin 1907, str. 236.

²⁰ Tamt, str. 237.

obecného zákona správně interpretoval jako právo nebýt ovládán a jako „základ jakéhokoli dalšího práva, které osoba musí mít“.²¹ V této souvislosti je zapotřebí zdůraznit *oba* aspekty, které Kant diskutuje pod hlavičkou soukromého a veřejného práva: právo na zákonem garantovanou nezávislost a tomu odpovídající právo podílet se na tvorbě obecného zákona, který bude závazný pro všechny. V tom spočívají uvedené dva aspekty morálního práva na ospravedlnění v oblasti práva a politiky: být vázán pouze přísně recipročně a všeobecně platnými zákony a být spoluautorem těchto zákonů, jak to Kant vysvětluje ve své republikánské politické teorii.

Podle Kantova názoru musejí být forma a ospravedlnění všech práv a oprávněných nároků přísně reciproční a všeobecné, a to ve shodě s obecným pojmem práva, který značí „souhrn podmínek, za nichž lze sjednotit vůli jednoho s vůlí druhého podle obecného zákona svobody“.²² Přírozené právo na svobodu není proto právem na neomezenou svobodu ani základem pro „odvození“ seznamu dalších práv nebo povinností či principů spravedlnosti; zahrnuje spíše morální kritérium ospravedlnění jakéhokoli práva, právního nároku i principu svobodného a rovnocenného statusu všech, kdo jsou podřízeni zákonu. Z toho důvodu je právo na svobodu – nebo, v mé interpretaci, právo na ospravedlnění – základem procedurální konstrukce základních práv. Kantovský konstruktivistický pohled, který zahrnuje morální kritérium ospravedlnění uvedených konstrukcí i postavení jejich vykonavatelů, musí být založen na reflexivním pojmu morálního práva na ospravedlnění v diskusi rovnocenných normativních autorit; vrozené právo vyjadřuje takové kritérium i toto postavení. Jakožto formální a zároveň obsahové je tudíž základem autonomní konstrukce práv(a).

Kantovský konstruktivistický pohled zahrnuje dva odlišné druhy normativních argumentů neboli dva druhy normativity: za prvé normativitu principů a idejí praktického rozumu, abychom užili Rawlsova jazyka²³ – tj., v mém pojetí, princip recipročního a všeobecného ospravedlnění a morální pojem svobodné a rovnocenné osoby jakožto rovnocenné normativní autority s právem na ospravedlnění; a za druhé normativitu

²¹ A. Ripstein, *Force and Freedom. Kants Legal and Political Philosophy*, Cambridge 2009, str. 56.

²² I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 230.

²³ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *Journal of Philosophy*, 9, 1982, str. 515–572, a též, *Political Liberalism*, kap. 3. Viz také R. Forst, *Political Liberalism. A Kantian View*, in: *Ethics*, 1, 2017, str. 123–144.

norem (nebo „zákonů“) tvořených konstruktivistickou či diskursivní procedurou, ať už je to kategorický imperativ nebo pojem svobodné a rovné diskuse. Z kantovského hlediska je podstatné to, že praktický rozum (v mém pojetí ospravedlňující rozum) poskytuje základ principů a užívaných idejí, je-li pojat jako racionální a zároveň *morální* schopnost, tj. ne pouze jako záležitost vědění o tom, jak ospravedlnit normy, ale také o tom, že má člověk *povinnost* tak učinit. Povinnost ospravedlnění a právo na ospravedlnění jsou proto stejně původní. Jinými slovy, teorie, kterou navrhuji, užívá samotného principu ospravedlnění jako odůvodňujícího základu pro teorii lidských práv, a proto ji nazývám reflexivní či autonomní teorií: neodvolává se na žádný jiný základ, než je normativní princip ospravedlňujícího rozumu.²⁴

Je důležité si uvědomit, že normativita konstruovaných norem závisí na prvotní normativitě principů a na postavení vykonavatelů konstrukce. Z diskursivní procedury může člověk získat jen tolik normativity, kolik do ní od začátku investuje; to je důvod, proč kategorické imperativy předpokládají jeden základní kategorický imperativ a proč povinnost a právo na ospravedlnění jsou základní pro jakoukoli ospravedlněnou normu. S přihlédnutím ke kontextu, v němž se ospravedlňování práv odehrává, to znamená, že jakákoli konstrukce základních práv musí spočívat na základním právu samém, kterým je morální právo na ospravedlnění anebo vrozené právo, jak je pojímá Kant. Můžeme to nazývat principem *zachování a tvorby normativity*: základní práva jsou založena na základním pojmu práva na to, mít všechna taková práva, která si svobodné a rovnocenné normativní autority nemohou vzájemně a všeobecně upírat, jestliže si tento status (jakožto status diskursivní autority oproštěné od nadvlády) chtějí zachovat a dále jej využívat v právním, politickém a společenském světě. Jestliže jsou základní práva taková práva, která si svobodné a rovnocenné osoby nemohou z dobrých důvodů navzájem upřít, pak je jejich status jakožto svobodných a rovnocenných – a právo na tento status – něčím zcela základním. Pouze na tomto základě lze ustavit normativitu těchto práv. Podstata základních práv nesmí být slabší než jejich nárok na platnost; spíše musí obsahovat a přenášet svou normativitu na tato práva jakožto práva, která v diskusi morálně i politicky rovnocenných osob nemůže nikdo rozumně odmítat.

²⁴ Užívám zde mnohem silnější argumentaci ohledně základů ospravedlňující procedury, než jakou lze nalézt u Rawlse v *Political Liberalism*, u O'Neilové v *Construction of Reason* či u Habermase, jak ukáži níže.

Můj hlavní a základní argument lze shrnout takto: to základní v oblasti mravnosti, práva a politiky je vzájemná úcta mezi osobami jakožto rovnocennými normativními autoritami a tato úcta předpokládá, že každá osoba má právo na ospravedlnění v relevantních kontextech morálního jednání či politických normativních uspořádání. Odtud pak vyplývají odlišné kontexty a procedury konstrukce závisející na tom, zda to, co se má konstruovat, jsou morální normy (morální konstruktivismus) nebo právně-politické normy (politický konstruktivismus). Protože základní právní normy, které definují právní status osob oproštěných od nadvlády, nárokují to, aby byly všeobecně a vzájemně závazné bez rozdílu pro všechny osoby, princip praktického rozumu stanovuje, že všichni, kdo jsou těmto normám podřízeni, musejí být rovnocennými vykonavateli ospravedlnění, jakmile dojde na jejich ospravedlnění ve shodě s kritériem reciprocity a všeobecnosti. *Reciprocita* znamená, že nikdo nemůže po druhých požadovat to, co jim sám upírá, a že nikdo nemůže druhým vnucovat své vlastní nezobecnitelné názory, zájmy či hodnoty. *Všeobecnost* znamená, že všichni ti, pro které platí nároky kladené normami, musejí být rovným dílem zapojeni do jejich tvorby. Tyto základní normy a práva ustavují základní rámec svobody od nadvlády, která následně umožňuje demokratické formy zdůvodnění nižších norem a zákonů, jež nemusejí být ospravedlněny přísně recipročním a všeobecným způsobem, ale musejí být výsledkem institucionalizované ospravedlňující diskuse.²⁵

Základní práva nejsou obecná morální práva, nýbrž podskupina recipročně a všeobecně ospravedlnitelných zákonných práv, která zakládají status osob jakožto rovnocenných normativních autorit v rámci určitého normativního řádu a která tyto osoby chrání před tím, aby byly vystaveny právní, politické a společenské nadvládě. Tato práva jsou založena na základním právu na ospravedlnění, které v tomto kontextu znamená být spoluautorem všech ospravedlnitelných práv a povinností vztahujících se k vaší osobě, což je ekvivalent Kantova vrozeného práva na svobodu (a práva) v mezích obecně ospravedlnitelného zákona. Formulace práva na ospravedlnění ale zachycuje jak ideu rovnocenné osoby, která je podřízena zákonu a je politickým spoluautorem zákonů, tak její status spočívající v tom, že je osvobozena od nadvlády mnohem komplexnějším způsobem, než jak je tomu v Kantově pojetí. Právo na ospravedlnění je takříkajíc právem všech práv, protože určuje *základ, formu*, a tudíž i *obsah* všech ostatních právních argumentů, ať už v morální nebo právní

²⁵ K pojmu demokratického ospravedlnění, který je zde důležitý, viz R. Forst, *The Right to Justification*, kap. 4 a 7.

oblasti (jakmile dojde na základní práva). Takové je vlastní právo zahrnuté ve slově „ospravedlněný“, jestliže uvážíme, že práva jsou platné a ospravedlněné nároky mezi osobami. Ono je podmínkou možnosti existence všech ostatních práv – a základem imperativu, který stanovuje, že by taková práva měla existovat jakožto materiální výraz morální úcty mezi ospravedlňujícími autoritami.

3. Alternativní přístupy: zájmy, vůle a Habermasova verze diskursivní teorie

Teorie ospravedlnění práv je nadřazena několika konkurenčním pojetím, včetně Habermasovy verze diskursivní teorie práv. Začnu teoriemi založenými na pojmu zájmu, podle kterých je funkcí práva prosazovat zájmy jeho držitele.²⁶ Tyto teorie nedovedou uspokojivě vysvětlit, na čem se zakládá podstata základních práv, aniž by zohlednily normotvorný faktor ospravedlnění, k němuž dochází v diskusi morálně rovnocenných osob. Právní teorie založená na pojmu zájmu tvrdí, abychom užili Razovy formulace, že osoba má na něco právo, jestliže určitý aspekt jejího „štěstí (zájmu) je dostatečným důvodem k tomu, aby nějaké jiné osobě uložila povinnost“.²⁷ Tato formulace nechává otevřené, podle čeho rozhodnout, jaké aspekty štěstí nebo jaké zájmy jsou dostatečným důvodem k uspokojivému vysvětlení podstaty práva, a tak jsou činěny pokusy o bližší vymezení „podstatných“ zájmů či zobecnitelných aspektů štěstí, aby se tím vysvětlilo, na čem se jednotlivá práva zakládají.²⁸ Raz sám tyto zájmy vymezuje na základě pojmu hodnoty, přičemž dokazuje, že „základem práva je hodnota, kterou má pro svého nositele“.²⁹ Jeho teorii by tak pro větší přesnost bylo možné nazývat hodnotovou teorií práv. Aby tedy bylo možné ospravedlnit lidská práva, která potvrzují „morální

²⁶ Ke kritice těchto přístupů viz L. Wenar, *The Nature of Rights*, in: *Philosophy & Public Affairs*, 3, 2005, str. 223–252. K obecné debatě mezi těmito pohledy viz M. H. Kramer – N. Simmonds – H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford 2000.

²⁷ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, str. 166.

²⁸ To vše sjednocují velice odlišné přístupy, které představují W. J. Talbott, *Human Rights and Human Well-Being*, Oxford 2010; J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford 2008; A. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, Oxford 2013 a J. Tasioulas, *On the Foundations of Human Rights*, in: R. Cruft a kol. (vyd.), *The Philosophical Foundations of Human Rights. An Overview*, Oxford 2015.

²⁹ J. Raz, *Human Rights in the Emerging World Order*, in: R. Cruft a kol. (vyd.), *The Philosophical Foundations of Human Rights*, str. 221.

hodnotu všech lidských bytostí“ a přenášejí „moc z rukou mocných do rukou každého“,³⁰ musejí být identifikovány zobecnitelné hodnoty dobrého života. Můj protiargument pak zní, že jestliže tyto hodnoty mají mít takovou normativní sílu, pak nesmí pouze odrážet rovnocenný morální status každé osoby, ale musejí také vyjadřovat skutečnost, že mezi osobami, které se zajišťováním základních práv snaží o potvrzení svého statusu jakožto právně, politicky a společensky ne-ovládaných subjektů, zůstává tento status nepopiratelný. A pokud je můj protiargument správný, pak se normativita těchto práv nezakládá na nějaké počáteční definici hodnot či zájmů, ale na jejich ospravedlnitelnosti v diskusi mezi rovnocennými osobami, které do těchto práv investují svou schopnost k ospravedlnění, přičemž uznávají, že jsou nepopiratelná, a to vzhledem k morálnímu statusu osob jakožto sobě rovných a tomu, co je k zajištění tohoto statutu v právním, politickém a společenském ohledu zapotřebí. To, co zakládá normativitu základních práv, je ospravedlnění, ke kterému rovnocenné normativní autority společně dospěly, nikoli nějaká předchozí definice hodnoty, štěstí nebo dobra, na nichž by lidské bytosti měly nějaký základní zájem. K tomu dále poznamenejme, že teze, podle které mají lidské bytosti nějaký základní „zájem“ na tom, být uznávány jako co do ospravedlnění rovnocenné autority, není nijak nezbytná k deontologickému pojetí, které zde prezentuji; ani zde nemůže být předpokládána nějaká hodnota, která by předcházela konstrukčnímu procesu ospravedlnění probíhajícímu mezi navzájem rovnými osobami. Právo na ospravedlnění je nezávislé na jakémkoli zájmu, který lidské bytosti mohou nebo nemusí mít na tom, aby byly tímto způsobem uznávány; tento druh uznání jsme dlužni každému, včetně těch, kteří o ně nejeví (z jakéhokoli důvodu) žádný zájem. Co do ospravedlnění rovnocenné osoby spojují v rámci ospravedlnění těchto práv svou normativní sílu; teorie zájmu se proto musí spoléhat na nárokování „ospravedlněných zájmů“ coby základních právních nároků a nemůže se tudíž zbavit své závislosti na teorii ospravedlnění.

Hlavní teoretický konkurent teorií založených na zájmu, teorie práv založená na vůli, není žádným konkurentem, jakmile dojde na otázku ospravedlnění práv. Tyto teorie pojmají práva jako vyjádření individuální svobody či sebeurčení, avšak zaměřují se hlavně na funkci práva jakožto moci (v hohfeldianském smyslu) uložit druhým odpovídající povinnost. Jak to vyjadřuje Steiner:

³⁰ Tamt., str. 226.

„Funkcí práv ... je vymezit hranice *oblastí* – oblastí praktického rozhodování, v nichž rozhodnutí učiněná určitými individui ... nesmí být podrobena jakémukoli zásahu – a specifikovat tyto hranice bez ohledu k obsahu rozhodnutí, která mají být v těchto oblastech učiněna.“³¹

Teorie založená na vůli pojednává především o funkci práv, méně již o jejich základech. Jakmile tedy dojde na otázku založení práv, užívají se ještě konkrétnější pojmy, jako je např. pojem sebevlastnictví.³² Podobné pojmy a návrhy ovšem nezachycují *relační* a ospravedlňující povahu práv. Jakékoli legitimní právo na svobodu je současně právem ospravedlněným cestou reciprocity a všeobecnosti, a nevyjadřuje proto suverénní nárok na svobodu; vyjadřuje pouze svobodu v mezích všeobecně ospravedlněného práva, takže je stejně tak výrazem rovnosti jako svobody. V podstatě je vyjádřením úcty k druhým jakožto co do ospravedlnění rovnocenným osobám. Práva na svobodu se tedy, v protikladu k tomu, co si snad mnozí lidé, včetně mnoha Kantových interpretů, mohou myslet,³³ nezakládají na nějakém konkrétním pojmu svobody. Neboť, jak jsme viděli, Kantovo vrozené právo na svobodu je v podstatě právem na ospravedlnění, které se řídí podle kritéria reciprocity a všeobecnosti. Morálním základem práv je toto reflexivní právo být uznáván jako co do ospravedlnění rovnocenná osoba. Teorie založené na vůli tento základ nepostihují, protože se místo toho zaměřují na suverénní nároky individuí.

Na tento nedostatek jasně ukazuje také klasická slabina teorií založených na vůli, která spočívá v tom, že neposkytují prostor nezadatelným a „nezcizitelným“ právům.³⁴ Vůbec totiž nepracují s ideou morálně a rozumově nepopíratelného nároku na to, být co do ospravedlnění rovnocennou osobou, tj. s právem být takovou osobou; nenacházejí žádné místo pro nepodmíněné právo na ospravedlnění, které sice osoba nemusí být ochotna využít (ať už z dobrých, nebo ze špatných důvodů), ale které zároveň nemůže nikdy ztratit a o které nemůže přijít, i kdyby byla

³¹ H. Steiner, *Rights at Cutting Edge*, in: M. H. Kramer a kol. (vyd.), *A Debate Over Rights*, str. 238.

³² Tamt.

³³ W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit – Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1993; H. L. A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, in: J. Waldron (vyd.), *Theories of Rights*, Oxford 1984.

³⁴ L. Wenar, *The Nature of Rights*, str. 239.

právem obviněna ze strašných zločinů. Pro tento hlavní normotvorný základ všech práv neposkytuje teorie založená na vůli žádný prostor.

Teorie ospravedlnění, jakkoli se to často předpokládá, ovšem netrpí ani další slabinou teorie založené na vůli – totiž tím, že by zohledňovala pouze osoby, které jakožto držitelé práv mohou svou individuální vůli skutečně uplatňovat, a potvrzovat tím svoji suverenitu. Právo na ospravedlnění, jak uznává každé opravdu kantovské pojetí, které je oproštěno od empirického redukcionismu, není založeno na skutečné schopnosti vytvářet a využívat ospravedlnění, ale na morální (nebo, jak říká Kant, noumenální) charakteristice lidských bytostí (nebo na tom, co Kant nazývá „lidskou přirozeností“) jako ospravedlňujících bytostí, které jsou vázány povinnostmi ospravedlnění, i když nemusejí být schopny uplatňovat tomu odpovídající právo. Morální argumentace a připisování práv nejsou přitom ani naturalistické, ani empiristické; teorie ospravedlnění totiž nevyžaduje nějaký druh testu, zda daná osoba patří do vhodné kategorie, coby předběžnou podmínku práva na ospravedlnění. Lidské bytosti, které ještě nebo již nevládnou racionálními schopnostmi ospravedlnění, musejí být ctěny stejně jako co do ospravedlnění rovnocenné osoby, takže se s nimi má zacházet na základě důvodů, které jsou před nimi ospravedlnitelné, ovšem za předpokladu, že vycházíme z nejlepší znalosti jejich ospravedlnitelných zájmů a potřeb.

Můj přístup se v několika důležitých ohledech odlišuje také od nejprominentnějšího diskursivně-teoretického ospravedlnění základních práv, které nabídl Jürgen Habermas.³⁵ Důležitým bodem Habermasova argumentu v knize *Fakticita a platnost* (angl. *Between Facts and Norms*) je, že se obrací proti tomu, aby se otázka politické a společenské spravedlnosti – a základních práv jako její součásti – kladla a zodpovídala primárně z hlediska morální teorie. Podle Habermase takový přístup (hlavním příkladem je zde přístup Rawlsův) nereflktuje komplexní realitu moderních, funkcionálně rozrůzněných společností; teorie spravedlnosti podle něho musí věnovat zvláštní pozornost autonomii demokraticky ustaveného moderního práva. Ve společnostech, které jsou „post-tradicionální“ v tom smyslu, že zde neexistuje žádný jednotný horizont etických hodnot a pozitivní právo se oddělilo od mravnosti, není možné reifikovat princip morální autonomie do podoby suprapozitivních principů – při zachování tradice přirozeného práva – a promítat je na právo jakoby zvnější jako nějaké „vyšší právo“, které stojí proti politické autonomii

³⁵ K následujícímu viz rozšířenější podobu mého argumentu v knize R. Forst, *The Right to Justification*, kap. 4.

občanů. Habermasův argument pro ne-morální koncepci právního státu (*Rechtsstaat*) se nevztahuje pouze k funkcionální komplexitě práva, ale také – a primárně – k jeho autonomní demokratické legitimizaci.

Jakmile musí být morální principy vtěleny do média donucovacího a pozitivního práva, svoboda morální osoby se štěpí na veřejnou autonomii spolu-zákonodárců a soukromou autonomii adresátů práva, a to tak, že se oboje navzájem předpokládá. Tento komplementární vztah mezi tím, co je veřejné, a tím, co je soukromé, se nevztahuje k ničemu danému nebo přirozenému, ale je konceptuálně generován samotnou strukturou právního média. Je proto ponecháno demokratickému procesu, aby nepřetržitě definoval a redefinoval vratké hranice mezi soukromým a veřejným a zajistil rovné svobody pro všechny občany ve formě soukromé i veřejné autonomie.³⁶

Vedle morální autonomie se tedy objevuje právní autonomie právních osob jakožto adresátů práva a politická autonomie občanů jakožto autorů práva – a tato dvojí role, jak tvrdí Habermas, tvoří jádro spojení mezi právním státem a radikální demokracií, příp. mezi lidskými právy a suverenitou lidu. Právní normy musejí být odlišeny od morálních norem nejen v tom, že se (a) vztahují k omezenému právnímu společenství, ale také v tom, že jsou legitimizovány v politických diskusích, které (b) jsou samy právně institucionalizované a ve kterých (c) nejsou uvažovány pouze morální důvody; a konečně (d) právní normy se obracejí ke svým adresátům v podobě donucovacího práva. Ovšemže mohou být dodržovány na základě náhledu – ve skutečnosti dokonce musejí být vytvořeny tak, aby mohly být dodržovány na základě náhledu³⁷ –, ale předpokládají také právní subjekty, které jednájí na základě vlastního zájmu a svobodné vůle a jejichž chování musí být regulováno způsobem, který je sice závazný, ale nevztahuje se k morálním motivům. V tomto smyslu stojí právo a mravnost v komplementárním a kompenzačním vztahu.

Habermasova diskursivní teorie práv vychází z otázky, jaká práva „si občané musejí navzájem přiznat, jestliže chtějí legitimně regulovat svůj společný život prostředky pozitivního práva“.³⁸ Diskursivní teorie se tak z teorie morálních norem proměňuje v teorii politické legitimacy v rámci právního řádu. Aby ospravedlnil „systém práv“, pokouší se Habermas

³⁶ J. Habermas, „Reasonable” versus “True”, in: *týž, The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge 1998.

³⁷ J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge 1996, str. 121.

³⁸ Tamt., str. 82.

na výše uvedenou otázku dát odpověď, která jde nad rámec právního pozitivismu i přirozeného práva. Na jedné straně podle něho totiž platí, že na legitimní právo se vztahují normativní kritéria; na druhé straně ale platí, že tato kritéria nejsou ustavena prostřednictvím morálních principů, nýbrž za pomoci kombinace diskursivního principu (který Habermas na rozdíl ode mne nechápe jako morální princip ospravedlnění, ale pouze jako racionální princip generování platnosti) a „právní formy“. Pouze tyto dva pojmy jsou *dány* před „občanskou praxí sebeurčení“. ³⁹ Diskursivní princip stanovuje, že „platné jsou pouze takové normy jednání, se kterými by všechny dotčené osoby jakožto účastníci racionální diskuse mohly souhlasit“, ⁴⁰ a právní forma spočívá ve výše (a–d) uvedených charakteristikách pozitivního a donucovacího práva. Pojem a formu práva jako takového Habermas ovšem nijak nezduvodňuje, předpokládá ji jako výsledek nezvratného historického vývoje. Spojení diskursivního principu a právní formy tvoří „princip demokracie“, který se na rozdíl od morálního principu nevztahuje k podmínkám právně ustavené, legitimní tvorby práva. Aby tyto podmínky rekonstruoval do podoby právního systému, navrhuje Habermas reflexivní „kruhový proces“: právní systém zahrnuje přesně ta základní práva, která jsou nutná především *k právní institucionalizaci diskursivního principu*, o kterém se zároveň předpokládá, že vede k ustavení legitimního práva. Taková je tedy „logická geneze práva“. ⁴¹

Celý argument může být nejlépe pochopen s využitím pojmu právní osoby jakožto adresáta a pojmu občana jakožto autora práva. Institucionalizace diskursivního principu vyžaduje politická práva komunikace a participace, která ale – formulována jako pozitivní práva – ponechávají na občanech, zda a jak by je měli uplatňovat. Opačnou stranou těchto práv na výkon veřejné (lépe: politické) autonomie je odpovídající právo na soukromou (právně garantovanou) autonomii, tj. právo nevykonávat „komunikativní svobodu“ participováním na diskusi. „Soukromá autonomie“ je tedy konkrétně pochopena jako skutečně „privativní“, jako právo stáhnout se ze vztahů komunikativního ospravedlnění ⁴² a obecně

³⁹ Tamt., str. 127–128.

⁴⁰ Tamt., str. 107.

⁴¹ Tamt., str. 121.

⁴² „Soukromá autonomie sahá až tam, kde právní subjekt *nemusí* z ničeho vydávat počet, kde pro plány ohledně svého jednání nemusí uvádět *žádné* veřejně přijatelné důvody. Subjektivní svobody vztahující se k jednání opravňují k *vystoupení* z komunikativního jednání a odmítnutí ilokučních závazků; zakládají privátnost, která oprostuje od břemene recipročně přiznávané a požadované komunikativní

je pochopena jako právo vykonávat svobodu volby v oblasti toho, co není právně regulováno. Toto chápání Habermase přivádí k tezi, podle které médium práva jako takového již předpokládá práva na svobodu, „která vytvářejí status právních osob a garantují jejich integritu“.⁴³ Politická autonomie, *je-li právně institucionalizována*, zahrnuje proto soukromou autonomii právních osob. „Logickou genezi práv“ Habermas nenechává začít u práva na participaci, protože před tímto krokem musí již existovat určitý právní kodex – a spolu s ním autonomní subjekt práv. Tento kodex je však zaveden pouze tak, že očekává demokratickou interpretaci, kterou tím (abstraktně) umožňuje a kterou je sám zároveň (konkrétně) umožněn. Tímto způsobem vznikají nejprve základní práva „na co největší možnou míru rovných individuálních svobod“, poté základní práva, která určují „status členů dobrovolného sdružení právních osob“, a základní práva na užívání těchto práv.⁴⁴ Tato práva soukromě autonomních adresátů práva jsou pak doplněna právy na politickou participaci, která teprve svým adresátům poskytují příležitost legitimně a závazně určit jejich vlastní právní status. Práva na společenskou participaci či sociální práva jsou konečně nutná k tomu, aby byly jednotlivé osoby schopny první čtyři kategorie práv, která jinak mají pouze formálně, také skutečně uplatňovat.

Důležité je, že ochrany integrity osob prostřednictvím garance individuálních práv, které všem občanům zajišťují největší možnou míru individuální svobody, lze dosáhnout pouze prostřednictvím diskursivního principu⁴⁵ – tj. nelze toho dosáhnout samotnou právní formou, ale diskursivně-teoretickým procesem „konkrétního utváření“ původně „nesaturovaných“ základních práv. Tak jako neexistuje žádné právně institucionalizované demokratické seburčení bez subjektivních svobod, neexistují ani přiměřené subjektivní svobody bez demokratické legitimizace a interpretace jejich obsahu. Podle Habermase se tímto způsobem vyjevuje „koooriginalita“ soukromé a veřejné autonomie, „lidských práv“ (tj. všeobecných základních práv, která jsou součástí legitimního právního řádu) a „suverenity lidu“. Základní práva nejsou proto založena na

svobody.“ Tamt., str. 120. K diskusi práva na „vystoupení“ z komunikace viz K. Günther, *Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande?*, in: *Kritische Justiz*, 4, 1994, zvl. str. 473–474.

⁴³ J. Habermas, *Beetwen Facts and Norms*, str. 128.

⁴⁴ Tamt., str. 122.

⁴⁵ Tamt., str. 123–124.

morálním zdůvodnění; jsou ospravedlněna vnitřním propojením diskursivního principu a právní formy:

„Neexistuje žádné právo bez soukromé autonomie právních osob. Bez základních práv, která zajišťují soukromou autonomii občanů, tudíž neexistuje ani žádné médium právní institucionalizace podmínek, za kterých tito občané, jakožto občané státu, mohou uplatňovat svoji veřejnou autonomii.“⁴⁶

Podle mého názoru je koncepce kooriginality základních práv a suverenity lidu skutečně potřebná; Habermasův argument je nicméně nedostatečný v tom, že nedokáže diskursivnímu principu a jeho pojetí základních práv zjednat dostatečnou normativitu. Problém Habermasovy koncepce spočívá, stručně řečeno, v tom, že k základním právům – a tím ke klasickým právům na svobodu i právům na participaci nebo sociálním právům – přistupuje tak, že jsou imanentní právu, přičemž moderní právo využívá prostě jako „fakt“ bez nutnosti dalšího ospravedlnění. Tento přístup ovšem zlehčuje normativní důležitost a důvody práv na osobní autonomii a činí z nich pouze *instrumenty* právní institucionalizace politického sebeurčení. Imperativ institucionalizace tohoto sebeurčení rovněž není dostatečně zdůvodněn, a to proto, že se nezohledňuje právo na ospravedlnění jakožto morální základ všech ostatních práv.

Habermasova teorie navíc postrádá *jednotný* normativní základ. Habermas nejenže neposkytuje morální argumenty pro práva na osobní autonomii nebo pro samotný diskursivní princip, jemuž rozumí pouze jako principu normativní platnosti; neposkytuje ani žádný normativní základ, který vysvětluje jejich společný původ. Jeho teze o „kooriginalitě“ je rozdělena mezi dva *odlišné* zdroje, jimiž jsou právní forma a diskursivní princip. Můj návrh překonává dualismus dvou zdrojů a poskytuje právo na ospravedlnění jako jediný základ práv na osobní i politickou autonomii, čímž poskytuje jediný a ve vlastním smyslu morální základ těchto práv. Je tedy nadřazeným a, řečeno s klasiky frankfurtské kritické teorie, „dialektičtějším“ pojetím společného původu práv. Trval bych tedy na tom, že základní práva a principy, které musejí být ospravedlněny morálně a diskursivně, *si zachovají* svůj morální obsah, i když se mohou stát legitimním právem jenom prostřednictvím autonomního zákonodárství a i kdyby byly ospravedlnitelné jakožto možné důsledky právní

⁴⁶ J. Habermas, *On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy*, in: *týž, The Inclusion of the Other*, str. 260–261.

institucionalizace diskursivního principu (což nemám důvod popírat). Morální obsah, což je zapotřebí zdůraznit, musí vstoupit do samotné základní struktury společnosti cestou politických procedur ospravedlnění. Avšak morální důvody pro základní práva a procedury ospravedlnění mezi sobě rovnými zůstávají tím, čím jsou, aniž by nás tím nutily k tomu, abychom právní systém podřídili řadě morálních práv definovaných apriorně jako „vnější“ mravnost.

Jak jsem naznačil výše, musíme rozlišovat mezi dvěma úrovněmi morálního a politického ospravedlnění (a konstrukce) základních práv. Oba tyto stupně musí být *spojeny* tak, že ten dříve jmenovaný musí být identifikován jako logické a normativní jádro toho později jmenovaného, tj. každého ospravedlnění konkrétní politické a společenské základní struktury státu a společnosti. Morální ospravedlnění práv, jejichž uznání si osoby navzájem dluží, nemůže být bezesbýtku začleněno do rekonstrukce normativních důsledků právní institucionalizace demokratického sebeurčení; tento proces, ke kterému dochází teprve později, také nemůže těmto právům nebo principům čelit jakožto reifikovaná forma mravnosti, která musí být pouze reprodukována v rámci právní reality. Jestliže si svobodní a rovnocenní občané musejí navzájem ospravedlňovat a právně institucionalizovat základní strukturu státu a společnosti, která si nárokuje být spravedlivá, pak musí být princip ospravedlnění situován uvnitř morálních a politických kontextů tak, že tyto kontexty jsou částečně (i když ne úplně) shodné. Argumenty pro základní práva, včetně práva na demokracii, jsou tedy morální argumenty a zůstávají takovými v jakémkoliv právním a politickém kontextu, v němž jsou uplatněny.⁴⁷

4. Základní práva jako upevněná ospravedlnění

Otázka ospravedlnění základních práv by měla být formulována jinak, než ji formuluje Habermas. Otázkou je, jaká práva by si občané měli navzájem přiznávat, pokud chtějí základní úctu, kterou si jako co do

⁴⁷ V odpovědi na moji kritiku Habermas tvrdí, že náhled (imaginárních) „zakladatelů“ právního státu, podle kterého „autonomní společenství svobodných a rovnoprávných občanů může být vytvořeno pouze prostředky moderního práva a na základě individuálních práv, která zasluhují uznání, a jsou tedy generována diskursivně,“ je konceptuální, nikoli morálně-politický náhled. Pochybuji o tom, protože jazyk, který zde Habermas používá, naznačuje normativní argumenty pro základní práva (J. Habermas, *Reply to My Critics*, in: J. G. Finlayson – F. Freyenhagen (vyd.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York 2011, str. 296).

ospravedlnění rovnocenné osoby navzájem dluží, přeměnit v úplný systém práv, který je nezbytný k zajištění právního, politického a společenského postavení oproštěného od nadvlády. Jejich morální *autorita* jakožto co do ospravedlnění rovnocenných jedinců se tak jakoby přesouvá do oblasti normativní moci, kterou tato práva udělují občanům, aniž by tím docházelo k moralizaci práva a konfrontaci občanů s předem definovaným souborem norem, který by omezoval jejich politickou autonomii (jelikož oprávněný výkon takové autonomie nesmí narušovat základní formy vzájemné úcty). Zákonná práva jsou stále práva *zákonná*, tj. taková, která nevynucují morální užití nebo morální motivaci k užití těchto práv; jsou nicméně podepřena morálními důvody. Legitimními zákonnými právy se tato práva stávají pouze prostřednictvím náležitých procedur demokratického ospravedlnění; v těchto procedurách mají však své místo i morální argumenty.

Základní práva by měla být považována za *upevněná a zhmotněná ospravedlnění*, která vyjadřují status morálně rovnocenných osob v právním, politickém a společenském světě jakožto osob osvobozených od nadvlády. Ospravedlnění každého jednotlivého práva, třebaže se uskutečňuje na obecném morálním pozadí, je výkonem „ukotveným“ a vyplývajícím z kontextu, protože jakmile dojde ke sporu o taková základní práva, jako je svoboda náboženství, účast na politickém rozhodování nebo přístup ke vzdělání, je k dispozici celá řada historicky sedimentovaných normativních zkušeností a ospravedlnění. Činit si nárok na uvedená práva znamená použít upevněná ospravedlnění jako *normativní síly* v polemickém prostoru ospravedlňování a mít možnost je použít jako jeden „soubor“, aniž by bylo nutné je pokaždé znovu ospravedlňovat. Tato práva poskytují bezpečné a zajištěné postavení ve společenském světě. Základní právo na ospravedlnění jedincům umožňuje přivlastnit si tato ospravedlnění a použít je k odvrácení nelegitimních mocenských nároků – ale umožňuje jim také tato ospravedlnění napadnout, pokud existuje podezření, že jsou jednostranná nebo příliš omezená. Právo na ospravedlnění jako „právo veta“ proti pochybným ospravedlněním je tedy jakožto zvláštní normativní moc vyššího řádu umožňující práva nejen uplatňovat, ale také spoluurčovat, tedy vždy ve hře, zatímco obsah základních práv je do určité míry pevně fixován, i když je stále možné jej zpochybnit. Přesto jsou ale všechny tyto pochybnosti vázány kritérii reciprocit a všeobecnosti jakožto kritérii praktického rozumu. Nikdo, abychom připomněli, v čem tato kritéria spočívají, tedy nemůže vznášet nárok, který upírá ostatním (reciprocita nároků), a nikdo nesmí vnucovat své zájmy, potřeby, hledisko či přesvědčení ostatním, kteří by je mohli

z rozumných důvodů odmítnout (reciprocita důvodů). A konečně, žádná podřízená osoba nesmí být vyloučena z příslušného ospravedlňujícího společenství (všeobecnost). V morálně-politickém smyslu tak základní práva slouží, zejména v rámci ústavního režimu, jako právo veta proti právním, politickým či společenským opatřením, která jsou neospravedlnitelná a tato práva porušují; takovou normativní sílu však mohou mít jen v případě, pokud vyjadřují základní právo na ospravedlnění. Z tohoto důvodu mají deklarace a formulace lidských či ústavních práv status vyššího řádu, přestože nejsou imunní vůči kritice a revizi. To, zda existuje právo na osobní vlastnictví a zda s sebou nese právo na vlastnictví výrobních prostředků (a jakým způsobem), je právě tak sporné jako třeba to, co obnáší právo na svobodné praktikování náboženství vzhledem k výchově dětí. Žádná z formulací či interpretací základních práv není „absolutní“; jejich analýza a kritika nicméně ukazuje, že míra ospravedlnitelnosti je zde relativně vysoká.

Existují dva způsoby, jakými lze argumentovat ve prospěch základních práv. *Argument založený na statusu* ukazuje, že určitá základní práva jsou nezbytná k institucionalizaci a zajištění statusu co do ospravedlnění rovnocenných osob osvobozených od zákonné, politické či společenské nadvlády. *Argument založený na reciprocitě* ukazuje, že mezi autoritami, jež jsou co do ospravedlnění rovnocenné, nemohou být určité právní nároky recipročně a všeobecně odmítány. Druhé určení je širší než to první, jelikož v tomto případě argumenty nesměřují přímo na důsledky, které určitá práva mají na status člověka, jako je tomu v případě první ospravedlňující strategie. Příkladem první skupiny práv jsou základní práva na život, tělesnou integritu, osobní svobodu, rovnost před zákonem a spravedlivý proces, rovnost pohlaví, právo nebýt diskriminován, právo na svobodu projevu, svobodu kolektivní akce včetně politického protestu, právo na rovnoprávnou participaci na politickém rozhodování, svobodu pohybu, občanství, prostředky k přežití a minimální standard společenského a kulturního života nebo ochranu před krutými tresty. Příkladem druhé skupiny jsou práva na náboženskou svobodu (svobodu náboženského vyznání a praktikování), svobodu tisku, uměleckého projevu a vědeckého bádání, na vzdělání vlastních dětí a na vzdělání obecně, na soukromí, na práci a výkon povolání nebo na osobní vlastnictví. Ani jedna skupina nezahrnuje žádná „absolutní“ práva, nýbrž pouze konkrétní práva v mezích reciprocit a všeobecnosti; neexistuje např. žádné absolutní právo na osobní svobodu, které by omezovalo práva druhých na svobodu od nadvlády, stejně jako neexistuje ani žádná prvotní či „přirozená“ definice vlastnického práva a toho, co z něj vyplývá. Každé právo

musí být ve své abstraktní i konkrétní podobě ospravedlněno jako nárok, který je nepopiratelný mezi co do ospravedlnění rovnocennými osobami, jejichž cílem je ustavit status právní, politické a společenské svobody od nadvlády prostřednictvím základních práv (jako součásti základní struktury spravedlnosti v obecnějším slova smyslu). Tato práva tvoří tedy důležitou součást toho, co nazývám elementární spravedlností.⁴⁸

Kromě rozlišení mezi dvěma způsoby ospravedlnění základních práv, jmenovitě přímým a nepřímým, musíme dále rozlišovat mezi dvěma rovinami ospravedlnění a určitosti (jak již bylo zmíněno v předešlé části). Na první, morálně-politické rovině je zapotřebí blíže specifikovat koncepci obecně definovaných základních práv, jak ji nalzáme v deklaracích lidských práv či (poněkud konkrétněji) v ústavách, přičemž konkrétní ustanovení bude ponecháno na bližší specifikaci prostřednictvím zákona – za předpokladu, že (na této první úrovni) je stanoveno, že každé takové bližší určení musí realizovat základní práva v rámci toho, co nazývám základní strukturou ospravedlnění. Touto první rovinou je rovina morálně-politického konstruktivismu.

Na druhé rovině, která je spojením morální, politické a právní konstrukce, musí být konkrétní obsah základních práv specifikován diskursivně. Zatímco na první rovině jsou například důvody práva na demokratickou účast na politickém rozhodování považovány za nepopiratelné, na druhé rovině je zapotřebí blíže určit, jakým způsobem je možné dosáhnout toho, aby morální status co do ospravedlnění rovnocenných osob získal to nejlepší možné právní a politické vyjádření – jakkoli se tento způsob může u různých druhů demokratických systémů (parlamentní systémy, zastupitelské systémy, systémy přímé demokracie atd.) lišit. Rozlišení mezi těmito dvěma rovinami konstrukce neznámá, že ta druhá rovina pouze „aplikuje“ či „zrcadlí“⁴⁹ pevně fixovaný soubor morálně předem zkonstruovaných práv; politická konstrukce základních práv na této úrovni spíše blíže specifikuje a interpretuje, co v daném politickém společenství znamená mít svobodu slova, právo účastnit se politického života, právo na slušné sociální postavení a tak dále.

Nemohu zde vyjmenovat celý seznam práv, takže musí postačit několik příkladů. Právo na svobodu jednotlivce – nebo, jak uvádí německá ústava, „freie Entfaltung der Persönlichkeit“, tj. svobodný rozvoj a vyjádření osobnosti – je mezi osobami, které se v říši důvodů navzájem

⁴⁸ K elementární spravedlnosti viz R. Forst, *The Right to Justification*, kap. 4 a 8, a též, *Justification and Critique*, kap. 1.

⁴⁹ Toho se obává A. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, str. 14–23.

ctí jako co do ospravedlnění rovnocenné a nezávislé autority nebo jako, v Rawlsově terminologii, „sebe-potvrzující zdroje platných nároků“,⁵⁰ něčím nepopíratelným. Na rozdíl od toho, co tvrdí mnoho liberálních teorií, se tím ale nepředpokládá, že taková svoboda je podmínkou dobrého života založeného na sebereflexi a sebeurčení; kantovský pohled není závislý na podobných teoriích dobrého života. Svoboda jednotlivce je totiž ospravedlněna spíše základní úctou k ostatním jako normativně rovnocenným jedincům, kteří by byli podrobeni nadvládě, pokud by někteří členové společnosti byli v pozici, ve které by mohli určovat svobodu ostatních prostřednictvím důvodů, jež nemohou být recipročně a všeobecně přijaty, např. prostřednictvím náboženských důvodů, které nelze sdílet, či paternalistických úvah majících odrážet „pravé zájmy“ ostatních, kteří je ale ve skutečnosti nesdílí. Tyto formy vzájemné úcty rezonují s určitou představou důstojnosti jako ospravedlňující autority rovnocenné ostatním; ospravedlnění upevněná v základních právech na svobodu, kterých se používá v boji proti omezování svobody jednotlivce prostřednictvím nadvlády, vyjadřují právě toto postavení. Nevylučují legitimní důvody pro omezení takové svobody či volnosti; německá ústava např. dodává, že právo na osobní svobodu předpokládá, že jedinec neporušuje práva ostatních, což je zřejmé i z kantovského hlediska. Z tohoto hlediska neexistují žádná „přirozená“ základní práva, vyjma základního právního nároku na všechna práva, která je možné recipročně a všeobecně ospravedlnit. Na rozdíl od Hartova pojetí⁵¹ zde například neexistuje žádné „přirozené“ právo na svobodu, protože každý nárok na svobodu musí být společensky a intersubjektivně ospravedlněn. Tento argument se dále liší také od libertariánského „předpokladu svobody“,⁵² tedy předpokladu, podle kterého existuje nějaký základní a primární nárok na neomezenou svobodu a určitá hranice pro druhotné omezení tohoto elementárního nároku. Skutečně elementární není nárok na neomezenou svobodu, ale na úctu, kterou si každý člověk jakožto *osoba co do ospravedlnění rovnocenná* druhým zasluhuje. Takový je nárok týkající se svobody i nárok týkající se rovnosti; v obou případech se ale nakonec v podstatě jedná o nárok na normativní řád *spravedlnosti*, kde

⁵⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 72.

⁵¹ H. L. A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*

⁵² J. Neyer, *Justice and the Right to Justification. Conceptual Reflections*, in: D. Kochenov a kol. (vyd.), *Europe's Justice Deficit?*, Oxford 2015, str. 211–226, a A. Somek, *The Preoccupation with Rights and the Embrace of Inclusion. A Critique*, in: D. Kochenov a kol. (vyd.), *Europe's Justice Deficit?*, str. 295–310.

každý nárok na svobodu musí být ospravedlnitelný před ostatními jako rovnocennými osobami.⁵³ To však neznamená, jak by se někteří mohli obávat,⁵⁴ že svobodou se nazývají jen ospravedlnitelné formy svobody; spíše to znamená, že v rámci politického normativního řádu má jedinec *legitimní* nárok na uplatňování své svobody (to, co Kant nazývá Willkür a co stále můžeme nazývat svobodou), které nenarušuje úctu, jíž je druhým jakožto rovnocenným osobám oproštěným od nadvlády zavázán.

Je zajímavé, že německá ústava (článek 2.1) dodává, že člověk není omezen ve své osobní svobodě, pokud nenarušuje práva ostatních, ústavní pořádek či Sittengesetz, morální zákon. Ať už se tím myslí cokoli, není tato kvalifikace ničím odůvodněna. Pokud totiž odkazuje na nějaké formy veřejné morálky nebo na zvyková pravidla slušného chování (na něž se obvykle odvolávají např. zákony proti homosexualitě), není recipročně ospravedlněna jako důvod pro omezení svobody; a pokud odkazuje na kantovský morální zákon, pak je to rovněž nepatřičné, protože i když tento morální zákon zdůvodňuje základní status druhých jako normativně rovnocenných osob, což je pro základní práva to zásadní, reguluje také mnoho oblastí soukromého života, které by zákon regulovat neměl. Neexistuje tak např. žádné základní zákonné právo na to, aby vám druhí vždy říkali pravdu, přestože existuje morální imperativ nelhat. Morální zákon se do systému základních práv nepromítá přímo a morální úvahy nejsou tím hlavním způsobem, jakým lidé mohou tato práva uplatnit. Úcta k právům ostatních je z hlediska morálky nezbytná; ale zároveň také zahrnuje úctu k jejich postavení jakožto autonomních jedinců, kteří jsou osvobozeni od nadvlády a mravního dohledu. Pokud by se tak např. zákon snažil postihnout každé porušení slibu (či každou urážku) v soukromém a společenském životě, hrozilo by, že se jeho normativní řád stane dystopií kontroly a neustálých soudních sporů.

Právo účasti na politickém rozhodování, vezmeme-li v úvahu další příklad, má v diskursivně-teoretickém přístupu zvláštní význam, jelikož určitým způsobem vyjadřuje naše postavení jako normativně rovnocenných osob a autorit v prostoru společenských důvodů: je výrazem oné důstojnosti a přináší osobám coby spoluautorům práva normativní moc vyššího řádu, čímž se v rámci normativního řádu vytváří zpětný tlak na to, aby jeho participativní a rozhodovací instituce byly otevřenější

⁵³ R. Forst, *The Right to Justification*, kap. 5.

⁵⁴ L. Valentini, *Kant, Ripstein and the Circle of Freedom. A Critical Note*, in: *European Journal of Philosophy*, 3, 2012, str. 455, a Ch. List – L. Valentini, *Freedom as Independence*, in: *Ethics*, 4, 2016, str. 1043–1074.

a inkluzivnější. Normativní moc politické autonomie je vyššího řádu než hohfeldovská normativní moc měnit právní nároky druhých lidí například tím, že jim prodám předmět, který vlastním.⁵⁵ Je to proto, že k takovým změnám pravomoci nižšího řádu dochází v rámci, jenž je spouštěčován touto normativní mocí.

Jak tvrdil Klaus Günther, právo účasti na politickém rozhodování a právo na vyjádření (abychom zahrnuli i tento ohled) jsou normativně spojena s právem na osobní svobodu, protože požívat úcty v „komunikační svobodě“ jakožto zdroj platných výroků znamená také mít právo a možnost společenského vyjádření a politické účasti.⁵⁶ Mít postavení autonomního autora i adresáta práva jsou tedy dvě strany téže mince; na rozdíl od toho, jak to chápe Habermas (což bylo ukázáno výše), však práva na osobní svobodu nejsou jen negativními důsledky právní formy, která je nezbytná k institucionalizaci diskursivního principu. Současně je důležité, aby právo účasti na politickém rozhodování nebylo reifikováno v zákonnou povinnost. Politické společenství nesmí nikoho vylučovat z politické participace; musí naopak nechat na občanech, aby sami rozhodli, zda se politického rozhodování, jež je součástí jejich politické svobody, chtějí zúčastnit.

Důležitým důsledkem normativní moci vyššího řádu, která se týká práva účasti na politickém rozhodování, je to, že být plně ctěn jakožto rovnocenná osoba oproštěná od nadvlády znamená, že člověk může být spoluautorem konkrétního právního normativního řádu, jemuž je podřízen. To je důsledkem reflexivní povahy základních práv založených na právu na ospravedlnění. Takto ospravedlněná práva tedy neomezují, nýbrž *ustavují* politickou autonomii jako výkon ospravedlnění mezi rovnocennými osobami. Obava, kterou vyjádřil Habermas, že morální argument pro základní práva zpochybňuje politickou a právní suverenitu, je tak neopodstatněná; všechna tato práva jsou ospravedlněna a určena v náležité diskursivní praxi. Základní práva určují spravedlivou základní strukturu a jsou jí také určována v závislosti na různých rovinách abstrakce; jejich obecný obsah může být ospravedlněn kontrafaktuálním způsobem, zatímco jejich konkrétní obsah musí být ospravedlněn v ospravedlňujících procedurách mezi politicky rovnocennými osobami oproštěnými od nadvlády. Ustavování ospravedlněného systému práv

⁵⁵ W. N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, str. 52.

⁵⁶ K. Günther, *Die Freiheit der Stellungnahme als politisches Grundrecht. Eine Skizze*, in: P. Koller a kol. (vyd.), *Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik*, Stuttgart 1992, str. 58–73.

je nikdy nekončící reflexivní výkon. Je to hermeneutický, nikoli však bludný kruh.

Společenská práva jako práva mít podíl na společenských institucích, od pracoviště po vzdělávací systémy a další oblasti života, proto nejsou ospravedlněna instrumentálními pojmy, které jsou nezbytné k uskutečnění „spravedlivé hodnoty svobod“ (Rawls) či jiných kategorií práv (Habermas). Jsou ospravedlněna inherentně jako práva na to, zabránit společenské nadvládě a být si v elementárním smyslu společensky rovni. Nadvláda má mnoho podob; zřejmým a dlouhodobým rizikem je, že se někdo může stát snadnou obětí ekonomického vykořisťování, na což musí definice základních práv reagovat. Opět zde není ve hře žádná představa nějaké minimální úrovně dobrého života. Hlavním smyslem těchto práv je spíše to, že propůjčují každé osobě základní postavení, které jí poskytuje ochranu před různými formami společenské nadvlády, od ekonomického vykořisťování až po útlak v rodinných strukturách. Právo na společenské statky, jako jsou potraviny, bydlení, vzdělání a zdravotnictví, již tedy není primárně právem na určité prostředky přežití, nýbrž je právem na sociální postavení přinejmenším v rozsahu plnoprávného členství ve společnosti. Krom toho je třeba zdůraznit, že tato práva zdaleka nejsou jediným prostředkem k prosazování sociální spravedlnosti; ekonomický řád jako důležitá součást normativního řádu plně podléhá procesům politického ospravedlnění a kritéria reciprocity a všeobecnosti dávají každému člověku, včetně těch nejhudších, právo veta proti neospravedlnitelnému hospodářskému uspořádání.⁵⁷

Právo na náboženskou svobodu je dobrým příkladem druhé, nepřímé ospravedlňující strategie. Lidé, kteří se navzájem ctí jako co do ospravedlnění rovnocenné osoby, uznávají, že nemohou vnucovat své hodnoty či přesvědčení, jakými jsou např. náboženská přesvědčení, ostatním, kteří s nimi z určitých důvodů nesouhlasí. Vnucování náboženských či protináboženských názorů narušuje reciprocitu nároků a důvodů, jelikož činit něco takového znamená nárokovat si privilegium (pomocí síly zákona zobecnit vlastní názory, které nicméně lze z určitých důvodů odmítnout) a ovládat druhé. A kdyby bylo ospravedlňující společenství omezeno jen na souvěrce, pak by byl porušen princip všeobecnosti.⁵⁸ Právo na náboženskou svobodu, jak se vyvinulo a ustanovilo v průběhu dlouhé historie náboženských konfliktů, je základním právem, které jednak chrání osoby před náboženským útlakem a diskriminací, jednak jim poskytuje

⁵⁷ Viz R. Forst, *Right to Justification*, kap. 8.

⁵⁸ Viz též, *Toleration in Conflict. Past and Present*, Cambridge 2013.

pozitivní svobodu žít v souladu s vyjádřením vlastních přesvědčení, včetně práva na společné praktikování náboženství. (Není tak pravda, že by tato práva zahrnovala individualistický způsob uvažování.) Důvodem není to, že by náboženství bylo hodnotou samo o sobě, ale to, že právo na náboženskou svobodu je základním právem zákonné, politické a společenské svobody od nadvlády mezi rovnými, kteří uznávají názory a identity druhých. Uplatňovat toto právo pak také znamená, že způsob, jakým je uplatňováno, není definován převládajícími náboženstvími, ale tak, že všechna náboženství mají právo praktikovat svoji víru svým vlastním způsobem, pokud tím neporušují jiná práva.

Dalším příkladem základních práv založených na recipročním ospravedlnění je právo na osobní vlastnictví. Opět, zde nejsou ve hře žádná „přirozená práva“, jak naznačují lockeovské argumenty rozšířeného sebevlastnictví; tímto libertariánským způsobem, jak jsem ukázal výše, nemůže být interpretován ani Kant. Každé právo na osobní vlastnictví vyžaduje ospravedlnění a nejlepším argumentem zde je, že toto právo je důležitou ochranou proti nadvládě osob, které upírají ostatním jejich bezpečný prostor i místo ve společenském světě a svévolně jim tak upírají to, co vyžadují či vytvořili. Jakákoli konkrétní forma, kterou takové právo předpokládá, musí být recipročně a všeobecně ospravedlnitelná. Právo vlastnit prostředky, které propůjčují moc strukturálně využívat ostatní, jakožto důsledek neomezeného práva na vlastnictví výrobních prostředků tak nemůže být základním právem.

Právo na soukromí, přejdeme-li k poslednímu příkladu, je důležitým právem, jelikož specifikuje všeobecné právo na svobodu, které umožňuje jednotlivcům žít autonomní život osvobozený od zásahů nadvlády, ať už by tyto zásahy byly činěny osobami nebo institucemi, například obchodními společnostmi nebo státem. Toto právo, které pokrývá dosud neregulované oblasti, jakými jsou internetová data, je zčásti odpovědí na nové možnosti technologické kontroly v digitální společnosti. Je to také další příklad, který ukazuje, že morální důvod pro taková práva s sebou nutně nenese jejich moralizované užívání. Neboť uplatňování práva na soukromí nesmí porušovat práva ostatních; člověk ale o toto právo nepřichází tím, že sleduje morálně špatné cíle. Není žádným paradoxem argumentovat na základě morálních důvodů ve prospěch (zákonných) práv na páchaní amorálních či dokonce nemorálních činů, pokud jsou respektována (zákonná) práva ostatních.

5. Práva jako prostředky nadvlády

Práva nejsou nevinnou formou výkonu normativní moci. Mohou být použita k obraně proti nadvládě; lze je však také použít jako prostředky nadvlády, například když nadnárodní společnost získá vlastnická práva k přírodním zdrojům země, jejíž obyvatelé se pak na této společnosti stanou závislí a budou (potenciálně) pod její nadvládou.⁵⁹

Obecněji vzato se však od dob Marxovy kritiky buržoazních práv jako nástrojů egoistických monád kritika mocenských důsledků práv ještě prohloubila. Práva jsou považována za důležitou součást společenského povědomí, které od sebe lidi navzájem odděluje a vnucuje jim instrumentální formu uvažování, takže si lidé kladou hlavně otázku, zda jsou jejich práva dostatečně ctěna a jak mohou znásobit své normativní síly proti možným zásahům do svého normativního prostoru.⁶⁰ Má se za to, že morální individualismus práv vede ke vzniku sociální formy vlastnického individualismu.⁶¹

Na tomto místě nemohu probírat marxistické, feministické či komunitaristické verze této kritiky.⁶² Není však pochyb o tom, že emancipační nástroj, kterým práva jako prostředky proti nadvládě jsou, může být proměněn ve svůj protiklad, tj. v prostředek nadvlády. Ve světle této (negativní) dialektiky práv bychom se však měli držet hlavního náhledu diskursivně-teoretického pojetí: není možné ospravedlnit žádná práva či použití práv, které by narušovalo základní úctu mezi osobami, jež jsou si co do ospravedlnění rovny jako osoby oprostěné od nadvlády. Tak jako jinde je tedy také zde nutné odhalit, podrobit kritice a překonat ideologii nadvlády, která je převlečená za libertariánskou svobodu. Jedním ze způsobů, jak toho dosáhnout, by bylo hledání normativního řádu spravedlnosti, který by se obešel bez pojmu práv, jakkoli by i nadále musel obsahovat normativní pojmy, a to kvůli ochraně a realizaci ospravedlnitelných nároků v rámci tohoto řádu.⁶³ Jiným a prozatím nejrealističtější způsobem je ale trvat na horizontální ospravedlňující povaze

⁵⁹ T. Isiksel, *The Rights of Man and the Rights of the Man-Made*, in: *Human Rights Quarterly*, 2, 2016, str. 294–349.

⁶⁰ W. Brown, *States of Injury*, Princeton 1995; Ch. Menke, *Kritik der Rechte*, Berlin 2015; A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Berlin 2011.

⁶¹ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

⁶² R. Forst, *Contexts of Justice*, Berkeley 2002.

⁶³ Týž, *Justice and Critique*, kap. 9.

základních práv a jejich reflexivní podstatě, která předpokládá, že lidé nejsou objekty, ale subjekty právního řádu – ve skutečnosti jsou jeho nejvyšší autoritou. Právní jazyk je pouze jedním ze způsobů, třebaže velmi mocným, jak toto vyjádřit. A my této moci porozumíme nejlépe tak, že vezmeme v úvahu reflexivní založení základních práv: hledáme-li pevný základ pro recipročně a všeobecně ospravedlněná základní práva, pak místem, kde takový základ hledat, je samotný princip recipročního a všeobecného ospravedlnění a právo na ospravedlnění. Pouze tento základ spojuje obsah těchto práv s imperativem svobody od nadvlády a vzájemné úcty, pouze tento základ spojuje individuální práva s demokratickou praxí založenou na ospravedlnění mezi sobě rovnými – praxí, která zajistí ještě neexistuje.⁶⁴

Přeložili Michal Patočka a Robin Pech

⁶⁴ Za cenné kritické připomínky děkuji editorům časopisu *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, Lisette ten Haafové, Elaine Makové a Bertjanovi Wolthuiovi, a zvláště pak svým kritikům na konferenci VWR z června 2016, kterým budu mít to potěšení odpovědět a kterými jsou: Laura Velentiniová, Marcus Düwel, Glen Newey a Stefan Rummens. Děkuji také Henrymu Richardsonovi za jeho písemné poznámky a účastníkům konference VWR a workshopu na Svobodné universitě v Berlíně, kde jsem tento text prezentoval. – Tento překlad vznikl s podporou projektu GA ČR 19-07384S, Překonání dualismu mysli a hmoty v novověkém myšlení, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

KDE KONČÍ MINULOST A ZAČÍNÁ SOUČASNOST? K pojetí lidských práv u Rainera Forsta

Rainer Forst (1964) je považován za jednoho z nejvýznamnějších politických filosofů současnosti. Ve svém myšlení úzce navazuje na dílo Jürgena Habermase a Johna Rawlse: v návaznosti na Rawlse vymezuje základní otázku, v návaznosti na Habermase a tradici frankfurtské školy pak základní metodu politické filosofie. Již ve své disertační práci, která vznikala pod přímým Habermasovým a Rawlsovým vedením a která byla v přepracované podobě publikována pod názvem *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994), Forst obhajoval názor, že základní otázkou politické filosofie je otázka *spravedlnosti* a její základní metodou metoda *diskursivní analýzy*. Tento názor Forst zastává a rozvíjí ve svých pozdějších pracích *Toleranz im Konflikt* (2003), *Das Recht auf Rechtfertigung* (2007), *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011) a *Normativität und Macht* (2015), které mu zajistily trvalou pozornost a uznání odborné i laické veřejnosti.

O tom, jakou pozornost a uznání si Forstovo myšlení a dílo v poslední době získává, svědčí narůstající počet článků a studií, které jsou mu věnovány.¹ Pozornost je věnována jak Forstově politické filosofii jako celku, tak jednotlivým jejím motivům a tématům. Jedním z těchto motivů je téma lidských práv. V roce 2016 se proto v nizozemském Tilburgu konala konference, kterou uspořádal *Verening voor Wijsbegeerte van het Recht* (*The Netherlands Association for Philosophy of Law*) a která byla věnována právě Forstově pojetí lidských práv. Forst se této konferenci sám účastnil a vystoupil zde s příspěvkem, ve kterém své pojetí lidských práv shrnul a předložil k diskusi. Na program tilburské konference pak navázalo zvláštní mezinárodní číslo nizozemského časopisu pro politickou a právní filosofii *Netherlands Journal of Legal Philosophy* z téhož

¹ Viz např. A. Ellen – E. Mendieta (vyd.), *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst*, Pennsylvania 2019; E. Herlin-Karnell – M. Klatt – E. H. Morales Zúñiga (vyd.), *Constitutionalism Justified. Rainer Forst in Discourse*, Oxford 2019; M. Haugaard – M. Kettner (vyd.), *Theorizing Noumenal Power. Rainer Forst and his Critics*, London 2020 aj.

roku, které přinášelo jak text Forstova vlastního příspěvku s názvem *The Justification of Basic Rights. A Discourse-Theoretical Approach*, tak kritické reakce na něj.²

Uvedený Forstův text, který je nyní k dispozici také v českém překladu, se týká jednoho klíčového motivu jeho politické filosofie, problematiky lidských práv.³ Týká se ale také jejího nejobecnějšího a základního motivu, problematiky spravedlnosti. Otázku lidských práv Forst řeší v souvislosti s problémem spravedlnosti, který chápe jako problém *ospravedlnění* obecně platných a závazných norem lidského jednání. Přestože se ospravedlnění těchto norem fakticky uskutečňuje prostřednictvím důvodů, nelze je prostě ztotožnit se zdůvodněním. Forst totiž rozlišuje mezi „racionálním zdůvodněním“ (rationale Begründung) a „rozumovým ospravedlněním“ (vernünftige Rechtfertigung).⁴ V obou případech se jedná o odpověď na otázku „Co mám konat?“, otázka sama, a tedy i odpověď na ni, se pokaždé týká něčeho jiného: v případě racionálního zdůvodnění se týká prostředků k dosažení stanovených cílů, v případě rozumového ospravedlnění se týká obecně platných a závazných norem lidského jednání. Rozumové ospravedlnění se proto od racionálního zdůvodnění odlišuje tím, že se uskutečňuje ve sdíleném *prostoru normativity*. Důvody, kterými lidé své jednání ospravedlňují, jsou tedy *normativní*, a jejich platnost musí proto vždy posoudit *druzí*, zatímco důvody, kterými je zdůvodňují, jsou *normativně neutrální*, a jejich platnost proto může každý posoudit *sám*.⁵ Rozumové ospravedlnění tak na rozdíl od racionálního zdůvodnění předpokládá a vyžaduje dialog a diskusi s druhými lidmi. Kritéria pro posouzení důvodů, které lidé v dialogu a diskusi s druhými uvádějí, aby s jejich pomocí ospravedlnili určité jednání, jsou podle Forsta dvě: *reciprocita* (Reziprozität) a *všeobecnost* (Allgemeinheit). Podaná ospravedlnění je tak možné posoudit a vyhodnotit vzhledem k tomu, zda jejich nárok na platnost mohou obecně sdílet a potvrdit také *druzí*. Není-li podmínka recipročního a všeobecného ospravedlnění

² Srv. B. Wolthuis – E. Mak – L. ten Haaf, *Introduction*, in: *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 3, 2016, str. 3–6.

³ Viz R. Forst, *Ospravedlnění základních práv. Diskursivně-teoretický přístup*, přel. M. Patočka – R. Pech, str. 135–163 v tomto čísle časopisu.

⁴ R. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2007, str. 25.

⁵ Tamt., str. 26–29.

určitého jednání dodržena, pak není dodržena ani základní podmínka spravedlnosti.⁶

Protože teorii spravedlnosti Forst zakládá na teorii rozumového ospravedlnění obecně platných a závazných norem lidského jednání, buduje ji na základě diskursivní analýzy existujících diskusí a debat, které se týkají ospravedlnění určitého jednání, jež se uskutečňuje ve vztahu k obecně platným a závazným morálním, etickým, právním, politickým či společenským normám. Předmětem Forstovy diskursivní analýzy jsou proto i diskuse a debaty týkající se lidských práv. Tyto diskuse, debaty a spory podle Forsta historicky vycházejí z politických a společenských bojů; jsou výsledkem problematizace a delegitimizace zavedených politických a společenských pořádků. Vznikají tam, kde se lidé dožadují důvodů, které by ospravedlnily existující *status quo*, ale kde odpovědi, kterých se jim dostává, již nestačí.⁷ V takovém případě lidé podle Forsta zpravidla docházejí k názoru, že se s nimi jedná nespravedlivě; zkušenost nespravedlnosti se pak stává východiskem úsilí o společenskou a politickou změnu, které na sebe může vzít a historicky také bere podobu boje za lidská práva, jehož normativním základem je idea lidské důstojnosti, svobody a autonomie.

Ideu lidské důstojnosti, svobody a autonomie lze s Forstem chápat jako normativní důvody, kterých lidé v dialogu a diskusi s druhými užívají k tomu, aby s jejich pomocí ospravedlnili úsilí o změnu svého společenského, politického, právního či ekonomického postavení. Lidská práva proto ve Forstově pojetí nejsou ani *přirozená*, ani *vrozená*, ale *vytvořená*: jedná se o specifický diskursivní konstrukt, který je v případě potřeby možno použít jakožto „emancipační nástroj“ generující odpovídající diskursivní a „normativní moc“. Pokud jsou ale lidská práva emancipačními a normativními prostředky, kterých se užívá k diskursivní legitimizaci, resp. problematizaci a delegitimizaci určitého jednání, předpokladem a podmínkou jejich diskursivního použití je na jedné straně *právo*, na druhé straně *povinnost* v případě potřeby žádat nebo poskytnout k ospravedlnění daného jednání takové důvody, které splňují

⁶ K principům reciprocity a všeobecnosti Forst odkazuje opakovaně, a to ve všech svých pracích. Jedná se tedy o určitý argumentační topos, který Forst užívá a uplatňuje v různých souvislostech a kontextech své politické filosofie. V základě se však všechny odkazy a užití přímo či nepřímo vztahují k Forstově teorii spravedlnosti a rozumového ospravedlnění. Srv. např. R. Forst, *Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft*, in: Týž (vyd.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M. 2000, str. 119–143.

⁷ Týž, *Das Recht auf Rechtfertigung*, str. 299–302.

podmínku reciprocity a všeobecnosti. Normativním jádrem koncepce lidských práv, jejichž výčet se historicky různě vyvíjí a mění, je tedy podle Forsta základní *právo na ospravedlnění*, které náleží každému člověku jako člověku – jako bytosti nadané rozumem.⁸

I když se tedy Forst v souvislosti s problematikou lidských práv odklání od tradice přirozeného práva a přiklání k tradici právního konstruktivismu, jeho pojetí lidských práv zůstává universalistické. Universální platnost lidských práv u něho již ale nemá ani *objektivní*, ani *subjektivní*, nýbrž *intersubjektivní* základ: zakládá se v diskursivní praxi recipročního a všeobecného rozumového ospravedlnění lidského jednání. O tom, co takové pojetí předpokládá a vyžaduje, se Forst vyjádřil zcela výslovně: „rekonstruovat proces rozumového ospravedlnění jako *intersubjektivní* a tím takřkajíc postavit Kanta z transcendentální hlavy na sociální nohy“.⁹ Forstovu politickou filosofii, jeho teorii spravedlnosti, rozumového ospravedlnění i lidských práv lze tedy chápat jako pokus o reinterpretaci a překonání Kantovy transcendentální a kritické filosofie. Český překlad textu *Ospravedlnění základních práv*, ve kterém Forst své pojetí lidských práv, rozumového ospravedlnění a spravedlnosti shrnuje, proto českým čtenářům neprospěje pouze setkání s jedním z nejvýznamnějších myslitelů současnosti, ale také s jedním z nejvýznamnějších myslitelů minulosti. Kde končí minulost a začíná současnost, bude zde ovšem těžké rozhodnout.¹⁰

Robin Pech

⁸ Viz R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M. 1994, str. 131–142, nebo též, *Das Recht auf Rechtfertigung*, str. 33–36, 86–90 aj.

⁹ Též, *Das Recht auf Rechtfertigung*, str. 81.

¹⁰ Tento text vznikl s podporou projektu GA ČR 19-07384S, *Překonání dualismu myslí a hmoty v novověkém myšlení*, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

ETICKÁ PRIORITA MIMOŘÁDNÉHO Rozhovor Iriny Rotaruové a Cristinela Ungureanu s Bernhardem Waldenfelsem¹

I. R.: Může mít filosofie vliv na chování lidí ve všeobecném slova smyslu, nebo je odsouzena k tomu, aby sloužila jako intelektuální sport pro několik málo jedinců? Co byste přál své vlastní filosofii?

B. W.: To není tak jednoduché říct. Filosofie je směs různorodých intelektuálních činností. Máme metodickou část, která se podobně vyskytuje ve vědách a která v dnešní době hraje velkou roli v analytické filosofii. Kromě toho existuje i znalost dějin filosofie. Když naprosto zapomeneme řeckou filosofii, pak se naše filosofie stane něčím jiným. Naše myšlení je už na úrovni jazyka formováno klasickými autory a k svébytnosti filosofie patří, že na rozdíl od normálních věd jsou staré texty čteny stále, pokaždé novým způsobem. Proti Humovu empirismu bylo uváděno mnoho protiargumentů, přesto je však čten vždy znovu jinak. Klasičtí autoři jako Kant, Hegel nebo Husserl formují jazyk, způsob myšlení, mají historickou normotvornou funkci.

A dále zde máme, co dělá filosofii filosofii: živé tázání. Toto tázání má větší význam než znalost dějin filosofie a také než metodický ostrovtip. Mohu být velmi důvtipný, ale přitom velmi nefilosofický. Člověk může velmi dobře argumentovat, ale filosofie znamená umět klást

1 B. Waldenfels – I. Rotaru – C. Ungureanu, *Die ethische Priorität des Ausserordentlichen. Interview mit Bernhard Waldenfels*, in: *Studia phaenomenologica*, 10, 2010, str. 253–269. Přeloženo s laskavým svolením profesora Waldenfelse. Bernhard Waldenfels je emeritovaným profesorem filosofie na universitě v Bochumi. Dlouhodobě se věnuje fenomenologické filosofii, především v návaznosti na E. Husserla a M. Merleau-Pontyho, kterého částečně přeložil do němčiny. Dále se zaměřuje na zprostředkování francouzské fenomenologie v německy mluvící oblasti, dialog fenomenologie s marxismem, Platónovo či Kantovo myšlení. Svou vlastní fenomenologii zakládá především na tematice vztahu vlastního a cizího, vztahu řádu (jako uspořádání světa a společnosti) k prvkům mimo-řádnosti. Mezi jeho hlavní díla patří: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1998, *Ordnung im Zwielicht*, München 2013, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 2012, *Das leibliche Selbst*, Frankfurt a. M. 2013, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a. M. 2006, *Sozialität und Alterität*, Berlin 2015. – Pozn. překl.

otázky, například otázku, co je vlastně spravedlnost. Tím jsem blízko Platónovi. Pro něho začíná filosofie údivem. Tento údiv se neděje metodicky, není to rovněž nic výlučně historického, děje se pokaždé nově. Děti mají schopnost žasnout znovu a znovu, pokud je to dospělí příliš brzy neodnaučí.

S tím se pojí čtvrtá věc: nepřímé veřejné působení, které vychází z rozpracovávání základních otázek. Vezměme si jako příklad Kanta. Jeho spis *Co je osvícenství?* nebyl určen výhradně pro filosofické kolegy z oboru, ale četli si ho i spisovatelé a politici v Berlíně nebo v Královci. Už Platón sepsal, jak známo, dva spisy o státě.

Filosofie může nacházet svůj stěžejní úkol více v metodické nebo více v historické oblasti, může hledat intenzivnější kontakt s politickou sférou, ale její vlastní podstata by měla spočívat v tom, že pokládá otázky. Proč je vůbec jsoucí, a ne spíše nic? Tato leibnizovská otázka není pragmatickou otázkou, kterou by bylo možno vyřešit pomocí experimentů. Pro lásku a smrt nebylo například nikdy nalezeno řešení. Filosofické otázky nejsou žádné problémy, které je možné vyřešit: spíše zviditelňují skryté předpoklady a to nikdy nejde udělat s konečnou platností. Vy žijete v Rumunsku, máte své vlastní dějiny. Po Ceaușescovi se toho ve Vaší zemi mnoho změnilo a zdá se mi, že tím nezůstane nedotčena ani filosofie.

I. R.: V humanitních vědách nabývá na stále větší důležitosti rozdílnost, ale globální politika se nám snaží namluvit, že všeobecný řád by byl mnohem praktičtější. Co byste řekl na tento rozpor mezi teorií a praxí?

To se odvíjí už od toho, co rozumíme pod pojmem rozdílnost a globalita. Já jsem fenomenolog a fenomenologové vycházejí ze zkušenosti. Globalizace začíná tím, že hovoříme rozdílnými jazyky, že pocházíme z různých kultur. S buddhistou nemůžete mluvit o jeho pojetí života, jako když mluvíte o kuchařském receptu. Takže rozmanitost patří k naší kultuře. I v rámci vlastní tradice, vlastní generace se vyskytují rozličné životní horizonty. Tyto rozdíly nejsou žádným filosofickým vynálezem, nýbrž patří k realitě života. A pokud všechno zahrnujeme pod nějakou jednotu: *ten* německý duch, *ta* evropská kultura, *ten* život, pak z toho vzejdou špatná zevšeobecnění. To, že existují rozdíly, neznamená, že se vše rozpadne, nýbrž že existují různé zdroje, z kterých věci pocházejí.

Obdobně je tomu ve filosofii. Člověk vyroste v určité tradici, setkává se s filosofií jako určitou konkrétní filosofií. Rozdíly patří ke zkušenosti,

počínaje zkušeností s vlastním a cizím. Vlastní vyvstává v kontrastu s cizím. Kdyby všichni mluvili stejnou řečí, neměl bych žádnou mateřštinu. Prostě bych mluvil. Každé dítě objevuje řeč skrze řeč svých rodičů, která je pro ně zprvu řečí cizí. Každé dítě vyrůstá ve světě, který produkuje zvuky, jimž ono samo na začátku vůbec nerozumí. Cizost patří zásadním způsobem ke zkušenosti. To se týká rovněž různosti sociálních rituálů, jako například pozdravu nebo způsobu oblékání a bydlení. Vlastní a cizí vyvstávají vždycky současně. Globalizace na tom nemůže nic změnit. Globalizace spočívá pouze v tom, že se v určitých ohledech od rozdílů odhlíží. V leteckém provozu je primárním jazykem angličtina a to nemá principiální, nýbrž praktické důvody. Globalizace neexistuje sama o sobě, nýbrž vyrůstá z okolností, u kterých vlastní jazyk není tak důležitý. V letadle jsou zapotřebí přesné pokyny: „Připoutejte se“, „Vypněte svá elektronická zařízení“ a tak dále. Zda jsou tyto povely dávány v angličtině nebo v rumunštině, je v podstatě lhostejné. Existují také oblasti, ve kterých se postupuje velmi technicky, jako například přírodní vědy se svými vzorci. Kdyby ale byly všechny básně napsány v angličtině, tak by se poezie blížila něčemu na způsob Unified Poetry. Vyvstává tedy otázka: Co se dnes vlastně globalizuje? Čím více se blížíme konkrétní, dějinné zkušenosti, tím více získávají na důležitosti osobní, kolektivní a národní způsoby vyjadřování. Umělé pokusy o sjednocení zde vedou k ochuzení zkušenosti.

C. U.: Dalo by se namítnout, že sedím-li v letadle vedle člověka z Taiwanu, mohu si s ním popovídat o stejných hollywoodských filmech. Oba jsme vyrostli na stejných filmech. Udělali jsme stejnou zkušenost. Neexistuje nebezpečí, že přemýšlíme totožným způsobem?

Ano, také zde vidím nebezpečí. Ochuzení zkušenosti znamená též zakrnění myšlení. Ale když se vrátíme k Vašemu příkladu s filmem, tak není jisté, zda se Váš soused z Taiwanu díval na tentýž film stejným způsobem. V interkulturní komunikaci se hovoří o hybridech. Když se v Africe přejímají evropské znaky společenského postavení, evropské zvyky a techniky, vznikají často nové smíšeniny. K tomu patří i typický africký film. Říká se, že japonská kultura vyniká svou zvláštní asimilační schopností, která jí umožňuje přetavit cizí do vlastního. Toto hovoří ve prospěch pluralismu zkušeností, který je nutno podporovat, a to i tehdy, když jedno jde na úkor druhého, jako například v evropské literatuře. Thomas Mann je nositelem Nobelovy ceny, ale ve Francii je relativně málo čten, podobně je na tom Goethe v Anglii. To vůbec nemá co do činění s kvalitou. Skutečně nebezpečí spočívá v tom, že se něco takového

už vůbec nechte, protože je to příliš komplikované, že se vše nivelizuje, že se člověk sám stává mnohem jednodušším, a tím také manipulovatelnějším. Nejlepší schopnost odolávat diktaturám ideologií nebo módy vyvěrá z vlastních zkušeností.

I. R.: Podle mého názoru lze říct, že nejdůležitější cíl Vaší filosofie spočívá v tom, prohlásit každou podobu řádu za zbytečnou a agresivní, protože každý řád staví na počátek „Já“ a jemu odpovídající „vlastní“, a ignoruje tak výjimku. Proto bychom se měli pokusit mít vždy na zřeteli „mimo-řádné“. Ale bez určitých řádů nemůže nic fungovat. Jak lze tyto dvě tendence vzájemně smířit?

To je naprosto centrální problém. V roce 1987 jsem napsal knihu, která nese název *Řád v šeru (Ordnung im Zwielicht)*. V ní jde přesně o to nepostulovat ani jeden jediný, ani vůbec žádný řád, nýbrž řády v plurálu: řády jazyka, kultury, vědy, kuchyně. Takové řády jsou vždy již dány jako běžné řády, ve kterých člověk vyrůstá. Nebezpečí spočívá v tom, že se ustálí určitý řád, který je pak brán jako samozřejmý a který je stanoven jako jediný, jako například i evropský rozum. Jak se snažím v *Řádu v šeru* ukázat, každý řád obsahuje přebytek mimořádného. Každý řád odkazuje mimo sebe, žádný není uzavřen v sobě. Když Platón říká, že filosofie začíná údivem, je tím míněno toto: My nezačínáme uvnitř filosofie, nýbrž tím, že překračujeme práh. Vše ostatní by byla pouhá akademická filosofie.

Neměli bychom však ono mimořádné stavět do protikladu k řádům. Neboť z toho vzniká jen chaos nebo to dopadne tak, že nás zajímá už jen to, co je exotické. Cizí a mimořádné začíná ve vlastním řádu. Často mi na mysli vytane Hölderlin, který mluví o tom, že „vlastnímu se člověk musí naučit stejně dobře jako cizímu“.² Cizost začíná tím, že se nám vlastní stane cizím. Již vlastní narození je cizí událost. Každý z nás o něm slyšel, nikdo jsme u něho vědomě nebyli, nikdo se nás předem neptal. Narození není čin, který bychom vykonali, nýbrž něco, co se nám přihodilo. A to se opakuje při všech pozdějších zrozeních; každý výtvar je svým způsobem zrození i s porodními bolestmi. Nietzsche hovoří o *Zrození tragédie z ducha hudby*, Francouzská revoluce znamená zrození novodobého politického řádu. To neznamená: pět nebo sto lidí se dalo dohromady a unesli se, takže „od teď“ začíná Francouzská

² Srv. F. Hölderlin, *Werke. Briefe. Dokumente*, München 1969, str. 789: „Aber das Eigene muß so gut gelernt sein wie das Fremde“ (dopis C. U. Böhlendorffovi z 4. 12. 1801). – Pozn. překl.

revoluce. Takové události v sobě mají něco překvapujícího. V dějinách vyvstává cosi nového a cizorodost toho není možné zcela proměnit v normalitu.

To je mimo jiné důvod pro to, že něco slavíme. Přemýšlela jste o tom, proč vůbec slavíme? To dává smysl pouze tehdy, když se nejedná o pouhý fakt, který bereme na vědomí a registrujeme ho, nýbrž o něco, co zůstává překvapující, v čem musíme vždy nově pokračovat. Tudíž cizost jako mimořádnost není něco, co je nějakým způsobem vně, nýbrž patří k podstatě vlastního řádu. V náboženství je to úplně stejné: založení náboženství představují vždy události, které již minuly. Pokud někdo řekne: „Založíme nové náboženství,“ tak z toho vzniknou jen sekty, tedy velmi umělé útvary. Přemýšlení o řádu se proto děje mezi řádným a mimořádným. Existují události, u kterých je hranice mezi řádným a mimořádným volně přístupná, nebo takové události, u kterých je tato hranice nejasná a méně přístupná. Ale nikdy nestojí řád zcela proti ne-řádu. Také poezie hovoří určitým jazykem, ve kterém dochází ke zcizení. Poezie nepoužívá žádný umělý jazyk, nýbrž proměňuje řádný, normální jazyk v něco jiného. V tomto smyslu potřebujeme nejen *ordinary language philosophy*, nýbrž také *extra-ordinary language philosophy*.

I. R.: Naše mluvení a jednání začíná někde jinde, mimo řád, ale pohybuje se uvnitř řádu. To znamená, abychom měli nějaký smysl, potřebujeme řád. A zároveň se smysl ukazuje jako to, co člověka udržuje při životě. Člověk potřebuje vlastní smysl, vlastní cíl, aby mohl žít dál. Pokud jsme k tomu svou přirozeností určeni, jak to pak může být hodnoceno negativně?

Pochybují, že příroda předepisuje člověku jasné cíle. Jedná se sice o velkou myšlenku, která se odvíjí již od Aristotela: Co je onen *finis hominis*, co je cíl a určení člověka? A přesto je teleologie přírody jen stěží slučitelná s kontingencí, která spočívá v tom, že tyto cíle mohou být uchopeny tak či onak. Papír je trpělivý,³ jak říkáme v němčině, ale příroda je rovněž trpělivá. U Aristotela jsou znetvořená novorozeňata odložena, existují u něj otroci a barbaři od přírody a přirozená přednost muže. Přirozenost je složitá záležitost. V moderně mluvíme o *naturalistic fallacy*, když se někdo odkazuje na to, jak to chodí v přírodě, jakmile jde o to, co máme dělat. Cíle jsou od lidského života neodmyslitelné, cíle máme vždy, ale hlubší podněty nevycházejí z cílů, nýbrž z toho, čemu říkáme *pathos*, co se člověku přihodí. Vezměte si například vyděšení při

³ Odpovídá českému úsloví „papír snese všechno“. – Pozn. překl.

sopečném výbuchu. Kde je tam nějaký cíl? To je katastrofa, která vyděsí všechny obyvatele. Co proti tomu máme dělat? Touto otázkou teprve začíná cílevědomé jednání. Přichází evakuace, organizují se nouzové stany, pomáhá se s potravinami. Tam se začne realizovat mnoho stanovených cílů a plánování, které jsou zčásti institucionálně předem připraveny. Ale onen výchozí bod je vpád katastrofy, tam chybí velký cíl, jak v dobrém, tak i ve špatném.

Také Erós, jak je opěvován Sofoklem, je něco, co má charakter vpádu. Erós se neodvíjí od stanovení cíle. Kdyby byl plánovatelnou záležitostí, tak by přetékající hojnost erotické lásky vyschla. Jak říkají Angličané, Erós začíná jako *falling in love*. Otázka po cíli a smyslu se týká pouze způsobu, jakým odpovídáme na cizí a překvapující. Co se do řádu nevejde, to nás podněcuje k tomu, abychom hledali vysvětlení a vytvářeli plány. Tak vznikají odpovědi na situace, které nacházíme, ale které právě sami nevytváříme. Tím se přesouvá těžiště. Nemám nic proti něčemu takovému, jako je cíl nebo *telos*; to jsou nezbytné pojmy. Ale u toho nemůžeme zůstat. Nietzsche říká: „Člověk je ještě neustáleným zvířetem.“⁴ To znamená, že nemá žádné pevné cíle. Hlad, který se projevuje v instinktu, je poměrně neurčitý; neříká mi, že musím sníst *tuto* rostlinu. A je úkolem kultury vypracovávat odpovědi. Také ochrana před povětřím představuje výzvu, která se týká všech lidí. Ale jak si člověk má dům postavit, to už z toho nevyplývá. V Bavorsku se domy pomalovávají. Proč vlastně? Abychom se uchránili před deštěm nebo zimou, na to nepotřebujeme žádné malby. Vynalézavost začíná tím, *jak* bydlíme, ne tím, *že* bydlíme. Ono „*jak*“ vyvěrá z kontingentních inovací, a tím přichází do dějin mnohost. Pokud si stanovíme cíl příliš rychle, zůstanou nám výhradně již hotové řády.

I. R.: Hovoříte o mimořádných událostech, které se nás nevyhnutelně dotýkají a které s námi mohou otrást. Tyto mimořádné zakládající události mají podle Vás prohloubit naše porozumění. Ale my se zpravidla snažíme tyto události překonat, abychom mohli žít dál svůj život jako obvykle. Nehovoří toto spíše ve prospěch poměrně velké síly ze strany subjektu?

Otázka po subjektu se nevyhnutelně vnučuje. Mám ale se subjektem problém. Řekové nemluvili o subjektu, nýbrž o duši. Subjekt je velmi moderní pojem. Používám ho bez jakýchkoliv problémů

⁴ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2003, str. 59. – Pozn. překl.

v morálně-právním smyslu. Kdo stojí před soudem, je dotazován: „Ukradla jste to, vloupal jste se tam?“ Subjekt je přesně ten, který je činěn odpovědným za nějaké jednání. Bez viníka, který zodpovídá za svůj čin, nemůže soudce vynést rozsudek. Ale pokud učiníte krok zpět, uvidíte, že ani kriminální čin není čistým aktem autarkního subjektu. Vezměme si naprosto jednoduchou situaci, která se nedávno odehrála. Někdo křičel na peruánského fotbalistu: „Běž zpátky do Peru!“ Ten se cítil tak uražen, že vzal plechovku a hodil ji tomu, kdo ho urážel, do obličeje. Musel, myslím, zaplatit 55 000 eur. Byl to jeho čin? Samozřejmě, byl to hráč, který hodil onu plechovku, a nikdo jiný, ale jednalo se o svobodně plánovaný čin? Kdyby si to napřed rozmyslel, zřejmě by to neudělal. Jedná se zde o čin v afektu, na kterém se někdo podílel, ale ne jako cílevědomý akteur. Čin v afektu znamená, že něco dělám, ale v situaci, kterou jsem si sám nevybral. Uražka je odpovídajícím způsobem trestána. Výchozím bodem je událost, něco, co se děje, ale pouze pokud se na ní aktivně podílím, mohu říci: „Jsem subjekt.“ Pojem subjektu je tedy použitelný jen omezeně.

Zmíním jiný příklad, který jsem na jiném místě použil k vysvětlení pojmu události: vypuknutí první světové války. Vybral jsem si pět autorů, abych se podíval, jak prožili tuto situaci v okamžiku, kdy se udála. Samotné vypuknutí války není čin. Nebyly tam stovky tisíc lidí, kteří by se dali dohromady, aby řekli: „Teď povedeme válku!“ Válka je událost, které se mnozí, od vojáků přes pacifisty až po ženy a děti, účastní velmi rozdílným způsobem. Každý jednotlivý čin musí být vztažen k této kolektivní situaci. Rusové vedli válku s jinými cíli než Němci nebo Angličané. Ale všichni se jí účastnili, byla to válka mezi námi navzájem, navýsost intersubjektivní událost. Jako fenomenolog mám za to, že kolektivní události tohoto typu nelze uchopit za pomoci pojmů, neboť ty činí události nepopsatelnými. Vezměme si znovu literaturu. Tolstoj napsal velkolepý román: *Vojna a mír*. Tam je generál, Kutuzov, který skoro vždy spí, a proto také nedělá nic špatně. Čeká na poslední bitvu. A nakonec Rusové přece jenom Francouze porazili. Všechen hrdinský popis je podrýváán. Jiný báječný román pochází od Josefa Rotha: *Pochod Radeckého*. V románu vystupuje onen kapitán Radecký, který stojí na návrší – velmi heroická scéna –, císař vedle něho a Němci střílí. Vidí přilétat střelu a strhne císaře k zemi. On sám je lehce zraněn, ale císař zůstane nezraněn. A pak čte najednou v učebnicích, jak hrdinně zaútočil na nepřítele. To ale není pravda! Z jeho činu udělali hrdinství, ale on to byl poměrně triviální, naprosto spontánní akt. Udělala se z toho „Velká akce“, vlastenecký čin, vhodný pro děti ve škole, ale tak to nebylo, jak

Radecký tvrdohlavě ujišťuje. On si jen rychleji všiml, že se blíží kulka, a strhnul císaře k zemi, což císaře zachránilo. Kde tam je nějaký subjekt? To není žádný silný subjekt. Je to subjekt, kterému se něco přihodilo a který ve správném okamžiku duchapřítomně odpověděl. Proto používám místo pojmu subjekt pojem respondent. Je to Radecký, který odpovídal; on je zajisté někdo, ne kdosi, ale on nevystupuje jako výrazný aktér, který si stanovuje cíle.

Subjekt je spojován se svobodně stanovenými cíli. U Kanta znamená svoboda „mohutnost začít nějaký stav sám od sebe“.⁵ Ani povětrnostní podmínky, ani sociální okolnosti nejsou směrodatné, nýbrž já začínám sám od sebe, nakolik jsem svobodný. Mé přeformulování zní: svoboda znamená, že já sám začínám, ale jinde, ne u sebe samotného. Jsem to já sám, kdo odpovídá, ale to, na co odpovídám, nekladu. Nejde o to velké pojmy prostě škrtnout. Nikdy jsem netvrdil něco tak mytologického jako „subjekt je mrtev“. To jsou přehnané formulace, které tak rádi čtou ve Francii. Jako fenomenolog si myslím, že pojmy musíme používat tak, aby dostály zkušenosti. To se týká i svobody a subjektu.

I. R.: Když hovoříme v jednotném čísle o Druhém, rozdíl mezi všemi druhými ve vztahu k „Já“ zůstává důležitý, zatímco diference mezi druhými navzájem zůstává bez povšimnutí. Perspektiva „Já“ je něco daného. Kdy začíná vztahu k Druhému škodit?

Nejdříve je třeba říct, že „Já“ jako takové není nic zavrženého, nýbrž něco takřka nevyhnutelného. Když mluvím, říkám já. Své „Já“ můžeme právě tak málo odložit jako vlastní tělo – je vždy ve hře. Problematické se to stává u Pascala: „Le moi est haïssable.“⁶ To ale neznamená, že by mělo být nenáviděno „Já“ jako takové, nýbrž to „Já“, které ze sebe dělá střed světa. Egocentrismus uznává Druhého jen do té míry, do jaké je důležitý pro mne. Druhý jako Druhý zůstává mimo hru. Je možné, že Druhý slouží jako zrcadlo, například u ješitnosti, kde Druhý jen zesiluje můj vlastní obraz, nebo že vystupuje jako konkurent, který ohrožuje mou vlastní existenci.

Pojem „egocentrismus“ pochází z raného novověku, kdy se začíná rozlišovat mezi egoismem a altruismem. Člověk má na vybranou, zda chce hledat dobro vlastní, nebo cizí. „Já“ je vždy již předpokládáno.

⁵ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2020², str. 364, B 561. – Pozn. překl.

⁶ „Já je hodno nenávisi.“ B. Pascal, *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha 1973, str. 168. – Pozn. překl.

Ještě u Aristotela to je zcela jinak. Aristotelés mluví o lásce k sobě nebo o přátelství se sebou samým, o *autos*, ne o *egó*. Řekové neznali ani subjekt, ani zpodstatnělé „Já“. Jsem, co jsem, s ostatními, s kterými společně žiji. Když mám rád sám sebe, když si sám sebe cením a mám k sobě úctu, mám úctu i k druhým a cením si jich. Láska k sobě tedy není nic negativního, protože „Já“ má v domácnosti a v polis své místo, které sdílí s ostatními. Ve stoické filosofii se lidstvo rozšiřuje do jednoho velkého „Já“, z polis se stává kosmopolis. To samozřejmě předpokládá všezahrnující socialitu. Novověk proti tomu staví kontingenci. Začínám totiž na svém vlastním místě. Descartovo nejvýznamnější slovo zní: *ego cogito*, to znamená: já myslím, a ne ty. Vůbec mi nepomůže, když ty něco myslíš, a já to ale nedokážu nahlédnout. Tento náhled obsahuje osvobození. Žádný bůh a žádná vrchnost nedokáže nahradit mé „Já“.

Pak však pro novověk vyvstává otázka, jak mohu postavit Druhého na stejnou rovinu se sebou samým. Byla snaha to učinit pomocí práva. Právo je výdobytek, ale velmi formální. Týká se Druhého jako obecného rozumového subjektu nebo jako spoluobčana. V perspektivě intersubjektivitě se Druhý naproti tomu ukazuje jako neredukovatelný a nesrovnatelný. K „Já“ se přidružuje „Ty“, tak je to u Jacobiho, u Feuerbacha a v *Já a Ty* Martina Bubera. Pak přichází Husserl s otázkou, co to tedy znamená, mít zkušenost s Druhým jako Druhým, a mnoho fenomenologů ho v tom následovalo.

Ale rozhodující je i zde, aby ono „Já“ nebylo přeskočeno, protože pak jsme u něčeho jako „lid“. Od Hitlera nám to zní v uších: „Lid chce!“ Ale lid chtěl vždy přesně to, co řekl vůdce! Lid jako takový neexistuje. Vždy existuje někdo, kdo mluví za lid. V marxismu a historismu jsme slychávali něco podobného: dějiny si žádají to nebo ono. Všechny tyto anonymní hlasy pocházejí v podstatě z břichomluvectví. Člověk mluví, ale tváří se, jako kdyby mluvil kolektiv. „Já“ nelze přeskočit. Ale jak může Druhý získat vlastní hlas? Po Hegelovi začalo něco nového. Slovo a pohled Druhého již nemohou být odvozovány od toho, co dělám nebo říkám já sám. Již u Sartra nespočívá pohled Druhého, v němčině bychom řekli „der Anblick“,⁷ v tom, že se něco stává viditelné pro mne, nýbrž že já sám se cítím být viděn. Sartre připomíná starý biblický příběh: viděli, že jsou nazí, a zastyděli se. Vidím se v pohledu Druhého. Mohu Druhého osočovat, zabíjet ho pohledy, slovy nebo zbraněmi, ale nemohu smazat

⁷ Jedná se o německou slovní hříčku se slovy „Blick“ a „Anblick“, přičemž pojem „Anblick“ v tomto kontextu zdůrazňuje pasivitu toho, který je viděn. Pro obě slova však máme v češtině pojem „pohled“. K Sartrovu pojetí pohledu srv. *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 313 n. – Pozn. překl.

pohled, který ve své cizorodosti vychází z Druhého. Již Sartre, ne až Levinas, zdůrazňuje, že není v moci vraha zařídít, aby pohled oběti vůbec neexistoval. Jeho čin ho nadále zaměstnává, cizí pohled ho pronásleduje jako kdysi Erinye.

Psal jsem o cizorodosti, nepřátelství a pohostinnosti. V psaní mi šlo o to, jak se cizorodost proměňuje v nepřátelství. Nepřátelství začíná tím, že Druhého, který mne osloví, redukuji na předmět, o kterém mluvím, s kterým něco dělám. Nepřátelství ničí jinakost Druhého. V pozadí fenoménu intersubjektivitě stojí palčivá otázka: Jak si může Druhý zachovat nebo znovu získat svou tvář uprostřed veškerého násilí? První odpověď na tuto otázku, kterou dává i Levinas, zní: musím vycházet od Druhého. Když začnu tím, že budu Druhého identifikovat jako něco nebo jako někoho, pak je už záležitost Druhého ztracena. Descartes se ve svých *Meditacích* vžívá do následující situace: Sedí v křesle, dívá se z okna a vidí hlavy s klobouky, jak jdou kolem. Ptá se sám sebe: Jsou toto lidé, nebo atrapy?⁸ Ta situace je jednostranná jako při pasové kontrole: „Legitimujte se, identifikujte se!“ Něco zcela jiného je, když se někdo dívá oknem *na mne*. Druhý jako Druhý zmizí, když ho pozoruji, když jím manipuluji nebo ho používám jako otroka.

I. R.: V Meziříší dialogu⁹ jste zastával pozici spolu-původnosti vlastního a cizího; později se původnost posunula do říše cizího. Nejedná se v praxi o nevýhodu, když se zdůrazňuje tato nerovnost, místo aby se hledala možnost dialogu?

Nemáme na vybranou, zda to chceme shledávat pohodlným či nepraktickým. Ve fenoménech, ve „věcech samých“, se nachází tato nerovnost. Co mne podnítilo k této revizi, je vhléd do průběhu klasického dialogu. Když se spolu bavíme o nějakém společném tématu, tak řeknu střídavě něco já a pak ten druhý. Pokud mi připadá jasné, co druhý říká, mohu to pro sebe přejmout. Nemusím vždy říkat: „To řekl on nebo ona“; je jedno, kdo to řekl, pokud z toho promlouvá pravda. Když vládne společný logos, tak jsou naše pozice zaměnitelné, i když se na vytváření náhledů pokaždé spolupodílejí druzí. V posledku všechno směřuje k monologu s rozdanými rolemi. Od Wittgensteina pochází výstižná věta: „Hlavní příčina filosofických nemocí – jednostranná dieta: člověk živí

⁸ Srv. R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan – P. Zavadil, Praha 2003, str. 33. – Pozn. překl.

⁹ Srv. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971. – Pozn. překl.

svoje myšlení jen určitým druhem příkladů.¹⁰ Člověk musí příklady obměňovat.

Rozhovor se nevyčerpává tím, že se shodneme na tom, co je spravedlnost nebo co je atom; rozhovor spočívá mimo jiné v tom, že někdo řekne: „Slib mi, že zítra přijdeš.“ Každý slib vždy obsahuje asymetrii, nemůžeme role prostě zaměnit. Když uzavíráte smlouvu, nemůže říct: „Slib to místo mne.“ Podobně je tomu u pozdravu. Vždy, když začíná vyvstávat jisté „mezi“, vztah k Druhému, začne hrát roli asymetrie. Symetrický dialog funguje pouze tehdy, když už je rozhovor v plném proudu. U Platóna jsou místa, jako např. v dialogu *Gorgias*, kde Sókratés říká Pólovi: „Pokud budeš i nadále rozvláčně jen tak mluvit, aniž bys odpověděl na otázky, půjdu pryč!“¹¹ Existuje i smích, kterým ukončujeme rozhovor. Tam nelze říct: „Udej pro to důvody!“ Smích je reakce, která říká, že něco není v pořádku. Pokud máme důvody na své straně, pak se nesmějeme. V takovýchto situacích se rozhovor ukazuje jako ohrožený. Tam nejde o spolu-původnost, nýbrž o dvojí asymetrii. Uzavřeli smlouvu, tak ji budu dodržovat, když ji budeš také dodržovat. Jak ale mohu vědět, že ji budeš dodržovat? Kdo podepíše jako první? Tehdy začíná hrát roli časový faktor ve formě vkladu důvěry, který dávám, ale s rizikem; od konsensu je toto na hony vzdáleno. Samozřejmě existují smlouvy na rovině již existujícího „právního společenství“; ty jsou jištěny smluvním právem, které jako každé právo žádnou asymetrii nezná. Uzavřeli jste smlouvu s nájemníkem a on neplatí nájem. Pronajímatel může dát věc k soudu. Ale Hobbes myslí na přírodní stav, ve kterém společenský stav teprve vzniká. Dokud ještě nejsme socializováni, vidíme v Druhém potenciaálního nepřítele.

Genezi společnosti odpovídá geneze dialogu. Pomysleme na údiv, v němž Platón vidí počátek filosofie. Můžeme shodně žasnout? Můžeme říct: „Já nad tím žasnu, ty nad tím žasneš, takže žasneme nad stejnou věcí?“ To je směšné, neboť konstatování společného údivu již není žádný údiv. V dialogu samotném hrají roli události, které ze sebe nenechají učinit běžnou součást společenského života. K tomu patří také hrůza, děs. Můžeme ve stejné situaci pociťovat strach, ale to není jednání, v němž

¹⁰ Srv. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 2019, str. 190. – Pozn. překl.

¹¹ Zde je zřejmě odkazováno na Platónův *Gorgias*, 461e–462a, přel. F. Novotný: „Když ty budeš dlouze mluvit a nebudeš chtít odpovídat na otázky, zdalipak by zase pro mne nebylo hrozné, jestliže mi nebude dovoleno odejít a neposlouchat tě?“ – Pozn. překl.

bychom mohli dospět ke konsensu. Začátek dialogu se podobá zahájení hry, které není součástí hry. U šachu například neexistují pravidla, která rozhodují o tom, kdo začíná a jak se začíná. Existují rozmanitá šachová zahájení, která jsou částečně označována jmény. Něco obdobného platí i pro zahájení dialogu skrze volbu tématu. Někdy nacházíme takovéto představy i u analytiků, jako je Searle. Referenční akt identifikuje větný předmět, například „Sókratés“, o kterém se dělají výpovědi jako: „Sókratés je spravedlivý.“ Co této výpovědi předchází, je nastolení otázky, zda je Sókratés spravedlivý. Tato zahajovací fáze není neškodná. Otázkou, zda je prezident Vaší země zkorumpovaný, možná probudíte „spícího draka“. Výchozí bod není ani podle pravidel, ani necílí na konsensus. Je riskantní, stejně jako je odvážným činem podle Nietzscheho pravda: „Kolik pravdy který duch snese, kolika pravdy se odváží?“¹²

I. R.: Jak to, že Bůh, který je tak důležitý v myšlení filosofů, kteří jsou důležití pro Vás, nehraje ve Vašem myšlení žádnou roli?

To je složitá otázka. Bůh se u mne objevuje, ale vlastně jen jako někdo, kdo je zmiňován. Mluví se, alespoň doposud, o Bohu a na to lze navázat. Když se však mluví o Bohu, pak vyvstává otázka, jak se o něm mluví. Je „Bůh“ vůbec pojem? Nejedná se spíše o jméno, nevyslovitelné jako „Jahve“, nebo spíše o mnohost jmen? V teologii nacházíme Boha stvořitele, Boha soudce, Boha smlouvy nebo také Boha jako nicotu podobně jako v buddhismu. Existují tedy teologie, doslovně: mluvení o Bohu, v plurálu. Poněvadž pro mne hraje cizorodost zkušenosti nezastupitelnou roli, jsem opakovaně dotazován, zda oním „cizím“ myslím Boha. Říkám, že ne. Pokud je tím „cizím“ Bůh, tím velkým „Jiným“, pak jsem to již identifikoval a jeho cizorodost minul. Opačně by se dalo říct: Pokud Bůh existuje, pak má zkušenost s Bohem co do činění se zkušeností s cizím a řeč o Bohu s cizím jazykem. Nemohu však theologicky interpretovat cizorodost, aniž bych si cizorodost již nepřivlastnil. U Pascala nacházíme „Dieu caché“,¹³ to ale jistě neznamená: Bůh se nalézá skrytý někde v temnotě, nýbrž on je ten „skrytý“. Připadá mi zajímavé, že náboženství knihy vycházejí, na rozdíl od filosofické teologie,

¹² F. Nietzsche, *Ecce homo*, přel. J. Fischer, Praha 1929, str. 10. – Pozn. překl.

¹³ Pascal hovoří o „skrytém Bohu“. Srv. B. Pascal, *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha 1973, str. 132: „*Že Bůh se chtěl skrýt*. Kdyby bylo jen jedno náboženství, Bůh by tím byl zcela zjevný. Kdyby byli mučedníci jen v našem náboženství – rovněž. Protože Bůh je tímto způsobem skrytý, žádné náboženství, které nepraví, že Bůh je skrytý, není pravdivé; a žádné náboženství, které to nevysvětluje, neposkytuje poučení. Naše náboženství činí obojí. *Vere tu es Deus absconditus*.“ – Pozn. překl.

z cizího hlasu; židovské: „Slyš, Israeli!“ nebo křesťanské *fides ex auditu*, víra pochází z naslouchání. Zajímá mne tento vztah k Druhému. Pokud jsem sám viděl nebo nahlédl, pak už není čemu naslouchat. Pro racionalistickou teologii představuje víra pouhý rozhovor subjektu se sebou samým.

Nietzschův Zarathustra se ptá: „Kdyby bohové byli, jak já bych snesl, že nejsem bůh!“¹⁴ Pokud Boha skutečně dokáží myslet, pak jsem vlastně sám Bohem. Obdobně platí pro Hegela: Boha myslet znamená Bohem se stát. Jinak by byl Bůh pouhé „něco“, a ne právě Bůh. To choulostivé na tom je onen nárok překročení všech hranic zkušenosti. Naproti tomu míní Husserl: I pro Boha by vnímatelné věci byly dány perspektivně. Vše ostatní jsou osamělé myšlenkové konstrukty. U Edmonda Jabého nacházíme paradoxní formulaci: „Dieu est pour avoir réponse à la question: ‚Es-tu?‘“¹⁵ I Bůh je tedy tím, kdo odpovídá? Aristotelský „první hybatel“ na takovou otázku nikdy neodpověděl, avšak Aristotela by opačně nikdy nenapadlo se k „prvnímu hybateli“ modlit, zatímco náboženství mají vždy co do činění také s modlitbou. Modlitbou zde není myšlena bezmocná prosba o splnění přání, nýbrž mluvení do dálky. Člověk mluví k někomu, kdo zde není, podle Kanta se jedná o „malý záchvat šílenství“.¹⁶ K bohu filosofů se nelze modlit a on sám také nemluví, nýbrž funguje jako to či ono. Tohoto boha lze nahradit, nakonec možná stroji. Autopoetický systém by pak byl nejlepším bohem.

I. R.: Podle Vašeho názoru tradiční etika tvrdí, že odpovědnost znamená být odpovědným před někým za něco a to se zakládá na odpovědnosti vůči sobě samému jako racionálnímu subjektu. Skutky by byly analyzovány neutrální třetí osobou z perspektivy minulosti, a ne jako náhodná událost. V potaz by se braly pouze všeobecné důvody, ne však přání a mínění. Vy si myslíte, že tento druh etiky je omezený, protože naše mluvení a jednání nelze jednoznačně připisovat subjektu. Subjekt je pouze respondent, který se utváří tím, že odpovídá. Jak by toto fungovalo v soudní síni?

To je dobrá otázka. Můj syn je mimochodem soudce a já se někdy ze zvědavosti chodím dívat, co se v soudní síni děje. Klasické pojetí

¹⁴ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. V. Koubová, Praha 2009, str. 78. – Pozn. překl.

¹⁵ „Bůh existuje proto, aby odpověděl na otázku: ‚Jsi?‘“ – Pozn. překl.

¹⁶ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, str. 220. – Pozn. překl.

odpovědnosti říká, že člověk udá důvody pro to, co udělal. Člověk je obžalován a nakonec následuje odsouzení, osvobození nebo vyrovnání. V pozadí se rýsuje Kantův soudní dvůr rozumu. Ale podobně jako v šachu se klade otázka: Jak člověk začíná? Zaměřím se – aby to bylo jednodušší – na trestní proces. Takže, někdo se dopustil nějaké špatnosti, zločinu nebo prohřešku a máme tu nějakou oběť. Právní proces reaguje na to, že někomu, oběti, byla způsobena újma někým jiným, pachatelem. Toto bezpráví znamená nejen porušení zákona, ale i ublížení oběti. K tomu malá jazyková poznámka: V němčině máme, na rozdíl od jiných jazyků, pojem „zranění“ (Verletzung), a to jak ve smyslu „ublížení na těle“ (Körperverletzung), tak i ve smyslu „porušení práva“ (Rechtsverletzung). To odkazuje na rozdíl, ale rovněž na souvislost mezi různými druhy zranění. Vezměme si jako příklad urážku, která může člověka zasáhnout velmi hluboko. Oběť na ni nejdříve odpovídá nářkem, v extrémním případě křičí bolestí. To je tělesná odpověď, ale nikoli formální řečový akt. Soud se vkládá do případu tím způsobem, že zranění těla a narušení života proměňuje v porušení *práva*, spontánní nářek ve formální obžalobu. A při tomto procesu se oběť vyskytuje pouze jako někdo, o kom se mluví v obžalobě nebo v řeči obhajoby. Jsem mimochodem rád, že existují též právníci, kteří na tento nedostatek poukazují.

Podívejme se, jak to u soudu chodí. Před soudem se odpovídá tak, že se člověk proti žalobě brání udáním důvodů – sám nebo prostřednictvím právníka. Pro zkoumání skutkové podstaty přicházejí do hry svědci, kteří odpovídají specifickým způsobem. Svědek nejen že podává informace, nýbrž musí za pravdu svých výpovědí ručit. Proto je vzat pod přísahu, což má zajistit jeho pravdomluvnost. Svědek je zajímavá „přechodová“ postava. V rámci symetricky založeného právního procesu zaujímá asymetrickou pozici. Soudce nemůže říct: „Nech mne mluvit místo sebe.“ Nyní se dostáváme k rozhodujícímu bodu, ke zranění oběti. Se zraněním je před soudem zacházeno *jako se srovnatelným případem*. Při posouzení tedy nehrají žádnou roli pohlaví, etnický původ, společenské postavení ani náboženství. Avšak událost, která to vše vyvolala a která stojí v pozadí, totiž ono zranění, které bylo někomu způsobeno, znamená *více než jeden případ* před soudem. To se týká ve vyšší míře traumatizace obětí, jako jsou přeživší holocaustu nebo cizinci, kteří museli ve Třetí říši vykonávat dlouhodobé nucené práce. Bezpráví, které se stalo, nemůže být sprovedeno ze světa peněžními pokutami nebo platbami. S tím se pojí ještě způsob, jak o tom mluvíme. O zraněních lze mluvit jen tak, že mluvíme *z jejich perspektivy*. Adorno jednou řekl: „Po Osvětimi je již

nemožné psát básně.¹⁷ Adorno tím myslel, že o tom nelze hovořit jako o normální historické události.

V obvyklé praktické filosofii jde příliš jednostranně o otázku: „Je něco správné, nebo ne?“ Ale, jak už bylo řečeno, zranění sahají hlouběji než porušení všeobecného zákona. Kant se těchto otázek dotýká ve svém spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, který mnozí dnes už nečtou. Tam se vyskytuje radikální zlo. Míněno je zlo, které si nemohu stanovit jako svou maximu, protože jinak bych byl ďábelskou inkarnací zla. Je tam mnoho „nevyzpytatelného“, jak říká Kant. Něco podobného platí pro utrpení ve světě a pro otázku theodiceje. Podle Kanta k tomu po knize Jób nebylo řečeno již nic lepšího. Jób trpí a říká: „Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno!“¹⁸ Snaha najít pro to poslední a dostatečné důvody by se rovnala pochybné racionalizaci, „rozumování“, jak tomu říká Kant. Obdobně to platí pro převzetí totální odpovědnosti. Výslovně zdůrazňuji: Právní systém, který se opírá o právní stát, je velkým výdobytkem, ale utrpení a bezpráví, k němuž dochází, se nedá sprovodit ze světa čistě právní cestou.

Lze udělat paralelu mezi právním systémem a zdravotnictvím. Lékařská péče nezačíná tím, že má člověk konkrétní nemoc, nýbrž tím, že jako nemocný něčím trpí. Pacient, to znamená trpící, přijde k lékaři a říká: „Něco mne bolí“, „nemohu spát“ nebo něco na ten způsob. A poté dojde k transformaci utrpení v „případ onemocnění“. Lékař začíná s diagnózou, udělá rentgenový snímek nebo odebere krev. Na konci to vypadá, jako kdyby nemoc byla jen „případem onemocnění“, něčím, za co platí pojišťovna – takto zní silně cynická, ale přesto často užívaná definice nemoci. Existují ale i lékaři jako Viktor von Weizsäcker. Jeho lékařská antropologie patří k filosofii dialogu. Z jeho eseje *Lékař a nemocný* je zřejmé: *Nemocný je víc než jeho nemoc*. Nemoci jsou pacientovi připisovány, zda správně, či nesprávně, na to se zde neptáme. Jde spíše o předpoklady tohoto připisování. Někdo má například depresi; jiní ji mají také (je zajímavé, že deprese je v Německu momentálně druhou nejčastější nemocí), ale to, jak tím trpí, a průběh jeho nemoci jsou něčím singulárním. Obecné označování není chybné, ale je ovládáno něčím třetím: popisem symptomů nemoci, statistikou nebo farmaceutickým průmyslem.

¹⁷ Srv. citát od Adorna in: M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2019, str. 93: „Kritika kultury čelí poslední rovině dialektiky kultury a barbarství: psát nějakou báseň po Osvětlení je barbarské, což pak rozežírání i poznání, které chce vyjádřit, proč je dnes nemožné psát básně.“ – Pozn. překl.

¹⁸ Srv. *Jb* 1,21. – Pozn. překl.

Kvůli nevyhnutelné proměně v nemoc bychom neměli zapomenout, že výchozí bod představuje utrpení, ke kterému by se medicína měla vždy zpětně vztahovat. Jinak nám zůstane pouze zdravotnická mašinérie, které se *de facto* již dávno blížíme. Chtěl bych ještě zmínit roli času v lékařské péči. Bohudíků neexistuje pravidlo, které by předepisovalo, že si lékař musí vyhradit na každého pacienta pět minut. Pět minut by mohlo být příliš málo, ale také příliš mnoho. Neexistuje všeobecné pravidlo. Uzdravení začíná každopádně tím, že lékař naslouchá. Čas je v těchto případech více než pouhá služební doba, má spíše charakter daru.

I. R.: Můžete nám krátce vysvětlit, jaké námitky vznášíte proti etice jako „první filosofii“?

„První filosofie“ je zatížena svým „prvním“. Vychází se z nějaké *arché*, z nějakého základu, principu, je v tom obsaženo i panování. Myslím si však, že zkušenost pochází jen z toho, co se nám přihodí. Když je nám nově jako první filosofie nabízena etika, nejsem první já, nýbrž Druhý (*der Andere*). Na struktuře tento obrat mnoho nezmění. Nikoli, ve skutečnosti není nikdo první, nýbrž každý je druhý (*der Zweite*), a to ve zcela určitém smyslu. Odpovídat znamená: Já jsem ustavičně ten druhý [*der Zweite*], protože mne někdo předchází. Pro Druhého platí to samé. Není v žádné lepší pozici, jen se jedná o jeho záležitost. Vycházím od Druhého, z nároku Druhého; ale toto není žádný princip, z kterého by mohla být odvozena moje odpověď. Proto se přimlouvám za etiku bez principů. Tato etika má svůj základ ve zkušenostech něčeho cizího, jako je afekt, nárok nebo pohled. Když Levinas hovoří o etice jako první filosofii, nepřipadá mi to jako šťastná formulace, ačkoli i pro mne je „etické“ něco prvotního. Člověk je od počátku zainteresován, uvnitř dění.

Vezměme si například smysly. Když člověk vnímá, je to etické, nebo ne? Samozřejmě že to není etický čin, kvůli kterému bych někomu mohl dělat výčitky, ale étos určitého životního postoje se na něm podílí. Někdo upadne na ulici. Vy to přehlédnete, nedíváte se tam. To je vnímání, ale ne pouhé vnímání. Ten, kdo vnímá, se nechová nikdy eticky neutrálně. Někdo by mohl namítnout: pozornost je něco kognitivního a „etické“ začíná až tehdy, když něco udělám. Ale moje účast nebo neúčast se projevuje již tím, jak a na co se dívám, jak naslouchám. Moje *Fenomenologie pozornosti*¹⁹ začíná tím, že mi něco padne do oka, ale poslední kapitola

¹⁹ Srv. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004⁴. – Pozn. překl.

je nazvaná: Od zohlednění k braní ohledu.²⁰ My Němci mluvíme místo o „respektu“ (francouzsky a anglicky: respect) rovněž o „úctě“. A úcta, braní ohledu znamená samozřejmě také pozorně se dívat a pozorně naslouchat. V XV. svazku Husserlových sebraných spisů se nachází jedno místo, které je velmi ojedinělé. Mluví se tam o „pozorném dívání se a naslouchání, které již odpovídá“.²¹ Pozorně se dívat neznamená registrovat pomocí zraku, nýbrž otevřít se. Tomu říkám odpovídání. V tom je obsažen etický moment, poněvadž se věnuji Druhému a něčemu, co je jiné. Takže bych „etické“ považoval za fundamentální, ale ne ve smyslu „první filosofie“.

C. U.: Ve svém posledním rozhovoru říká Heidegger, že budoucnost filosofie spočívá v kybernetice. Jedná se o část jeho obsáhlé kritiky techniky. S ohledem na toto myšlení je řečeno: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“²² Z toho, co říkáte Vy, lze vyvozovat – jak se mi zdá –, že i Vy se stavíte proti takovému kybernetickému myšlení. Souhlasíte s tímto přibližováním se k Heideggerovi?

K Heideggerovi mám ambivalentní vztah. Nejdříve, když se tam říká: „Jenom nějaký bůh nás může zachránit,“ tak se ptám: O jakém bohu se mluví? Rozumím této větě zprvu následovně: „Nejde o to, že děláme lepší projekt, nýbrž že my se nějak měníme.“ Můžeme to interpretovat nábožensky, ale není to nutné. Problémy mám s Heideggerovou diagnózou tehdejší doby. Heidegger šel tak daleko, že staví naroveň „amerikanismus“ a „bolševismus“. To pokládám za politický nonsens. Mezi amerikanismem a bolševismem existují určité podobnosti, ale Amerika jako taková není amerikanismus, nýbrž jedná se o kulturu s vlastními silnými a slabými stránkami a s Ruskem se to má úplně stejně. Když si člověk osobuje takové přemrštěné globální soudy, nedokáže pak už pronášet žádné zhodnocení historie. Američané a jejich spojenci nás osvobodili, říkám to bez jakékoliv ironie. Hitlera bychom se sami těžko zbavovali. O čem Heidegger mluví, když říká „amerikanismus“? Existuje velká Amerika, i černoši k ní patří, a jazz a blues. Kliše tohoto druhu nemohu

²⁰ V němčině se jedná o slovní hříčku: „Von der Beachtung zur Achtung“, kterou jsem se pokusil zohlednit. – Pozn. překl.

²¹ Srv. E. Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke*, XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, III, 1929–1935, Haag 1973, str. 462. – Pozn. překl.

²² Srv. M. Heidegger, *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, přel. I. Chvatík, Praha 2013. – Pozn. překl.

vystát. Heidegger dokázal velmi pozorně a přesně číst, když měl před sebou texty Hölderlina, Platóna nebo Nietzscheho, jeho politickým banálním výrokům však naprosto schází jakákoliv diferencovanost.

S onou technikou to však vypadá jinak. Zdá se mi, že Heidegger patří v tehdejší době k vzácným autorům, kteří pod moderní technikou rozuměli něco jiného, než bylo obvyklé. Tradičně řečeno: technika je složena z nástrojů, které se používají. Až do Frankfurtské školy chyběl adekvátní pojem techniky. Spolu s Heideggerem říkáme, že technika je náš úděl (Geschick). Nemůžeme ji prostě odmítnout, nebo dokonce odstranit. Bez telefonu, dopravy a internetu by se náš život skutečně ze dne na den zhroutil. Člověk cestuje letadlem na přednášku proti technice. Na tom je něco komického. Technika patří k naší moderní společnosti. Ale podstata techniky není sama technická, stejně jako matematika se nedá definovat matematicky.

C. U.: Takže Vy nevidíte žádné nebezpečí v tom, že by nástroje mohly ovlivnit samo naše myšlení?

Ale naprosto, jenže instrumentálním pojetím stále ještě podceňujeme účinky techniky. Vezměme si změnu klimatu. Změna je ovlivňována průmyslem a technikou. Nástroje lze v případě nouze odložit, přístroje vypnout, ale procesy novější techniky jsou mnohem méně ovladatelné. To se dotýká i tradičního pojmu činu. Při bombardování určených cílů má pilot před sebou monitor se zaměřovacím křížem, který ukazuje, kam má bomba dopadnout; stiskne tlačítko a letí zase domů. Říkám tomu „jednání na dálku“, protože aktéru vyklouzává jeho čin z ruky a on už nevidí, co dělá. Pokud se následně nedívá na televizi nebo nečte noviny, tak vůbec neví, co se tam stalo. „Jednání na dálku“, u kterého jsou do jednání zapojeny elektronické sítě a přístroje, představuje pro fenomenologii zvláštní problém. Hovořím v této souvislosti o „fenomenotechnice“.²³ U každého fenoménu musí být spolu s ním zohledněna technologie, která se vždy podílí na výrobě fenoménů. To se týká komunikačních médií, která znemožňují dialog, stejně jako genetických a neurologických

²³ U tohoto pojmu se nejedná o pouhou fenomenologii techniky. Waldenfels tímto pojmem, který přejímá od G. Bachelarda, označuje rozhraní vzniku smyslu, tělesného vztahování se k sobě samému a vztahování se k druhému člověku, přičemž toto rozhraní získává rysy techniky. „Fenomenotechnika“ tedy předpokládá, že se technika bezprostředně podílí na procesech vyjevování. Srv. k tomu B. Waldenfels, *Phänomenologie und Phänomenotechnik*, in: J. Jonas – K.-H. Lembeck (vyd.), *Mensch – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Würzburg 2006, str. 367–380. – Pozn. překl.

zásahů do elementárních životních pochodů. Kolik techniky v těle je obsaženo v dnešní medicíně? Porozumění technice nelze omezit jen na to, že ji chápeme jako pouhé pomocné prostředky, které jakž takž ovládneme: máme zde co do činění s procesy, které mění život.

Diagnostická teze, že žijeme v kybernetické době, mi připadá jednostranná. Zdá se mi, že se v případě zacházení s věcmi a zacházení s technikou jedná mnohem spíše o paralelní způsoby chování. V novějším neurologickém bádání se lze dočíst o paralelním zpracování informací v mozku, které se výrazně odlišují od sekvenčních způsobů zpracování v rigidním modelu pravidel. Myslím si, že i v technice funguje mnoho věcí paralelně. Vezměme si například čtení. Jak dlouho se už předpovídá, že brzy nebudou žádné knihy? Prognózy ukazují nanejvýš, že se to může stát, ne však, že se to stát musí. U Heideggera nacházíme stopy apokalyptiky. To mi vadí. Varovat se má včas, ale předpovědi mají tendenci k démonizaci. I zacházení s technikou má etický rozměr, my žijeme s technikou. Psaní e-mailů nevyklučuje, že mimo to lze psát dopisy vlastní rukou. Říká se, že člověk se odnaučí chodit, když neustále jezdí autem. Ale mezitím běháme jak šílení! Občas neděláme nic jiného, než že hýbeme tělem. Nakonec se přece jen úplně neodnaučíme chodit, číst knihy a psát rukou. Máme také nějaké preference. Stránka knihy je jiná než počítačový monitor. Člověk drží knihu v ruce, cítí stárí papíru, může si podtrhávat, listovat dopředu a dozadu.

Když jsem sám poprvé letěl, bylo to po čtyřicítce. Létání se mezitím stalo naprosto normálním. Mobilita může vést k tomu, že je nakonec člověku jedno, kde se právě nachází. K tomu dojít může, ale nemusí. Mobilita může rovněž zintenzivnit pocit „být tady a teď“. Existuje důvěrná blízkost získaná skrze pravidelné návraty. Jezdím již 40 let každé léto do Schwarzwaldu. Jsem tak často na cestách, že v létě hledám nějaké klidné místo. Takže trochu Heidegger. Ale vášnivě odmítání modernity a techniky je mi cizí.

Záleží na tom, jak člověk s technikou zachází. Člověk si na ní může vypěstovat závislost. U dětí se jedná, jak se mi zdá, o specifický problém. Děti si dříve často hrály na pískovišti nebo s kostkami jako malí umělci; jen velmi málo bylo předem určeno, člověk si musel něco sám vymyslet. U počítače je velmi mnoho dáno předem. Je tam určitá hravost, ale hra je silně předurčena. Tak existuje nebezpečí, že tvořivá fantazie zakrní. To není vina počítače, nýbrž zacházení s ním. Přesto bych však nechtěl žít, řekněme, v devatenáctém století. Zde jsem naprostý realista. V té době bych mohl být třeba sluha v domácnosti, jako pacient bych byl ošetřován bez narkózy, nemohl bych se hnout z místa, kde bych žil. Zkrátka,

každá doba má své vlastní problémy a neduhy a stejně tak i své vlastní šance a radosti. Klasická filosofie dějin, rovněž i novější varianta „dějin bytí“, má sklon k velkým zevšeobecňováním. V tomto ohledu nejsem heideggerián, a už vůbec ne hegelcián. Raději se dívat pozorně a zároveň i za roh.²⁴

Přeložil Jakub Sirovátka

²⁴ Překlad vznikl v rámci řešení grantu GAČR 19-17708S „Autonomie a alterita. Kant v dialogu“.

ZROZENÍ KVASZOVA ABSOLUTNÍHO IDEALISMU Z DUCHA GEOMETRIE

V roce 1998 publikoval Ladislav Kvasz knihu *O revolúciách vo vede a ruptúrach v jazyku vedy*, v roce 2008 vyšel jeho spis *Patterns of Change. Linguistic Innovations in the Development of Classical Mathematics*, nyní vychází jeho *Prostor mezi geometrií a malířstvím*.¹ Ačkoli Kvasz vydal mezitím ještě několik dalších knih, ty zmíněné na sebe zcela netriviálním způsobem navazují – nikoli *lineárně*, postupným přidáváním a rozšiřováním témat, ale *iterací* základního materiálu. Ten je sice v detailech podstatně a extenzivně obměňován, ale celek zůstává stejný, resp. subjektivně řečeno: *nyní vidím*, že zůstává stejný, protože ho teprve teď mám před očima.

V knize *O revolúciách* byla vedle matematiky v centru Kvaszova zájmu ještě fyzika, v *Patterns of Change* přibyly významně aspekty didaktické (podle Kvaszovy hypotézy má matematická ontogeneze, tedy výuka dítěte, kopírovat dějinnou fylogenezi), nyní vystupují do popředí otázky malířství. Jednotlivě šlo tedy čist příslušné knihy jako určité případové studie, byť s nápaditými, někdy i svéráznými výlety do jiných disciplín, od filosofie po dětskou psychologii, se zásobnicí neobyčejně podnětných analogií a nápadů. Že uvedené publikace mají ambici větší, bylo rovněž jasné, ale čtenář se k ní musel dopracovat sám. Vezměme třeba tuto pasáž z *Patterns of Change*:

„Na začátku matematici přijali jen jedinečnou kladnou hodnotu neznámé, která splnila určité podmínky stanovené ve formulaci matematického problému coby řešení nějaké rovnice. Neznámá takto byla chápána jako ‚obrázek‘ kvantity z reálného světa, přesně tak, jak je tomu v perspektivní reprezentaci. Později, když matematici zavedli substituce (tj. reprezentace reprezentací), objevil se názor, že je třeba jako řešení přijmout všechny kořeny rovnice. To znamenalo, že byla přijata nejen ‚pravdivá‘, tj. kladná řešení, ta s přímým vztahem ke skutečnosti, ale také (užijeme-li Descartův termín) ‚falešná‘ a dokonce ‚imaginární‘. Řešení takto přestala být ‚obrázky‘ mimojazykové

¹ L. Kvasz, *Prostor mezi geometrií a malířstvím. Vývoj pojetí prostoru v geometrii a jeho zobrazování v malířství od renesance po 20. století*, Praha 2020.

skutečnosti a stala se prvkem struktury. Substitute se v mnoha ohledech podobají projekcím projektivní geometrie.²

Pamatuji si zřetelně, jak silně na mě kdysi toto místo zapůsobilo, neboť se v něm ukázala možnost aritmetického jazyka poukázat k sobě velmi jednoduchým a přesvědčivým způsobem (dosazením komplexního výrazu do výrazu odkazujícího k nějakému řešení), a navíc se tato sebereflexe, v oblastech exaktních a přírodních věd spíše ignorovaná, projevila hned jako *systematická*. Co mě ale zaujalo nejvíc, bylo právě spojení tohoto vhledu s *geometrickou* analogií a *filosofickým* zobecněním.

Tím se Kvaszova kniha stala více než jenom důvtipným a kuriózním komentářem k dějinám matematiky, s případnými výlety do jiných oblastí ducha: začala směřovat k určitému filosofickému systému, a to nikoli abstraktně, ale různými variacemi zcela konkrétního materiálu, které se nakonec, slovy Dietmara Datha, „opakováním určitého početního postupu a stálým vkládáním posledních výsledků znovu do programu více a více blíží hledanému řešení“.³ Dath tímto popisem odlišuje Hegelovo „iterativní“ budování systému od budování „kumulativně-monografického“. Pro mě jsou toto rozdělení a následná charakterizace Kvaszova způsobu práce důležité svým poukazem na sklon k vysvětlování zkušenosti – ať už matematické, fyzikální či umělecké – z *ní samé*, tedy *immanentně*, k čemuž se matematika jako didaktické východisko širších zkoumání mimořádně hodí. To snad částečně osvětluje, proč v nadpise hovořím o Kvaszově verzi *absolutním idealismu*, s detaily, které bude třeba podrobně probrat. Začal bych návratem k uvedenému citátu.

Zabudování jazyka do jazyka

Úsudek ze struktury nějakého objektu, např. důkazu nebo výrazů aritmetiky, na jeho obsah je typický pro *metamatematická* zkoumání, jak je do matematiky spolu s celým aparátem Fregovy matematické logiky prosadil Hilbert. Použití těchto metod se ale stalo tak četné a významné, že se již zapomíná, jak je netriviální, a raritní případy, v nichž je přece jen stále patrné, např. v Gentzenově důkazu bezespornosti aritmetiky či v důkazu Goodsteinovy věty, se zdají spíše potvrzovat pravidlo.

² Týž, *Patterns of Change. Linguistic Innovations in the Development of Classical Mathematics*, Basel 2008, str. 162.

³ D. Dath, *Hegel*, Stuttgart 2020, str. 47.

Toto *sebezapomínání* každé vědy nyní Kvasz cíleně rozhýbává a oživuje dalšími příklady, především působivou analogií s *geometrií* a přechodem od perspektivní malby k malbě, v níž je tato perspektiva sama tématem. Ukazuje se totiž, že pohled *mimo obraz*, jímž se řídí perspektivní malba, je třeba – pro korektní zachycení, jak se ustanovovalo po několik staletí – určitým způsobem učinit předmětem srovnání, tedy předmětem malby samé. Kvaszovým modelovým příkladem jsou Dürerovy rytiny, v nichž jsou techniky perspektivního zobrazování samy zobrazovány. Tato malba přitom podle Kvasze obsahuje dvojí vhléd do podstaty zobrazování. První vhléd bych schematizoval takto:

(G1) Srovnání obrazu se skutečností je vlastně vždy pouze srovnání obrazu s obrazem, totiž skutečnosti, jak se *nám jeví*, se skutečností, jaká *je o sobě*, což ale znamená, jak se nám jeví z jiného úhlu pohledu, který prohlásíme za realistický.

Kvasz přitom (jinde) upozorňuje, že koncept „realistické“ malby nemá žádné přirozené naplnění, tj. není například důvod, proč malovat věci v perspektivním zkrácení, když jsou „ve skutečnosti“ stejně velké, nebo proč jako v egyptské malbě nepreferovat zkracování úměrně společenskému postavení spíše než vzdálenosti od externího pozorovatele. Zde je druhý vhléd:

(G2) Explicitní znázornění formy obrazu, toho, jak zobrazuje, nás vede k použití nové implicitní formy, totiž k zaujetí postoje toho, kdo danou formu činí prvkem nového obrazu.

V těchto dvou základních geometrických postřezích se odráží něco, co bych chtěl nazvat Kvaszovým základním *filosofickým* postřehem, jež on sám zakládá na teorii Wittgensteinova *Tractatu*. Formulujme ho takto:

(F1) Každý obraz jakožto obraz (tedy ne pouhý artefakt, kus plátna na stěně) je dán svojí zobrazující formou, kterou ale v něm samém nelze zobrazit, pouze se v něm ukazuje.

Pro Kvasze je příkladem prvku formy, která se v obrazu ukazuje, ale není v něm zobrazena, *horizont* perspektivní malby. Pokud bychom podle autora k horizontu malby šli, nenašli bychom jej. Je tedy formální vlastností obrazu, kterou si malíři mohli, spolu s dalšími perspektivními pomůckami – třeba s distančním bodem, jenž nám umožňuje určit nejen

výšku očí, ale i vzdálenost pozorovatele – načrtnout na obraz, obdobně jako wittgensteinovské logické lešení světa, *před* jeho vlastní konstrukcí, nikoli při ní.

Rozdíl Kvaszova čtení postřehu (F1) oproti čtení Wittgensteinovu spočívá v tom, že Kvasz vidí kontrast formy a obsahu jako *dynamický*, imanentně přispívající k proměnám forem zobrazení, jak je to možné sledovat ve vývoji malířství či geometrie, což ve své nejnovější knize popisuje, ale i v dějinách lidstva jako takových, k čemuž dospívá v jejím závěru. Tato pointa je podstatná pro výše zmíněné *systematické* čtení Kvaszova filosofického počínu a fakticky jej přibližuje Hegelově filosofii, neboť *Tractatus* má zjevné kantovské rysy transcendentálního pojetí filosofie, včetně těch, které volají po svém „hegelovském“ překonání. Onen hegelovský zvrát, překonání transcendentalismu, přitom Kvasz formuluje explicitně v úvodu své nové knihy, jako *tezi o zabudování zobrazení jazyka do jazyka*:

(F2) Forma zobrazení jazyka, kterou nelze v tomto jazyce vyjádřit, ale lze ji jen ukázat, se může do jazyka zabudovat. Tím vznikne nový jazyk s novou formou zobrazení.

Přesněji řečeno, takovéto teze artikuluje Kvasz tři, z nichž jedna zhruba odpovídá tomu, co jsme formulovali jako (F1), totiž *teze o existenci formy zobrazení*. Další teze se týká *plurality forem zobrazení* a systematicky pracuje s možností formu imanentně změnit, a dospět tedy k sérii takto provázaných forem. Tato provázanost je přitom vyjádřena právě tezí (F2) a je řízena v ní popsanou možností vnořit formu jazyka opět do jazyka. Postřeh (F2) tak přirozeně obsahuje i odmítnutí absolutní formy z Wittgensteinova *Tractatu*, jak bylo formulováno v rámci *Filosofických zkoumání*, v pojmu *řečových her*. Podstatné v Kvaszově „hegelovské“ koncepci je nyní především to, že pluralita není pouze konstatována, ale vzniká imanentně, reflexí na možnost učinit formu jazyka jeho předmětem.

Autopoietická struktura matematických forem

Podstatná je v dalším Kvaszově výkladu právě konkrétnost předkládaného materiálu, tedy příklady z matematiky a jejích dějin. Za tím už je určité netriviální předsevzetí, totiž nevidět matematiku a žádnou vědu jako abstraktní disciplínu, ale jako *její vlastní dějiny*, které se v nějakém

ohledu stále opakují, totiž když se je jako jedinci pokoušíme pochopit. Kvasz to popisuje nepřímou na vývoji matematického *jazyka*, který se může měnit, aniž by tím byla „realita“ za ním jakkoli zasažena. Hegelovská lekce je zde rovněž jasná: se změnou poznání (jazyka) se nutně mění i jeho předmět (svět).⁴

V *Patterns of Change* je tento vývojový rámec popsán svéráznou dialektikou „rekódování“, což ale není nic jiného než uvedená souhra nevysslovitelné formy, hranic určitého zobrazení a jeho expresivních možností, jak jsou v obecnosti tématem Wittgensteinova *Tractatu*. Ty vyjadřuje (F1), nyní v aplikaci na matematiku. Základní materie je opět historická. Dějiny matematiky jako vědy, nejen praktického počítání, jak se objevuje ještě v Egyptě, začínají *elementární aritmetikou* a jejím jazykem daným nějakou sadou číslovek, dnes třeba 1, 2, 3..., a početních operací jako + či \times . V tomto jazyce lze formulovat určité matematické problémy, například pomocí systémů rovnic jako $x + y = 10$ či $x \times y = 40$. Tím jsou podle Kvasze dány jak možnosti systému, tak jeho limity, neboť dané rovnice nemusejí mít v některých, např. zrovna v uvedených případech, řešení.

Přechod k další vývojové fázi, jíž je *syntetická geometrie*, je dán právě reakcí na tyto možnosti, kdy rekódováním aritmetických pojmů na pojmy geometrické, např. rovnic na sčítání úseček x a y ($x + y = z$) nebo utváření obdélníku o stranách x a y ($x \times y = z$), nejen rozšiřujeme možnosti toho, co lze vyjádřit, tj. učinit předmětem obrazu, ale také dokážeme vysvětlit, proč to dříve nebylo možné (například když nahlédneme, že zmíněné rovnice po nás požadují konstrukci obdélníka, jenž nemůže, jak lze zjistit snadnou vizualizací, existovat). Podobně se lze zabývat tím, jak syntetická geometrie umožňuje zkonstruovat něco pravítkem a kružítkem, např. odmocninu ze dvou, zjistit její expresivní možnosti a omezení a překonat je v dalším systému. V syntetické geometrii např. nedávají smysl rovnice vyššího stupně než tři právě s ohledem na geometrické čtení mocnění, kde x znamená přímkou, x^2 čtverec a x^3 krychli. V přechodu k *algebře* lze naopak čistě symbolicky vyjádřit jakoukoli mocninu a symbolickou analýzou konstrukcí pravítkem a kružítkem nahlédnout, proč jsou určité antické konstrukční problémy, například délský problém zdvojení krychle, odpovídající řešení rovnice $x^3 - 2 = 0$, neřešitelné: zjednodušeně řešeno, nevedou k řešení rovnic určitého stupně. Stejně tak můžeme v analytické geometrii zjistit, proč nemají určité

⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 102.

algebraické rovnice kořen nebo proč mají kořenů více: příslušné křivky buďto neprotínají osu x , jako třeba $x^2 + 2$, nebo ji protínají vícekrát, jako $x^2 - 2$.

Je zjevné, jakým způsobem lze tuto dialektiku vyjádřitelného a nevyjádřitelného rozvíjet dál, což Kvasz sleduje v krocích přes analytickou geometrii, infinitesimální kalkulus, iterativní geometrii, predikátový kalkulus až k teorii množin. U této konkrétní posloupnosti je zajímavé, že v ní Kvasz identifikuje oscilování mezi tím, co nazývá *ikonickým* jazykem (syntetická, analytická iterativní geometrie plus, překvapivě, teorie množin), a tím, co nazývá jazykem *symbolickým* (elementární aritmetika, algebra, infinitesimální a predikátový počet). Toto rozlišení je jistě neostré a spekulativní, v pozitivním i negativním smyslu slova, umožňuje ale právě proto navázat na tradiční rozdíly smyslů a rozumu, názoru a pojmu a obecně i dualitu světa a naší mysli. Smyslem filosofie, jak praví Hegel, je přitom takovéto duality překonat, a to právě v celku, jež tvoří a konstruuje.⁵ Zdá se, že to je nakonec i cílem Kvaszovy schematizace.

Matematika jako své vlastní dějiny

Proměny jazyka matematiky imanentním zvětšováním jeho expresivní a explanační síly, jež obratem vede ke vzniku nových expresivních a explanačních lakun, schematizuje Kvasz do specifické posloupnosti forem, kterou sleduje odděleně v aritmetice a geometrii. K tomu patří i vedení určitých paralel mezi aritmetickou a geometrickou verzí posloupnosti, jejichž vzájemné podstatné rozdíly však autor také sleduje. Na počátku obou posloupností se přitom nachází již zmíněná *perspektivistická forma*, převzatá z malířství a z rozpracované teorie lineární perspektivy. Z ní pak vede přímá cesta k *projektivní formě*. Ta je naopak převzata z projektivní geometrie, která studuje určité způsoby promítání, a vztahuje se tím k perspektivistické formě právě jako její expresivní a explanační rozšíření.

Artikulujeme-li např. pravidla centrální projekce, vidíme, že horizont vzniká na průmětně jako průřez s paprsky, které vysílá oko rovnoběžně se zobrazovanou plochou, a kterým tedy na této ploše, resp.

⁵ Viz G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *týž, Werkausgabe in 20 Bänden*, Frankfurt a. M. 1986, II, str. 9–140, zde str. 22 a 25.

v zobrazovaném světě, nic neodpovídá. Horizont je takto čitelně prvkem obrazu, který přímo nic *nezobrazuje*, ale jen zachycuje externí stanovisko pozorovatele a druh zvolené projekce. Pokud bychom o zobrazování hovořili – což děláme tehdy, když „vidíme“ na obraze horizont nebo když v jazyce hovoříme o jeho gramatice či o tomto jazyce samotném –, zaváděli bychom tím vlastně do skutečnosti nové, *ideální* typy objektů. To se děje v matematice průběžně, ale Kvasz právě popsáním celého aparátu explikace a rozvíjení určitých forem zobrazení činí tento jev zcela systematickým, vázaným na určitá pravidla projekce a jejich explikaci, jejíž formulování například v případě perspektivy trvalo několik století. Hilbertovo pozdější zdůvodňování ideálních elementů jako důsledku touhy rozumu po určitých symetriích (např. dualitě určitých zákonů) je v tomto ohledu spřízněnou, byť podstatně chudší racionalizací téhož, u Kvasze navíc doplněnou o rozsáhlou historickou analýzu, a tím pádem i dějinnou podmíněnost, uvažovanou Hegelem, který na ní zakládá svou kritiku Kantova „formalismu“. Zde na ní můžeme založit kritiku Hilbertova *formalismu*.

Hilbertův důraz na formální rysy matematiky a jeho idea, že lze matematické objekty zavést buď strukturálně, jako to, co splní daný systém axiómů, nebo formalisticky, jako znaky, s nimiž operujeme v konkrétním názoru, ukazují ve výsledku právě slabiny *ahistorického přístupu*. Tvrdit například, že jsou reálná čísla modelem určitého *konvenčně* zvoleného systému axiómů, je neadekvátní jednak už strukturálně – neboť v prvořádových teoriích existují vždy modely různé, neizomorfní struktury –, jednak hermeneuticky. Neplatí jen, že v druhořádových modelech, mají-li plnit svůj účel, je nutné předpokládat, že příslušná čísla už existují v oboru dané druhořádové proměnné, resp. tato proměnná musí kvantifikovat přes „všechny“ podmnožiny daného universa, k nimž se pak, jsou-li omezené, požaduje *supremum*. Pokud množinu vážeme např. jen na polynomiální výrazy, dokážeme jako model prodat už algebraická čísla, jak tomu bylo v Descartově době. Ale především není jasné, proč by ta či ona teorie měla vlastně zachytit *právě* reálná čísla, resp. co ji s nimi v jejich původním zrodu z měření vlastně váže. Diskuse o nestandardních modelech, které vzniknou často jako nechtěný produkt zmíněných omezení, je jinou ilustrací téhož.

Naopak, existence nestandardních geometrií, totiž modelů Eukleidových axiómů bez postulátu o rovnoběžkách, má právě díky své historii pozoruhodný důvod, jenž před námi názorně vyvstává právě v rámci Kvaszovy „obrazové“ rekonstrukce. Citujme jiné místo z Kvaszových *Patterns of Change*:

„Eukleidovská geometrie studovala trojúhelníky, kruhy atd., ale tyto předměty byly situované takřkajíc v prázdnotě. Mnoho z toho, co se stává předmětům při projekci, je určeno pravidly projekce roviny, na které jsou situovány. Viděli jsme to v nejjednodušším případě projekce dvou rovnoběžek. Průsečík jejich obrazů je určen vztahem mezi dvěma rovinami a a b . Takže projektivní geometrie zkoumá nejen předměty samotné, ale vnáší do teorie i pozadí (rovinu nebo prostor), na němž jsou tyto předměty situovány.“⁶

Zde máme nejen pojmově *přesné* zachycení imanentního zrodu neeukleidovských geometrií z geometrie eukleidovské, ale především způsob, jímž si naše pojmy, zde tedy pojem rovnoběžky či pojem trojúhelníka, podržují jednotu významu, ačkoli dochází k radikální proměně celého pojmového rámce. Řešit, co je geometrie, jednoduše analyticky, seznamem definic či axiomů, nedává zjevně smysl.

Zkušenost geometrie jako zkušenost sebe

Tímto obsáhlým úvodem jsem se konečně od Kvaszových dřívějších knih dostal ke knize recenzované. Tento úvod byl nutný, nikoli z hlediska prostého čtenáře dané knihy – ten si bohatě vystačí s pestrou mozaikou příkladů a témat, které kniha obsahuje –, ale z hlediska čtenáře, jenž v ní chce zahlédnout onen – mnou, nikoli Kvaszem – postulovaný celek. Nominálně vzato Kvasz jednoduše aplikuje zmíněnou iterativní metodu na vývoj malířství a geometrie. Opět jsme tedy konfrontováni s perspektivistickou a projektivní formou zobrazení, s jejich obecným vymezením, nyní ale v původní, výtvarné aplikaci:

„Pro perspektivistickou formu je např. typické, že uvažujeme výrazy jazyka jako obrazy skutečnosti viděné ze specifického bodu pohledu, zatímco projektivní forma zavádí reprezentaci reprezentace jako fundamentální inovaci.“⁷

Úmyslně zde cituji ještě celou pasáž z *Patterns of Change*, protože se v ní výše artikulovaný vhléd (G1) projevuje ve formě zvláště klíčové pro pochopení Kvaszova idealismu a jeho sepětí s geometrickým myšlením.

⁶ L. Kvasz, *Patterns of Change*, str. 122 n.

⁷ Tamt., str. 162.

Konkrétně jde o Desarguesovu „geniální myšlenku“: nahradit skutečnost jejím obrazem.⁸ Filosofická složka této myšlenky je přitom zcela idealistická, zakotvená v Kantově devíze, že věci jsou nám dány jen v té míře, v níž se nám jeví, nikoli jak jsou *o sobě*. Kvasz ale současně, právě na pozadí projektivní geometrie, ukazuje jak její slabinu, tak způsob, jak ji korigovat, a to zcela v intencích postupu, který navrhl Hegel, když odmítl Kantův pojem věci o sobě jako chimérický a marný.

Pokud předpokládám, že se mi v obraze jen *jeví*, jak věci jsou, předpokládám rovněž, že mám možnost nahlédnout skutečnost tak, jak je *mimo* toto jevení – jednoduše tím, že se podívám za obraz. Kvasz ale správně poznamenává, že například Brunelleschiho objev perspektivních principů spočívá na experimentech, jako je ten popsáný pro případ florentinského baptisteria, v němž není srovnáván obraz se „skutečností“, ale s její vědomou úpravou, tedy s *obrazem obrazu* skutečnosti – baptisterium se jeví v zrcadle připevněném vedle plátna –, tedy při zohlednění určitého typu projekce. Rozdíl mezi jevem a skutečností, Hegelovými slovy, je ve finále vždy jen rozdílem mezi jevem a jevem *jakožto* jevem, tedy věcí, jak je pro nás a jak je o sobě, což je ale zase jen pro nás, pouze v jiném modu prezentace. Dürerovy obrazy činí tento element zcela explicitním.

Kvasz přitom celý přesun od perspektivistické k projektivní formě popisuje termínem „rozštěpení hlediska“, které je v jeho čtení centrální črtou moderního myšlení a obsahuje jej i Koperníkův výklad hvězdné oblohy: pozorovatel se dívá na pozorovatele a vidí, že svět nerotuje kolem něj, ale kolem Slunce, včetně Země, na níž se tento pozorovatel nachází.⁹ To neznamená zrušení centrální role pozorovatele v konstrukci kosmu, jak je vznik moderní astronomie standardně líčen z „objektivních“ pozic současné, údajně *bezperspektivní* vědy, ale naopak je tato pozice dále cízelována: K jejímu zaujetí, říká se zde, potřebuje vědomí vystoupit mimo sebe. Tento krok je ale učiněn opět v tomto vědomí samém, což se odráží zvláště výrazně už v Kantově rozlišení empirického a transcendentálního já.

Ve výsledku se ale jedná o *rozštěp* sociální, spočívající v internalizaci druhých. Tato myšlenka je důsledně rozvíjena právě v Hegelově filosofii, kde je Kantův transcendentální systém společensky naturalizován. Kvasz k tomu přidává svoje upřesnění v závěru knihy, když komentuje již dříve zavedenou posloupnost forem a člení ji opět do dvou střídajících se fází:

⁸ Viz L. Kvasz, *Prostor mezi geometrií a malířstvím*, str. 70.

⁹ Tamt., str. 59.

„Formy zobrazení uvedené v levém sloupci schématu ... odpovídají zrodu nového druhu subjektivity, nové *zkušenosti sebe*. Naproti tomu formy zobrazení stojící v pravém sloupci vnášejí do této zkušenosti sebe pluralitu, přinášejí *zkušenost jiného*. Perspektiva vyjadřuje to, jak *já* vidím svět, pomocí projektivní formy dokážu pochopit, jak vidí svět někdo *jiný*. Koordinativní forma vyjadřuje to, jak *já* vnáším řád do své zkušenosti, zatímco kompozitivní forma umožňuje srovnání mé zkušenosti se zkušeností *druhého*. Interpretativní forma vyjadřuje to, jak *já* rozumím své zkušenosti, integrativní forma mi poskytuje možnost porozumět zkušenosti *druhého*. Konstitutivní forma vyjadřuje to, jak *já* konstituuji sebe, konceptuální forma mi odkrývá možnost porozumět sebekonstituci *jiného*. Popsaná dynamika vývoje epistemického subjektu je tedy dynamikou setkávání se *se sebou* a setkávání se *s jiným*.“¹⁰

Absolutní povaha tohoto řešení je přitom návodná, protože usmířuje perspektivně nekonečné střídání mezi *já* a *ty* v celku *společnosti*, v níž je překonán prostý subjektivní názor ve prospěch nikoli nadsubjektivního názoru jakési společenské superentity, ale v žánru jeho korigujícího se upřesňování. Skrze něj se, Hegelovými slovy, *já stává my a my já*.¹¹ Kvasz je v tomto ohledu zcela explicitní, když píše:

„Bez setkání s jiným člověku hrozí uvíznutí na povrchu sebe, uvíznutí ve vrchních vrstvách vlastní subjektivity. Platí to však i obráceně. Každému setkání s jiným musí předcházet setkání se sebou samým. K tomu, abych se mohl setkat s jiným v rámci projektivní formy jako s nositelem alternativního pohledu na svět a odkrýt tak pluralitu vizí světa (což je asi jádrem *manýristické fascinace jinakostí*), musím se nejdříve setkat se sebou v rámci perspektivistické formy a naučit se vidět svět z pevného hlediska, musím zdisciplinovat své oko.“¹²

Tím je dualita subjektu a objektu překonána ve prospěch dialektiky dvou subjektů, které jsou vlastně subjektem jediným. Že k tomuto překonání dokázal Kvasz koherentně dospět na zdánlivě odtaziťem a asubjektivním materiálu, jakým je geometrie, byť se vsřičnějšjí podporou v malířství, je nepochybně unikátní a filosoficky mimořádný výkon – právě proto, že se

¹⁰ Tamt., str. 231.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 135.

¹² L. Kvasz, *Prostor mezi geometrií a malířstvím*, str. 232.

nepohybuje na úrovni pouhé proklamace, ale hmatatelného historického materiálu a aktuální zkušenosti čtenáře s ním.

Narativní forma absolutního ducha

V tuto chvíli je už vhodné varovat čtenáře, který by z mé prezentace mohl usoudit, že je Kvasz předním proponentem moderního hegelianismu přinejmenším v zemích Visegrádské čtyřky. O Hegelovi se totiž překvapivě v Kvaszových textech nedozví ani slovo. Jejich původní inspirace, možná už méně překvapivě, je fakticky kuhnovská. Celé absolutní rámování Kvaszovy práce tak bezpochyby zůstává mou fantazií. Snad jsem však už předložil dostatečné množství dokladů, že nejde o fantazii zcela svévolnou, ba, s ohledem na Kuhnovu tezi o nesouměřitelnosti, naopak o tvrzení, které je momentálnímu stavu Kvaszova bádání fakticky adekvátnější. Jde mi především o to, že síla recenzované knihy nespočívá pouze v detailu, v němž ovšem dokáže jít do podivuhodné hloubky a průraznosti, ale také ve stipulovaném celku. Ten může čtenáři snadno uniknout, což by však byla škoda právě proto, že celek a daný detail jsou v Kvaszově filosofii podstatně propojeny.

Detaily si přitom čtenář dohledá nepochybně sám, ať je to Kvaszova „vychylující“ analýza manýrismu, jeho spojení Velázquezových *Dvorních dam* s Beltramioho modelem neeukleidovské roviny, Cézannova taktilizace vizuálního prostoru, topologické čtení Picassa či Kvaszovy poznámky ke konceptuálnímu umění jako objevu výrazové svobody podobné té, kterou Cantor svou teorií množin mínil zařídít pro matematiku, abych jmenoval alespoň některé. Z hlediska toho, co sleduji já, jsou nejpodnětější závěrečné pasáže knihy, resp. kapitoly nazvané *Dodatky*, v nichž Kvasz zavádí dva nové typy forem, formu *narativní* a formu *scénickou*, a diskutuje jejich postavení ve vnímání malířství a jeho vztahu k obecné zkušenosti. Už souvislost, v níž narativní formu autor zavádí, je překvapivá: jsou jí geometrické konstrukce přítomné v Eukleidových *Základech*:

„V algebraickém vzorci je pořadí operací potřebných k jeho výpočtu jednoznačně určeno: víme přesně, co musíme udělat a v jakém pořadí, abychom určili hodnotu daného výrazu. Naproti tomu na geometrickém obrázku nevidíme pořadí kroků konstrukce, jež vedla k jeho vytvoření. Proto k eukleidovskému obrázku musíme připojit popis konstrukce, tedy narativní text v přirozeném jazyce, popisující příběh

konstrukce. Popis konstrukce udává pořadí jednotlivých kroků, jejichž pomocí byla konstrukce vytvořena. Až tento příběh umožňuje sjednotit prvky obrázku (jednotlivé body, úsečky a oblouky kružnic) do smysluplného celku geometrické konfigurace, která je předmětem geometrie.“¹³

Kvasz sám nazývá toto „narativní“ pozorování banální – ale ono takové právě není, zohledníme-li malířskou analogii a samu problematiku zobrazování, jak je v Kvaszově čtení exemplifikuje především Wittgensteinův *Tractatus*. Zvolenou analogií je zde přitom, opět nečekaně a působivě, *obrácená perspektiva* byzantských ikon, která – tak pokračuje navržené čtení – nepředpokládá vnějšího pozorovatele, ale pozorovatele vnitřního. Ten je Kvaszem ztotožněn s *vypravěčem – reflektorem*, který je v příběhu samém přítomen jako jeho účastník. To řeší výše popsany problém překonání duality subjektu a objektu způsobem, jenž v sobě zahrnuje i zmíněnou imanentnost a historičnost poznání. Je to totiž právě příběh, jenž překonává nečasovost prostého zobrazení orientujícího se z povahy věci na to, co zde stojí nezávisle na naší teorii, v abstraktním indikativu prostém všech nuancí a konstrukcí přirozeného jazyka, s jeho časy, kondicionály, rody a způsoby.

Narativita se přitom uplatňuje v souhře toho, co lze označit jako minimální příběh naší zkušenosti, s nímž teprve má cenu smysluplně začít. Ten zní: *zdálo se, že se má věc tak a tak, a pak se ukázalo, že je tomu ve skutečnosti jinak*. Brandom ve svém recentním, byť desítky let připravovaném komentáři k Hegelově *Fenomenologii ducha* konstatuje právě toto:

„Myšlenka ‚fenomenologie‘ *ducha* je myšlenkou, že nácvik správného typu zkoumání toho, jak se nám (což znamená sobě) ukázal *duch*, odhalí, čím ve skutečnosti vždycky byl. Taková fenomenologie je retrospektivní vzpomínající narativ, v němž je noumenální skutečnost, o níž jsme zjistili, že je již implicitní v různých svých fenoménech a jejich výskytech, činěna explicitní. Tyto výskyty jsou tím, co jsme z této skutečnosti udělali, způsobem, jímž se nám zjevila.“¹⁴

¹³ Tamt., str. 189.

¹⁴ R. Brandom, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge (M.A.) 2019, str. 639–640.

Že je Kvaszova kniha součástí takovéto „fenomenologie ducha“, je nyní již nepochybně prokázáno. Pro pořádek a větší přesvědčivost doplním ještě jeden citát:

„Vzpomínka (Hegelovo ‚Erinnerung‘) proměňuje *minulost* v *dějiny*. Transformuje pouhý popis minulých závazků v progresivní narativ posloupnosti lekcí, skrze něž bylo postupně odhaleno, co věci skutečně jsou o sobě (podle něčích současných závazků), a skrze onu progresivní posloupnost stále adekvátnějších jevů to kulminovalo v nějaký současný šťastný stav *poznání* (tak tento stav vnímáme) toho, jak věci skutečně jsou. Vzpomínající narativ je narativ *expresivního* pokroku. Je to příběh toho, o čem jsme nyní zjistili, že to tu už celou dobu *implicitně* bylo v předchozích závazcích, když skutečnost, jež se nám v nich dosud jen zjevovala (noumena za fenomény), postupně vyvstala coby plně *explicitní* a ukázala se jako to, čím skutečně je v názorech, které v současné době zastáváme a v nichž celý proces kulminoval. Je to příběh o tom, jak se věci o sobě (‚an sich‘) explicitně stávají tím, čím jsou pro vědomí.“¹⁵

Citát z Brandomovy nové knihy zde má i jinou než komparativní funkci: stěžejní je právě jeho důraz na vzpomínání – doslovně „re-collection“ –, tedy retrospektivní shrnutí určitých jevů jako podstatných pro jevy současné. Brandom tak na pozadí Hegelovy filosofie zbavuje analytickou, a tím i svou filosofii tradičního ahistorického rámce, jenž chce racionalitu založit čistě z pojmů samých. Zatímco Brandom tak činí do značné míry na pojmové, abstraktní rovině, Kvasz naopak provádí rozsáhlou terénní práci. Ve shrnujících pasážích, jako jsou ty výše citované, se pak oba zřetelně setkávají.

Brandom tak, na rozdíl od Kvasze, předkládá podrobnou exegezi toho, jak se zkušenostní narativ stává narativem sociálním, zvláště v pozdějším komentáři k Hegelově dialektice odpuštění a důvěry jako základu emancipované společnosti. Kvasz oproti tomu zmíněný „sociální obrat“ zmiňuje až v závěru knihy. Dříve ho jen v poněkud větším detailu rozpracovává právě v koncepci scénické formy zobrazení, která koncepci narativní formy doplňuje tím, že vysvětluje, proč je pro pochopení příběhu potřeba aktivní participace obou, vypravěče i čtenáře.

Platí přitom, že jak narativní, tak scénická forma jsou v knize prezentovány jen na zkoušku a nejspíš budou až předmětem autorových dalších

¹⁵ Tamt., str. 681.

úvah, do kterých se, při zmíněném kontextu a rozsáhlém materiálu, může zatím čtenář pouštět sám. Brandomovo výše uvedené shrnutí je přitom relevantní i pro Kvaszovu vývojovou teorii poznání, právě proto, že vývoj forem nechte jen lineárně (či nesouměřitelně), ale právě iterativně: tím, že každá další forma činí explicitním cosi, co již bylo implicitní před ní, jsou už v tom, co předcházelo, příslušné formy fakticky obsaženy, a tedy stále přítomny. Hegelovo Absolutno, a jeho předkládané Kvaszovo zpřítomnění, tak není nedosažitelný úběžník, ale stále přítomný a nepřekročitelný kontext našich snah o porozumění světu, a tím i sobě samým.

Závěr

V předešlé části jsem fakticky skončil, ale nedá mi to, abych předchozí větu nezobecnil ještě aktuálnějším směrem. Kvaszova kniha nám něco říká nejen o dějinách malířství a geometrie, ale také o nás samých v podstatně hmatatelnějším smyslu. Nedávno bylo kdesi konstatováno, že v našich zemích máme jen málo filosofů, kteří by měli systém. Pravda je však spíše to, že nemáme mnoho filosofů, se systémem i bez systému, a proto i tam, kde systém je, ho jen obtížně vidíme. Ten totiž vyžaduje nějakou *konkrétní* práci. Sám Kvasz ji ale za nás celou neudělá.

Vojtěch Kolman

ZROZENÍ PERSPEKTIVY Z DUCHA DIVADLA

Ke knize Ladislava Kvasze
*Prostor mezi geometrií a malířstvím*¹

Kniha *Prostor mezi geometrií a malířstvím* rozšiřuje záběr Kvaszova ambiciózního projektu, který komentuje ve svém příspěvku Vojtěch Kolman.² Do široce rozvržené rekonstrukce dějin matematiky je nyní začleněn vztah geometrie a dějin malířství, a to počínaje „objevením perspektivy“ (23),³ které kniha datuje do blíže nedefinovaného „období renesance“ (22). Přesná datace se váže až ke konkrétním dílům počínaje Ducciovou *Poslední večeří* z let 1301–1308 a Giottovým *Oplakáváním Krista* z roku 1306, přičemž kapitola věnovaná renesanci končí Leonardovým olejem *Mona Lisa* (1505) a Dürerovým *Autoportrétem* (1500). K roli této úvodní kapitoly se vrátím níže. Důležité je, že sám Kvasz chápe výklad daných renesančních obrazů jako přípravu, která mu umožní „rozšířit analýzu vztahu malířství a geometrie i za hranice renesance“ (23). Vlastní přínos knihy spočívá tedy v aplikaci pečlivých formálních analýz na pozdější období až do nástupu abstraktní malby na přelomu 19. a 20. století.

Následující řádky nemohou představit Kvaszovu knihu v její bohatosti. Soustředím se proto na tři odlišné momenty. Nejprve je nutné připomenout Kvaszovu práci s pojmem „formy zobrazení“, zejména pokud jde o jeho roli při vytváření (ale též ilustrování) paralel geometrie a malířství. V tomto ohledu je třeba zdůraznit, že obrazy, které kniha analyzuje, patří do řady období, přičemž pouze v jednom z nich – během vrcholné renesance – se geometrie, v podobě lineární perspektivy, stává *tématem* či součástí tématu některých obrazů. V ostatních případech, tedy v počátcích renesance a později v dějinách malby od baroka do

¹ L. Kvasz, *Prostor mezi geometrií a malířstvím. Vývoj pojetí prostoru v geometrii a jeho zobrazování v malířství od renesance po 20. století*, Praha 2020. Kurzíva v citacích je výhradně Kvaszova.

² Viz V. Kolman, *Zrození Kvaszova absolutního idealismu z ducha geometrie*, str. 189–202 v tomto čísle časopisu.

³ Čísla v závorkách odkazují k paginaci Kvaszovy knihy.

20. století, má vztah malby a geometrie podobu *paralely*.⁴ Právě tato paralela je pro Kvasze důležitější než snaha o nový výklad pozdně renesanční *výslovné* práce s lineární perspektivou, jakkoli zároveň platí, že skrze výklad renesančních obrazů je čtenář do celkového Kvaszova podniku uveden. Výsledný výklad nekopíruje uměnovědné výklady zvolených obrazů, ale nabízí alternativní sérii *modelů*, které se odvíjejí od různých geometrických forem zobrazení. Kvasz se logicky omezuje na „malý počet výtvarných děl“, která jsou zajímavá z hlediska geometrie, avšak „v dějinách malířství nerovnoměrně rozptýlená“ (16). Tyto obrazy se neliší jen růzností formálních rekonstrukcí, jimž se propůjčují, ale též různým stupněm *názorné* přítomnosti malířských postupů v obraze samém. Tyto postupy ve své pestrosti přesahují paralelu s geometrií (viz například podíl barvy na konstrukci malířského prostoru) a dle autorova vlastního doznání nejsou zachytitelné v rámci projektu „formální epistemologie“. Otázkou nicméně zůstává, jaký dopad mají meze formálního modelu na to, co se v knize dozvídáme o *vztahu* mezi malířstvím a geometrií, jenž je (až do velmi důležitých Dodatků) vykládán v rámci převážně lineárního vývoje v čase.

Jakkoli kniha nenabízí faktické dějiny umění, její obsah od nich není ostře oddělen. Odtud druhý moment, jemuž bych se rád věnoval, moment zachycený Kvaszovým výchozím tvrzením, že „malířství, stejně jako geometrie, je založeno na nepochopitelné záhadě, jakou je zrak“ (15). Vystává proto otázka, zda by snad tematizace vývoje optiky a teorií vnímání ve třináctém až čtrnáctém století (zhruba od latinského překladu Ibn al-Hajthamovy *Velké optiky*) nepomohla „formální epistemologii“ obsáhnout další ohledy malířského umění, a to alespoň v období rané renesance, v jehož počátcích nacházíme souhru optického a taktilního rozměru, jež je stejně významná jako ta, kterou Kvasz shledává u Cézanna. Nechci tím říci, že optika čili „přirozená perspektiva“ a její dobové souvislosti v Kvaszově schématu „chybí“. Jde mi naopak o možné využití či rozvinutí Dodatků Kvaszovy knihy, jež zavádějí tři „dodatečné“ formy zobrazení (narrativní, scénickou a koordinativní), díky nimž lze překročit striktně historickou periodizaci a vykročit k faktické složitosti malířských zobrazení z různých epoch.

Třetí moment následujícího textu spočívá v nutně stručném rozvedení podnětů, které nabízejí Kvaszovy Dodatky. V daném případě bych se rád

⁴ Na tomto místě se mírně odchyluji od Kvaszovy periodizace tím, že odlišuji nejrannější jím analyzované obrazy od „zbytku“ renesance. Význam této „odchylky“ se ukáže ve druhém oddíle v souvislosti s návratem k Giottovu *Oplakávání Krista* a zejména ke *Zvěstování* Ambrogia Lorenzettiho z roku 1344.

soustředil na roli scénické formy zobrazení, jež nás spolu s formou narativní a formou koordinativní vyzývá k sestupu před renesanční malbu a současně k úvaze o tom, jak dalece se s jejich neoddělitelnými projevy setkáváme po celé dějiny malířství. Hlavní důraz bude nicméně kladen na roli scénické formy v „příběhu“ malířství, jenž je v Kvaszově pojetí též „příběhem aktivity subjektu“ (212) a součástí divákova duchovního života.

1. K otázce formálních paralel (a jejich průniku s historií)

Již v Předmluvě zdůrazňuje Kvasz návaznost nové knihy na výklad vývoje moderní geometrie z knihy *Patterns of Change*.⁵ Přejímá-li z této práce historickou posloupnost forem zobrazení (doplněnou o „koordinativní“ a „narativní“ formu zobrazení jazyka geometrie), rozvíjí přitom i dlouhodobé východisko, které mu skýtá Wittgensteinova obrazová teorie významu. Řečeno jednodušeji, základem Kvaszova zkoumání je i nadále specifická práce s některými tezemi *Traktátu*, počínaje Wittgensteinovým rozlišením mezi vyslovováním a ukazováním, z něhož Kvasz přímo odvozuje klíčovou hypotézu: „v každé jazykové promluvě existuje kromě toho, co se vyslovuje, ještě další rovina – to, co se pouze ukazuje“ (9). Aby však mohl s touto hypotézou pracovat na poli *dějiny* geometrie, musí Kvasz provést dva netriviální kroky, které shrnuje Úvod nové knihy a jejichž původ sahá až do závěrečného oddílu článku *Dějiny geometrie a vývoj formy jejího jazyka* z roku 1998.⁶ Za prvé, je třeba opustit redukci na *jedinou* formu zobrazení, kterou nelze v jazyce vyjádřit (viz *Traktát* 2.172). Za druhé, máme-li co činit s mnohostí forem zobrazení, je třeba předpokládat, že formu zobrazení F1, nevyjádřitelnou v jazyce J1, lze vyjádřit v jazyce J2, jenž sám nemůže vyjádřit „svou“ konstitutivní formu zobrazení F2 (20). Odtud možnost historické *posloupnosti* forem zobrazení, v jejímž rámci „vyšší“ jazyk vyslovuje

⁵ L. Kvasz, *Patterns of Change. Linguistic Innovations in the Development of Classical Mathematics*, Basel 2008.

⁶ Týž, *History of Geometry and the Development of the Form of Its Language*, in: *Synthese*, 116, 1998, str. 141–186 (viz zejména oddíl *Wittgenstein's Picture Theory of Meaning and Epistemology*, str. 181–184). K oběma krokům viz též text Vojtěcha Kolmana, kde je zdůrazňována pozoruhodná blízkost výsledného schématu vývoje forem zobrazení Hegelovu překonání transcendentalismu. Viz V. Kolman, *Zrození Kvaszova absolutního idealismu z ducha geometrie*, str. 192.

to, co bylo na rovině „nižšího“ jazyka možné jen ukázat. Tak vznikají dějiny, v nichž se jazyky mohou nejen *ohlížet* za formami zobrazení předešlých jazyků, ale dokáží o těchto formách smysluplně *vypovídat*: „co je v jistém stadiu implicitní, bude v následujícím stadiu explicitně zabudováno do jazyka“ (21).

Jak postupně zjistíme, toto vykročení za půdorys *Traktátu* nelze chápat jako posun k *Filosofickým zkoumáním* a jazykovým hrám. Kvaszovi jde o reálnou posloupnost různých forem zobrazení, díky čemuž plně vstupuje do dějin, ale neztrácí možnost vystoupit z nich a přejít do wittgensteinovského světa, jenž by obsáhl nehistorický a *nehierarchický* přehled všech forem zobrazení daných v momentálně úplném půdorysu geometrie. V takovém světě – souhrnu výslovně artikulovaných geometrických vět – lze „cestovat“ libovolným směrem, tak jako běžně cestujeme v dějinách malířství, k nimž patří anachronismus jako jejich ústrojná a nikoli vnější součást: souběžnost různých forem zobrazení je ve faktických dějinách umění – i v rámci jednoho obrazu – nesrovnatelně častější než *výslovná* práce s jedinou formou, jež by přitom *ukazovala* své meze.⁷ Již zmíněné dodatečné formy zobrazení, zavedené v poslední kapitole knihy, jsou pootevřením dveří k takovému cestování i na poli geometrie; každopádně si díky nim jasněji uvědomíme důležitost volby konkrétních obrazů, skrze něž lze modelovat dané stadium vývoje geometrie. Už jsme upozornili, že vztah mezi zvolenými obrazy a danou formou zobrazení jazyka geometrie není vždy stejný a osciluje mezi přímým předvedením (zejména v případě lineární perspektivy) a analogickým naznačením. Zvláštní roli navíc hrají obrazy, které Kvasz tematizuje na konci každé kapitoly jako projevy „porušení“ dané formy zobrazení, jímž je anticipována forma historicky následující. Na jedné straně přitom Kvasz tvrdí, že „abstraktní, nenázorné a často pouze obtížně pochopitelné matematické myšlenky nacházíme v malířství vyjádřeny v konkrétní, názorné a intuitivně uchopitelné podobě“ – příkladem je propojení Kleinova „oddělení *struktury* prostoru od jeho *ontologického nosiče*“ s impresionistickým malířstvím (9). Na druhé straně však Kvasz toto „propojení“ označuje za paralelu a zdůrazňuje, že „paralely, které předkládaná kniha odhaluje mezi vývojem geometrie a dějinami malířství, jsou tak paralelami formálními“ (10). Obě tato hlediska (jiné

⁷ K otázce anachronismu a postupování forem zobrazení viz např. G. Didi-Huberman, *Před časem*, přel. M. Hybler, Brno 2008; A. Nagel – Ch. Wood, *Anachronic Renaissance*, New York 2010; K. Moxey, *Visual Time. The Image in History*, Durham (N.C.) 2013; D. Karlholm – K. Moxey (vyd.), *Time in the History of Art. Temporality, Chronology, and Anachrony*, New York 2018.

vyjádření téže myšlenky a formální paralela) jsou propojena klíčovým historickým ohledem, vyjádřeným v šestém a posledním z „jednoduchých principů“, z nichž kniha vychází: „Paralela mezi vývojem geometrie a některými obrazy, které popisujeme v předkládané knize, se opírá o paralelu historické posloupnosti forem zobrazení v geometrii a malířství“ (11).

Tato formulace naznačuje něco více než prostou paralelu forem znázornění v oboru geometrie a forem znázornění v praxi západního malířství: výraz „historická posloupnost“ by mohl znamenat, že obě oblasti se vyvíjejí ve stejném rytmu a stejnou rychlostí. Otázkou přitom zůstává, do jaké míry tento dojem buď podporuje, či naopak oslabuje výběr „některých obrazů“, které jsou pro postup knihy zásadní a v řadě případů nenahraditelné jinými ze stovek soudobých zobrazení. Na rozdíl od výše naznačené možnosti opustit vývojové schéma a vrátit se k wittgensteinovskému světu, v němž by náleželo stejně významné místo jakémukoli obrazu jako formě zobrazení *nezávislé* na paralele s formou geometrickou, zde přichází ke slovu pečlivě sestrojená exemplarita, která bude bližší zájemcům o vývoj geometrie než těm, kdo se detailně věnují dějinám umění. Autorův rámcový projekt formální epistemologie je navíc nesen silným optimismem ohledně poznatelných zákonitostí vývoje lidského ducha, čímž se odlišuje od opatrnosti typické pro historická i kunsthistorická zkoumání posledních desetiletí.⁸ Odtud snad autorovo odhlédnutí od novějších zkoumání perspektivy a spřízněných témat.⁹ Větším překvapením může být rozhodnutí nevykládat texty, v nichž geometrické prvky malířského zobrazení komentují sami malíři, včetně těch nejznámějších, jimiž jsou Leon Battista Alberti (*O malířství*, 1435–1436), Piero della Francesca (*O perspektivě v malířství*, ca. 1474–1480), Albrecht Dürer (*Návod ke konstrukcím s užitím kružítka a pravítka*, 1525; *Čtyři knihy o lidské proporci*, 1528) nebo Leonardo da Vinci (zejména různé pasáže z *Deníků*). V případě Albertiho však

⁸ K tomuto optimismu a teleologickému rozvrhu formální epistemologie viz L. Kvasz, *Formálna epistemológia a spoločenské vedy. Odpoveď Markéte Patákovéj*, in: *Teorie vědy*, 37, 2015, str. 327–360.

⁹ Z knih, jejichž intence je zcela jiná, než jakou je vedeno Kvaszovo zkoumání, stojí za zmínku H. Damisch, *L'origine de la perspective*, Paris 1987; J. Elkins, *The Poetics of the Perspective*, Ithaca (N.Y.) 2008. Bližší Kvaszově knize je svým zaměřením na dobovou matematiku a optiku D. Raynaud, *Studies on Binocular Vision. Optics, Vision and Perspective from the Thirteenth to the Seventeenth Centuries*, Cham 2016. Z česky psané literatury viz P. Ingerle, *Příběh perspektivy. Dějiny jedné ideje. Od renesance k modernímu umění*, Brno 2010.

Kvasz nabízí zajímavou analýzu jeho kresby znázorňující perspektivní konstrukci pavimenta, kterou vykládá jako první krok k deskriptivní geometrii a obdobné projekci se dvěma hledisky užitě Gaspardem Mongem v díle *Géométrie descriptive* (62–64). Dürer je pak zastoupen stejně významnou rytinou z *Návodu ke konstrukcím*, která zobrazuje malíře v procesu tvorby vizuálního zobrazení: toto zdvojení hlediska je chápáno jako základ projektivní geometrie, spjaté s dílem Richarda Desarguese (60–62 a 227). V Albertiho i Dürerově případě jsou tedy zvolená zobrazení anticipací *pozdějších* forem geometrického zobrazení, přičemž rozdíl činí více než sto let v případě druhém a téměř čtyři staletí v případě prvním. Citovanou „paralelu historické posloupnosti“ tento fakt nijak nenarušuje. Zřejmě však je, že vytyčení této paralely může připomínat současný výstup po dvojím různém schodišti.

Přítomnost rozdílných dějinných rytmů není žádným překvapením a Kvasz jí rozhodně nezneužívá. Může ji koneckonců uzнат jako fakt, aniž by se tím zavázal k modifikaci svého schématu. Historicky kontingentní fakta týkající se datace toho či onoho uměleckého díla pak nemají dopad ani na dosud nezmíněný, nicméně klíčový prvek Kvaszova výkladu, jímž je „epistemický subjekt“ navazující s formami zobrazení v malířství i geometrii těsné vztahy. V celkových osmi formách zobrazení, která v dějinách geometrie rozlišuje, nachází Kvasz *pravidelné* střídání forem, které subjekt sjednocují v něm samém a nechávají ho tuto jednotu nově zakusit, a forem, které subjektu umožňují překonat svou zkušenost otevřením se vůči zkušenosti jiných. Citovat diagram forem (229, obr. 102) je bez autorova průvodního výkladu zbytečné. V tomto vrcholu celé knihy se nejjasněji manifestuje přiznaně spekulativní charakter Kvaszova podniku, včetně textem prosvítajícího přesvědčení, že ontogeneze čili rozvoj individuální subjektivity opakuje fylogenezi forem zobrazení v dějinách geometrie. Toto přesvědčení je doloženo korelací konceptuální formy zobrazení (Cantor, Hilbert a Tarski jako paralela abstraktní malby) a zrodu „konceptuálního subjektu“, „jenž je zatím nejhlubší strukturou subjektivity identifikovanou v dějinách geometrie“ (230).

Výklad konceptuální formy zobrazení, a tedy abstraktní malby začátku dvacátého století, je tak vyvrcholením dosud napsané části Kvaszových dějin: logicky jde o nejpropracovanější syntézu subjektivního a teleologického hlediska. Nástup abstraktní malby je vyložen skrze spontánní vyvstání následující paralely: „Když si uvědomíme, že jedním ze základních rysů teorie množin je její schopnost spojovat do jednoho celku prvky, které spolu nijak nesouvisí, okamžitě nás napadá analogie s abstraktním malířstvím“ (172).

Citovaný náhled ztělesňuje historicky nejnovější posun od subjektivního já k širšímu my a v množném čísle také text promlouvá (autor těchto řádek zkroušeně přiznává, že ho daná analogie nenapadla a spatřoval by ji spíše v bohatě figurativní než abstraktní malbě). Ani zde výklad nehledá oporu v textech umělců, kde by ji v daném případě našel. Kvaszův přístup ke Kandinskému, jehož *Obraz s černým obloukem* z roku 1912 komentuje na str. 173–174, se blíží malířovým úvahám o syntetické povaze „bezpředmětné“ formy a sdílí přesvědčení, že „kompoziční zákonitosti přírody by neměly být pro umělce zdrojem vnějšího napodobování, i když právě v něm často vidí hlavně smysl studia přírody, ale měly by ho inspirovat k tvorbě obdobných zákonů pro umění“.¹⁰ Toto přesvědčení není nové: odpovídá původnímu smyslu *mimésis* jako nápodoby nikoli hotových výtvorů přírody, nýbrž způsobů, jimiž příroda tyto předměty vytváří. Zásadně nový je ovšem důraz na subjektivní korelát bezpředmětné formy, jenž „oslovuje ještě hlubší rovinu zrakové zkušenosti, než je rovina taktilní, kterou vnesl do hry Cézanne a na níž vystavěl své obrazy kubismus“ (174). Sám Kandinsky mluví o korelaci mezi „tajnou duší“ viditelných věcí a „vnitřním pohledem“;¹¹ Kvasz identifikuje tento pohled jako prvotní živel svobodné radosti ze zázraku samotného vidění.

Tuto svobodu vnímá Kvasz jako analogickou svobodě matematiky, o níž mluví Georg Cantor. Svoboda ovšem nemá *svůj vlastní* formální výraz a její vstup do Kvaszova příběhu, v němž nahrazuje znázorněný předmět, vyvolává jisté napětí. Předložené schéma totiž zůstává otevřeno dalšímu vývoji geometrie, avšak malířské paralely konceptuální formy zobrazení zároveň budí dojem, že další krok za dosaženou bezpředmětnost je z formálního hlediska na poli malby těžko myslitelný, lépe řečeno obtížně *představitelný*.¹² Rozšířením malířských konfigurací, které odpovídají Kvaszovu „konceptuálnímu subjektu“, lze dojít až k abstraktní malbě padesátých let minulého století, ale u ní by tato etapa cesty skončila. Z hlediska geometrických forem zobrazení je tato časová mez nahodilá; zbývá však nikoli nahodilá otázka, zda by další proměna na poli geometrie nemusela svou uměleckou paralelu hledat jinde než

¹⁰ W. Kandinsky, *Bod – linie – plocha*, přel. A. Pelánová, Praha 2000, str. 96.

¹¹ Viz M. Lamač (vyd.), *Myšlenky moderních malířů*, Praha 1989, str. 199–200.

¹² Tato otázka nás vrací k již zmíněné (a Vojtěchem Kolmanem rozvinuté) paralele Kvaszova schématu a Hegelovy filosofie ducha. K této filosofii, abstraktní malbě a pohybu ke svobodě viz alespoň R. B. Pippin, *What Was Abstract Art? (From the Point of View of Hegel)*, in: *Critical Inquiry*, 29, 2002, str. 1–24.

na poli malířství. Téměř jistě kladná odpověď není z hlediska vývoje malířství žádnou hrozbou pro jeho další formální zajímavost. Jde vlastně o to, že Kvaszem zdůrazněný svobodný sestup od předmětů vnímání k pramenům vnímání, které nelze plně vyjádřit na čistě vizuální rovině, můžeme vnímat jako završení, jež nás vrací až *před* historický moment, v němž se geometrie spolu s optikou staly výslovným tématem některých *předmětných* zobrazení.

Tento moment nastal v první polovině patnáctého století, a v Kvaszově knize je tedy součástí období, jež autor souhrnně označuje za renesanci a pojednává v první kapitole. Ve skutečnosti jsou zde zahrnuta dvě různá období, přičemž ve starším z nich (první polovina čtrnáctého století) hrají významnou úlohu narativní, scénická a částečně i koordinativní forma zobrazení, tedy tři formy, které Kvasz zavádí v Dodatku a jimiž lze postihnout širší historický horizont (ve směru sestupu skrze středověk až k antice) i formálně složitě obrazy, v nichž máme co činit s řadou hledisek i horizontů (Kvaszovým příkladem je na str. 224–226 Veroneseho *Hostina v domě Leviho* se sedmi hledisky a pěti horizonty). Další dva oddíly tohoto příspěvku upozorňují na to, že sestup v čase umožněný zavedením narativní formy zobrazení i ohled k mnohosti v podobě koordinativní formy mohou být úzce propojeny v malířské praxi od antiky až po čtrnácté století, přičemž do tohoto propojení přirozeně zasahuje i forma scénická. Následující oddíl se zastavuje ve čtrnáctém století; závěrečný oddíl nabízí stručný sestup k počátkům vztahu (i rozdílu) geometrie a malířství v antice. Jakkoli se v obou případech vydáme za meze formální epistemologie, dveře k tomuto výletu jistě otevírá sama Kvaszova kniha.

2. Optika: kontrast nekonečna a lidského prostoru

Volba konkrétních obrazů, v nichž Kvasz hledá geometrické formy znázornění, nevyhnutelně ovlivňuje způsob, jímž čtenář vnímá jeho výklad. Jde-li o „ilustrace, které v žádném případě neaspirují na úplnost“ (173), jejich užší pedagogická role tím není oslabena. Každá ilustrace si však podržuje i jistou nezávislost, neboť geometrie je pro malbu jen jedním z prostředků, jimiž dosahuje svého účinku. Tuto situaci lze doložit na dvou ilustracích z první kapitoly: Giottové *Oplakávání Krista* z roku 1306 (25, obr. 1) a Lorenzettiho *Zvěstování* z roku 1344 (29–30, obr. 5 a 6). Ke druhému z těchto obrazů se Kvasz vrací opakovaně a v knize *Patterns of Change* jej užívá jako jednoho z příkladů „implicitní varianty

perspektivistické formy“.¹³ V nové knize je výklad rané renesance bohatší, mimo jiné i díky využití dalších obrazů, jimiž jsou Ducciova *Poslední večeře* z let 1301–1308 a zmiňované Giottovo *Oplakávání Krista*. Tato Giottova freska má přitom v Kvaszově výkladu zvláštní postavení. Na rozdíl od jiných obrazů totiž není předmětem geometrické analýzy, ale slouží k obecnému vystižení „hluboké duchovní proměny v západní civilizaci“, k níž mělo dojít „počátkem 14. století“ a díky níž se smyslový svět stává legitimním „námětem náboženského obrazu“ (24). K této proměně patří i „nové renesanční zobrazení prostoru, se kterým se poprvé setkáváme u Giotta“ a které je „vyjádřením nového vztahu člověka ke světu, k sobě a k duchovnímu rozměru lidského života“ (25). Tento nový vztah není výslovným předmětem dalšího výkladu, Kvasz však zdůrazňuje, že popisované změny geometrických forem zobrazení chápe „jako projev hlubokých proměn spontánního prožívání skutečnosti“ (tamt.).

K fresce *Oplakávání Krista*, která slouží jako první okno do nového prostoru, je třeba dodat, že – jak sám Kvasz upozorňuje – tvoří součást cyklu maleb v padovské Cappella dell’Arena známé též jako Cappella degli Scrovegni (bankéř Enrico Scrovegni byl iniciátorem celého cyklu). Freska tak čerpá svůj význam z komplexní výzdoby kaple: v nejširším smyslu představuje jedno ze zastavení na cestě k Poslednímu soudu, k jehož frontálnímu zobrazení fresky na dvou bočních stěnách kaple směřují. V tomto nejširším rámci patří freska ke sledu maleb soustředěných na život Marie a Krista. Nad tímto cyklem vidíme sytě modrou hvězdnou oblohu a pod ní sérii monochromních panelů, na nichž se personifikace Ctností a Neřestí střídají s nefigurativními mramorovanými panely. Výjevy ze života Marie a Krista přitom nejsou jen ilustracemi biblického textu. Jejich sled, kompozice a užití architektonických prvků nápodobují vyprávění, známé dobovým divákům z her o Kristově umučení a zmrtvýchvstání: „nástěnné malby v Assisi a Cappella dell’Arena, dlouho pokládané za formativní modely všech následných narativních zobrazení v západním renesančním umění, nebyly zřejmě motivovány primární snahou znázornit iluzi ‚skutečného života‘, ale spíše snahou nově stvořit iluzi divadelního dekoru soudobých zázračných her“.¹⁴

¹³ L. Kvasz, *Patterns of Change*, str. 114–116. Lorenzettiho *Zvěstování* zdobí i obálku této knihy.

¹⁴ S. Y. Edgerton, *The Mirror, the Window, and the Telescope. How Renaissance Linear Perspective Changed Our Vision of the Universe*, Ithaca (N.Y.) 2009, str. 18. Edgerton v této knize prohlubuje a modifikuje výklad ze své starší práce *The Renaissance Discovery of Linear Perspective*, New York 1975.

Využití rozšířenosti a oblíbenosti dobových mystérií a miráklů ne-snižuje originalitu Giottova přístupu, jenž pracuje s různorodostí látko-vého i duchovního prostředí, v němž se rodí konkrétní „živé obrazy“ jako emocionálně bohaté, nově teatrální malířské výjevy. Tuto pestrost obohacuje i vývoj reflexí na téma „přirozené perspektivy“, což je do-bové označení pro optiku jako disciplínu poskytující teoretický výklad zrakového vnímání. Jakkoli je zpětně nemožné rekonstruovat případný vliv některých teoretických textů na vlastní malířskou praxi čtrnáctého století, přísně vědecká optika i miráklly určené nejširšímu publiku mají v novém vztahu mezi geometrií a malířstvím své stejně důležité místo. Kvaszův výklad tak můžeme doplnit shrnutím této situace z pera Dali-bora Veselého:

„Náboženská dramata doprovázela procesí městem, často až k jeho bráně, kde byl někdy předváděn vstup do Jeruzaléma. Význam měst-ského divadla a procesí úzce souvisel s vertikální hierarchií středově-kého světa, jež zdůrazňovala napětí mezi lidskou a božskou rovinou skutečnosti. Živá vizualizace božského řádu prostřednictvím divadla pomáhala idealizovat každodenní život města a pozdvihovala tak celé město k úrovni nebeského Jeruzaléma. Tato idealizovaná scéna byla původním předobrazem perspektivy, stejně jako ideálního renesanč-ního města. Nejdůležitějším zdrojem perspektivního myšlení byl však vývoj ve středověké filozofii světla a v optice, označované tehdy jako *perspectiva naturalis*.“¹⁵

Dva takto určené zdroje nového vztahu geometrie a malířství netvoří jednoduše uchopitelnou jednotu. Poukaz na to, že ve zdánlivě natura-lizovaném zobrazení biblických výjevů máme co činit s rekonstrukcí divadelních kulis, přitom posiluje vztah nové malířské praxe k tradici formalizace *vnímaného* prostoru na poli divadelní scénografie. Tento moment bude důležitý v příštím oddíle; na tomto místě je třeba zastavit se u způsobu, jímž malíři jako Giotto či Ambrogio Lorenzetti uchová-vají ve svých obrazech „záračný“ rozměr zobrazení, přičemž užívají postupů obdobných novým poznatkům z oboru „přirozené perspektivy“. Máme-li složité téma maximálně zjednodušit, můžeme říci, že díla těch-to malířů vedou divákovu mysl dvojím opačným směrem, pokaždé však

¹⁵ D. Veselý, *Architektura ve věku rozdělené reprezentace. Problém tvořivosti ve stínu produkce*, přel. P. Kratochvíl, Praha 2008, str. 79–80 (kapitola Perspektivní transformace středověkého světa).

za horizont figurálně jasného dění na kvazi-divadelní scéně. Na jedné straně směřují k tomu, co se smyslovému vnímání vymyká, tedy k tomu, co již daná, opticky legitimní forma zobrazení nedokáže znázornit, ale může naznačit. Na druhé straně vedou diváka blíže k obsahu *jakékoli* formy, a to natolik, nakolik je takovým obsahem hmatatelná látka, z níž je tvořen smyslový svět. V obou případech máme co činit s přesahem přes vizuální rozměr obrazu; v jednom případě jsme orientováni mimo smyslový svět, v druhém jsme vedeni hlouběji do jeho látkového základu.

K uchopení tohoto pohybu na Giottově fresce musíme vzít v úvahu její umístění mezi nebeskou modří stropu (jež je rytmizována figurativními medailony včetně Madony s dítětem) a sledem monochromních panelů včetně „mramorů“, jež nepatří ke znázorněnému příběhu, ale ztělesňují, spíše než zobrazují, tajemnost beztvare látky, z níž vystupují hmatatelné reliéfy s podobami Ctností a Neřestí. Cyklus se tak odvíjí jako paralela příběhu a alegorie, přičemž alegorie odkazuje za obzor viditelného světa dvojím způsobem: skrze neviditelný význam a skrze hmatatelnou látku, v níž je zachycena (ve smyslu polapení spíše než zobrazení).¹⁶ Jak bylo řečeno, sám Kvasz užívá této fresky jako ilustrace duchovního klimatu raného čtrnáctého století a nesnaží se na ní ukázat paralelu s určitou geometrickou formou zobrazení. Při zpětném pohledu, po přečtení Kvaszovy knihy, si ovšem snadno uvědomíme, že Giottoův obraz nabízí souhru typickou pro koordinativní zobrazení, přičemž jeho začlenění do celého cyklu svědčí také o přítomnosti formy narativní a scénické. Kompozice *Oplakávání* navíc experimentuje s nakloněným horizontem a obrácenou perspektivou: jediným architektonickým motivem je zde zeď, která se napříč celým obrazem svažuje k dočasně mrtvému, a tedy těžkému tělu. Dojem vyvolaný tímto svažováním má sám o sobě výrazný taktilní rozměr, dále posílený blízkostí současně modelovaných a malovaných reliéfů Ctností a Neřestí pod výjevy z života Marie a Krista. Tento reliéf je velmi plochý a neodděluje figurální motivy od jejich pozadí, jeho přítomnost je však součástí způsobu, jímž zde viditelné tvary vystupují z temné látky.

Prozářenost světa, jehož části přijímají řadu forem skrze světlo, hraje v malbě tohoto období výraznou úlohu: úlohu v silném smyslu formální, tedy formující, ale nepřevoditelnou na jednu konkrétní formu geometrickou. Bez ohledu na náš postoj k možnému vztahu malby čtrnáctého

¹⁶ K Giottoovým „mramorům“ z Cappella dell’Arena včetně jejich vztahu k rétorické tradici viz G. Didi-Huberman, *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, Paris 1990, str. 66–69.

století ke křesťanským interpretacím novoplatonismu bezpochyby platí, že obrazy, o nichž zde mluvíme, kódují formující roli světla v podobě symbolů čili setkání různých rovin reality: „Symboly mají schopnost překlenout napětí mezi viditelným a neviditelným světlem, které odpovídá napětí mezi naší smyslovou a rozumovou zkušeností.“¹⁷ Tato podvojnost je jedním z důvodů, proč Erwin Panofsky ve známé, Kvaszem komentované práci vykládá perspektivu jako *symbolickou formu*, spojující duchovní význam s látkově realizovaným znakem. V pojetí Ernsta Cassirera fungují „symbolické formy“ jako kulturní obdoba kantovského schematismu a jejich půdorys je zároveň společenský i psychologický, za současného důrazu na techniky různých zobrazení, vyrůstajících převážně z půdy *přirozeného* jazyka. Panofského užití tohoto pojmu k diskusi geometricky inspirovaných malířských technik je metodologicky nejasné a není divu, že Kvasz výslovně upřednostňuje Wittgensteinův pojem formy zobrazení: „Pojem formy zobrazení zachycuje stabilní systém konvenčních spojení mezi smyslově vnímatelnými znaky jazyka a jejich ‚duchovním‘ smyslem. Opírá se však o zásadní Wittgensteinův vhléd, že to ‚duchovní‘ je v jazyce *nevyjádřitelné*, pouze se v jazyce *ukazuje*“ (48).¹⁸

Tento poslední moment jsme zdůraznili již v úvodní diskusi Kvaszovy knihy. Až tváří v tvář Giottovým či Lorenzettiho obrazům ale jasně vidíme, jak důležitý je krok, jímž Kvasz formy zobrazení *zmnožuje*. Podobně jako Giottova freska, i další Kvaszova ilustrace skvěle dokládá, jak komplexní může být malířská obdoba toho, co je konstrukcí obrazu *vyjádřeno*, a toho, co se v této konstrukci díky setkání různých forem zobrazení *ukazuje*. Touto ilustrací je tedy Lorenzettiho *Zvěstování*, jehož komentáře – včetně výslovných poznámek Kvaszových – se obvykle soustředí na černobílou šachovnicovou dlažbu, v řadě ohledů podobnou té, která se už o dva roky dříve objevila na Lorenzettiho *Uvedení Páně do chrámu*. Na této dlažbě, budící dojem lineární perspektivy, spočívají postavy anděla i Marie; sama dlažba i tyto postavy jsou však součástí složitějšího celku, v němž opět najdeme prvky nepředmětné i prvky reliéfní. Kromě Lorenzettiho dlažby tak musíme věnovat pozornost dalším

¹⁷ D. Veselý, *Architektura ve věku rozdělené reprezentace*, str. 82.

¹⁸ K „symbolické formě“ podle Cassirera a Panofského viz např. E. Alloa, *Could Perspective Ever Be a Symbolic Form? Revisiting Panofsky with Cassirer*, in: *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 2, 2015, str. 51–72. Důležité je, že pojem symbolické formy činí hranici mezi vnímatelnými znaky a nevnímatelným smyslem hranicí prostupnou, nemluvě o Cassirerově sporném rozlišení jazyka jako základu vědy (včetně matematiky) a mýtu jako základu náboženství a umění.

prvkům zobrazení, a tím i *mnohosti forem* zobrazení, které jsou v daném obraze implikovány.

Začněme Kvaszovým výkladem šachovnicové dlažby, jenž následuje starší komentáře Panofského a Kadeřávka: dlažba vyvolává iluzi hloubky díky tomu, že „boční strany dlaždic se sbíhají do jediného bodu, který je současně hlavním bodem obrazu (obraz je namalován z čelního pohledu)“ (29). Podle Panofského se zde „hloubkové přímky základny poprvé všechny a bez jakýchkoli pochybností s plným porozuměním sbíhají v jediném bodu. Objev úběžníku jako obrazu nekonečně vzdáleného bodu všech hloubkových čar je současně konkrétním symbolem pro objev samotného nekonečna“ (citováno tamt.). Do dlaždic se zde promítá nový, souřadnicový systém prostorových hodnot. Kadeřávek a po něm Kvasz však upozorňují, že když nesledujeme boční strany dlaždic, ale vedeme skrze dlaždice úhlopříčku, výsledkem není přímka, nýbrž křivka (30, obr. 6). Tento fakt je chápán jako nedokonalost, kterou překoná o necelých sto let později geometrická konstrukce lineární perspektivy provedená Filippem Brunelleschim. Od Brunelleschiho nedochovaného obrazu, zřejmě vytvořeného pomocí zrcadla, pak Kvasz přechází k Masacciově *Svaté Trojici* z roku 1425, jejíž zobrazení monumentálního architektonického prostoru se řídí pokročilejší lineární perspektivou (30–32 a obr. 7).

Setrváme-li místo rychlého kroku do následujícího století u Lorenzettiho obrazu, jistě si povšimneme jeho dalších rysů. Ponecháme-li stranou zobrazení Marie a Gabriely s velmi neobvyklými dvěma páry křídel (nové zobrazení nekonečna vyžaduje větší rychlost i lepší manévrovací schopnosti),¹⁹ za zvláštní pozornost stojí juxtapozice sbíhajících se dlaždic na podlaze se zlatým pozadím působícím dojmem stěny, jež zastavuje ubíhající perspektivní linie. Architektonická pozice zlaté plochy je nejistá, a to i vzhledem k vertikálnímu sloupu, jenž dělí obraz na pravou

¹⁹ Kvůli neobvyklosti dvou párů křídel byl roztažený pár pokládán za nepůvodní. Ve prospěch autentičnosti obou párů viz jasně N. E. Muller, *Ambrogio Lorenzetti's Annunciation. A Re-Examination*, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 21, 1977, str. 1–12. Gabriela se čtyřmi křídly je třeba odlišit od cherubů se dvěma páry křídel, které známe například z asyrských pečeti, a jistě též od bytostí se čtyřmi křídly a čtyřmi tvářemi, které výmluvně popisuje první kapitola knihy *Ezechiel*. Lorenzettiho anděl je pozoruhodný i díky gestu, jímž ukazuje za sebe, a také díky palmové ratolesti, která by mohla Marii oznamovat její budoucí smrt (viz palmová ratolest v Ducciově *Zvěstování smrti Panny Marie* z let 1308–1311). Na rozdíl od pozdějších zobrazení zde palmová ratolest není symbolem vítězství; viz R. Tarr, *Visibile parlare. The Spoken Word in Fourteenth-Century Central Italian Painting*, in: *Word and Image*, 13, 1997, str. 240 a pozn. 72.

a levou polovinu a nese dva dřevěné, zlaté oblouky, jimiž je spojen s rámem obrazu. Daného počtu perspektivně zobrazených dlaždic můžeme jistě užít k tomu, abychom zhruba spočítali vzdálenost mezi sloupem v popředí celého výjevu a zlatou plochou tvořící jeho pozadí. Vizuální dojem z celkové kompozice se však takovému výpočtu vymyká, zejména proto, že sloup tíhne ve své horní části k optické asimilaci do zlaté plochy, aniž by zcela ztratil svou reliéfní výraznost. Ve zlaté horní části navíc tento vertikální sloup zakrývá úběžník bočních stran podlahových dlaždic.²⁰ Celkově lze říci, že obraz je konfrontací dvou odlišných způsobů zobrazení: jeho dolní část předjímá další vývoj lineární perspektivy, jejímž prostředím budou uměle vytvořené architektonické prostory; horní část perspektivu rozpouští a silně připomíná odlišné a nefigurativní způsoby představení nekonečna. Zlatá plocha má obdobnou funkci jako monochromní element ikon, které jsou pro Kvasze „zpřítomněním metafyzické skutečnosti“ (213) a „*místem setkání*, scénou pro modlitbu“ (214). Odtud tematizace ikon ve výkladu scénické formy zobrazení, která je jistě relevantní i v případě Lorenzettiho *Zvěstování*. Také zde je ve hře zpřítomnění „metafyzické skutečnosti“ a ani zde není tato skutečnost evokována lineární perspektivou. Její užití v Lorenzettiho obraze je přesto významné, neboť se skrze ni vytyčuje mez, v jejímž směru lze lidský zrak zaostřit a toto zaostření názorně artikulovat.

Součinnost více forem zobrazení v daném obraze plyne tedy z toho, že „metafyzická skutečnost“ není perspektivní, neboť nemůže být předmětem smyslového vnímání. Různá zobrazení spolupracují na ukázání kontrastu mezi ontologicky různými obory skutečnosti. A zatímco zlatá plocha v horní části obrazu se vymyká pravidlům vnímání, které formuluje optika („přirozená perspektiva“), dolní a figurativní část téhož obrazu nám připomíná, že právě optika jako věda o zrakovém vnímání včetně jeho fyziologie hraje v Lorenzettiho době ústřední roli a ovlivňuje též vývoj reliéfního, hmatového zobrazení. Ohledem k optice lze vysvětlit i „nedokonalost“, spočívající v zakřivení úhlopříčky, jež vede napříč černobílými dlaždicemi. Zatímco pozdější perspektivní zobrazení, jimiž se zabývá „zbytek“ Kvaszovy první kapitoly, jsou čistěji geometrická a nechtějí předvést vnímání s jeho fyziologickým rozměrem, pozdně antické a středověké optice jde o vysvětlení *jevů* spjatých s vnímáním, k čemuž patří též snahy reprodukovat pomocí zakřivených linií zakřivení vjemů na sítnici. Diskuse rozdílu mezi perspektivním a sítnicovým obrazem

²⁰ K této roli sloupu viz podrobněji H. Damisch, *L'origine de la perspective*, str. 104.

(jenž zakládá zobrazení, které Panofsky označuje za subjektivní či „zakřivenou“ perspektivu) bude pokračovat i v mnohem novějších dobách, třeba v *Příručce fyziologické optiky* Hermanna von Helmholtze (1910).²¹

Lorenzettiho přímá inspirace dobovou optikou je nejistá; o vztahu mezi teoretickými spisy a malířskou praxí čtrnáctého století nevíme ani to, zda byl vůbec navázán. Diskuse na téma vnímání, včetně analogií tělesného vidění a duchovního zraku, jsou nicméně natolik bohaté, že mohly uměleckou tvorbu lokálně ovlivnit, mimo jiné díky průnikům malby s architekturou a sochařstvím. Různorodý soubor relevantních témat nebyl ani zdaleka omezen na otázku umělé perspektivy, důležitou pro *dvojozměrné* zobrazení *trojrozměrného* prostoru. Překlad Ibn al-Hajthamovy *Velké optiky* pod názvem *Perspectiva (De Aspectibus)* měl ohlas na více kulturních rovinách, od roviny filosofické až po rovinu praktických experimentů v klášterních dílnách. Vedle překladu latinského se dochoval též italský překlad *Prospettiva* z roku 1341, jenž svědčí o významu díla i mimo universitní kruhy. Rozplétat síť vlivů al-Hajthamova díla, jež oživilo některá témata antických teorií vnímání, přesahuje naše možnosti i schopnosti; snad stačí konstatovat, že významným místem, do něhož se tento vliv promítá, je sochařský reliéf, jenž se od dvanáctého století vyděluje z architektonického prostoru.²² Vliv sochařské praxe na Lorenzettiho modelování prostoru i jednotlivých figur je zcela zřejmý a přispívá k typické rozmanitosti různých stylů zobrazení v rámci jednoho obrazu. Tato rozmanitost předjímá i pozdější malířskou praxi, s výjimkou právě těch zobrazení, jejichž *tématem* bude lineární perspektiva spolu s postupem své konstrukce. U většiny obrazů bude naopak stále platit, že lineární perspektiva není jejich celkovým rámcem, ale postupem, jenž je do tohoto rámce začleněn jako jeho část.²³

Cílem tohoto připomenutí není doplnit Kvaszův výklad o samostatný historický výlet. Mým záměrem je zdůraznit teoretický přínos i praktickou výhodnost tří „dodatečných“ forem zobrazení z poslední části Kvaszovy knihy. Souhra narativní, scénické a koordinativní formy zobrazení umožňuje vyvážit zřejmě – byť historicky kontingentní – spříznění mezi samotným *pojmem* formy zobrazení převzatým z Wittgensteinova

²¹ Na Helmholtzův text odkazuje E. Panofsky, *Die Perspektive als „symbolische Form“*, in: *týž, Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin 1998, str. 130, pozn. 9.

²² K tomuto důležitému vývoji viz zejména Ch. R. Lakey, *Sculptural Seeing. Relief, Optics, and the Rise of Perspective in Medieval Italy*, New Haven 2018.

²³ Srv. J. Elkins, *The Poetics of Perspective* (str. 53–63) o mnohosti perspektiv v jednom obraze, kterou opakovaně zdůrazňuje Vasari ve svých *Životech*.

Traktátu a strukturou obrazů z patnáctého a šestnáctého století, které „perspektivistické zobrazení“ přímo tematizují. Kvasz na toto spříznění sám upozorňuje a dodává, že má „jeden nepříjemný důsledek: *předre-nsanční geometrii nelze pomocí Wittgensteinova pojmu formy zobrazení (kterou nazýváme formou zobrazení jazyka geometrie) interpretovat*“ (187). Odtud potřeba zavést formy, v nichž není korespondence mezi jazykem a světem vyjádřena z jednoho pevného hlediska. Odtud identifikace narativní formy zobrazení, kterou je „konstituce obrazů pomocí příběhu“ (188). Zavedení této formy se opírá o dva odlišné soubory obrazů: středověká malířská díla a „obrázky obsažené v textu Eukleidových *Základů*“, k nimž neoddělitelně náleží jejich popis (tam.). Narativní forma, „která dokáže vyřešit i problémy s interpretací antické geometrie“ (191), neobsahuje horizont, ale slučuje místa bez ohledu na pojem homogenního prostoru. Byzantské ikony, jimiž Kvasz ilustruje tuto formu zobrazení, seskupují budovy a jiné části reálného světa za současné proměny jejich reálných prostorových vztahů a jejich měřítka. Toto přemísťování za účelem narativního sjednocení lze uchopit pomocí další dodatečné formy zobrazení, jíž je forma scénická, která doplňuje narativní formu ohledem k aktivní účasti diváka na sjednocujícím zobrazení. Také tuto formu ilustruje Kvasz byzantskými a pravoslavnými ikonami (212–214), její geometrický ekvivalent však nachází v obrázcích z egyptského matematického papyru (214–216). Tento postup jako by předjímal třetí dodatečnou formu zobrazení, formu koordinativní, schopnou sjednotit velké množství hledisek, ať už v zobrazení kartografickém nebo v již zmíněné Veroneseho *Hostině v domě Leviho* (218–226; k tomuto plátnu viz níže).

Otevřený charakter dodatečných forem zobrazení může připomínat posun od *Traktátu* k *Filosofickým zkoumáním*, už ale víme, že nejde o to naroubovat na pojem formy zobrazení volnější období jazykových her. Kvasz v Úvodu připomíná, že Wittgenstein zavedl pojem jazykové hry „pro zachycení různorodosti možného fungování jazyka“ (18), sám však setrvává u různosti ve smyslu vícera forem zobrazení. V Dodatcích je přesto patrný zájem o setkání různých forem na jedné scéně, jejíž rozvrh propojuje původně odlišné obrazy. Zejména narativní a scénická forma nás přitom odkazují až k doslovně „scénickému“ průniku geometrie, teorie vnímání a výtvarného umění v antickém divadle. Tento průnik je historicky nejasný, avšak i kdyby byl jen zpětně stvořeným mýtem, jeho vliv na dějiny malířství (včetně jeho vztahu ke geometrii) je nepopíratelný. V úvaze nad Kvaszovou knihou proto můžeme vzít motiv „scény“ doslovněji, než to činí sám autor, jenž připomíná, že „tvorba divadelních scén ve starověkém Řecku vedla k prvním náběhům na

perspektivistické zobrazení prostoru“ (212), ovšem odlišuje tento typ „scény“ od scénického zobrazení. Nemají však obě zobrazení společného víc, než se zdá?

3. Obraz a scéna

Významy slova „scéna“ ukazují daleko za meze „scénické formy zobrazení“. Ke sblížení obojího nás přesto vybízí raný vývoj řecké *skéné*. Původně šlo o primitivní stavbu v pozadí prostoru, na němž se odehrávalo představení, tedy jednoduchou chatrč či stan, v němž se herci převlékali a měnili své masky. Postupně se však tato stavba posunula do popředí a proměnila v opravdové divadelní kulisy, které se staly integrální součástí dramatu. Tento posun, jímž se sama „scéna“ stává nápadná, si vynutil teoretičtější přístup k tomu, jak se bude divákům *jevit*. Odtud slavná a velmi různě vykládaná pasáž z Vitruviových *Deseti knih o architektuře*:

„Agatharchos jako první zanechal pojednání o dekorační výzdobě, kterou vytvořil jako jevištní pozadí (*scaenam fecit*), když Aischylos nacvičoval v Athénách svou tragédii. Z tohoto popudu psali o témž námětu Démokritos a Anaxagorás, totiž jak je nutno vzhledem k zrakové činnosti očí a k rozbíhavosti světelných paprsků vést přirozeným způsobem z daného ústředního bodu linie (*certo loco centro constituto*), aby reprodukce konkrétních předmětů ve scénických malbách vyvolávaly skutečně dojem tohoto konkrétního předmětu a aby se zdálo, že věci nakreslené na rovném a plošném průčelí scény jednak ustupují do pozadí, jednak že vystupují do popředí.“²⁴

Co přesně Agatharchos vytvořil (*fecit*), se nikdy nedozvíme, a nedochovaly se ani Démokritovy a Anaxagorovy texty o vnímání a optice (víme jen, že Démokritos napsal spis *Aktinographia*, což lze přeložit jako „Popis paprsků světla“ či „Kreslení paprsků světla“).²⁵ Odtud pokračující

²⁴ Vitruvius, *Deset knih o architektuře*, přel. A. Otoupalík, Praha 1979, předmluva VII. knihy, str. 232. Srv. tamt., I,2, č. překl. str. 37, o architektonických nákresech obecně: „Prostorový pohled (*scaenographia*) pak je nástin průčelí a ustupujících boků, ve kterém všechny linie směřují ke středu naznačenému kružítkem.“

²⁵ K Démokritovi a teoriím vidění viz K. Rudolph, *Democritus' Perspectival Theory of Vision*, in: *Journal of Hellenic Studies*, 131, 2011, str. 67–83. K pasáži z Vitruvia ve filosofickém kontextu viz M. F. Burnyeat, *All the World's a Stage*

interpretační spor o to, zda můžeme tvrdit, že máme co činit s antickou anticipací renesanční *lineární* perspektivy. Mezi moderními interprety převažuje opatrnost a někteří z nich – včetně Panofského – se domnívají, že konstrukce lineární perspektivy implikuje typ projekce, s nímž antická optika nepracuje právě proto, že předpokládá sférické pole vidění a zakřivené linie. Z metodologického hlediska je tato úvaha chvályhodně opatrná; na druhou stranu ovšem nevíme, zda vůbec Agatharchos aplikoval poznatky teoretické optiky své (před-eukleidovské) doby.²⁶ Důležité každopádně je, že v teoreticky-perspektivistickém rámci chápala antickou scénografii renesance a divadelní prostor sehrál ve vývoji renesanční i manýristické perspektivy netriviální úlohu, která přesahuje roli pouhé ilustrace. Divadelní prostor se stává vzorem, a v posledku výchozím půdorysem celé formy perspektivního zobrazení.

Tato úloha je současně *zjevná* i textově doložená a není pochyb o tom, že prostor renesanční lineární perspektivy je prostorem divadelním spíše než „přirozeným“. Vynikající ilustraci skýtají četná zobrazení, která mají jasnou pedagogickou roli a v nichž se projektivní divadelní scénou stávají idealizované městské prostory, zejména náměstí. Ať už jde o Piera della Francesku a jeho panel *Ideální město*, o Sebastiana Serlia a jeho dřevoryty *Tragická scéna* a *Komická scéna*, nebo Giacoma Rossiho a jeho rytinu *Campidoglio Antico*, vždy máme co činit se zobrazením, které rozvíjí spřízněnost mezi perspektivou a architekturou, s níž se setkáváme již u Brunelleschiho a Albertiho. Pracuje-li Alberti ve svém pojednání *O malbě* s modelem obrazu jako okna, toto okno ukazuje „scénu“, na níž se divák setká s děním ve světě: „První věc, kterou udělám, když mám malovat na nějaké ploše, je to, že na ni vykreslím pravoúhelník tak veliký, jak se mi líbí, jenž je mi jakýmsi otevřeným oknem, jímž

Painting, Scenery, Optics and Greek Epistemology, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 52, 2017, str. 33–75, jenž zdůrazňuje epistemologický rozměr Démokritova zájmu o vnímání.

²⁶ Viz J. Christensen, *Vindicating Vitruvius on the Subject of Perspective*, in: *Journal of Hellenic Studies*, 119, 1999, str. 166 (s odkazy na další literaturu). K eukleidovské optice a perspektivě srv. C. D. Brownson, *Euclid's Optics and its Compatibility with Linear Perspective*, in: *Archive for History of Exact Sciences*, 24, 1981, str. 165–194; W. R. Knorr, *On the Principle of Linear Perspective in Euclid's Optics*, in: *Centaurus*, 34, 1991, str. 193–210. K Vitruviiovi a římské malbě viz J. P. Small, *Circling Round Vitruvius, Linear Perspective, and the Design of Roman Wall Painting*, in: *Arts*, 8, 2019, dostupné online: <https://www.mdpi.com/2076-0752/8/3/118> (navštíveno 2. 10. 2020). Pro vliv Vitruvia na renesanci viz alespoň I. D. Rowland, *Vitruvius and His Influence*, in: R. B. Ulrich – C. K. Quenemoen (vyd.), *A Companion to Roman Architecture*, Oxford 2014, str. 412–425.

má být vidět výjev.²⁷ Na první pohled se zdá, že konstrukce takového výjevu je velmi vzdálena Kvaszovu příkladu nedivadelního scénického zobrazení, jímž je středověká ikona jako místo setkávání s posvátnem (212–214). Předrenesanční scéničnost ikony a oživenou „scénografií“ renesanční perspektivy však propojuje moment, na který Kvasz klade ve svém pojetí scéničnosti velký důraz a jímž je aktivní účast diváka: „důležitým aspektem scénické formy zobrazení je i aktivní participace čtenáře na ději, jeho vstup na scénu“ (212). Tento vstup je i v případě ikony projekcí, dílem představivosti, díky níž si divák osvojuje zobrazený prostor a zaujímá stanovisko k tomu, co se v něm odehrává. Kvasz mluví v citované větě o „čtenáři“, což je stejně nečekané jako příznačné, neboť jakkoli ikona sama nevypráví příběh, bez znalosti psaného biblického příběhu nemůže dávat smysl.²⁸

Umělý perspektivní prostor, jenž odkazuje dějinami své konstrukce až k antickému divadlu, může být prostorem stejně tak sekulárním jako posvátným. Povaha výjevů, s nimiž se v něm setkáváme, připouští obojí, přičemž v obou případech má být perspektiva tím, co nám umožňuje orientaci na divadle světa. Přítomnost budov, které jsou bližší divadelní kulise než reálné architektuře, je tedy již od Giottova cyklu z Padovy důležitou součástí způsobu, jímž malovaný výjev podsouvá divákovi jeho vlastní situovanost. Některé výklady původu a dějin perspektivy zdůrazňují vzájemnost matematické konstrukce perspektivy a divákova hlediska, tedy vzájemnost, která může mít různou míru názornosti: odtud Kvaszův zájem o implicitní projektivní subjekt, s nímž přichází Dürer, když zobrazuje perspektivní zobrazení. Další vývoj malířské perspektivy zahrnuje manipulace divákova hlediska, na něž divák spontánně reaguje. Subjektivita předpokládá v tomto vývoji různost, kterou divadelní scéna nepřináší nutně, ale dokáže se vůči ní otevřít v těch formách zobrazení, v nichž se „na scéně“ ukazuje mnohost hledisek, k nimž divák implicitně přidává své vlastní. Kvaszova kniha dokládá toto ukazování v kapitolách věnovaných manýrismu a baroku, v nichž se zmenšuje distance

²⁷ L. B. Alberti, *O malbě. O soše*, přel. F. Topinka, Praha 1947, str. 41 (překlad upraven; cituji první část delšího souvětí).

²⁸ Vazbu tohoto typu (kde nejde o znalost literárního textu, ale znalost geometrie a optiky, díky nimž chápeme „příběh“ vzniku obrazu) naruší až monochromní abstraktní malba druhé poloviny dvacátého století, smazávající stopy své vlastní konstrukce (Mark Rothko, Barnett Newman, Ad Reinhardt). Ani zde však není toto osamostatnění absolutní a při soustředěném pozorování obrazu se jeho geneze do výsledného povrchu neodbytně vrací.

mezi divákem a výjevem, přičemž se proměňují též operace obraznosti či představivosti, jejichž pomocí do obrazu vždy „obrazně“ vstupujeme.

Připomenutí dlouhé tradice, která konstruuje obraz jako scénu, překračuje užší definici scénického zobrazení. Když však zvážíme častou vazbu této formy na formu narativní a možné začlenění obou těchto forem do formy koordinativní, můžeme tři „dodatečné“ formy nalézt ve spektakulárně „divadelní“ konstelaci, jakou nabízí poslední obraz, který Kvasz ve své knize reprodukuje. Veroneseho *Hostina v domě Leviho* (224, obr. 100), třináct metrů široká olejomalba se dvěma prostupujícími se hledisky, je pozoruhodná již okolnostmi svého vzniku: na výzvu inkvizice, aby plátno nazvané *Poslední soud* přemaloval, reagoval malíř tím, že obraz *přejmenoval*. Formální strukturu zobrazení toto slovní gesto nemění, ovlivňuje však aktivní participaci diváka včetně vnímání figury Krista v poloprofilu. O koordinaci hledisek, jejichž daný počet je kontingentní (226), zde můžeme mluvit i v neformálním smyslu, jenž se týká imaginárního průniku různých epizod z Kristova života. Scéna, kterou zde Veronese s pomocí zobrazené architektury vytváří, je v řadě ohledů jedinečná. Právě tím ale naznačuje, že pojem zobrazení není vyčerpán motivem názornosti: jeho formální rozměr nemá pevně daný vztah k tomu, co je zobrazováno. Ohled k narativní, scénické a koordinativní formě, které se na složitých zobrazeních společně *podílejí*, nám tak připomíná, že Kvaszův výraz „forma zobrazení jazyka geometrie“ je syntakticky dvojznačný: může znamenat „forma, v níž je sám jazyk geometrie zobrazen,“ nebo „forma, skrze níž jazyk geometrie zobrazuje něco jiného“. Tato dvojznačnost je integrální součástí knihy, jež opakovaně přechází mezi výtvořem a tvořením, přičemž obojí je v různé míře *ukázáno* vybranými obrazy.²⁹

Karel Thein

²⁹ 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_019/000/0734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

Aristotelés

KATEGORIE

Řecko-české vydání

Praha (Oikúmené) přel. J. Hejlek – A. Havlíček – J. Jinek, 2018, 229 str.

Student dychtivý zjednat si přístup k základním pojmům Aristotelovy filosofie a pochopit celkový rozvrh myšlení tohoto významného starověkého autora zajisté vděčně sáhne po novém českém překladu Aristotelových *Kategorií*, který spolu s komentářem a úvodní studií Jakuba Jinka vydalo nakladatelství Oikúmené. „Rozsahem nevelké dílo,“ slibuje předmluva, „přivádí čtenáře přímo k jádru aristoteléské filosofie... Hlavní teze jsou předvedeny sice v obryse a bez zájmu prodlévat u dílčích nejasností, zato s brisancí a suverenitou vlastní naukovému textu zralého autora“ (7).¹ Vysoká očekávání tradičně spojená s tímto spisem souvisejí s tím, jak významné místo mu nejpozději od čtvrtého století po Kr. patřilo v rámci novoplatónských a později též scholastických studijních programů. V souboru Aristotelových logických pojednání, pro něž je od pátého století doloženo označení *Organon* („Nástroj“), byly *Kategorie* kladeny na začátek (hned po Porfyriově *Eisagógé*), což svědčí o tom, že byly vnímány jako dílo úvodní a základní.

Jak podivný základ a úvod to však je! Toho, kdo by doufal, že jím bude přiveden k jádru Aristotelovy filosofie,

čeká zklamání. Ať už toto jádro chápeme jakkoli, nemůže být sporu o tom, že k němu patří pojmy jako skutečnost, možnost, forma nebo látka, které nejsou v *Kategoriích* vůbec zmíněny. Ale i v kontextu logických spisů, mezi něž tradičně náležejí *Topiky*, obě *Analytiky* a krátký esej *O vyjadřování*, lze *Kategorie* jen stěží chápat jako dílo úvodní. Zatímco *Topiky* a *První analytiky* hned v prvních větách vysvětlují, co je jejich předmětem a cílem, v *Kategoriích* takovéto tematické vymezení ani zdůvodnění nenajdeme. Jejich souvislost s ostatními logickými traktáty navíc vůbec není zřejmá. Původní určení díla (jde-li původně o jedno dílo a jedno určení) je třeba zkoumat ve světle jiných textů, především *Topik* a *Metafyziky*, které nauku o kategoriích rozvíjejí v rámci poměrně jasně definovaných otázek. Tyto otázky však nejsou navzájem totožné, a není tedy divu, že takové zkoumání vede – a to již od antiky – k různým závěrům.

České vydání tyto problematické rysy *Kategorií* nezastírá, ale rozpouští je jako jarní sněhy silou určité interpretační opce. Ta kupodivu nevychází z Aristotelových úvah v *Topikách* ani v *Metafyzice*, nýbrž z předpokladu, že jde o dílo, v němž se Stageirán především vyrovnává s Platónovým dědictvím ve Staré Akademii, a to v polemické návaznosti na Aristotelovy starší spolužáky Xenokrata a Speusippa. Čeho se toto dědictví týká? Podle Jinka především různých pokusů o klasifikaci jsoucího, jak o nich svědčí některé pasáže v Platónových

¹ Čísla v závorce odkazují k paginaci recenzované knihy.

dialozích a nepřímé zprávy o jeho nepsané nauce. Aristotelés stojí v tradici tázání po hierarchické struktuře jsoucího a po posledním zakotvení této struktury, a ačkoli pracuje s pojmy a rozlišeními, které v této tradici našel, vyvazuje je z jejich systematického rámce a zachází s nimi novým způsobem (20–31 *et passim*). Zdá se, že jedním z hlavních cílů úvodu i komentáře je ukázat, v čem tyto inovativní kroky oproti platónské klasifikaci spočívají.

Hlavní inovace se nepochybně týká kategorie podstaty (οὐσία). Ta podle Jinka odpovídá pojmu „jsoucího o sobě“ v dichotomii jsoucího „o sobě“ a „ve vztahu k něčemu“ (καθ' αὐτά – πρὸς τι), která je doložena u Xenokrata a má zřejmě základ už v Platónových úvahách o nejvyšších rodech.² Na rozdíl od svých akademických předchůdců Aristotelés rozlišuje mezi první a druhou podstatou, kde první podstatou překvapivě (vůči platónskému stanovisku subverzivně) rozumí jednotlivinu („Sókratés“) a druhou druh nebo rod („člověk“, „živočich“), pod něž tato jednotlivina spadá. Právě první podstata je podkladem a vztažným bodem všech výpovědí a způsobů bytí, které se v těchto výpovědích vypovídají, přičemž existuje rozdíl v tom, jestli se vypovídá podstata sama (tedy to, co je součástí jejího výměru), nebo jen něco, co jí náleží případečně. Tabulka kategorií pak není než nejobecnějším výčtem těchto způsobů bytí a vypovídání o nich, výčtem, který má

rovněž alespoň zčásti své platónské předobrazy (31–36, 141–142).

Jinek také hájí návaznost výkladu o kategoriích na první část spisu pojednávající o třech typech „onym“ – homonym, synonym a paronym –, přičemž upozorňuje, že nejde o typy jmen, nýbrž věcí, popisovaných ovšem ve vztahu ke svým jménům. Tato návaznost je obzvláště zřejmá v případě synonym (v aristotelském smyslu věci „souznačných“, které mají totéž jméno i výměr): „Synonymně“ jsou totiž spojeny věci spadající pod tentýž rod (člověk i býk se nazývá „živočich“, a podstata toho, co jméno označuje, má v obou případech tentýž výměr), což znamená, že tyto věci nutně spadají pod tutéž kategorii (člověk i býk jsou podstaty). Naopak věci homonymní („stejnomené“, tj. ty, které mají totéž jméno, ale odlišný výměr) podle Jinka pod stejnou kategorií spadat nemohou (37, 125–126, 129–130). Paronyma (tj. „věci, které se nazývají podle jména něčeho, ale liší se od toho mluvnickým tvarem“) pak podle Jinka vyjadřují vztah odvozenosti, který se týká na jedné straně vlastností jednotlivé podstaty (říkáme o někom, že je „statečný“) a na straně druhé abstraktních vlastností, na nichž tyto jednotlivé podstaty participují (např. „statečnost“). Podobně jako v případě synonym, také vztah paronymické „odvozenosti“ je vztahem mezi věcmi, které náleží do téže kategorie, avšak jiným způsobem než druhy a rody, totiž

² Jinek tuto dichotomii vztahuje už k Platónově „nepsané nauce“ (podle proslulé přednášky *O dobru*), při jejíž rekonstrukci (24) vychází jednak ze zmínek u Aristotela (*Met.* A,6), jednak ze Sextova podrobného referátu o Pythagorejcích (*Adv. math.* X,263–283). Otázku, nakolik je oprávněné prvky Sextova referátu spojovat přímo s Platónem, zde ponechávám stranou.

buďto primárně (jakožto abstraktní vlastnosti), nebo sekundárně (jakožto vlastnosti určité podstaty) (128–130).

Oproti tomu část spisu tradičně nazývaná „postpredicamenta“, která se zabývá druhy protikladů (kap. 10–11), přednosti a současnosti (kap. 12–13) a změny (kap. 14–15), podle Jinka na předchozí výklad navazuje spíše volně a byla zřejmě původně vypracována v jiném kontextu. Zatímco v kapitolách 10–13 lze ještě nalézt stopy zájmu o klasifikaci jsoucího, tento zájem se podle Jinka postupně snižuje, takže kapitoly o změně se k předchozímu celku připojují „spíše neurčitě“ (38–9).

Není pochyb o tom, že recenzovaná kniha je užitečným a kompetentně zpracovaným příspěvkem k aristotelskému bádání v českých zemích. Vzhledem k tomu, jak málo lidí se u nás touto problematikou zabývá, je třeba každý takový příspěvek přivítat s nadšením. Přesto si dovoluji připojit několik kritických poznámek, týkajících se jednak celkového přístupu, jednak některých dílčích problémů.

Jak už bylo naznačeno, přístup k pojednávání látky je primárně určen zájmem o recepci platónských motivů v Aristotelově díle, ať už jsou známy z Platónových dialogů, z referátů o jeho „nepsané nauce“ nebo ze zlomkovitě dochovaných textů Aristotelových někdejších spolužáků, tvořících tradici tzv. Staré Akademie. Tento přístup (navazující na exegetickou metodu tzv. tübingenské školy platónských

studií) je do velké míry oprávněný, neboť diskuse v Platónově Akademii, v níž Aristotelés působil celých dvacet let, se nepochybně podílely na jeho intelektuální formaci. Tento kontext vystává nejzřetelněji v jeho *Etikách* a v *Metafyzice*, lze však důvodně předpokládat, že určuje – byť do značné míry negativně – celkový projekt jeho myšlení. Problém však nastává v okamžiku, kdy se začneme pít po tom, v čem tento celkový projekt vlastně spočívá. Podle Jinkova výkladu se zdá, že právě *Kategorie* k této otázce poskytují klíč. Jak zmíněno, toto dílo podle jeho mínění „přivádí čtenáře k jádru aristoteléské filosofie“. Jestliže pak cílem *Kategorií*, jak z Jinkova úvodu vysvítá, je vypracovat určitou klasifikaci jsoucího a vypovídání o něm, patrně z toho plyne, že oním jádrem aristoteléské filosofie je právě toto.

To je však závěr poněkud neuspokojivý. Cílem aristoteléské vědy zajisté není všechno rozdělit do nějakých tříd, nýbrž řešit vědecké problémy. To znamená, stručně řečeno, hledat příčiny subjekt-predikátových vztahů, které nemohou být jinak (jsou-li tyto vztahy dále zdůvodnitelné), a ukazovat, jak z těchto příčin vyplývají. Vůči tomuto cíli, který se v každém oboru vědění uskutečňuje jemu přiměřeným způsobem, mají jakékoli klasifikace pouze instrumentální roli. To platí také o Aristotelově kategoriálním schématu, ať už se jedná o klasifikaci predikátů, nebo způsobů bytí.³ Aristotelovy

³ Jak ukázal D. Morrison, taxonomický výklad *Kategorií* navíc naráží na řadu problémů uvnitř kategoriálního schématu samého. Srv. D. Morrison, *The Taxonomical Interpretation of Aristotle's Categories. A Criticism*, in: A. Preus – J. P. Anton (vyd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, V, *Aristotle's Ontology*, New York 1992, str. 19–46.

Kategorie neukazují, jakou roli nauka o kategoriích v rámci jeho pojetí vědy hraje, a neukazuje to ani úvod či komentář k jejich českému překladu.

Podívejme se nyní na dílčí problémy. Jinek klade oprávněný důraz na druhou kapitolu *Kategorií*, kde Aristotelés rozlišuje jsoucí věci, které se vypovídají $\kappa\alpha\theta'$ ὑποκειμένου (česky: „o podkladu“), a ty, které jsou ἐν ὑποκειμένῳ (tj. „v podkladu“), kde „podkladem“ je míněn subjekt, o němž v tom kterém případě jde. Toto rozlišení, které v žádném jiném Aristotelově spise nenacházíme, je důležité proto, že věcně odpovídá rozdílu mezi tím, co nějakému subjektu náleží bytostně (jako součást toho, čím je), a tím, co mu náleží (řečeno terminologií *Topik*) pouze případečně. „O podkladu“ se vypovídá např. „člověk“ o Sókratovi; „v podkladu“ je např. určitá bílá na Sókratově těle. Některé věci se však mohou vypovídat „o něčem“ a zároveň „v něčem“ být: např. vědění se vypovídá o gramatice (neboť gramatika je jisté vědění) a zároveň je v duši; a jiné nejsou ani „v něčem“, ani se „o ničem“ nevypovídají (jednotlivý člověk nebo kůň).

Souvislost s výkladem o kategoriích, který po tomto rozlišení bezprostředně následuje, je pravděpodobně tato: vše jsoucí, co se vypovídá „o něčem“, ale samo není „v ničem“, spadá pod kategorii podstaty. Pokud se však vypovídá „o něčem“, ale zároveň „v něčem“ je, spadá pod některou z ostatních kategorií. Jestliže se „o ničem“ nevypovídá ani „v ničem“

není, pak je subjektem určení v kategorii podstaty; jestliže se „o ničem“ nevypovídá, ale „v něčem“ je, pak je subjektem určení v některé z ostatních kategorií.

Aristotelův výklad polarity $\kappa\alpha\theta'$ ὑποκειμένου / ἐν ὑποκειμένῳ nepatří k nejprůzračnějším pasážím spisu; recenzovaný překlad ho však dost nešťastným způsobem ještě více zatemňuje, když výraz $\kappa\alpha\theta'$ ὑποκειμένου (výše překládaný: „o podkladu“) nahrazuje ekvivalentem „vzhledem k podkladu“. Neobratnost tohoto řešení je nasnadě. Říkám-li: „Sultán je pes“, pak neříkám „pes“ vzhledem k Sultánovi, nýbrž o Sultánovi. Věta: „Říkám ‚pes‘ vzhledem k Sultánovi“ může znamenat leccos, ale málokdo z ní asi vyrozumí, že mluvčí označuje Sultána za psa.

Jinek tento překlad hájí poukazem na místa, kde se o podkladu vypovídá něco, co zjevně nemá povahu výpovědi $\kappa\alpha\theta'$ ὑποκειμένου. Např. v 2a27–31 Aristotelés píše:

„Co se týče toho, co je v podkladu, většinou se jméno ani výměr toho o tomto podkladu nevypovídá. V některých případech však nic nebrání tomu, aby se jméno toho, co je v podkladu, o tomto podkladu vypovídalo ($\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$), výměr toho se však o něm vypovídat nemůže.“

Aristotelovým příkladem je „bílé“ na těle.⁴ „Bílé“ se může vypovídat o těle („tělo je bílé“), ale výměr „bílého“ už nikoli. Jelikož věta „tělo je bílé“ zjevně není příkladem výpovědi $\kappa\alpha\theta'$

⁴ V překladu je τὸ λευκόν přeloženo jako „světlost“ (podobně už Hošek: „bělost“); „světlost“ však nelze připojit k „tělu“ jako predikát, a je tedy vhodnější překládat „bílé“ (kde uvozovky jsou funkčním ekvivalentem řeckého členu).

ὑποκειμένου, jak je definována ve druhé kapitole, je podle Jinka záhodno tyto dva typy výpovědi v překladu odlišit.

Když se podíváme do řeckého textu, skutečně zjistíme, že Aristotelés frází λέγεσθαι / κατηγορεῖσθαι κατά τινος pravděpodobně rezervuje pro případy, kdy má na mysli predikaci καθ' ὑποκειμένου ve výše uvedeném smyslu, zatímco bezpředložkovou vazbu κατηγορεῖσθαι τινος používá šířeji. Je však otázkou, zda zachování této významové nuance (v řečtině sotva postřehnutelné) stojí za věcně matoucí, lexikálně nepřesnou a česky zcela nesprávnou vazbu „vypovídat vzhledem k“.⁵

U překladu ještě zůstaneme. Jeho autorem je Jiří Hejlek, vznikl však ještě za přispění Aleše Havlíčka a spolupracoval na něm též Jakub Jinek. Lze jej tedy podle všeho považovat za kolektivní dílo, a v recenzi budu proto odkazovat k „překladatelům“.

Překládat Aristotela je úkol věru nesnadný. Je to jazyková askeze, která na jedné straně vyžaduje soustředění na jemné nuance originálu, jež nám často na první i druhý pohled unikají a ukazují se až po opakovaném promýšlení přesných, ale nesmírně sevřených formulací řecké předlohy; na druhé straně vyžaduje ochotu oprostít cílový jazyk od nemístných asociativních nánosů a dostat se k tomu, co je nezbytně nutné k vyjádření tlumočené myšlenky. Často se při tom stává, že v tezauru cílového

jazyka nenajdeme příléhavé slovo nebo se nám syntaktické vztahy předlohy nepodaří zachytit stejně úspěšně. V takových případech se askeze musí spojit s vynalézavostí.

S těmito nároky se pojí dvě pokušení, která mohou vést k tomu, že překlad působí nemotorně a nesrozumitelně: Jednak je to pokušení doslovnosti, ke které občas sklouzávají starší české překlady Aristotela. Doslovností (k níž se překladatel uchyluje zpravidla tehdy, když si významem překládané věty není jist) mám na mysli postup, který co možná nejpřesněji napodobuje skladbu řecké věty – slovosled, pádové vazby apod. –, aniž by vzal v úvahu, zda se tím neztrácí nebo neposouvá smysl. Druhým pokušením je pak určitá svévole při zacházení s cílovým jazykem. Tím mám na mysli situace, kdy ve snaze zachytit všechny nuance originálu překračujeme hranice toho, co je z hlediska jazykové normy únosné.

Pokud jde o recenzovaný překlad, neodvažuji se hodnotit ho jako celek. Máme před sebou dílo, za nímž je obrovské množství práce a jistě i mnoho hodin diskusí nad jednotlivými řešeními. Každé z těchto řešení je třeba hodnotit samostatně, přičemž rozhodující není to, jak dobře se překlad čte, a dokonce ani to, zda je mu na první přečtení rozumět. Pokud se nečte dobře nebo mu rozumět není, nemusí to bohužel v případě tohoto spisu znamenat, že je překlad špatný. Vždy je

⁵ Podotýkám, že přesným ekvivalentem vazby κατά τινος není v této souvislosti „vzhledem k něčemu“, nýbrž „proti něčemu“; jde o stejné původní „proti“ jako to, které (v podobě předpony) zaznívá ve slově κατηγορέω (k tomu viz níže). Pokud bychom za každou cenu chtěli zachovat výše zmíněnou nuanci, spojení καθ' ὑποκειμένου bychom mohli překládat: „proti podkladu“.

třeba zkoumat, proč překladatelé právě k tomuto řešení sáhli a zda bylo možné totéž přeložit lépe. Takovou analýzu celého překladu jsem neprovedl. Chtěl bych nicméně upozornit na místa, která svědčí o tom, že se uvedeným pokusem, zvláště tomu druhému, překladatelé zcela nevyhnuli. Zároveň se na těchto místech ukazuje, že špatná srozumitelnost může být někdy způsobena i drobnými nepřesnostmi.

Na jeden z těchto případů jsem upozornil výše. Jiným je začátek kapitoly o kategorii vztahu, jejíž první věta zní takto: „Jako o tom, co je ve vztahu k něčemu, mluvíme o všem takovém, o čem se říká, že je právě tím, čím je, protože je <něčím> něčeho jiného nebo je k němu v jakémkoli jiném vztahu.“⁶

Nebudu snad přehánět, když řeknu, že větě není v překladu rozumět. Zčásti je to způsobeno tím, že obsahuje překladatelský zádrhel, ale zčásti i tím, že je přeložena nesprávně. Oním zádrhelem jsou slova ἐτέρων εἶναι, kterými Aristotelés popisuje jeden ze způsobů, jakým se o relativech mluví. Mluví se o nich tak, že jsou doslova „jiných [věcí]“ (ἐτέρων), což se dále odstiňuje od toho, že jsou ve vztahu k jinému „jakkoli jinak“ (ὅπωςοῦν ἄλλως). Z příkladů, které následují, se zdá, že klíč k tomuto rozdílu je jazykový. Skupina ἐτέρων totiž zahrnuje vztahy různého druhu, které patrně spojuje

pouze to, že je lze vyjádřit genitivem; např. genitivem srovnávacím („větší“ je doslova „větší něčeho jiného“, tj. ve srovnání s něčím jiným), podmětovým („habitus“ je „habitus něčeho“)⁷ nebo předmětovým („věděni“ je „věděni něčeho“).⁸ Kritérium relativ či věcí vztažných (jak τὰ πρὸς τι překládá Hošek, 1958) tkví tedy patrně v tom, zda součástí řeči o tom, co jsou (αὐτὰ ἄπερ ἐστίν), je genitivem nebo jiným způsobem vyjádřený vztah k něčemu jinému. Vskutku, chceme-li například říci, co je větší, musíme do řeči zahrnout to, s čím je to srovnáváno. Podobně, chceme-li říci, co je habitus, musíme upřesnit, o habitu čeho mluvíme. A tak dále.

Ve světle tohoto výkladu je chvályhodné, že se překladatelé při překladu ἐτέρων pokoušejí zachovat genitivní vazbu (na rozdíl třeba od Hoška, který překládá: „jsou v poměru k druhým věcem“). Proč však jejich překladu není rozumět? Důvod je v drobných nepřesnostech a v nedostatečně vynalézavosti, bez níž se překlad takto obtížně pasáže neobejde. Hlavní nepřesnost spočívá v tom, že překladatelé do řecké věty zavádějí zdůvodňovací vztah („protože je <něčím> něčeho jiného“). Český překlad tak vytváří dojem, že zde máme dvě určení věci: to, co říkáme, že věc je, a to, že je ve vztahu k něčemu jinému, přičemž to první je zdůvodněno tím druhým. Dosadíme-li dva

⁶ Aristotelés, *Cat.* 7,28a36–37: Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστίν ἐτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὅπωςοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.

⁷ ἕξις τινός: Hejlek a spol. překládají „uzpůsobenost k něčemu“; avšak ἕξις neznamená „uzpůsobenost“, tj. připravenost k nějakému účelu, nýbrž dosl. „mět“ (to, jak se něco má), a odtud „stav“, „habitus“, a genitiv je téměř jistě subjektivní.

⁸ Není mi jasné, co má Jinek na mysli slovy, že genitiv se vztahuje k případům, kdy něco něčemu náleží „bytočně“, oproti vztahům „volnějším“ (175, pozn. 101).

z uvedených příkladů, znamenalo by to, že o něčem říkáme, že je větší, protože je větší než něco jiného; a o něčem říkáme, že je vědění, protože je vědění něčeho jiného. První výrok je triviálně pravdivý, neboť srovnávaná věc je obsažena již ve slově „větší“. Zato druhý vůbec být pravdivý nemusí (důvody, proč o něčem říkáme, že je to vědění, mohou být jiné, než že má vědění nějaký předmět). Už na textové rovině je však zjevné, že kritérium ἐτέρον εἶναι musí být součástí toho, jak se o věci mluví: εἶναι je řízeno slovesem λέγεται. Poněkud nešťastné je také doplnění „něčím“ (v instrumentálu), které (při celkové nejasnosti věty) může vyvolávat zavádějící dojem, že relativa jsou nějaké atributy jiných věcí.

Další nepřesnost se skrývá ve slovech: „... nebo je k němu v jakémkoli jiném vztahu“. Na rozdíl od řecké věty tato formulace naznačuje, že se jedná nebo může jednat o různé typy vztahů k *témuž* předmětu. Tomu však žádný z příkladů neodpovídá a do výkladu to zbytečně vnáší další komplikaci. Z adverbialního výrazu ὁπωσοῦν ἄλλως („jakkoli jinak“) navíc činí adjektivum („jakémkoli jiném“), čímž zastírá to, co je pro pochopení celé věty důležité: vztahy mohou být vyjadřovány genitivem, nebo *jinak*.

Tyto námitky rozhodně nejsou voláním po větší doslovnosti. Jde o důvody, proč česká věta zatemňuje smysl originálu a není srozumitelná. S doslovným řešením bychom si navíc v tomto případě nepomohli: Aristotelova sevřená formulace se do češtiny

doslova převést nedá, a nezbývá nám než se naopak od doslovného znění odpoutat a vyjádřit smysl věty jinak. Například takto: „Vztahné jsou všechny věci, o nichž platí, že když se říká, co jsou, říká se, že jsou to-a-to něčeho jiného nebo jakkoli jinak ve vztahu k jinému.“

Drobné nepřesnosti se však objevují i v méně obtížných pasážích, aniž by napomáhaly lepší srozumitelnosti. Jako příklad uveďme hned první větu *Kategorií*: „Stejnomenými nazýváme věci, jež mají společné pouze jméno, ale výměr podstaty <podaný> s ohledem na toto jméno je odlišný.“⁹

Homonyma mají podle Aristotela společné jméno, ale odlišný výměr podstaty, který tomuto jménu odpovídá. Témuž jménu tak mohou odpovídat různé výměry. Podle překladatelů jde o výměr „podaný s ohledem na toto jméno“. Z toho plyne, že λόγος τῆς οὐσίας je určitý řečový výkon – podání výměru podstaty – a že tento výkon se provádí se zřetelem na určité jméno. To je však podivné hned nadvakrát: jednak není jasné, proč je výkon „podání výměru“ zahrnut do výměru homonymem. Je snad homonymum homonymem teprve tehdy, když je podán jeho výměr? Jednak je zarážející, že se má tento výměr podávat s ohledem na určité jméno. Znamená to, že kdyby se podával s ohledem na jméno jiné, byl by třeba náleželo téže věci, byl by jiný? Tyto otázky, k nimž překlad navádí, jsou podivné, ale hlavně zbytečné, neboť řecký text homonymitu homonymem nečiní závislou na „podání“

⁹ Aristotelés, *Cat.* 1,1a1–2: Ὁμώνυμα λέγεται ὃν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

jejich výměru ani na jakémkoli ohledu tohoto podání.

Notorickým problémem, na který naráží každý překladatel stageirského myslitele, je Aristotelem hojně využívaná schopnost řečtiny nominalizovat kterékoli slovní druhy pouhým přidáním členu. Jelikož čeština tímto nástrojem nevládne, překladatel musí hledat jiné prostředky, jak vyjádřit totéž, což bývá buď na úkor přesnosti (namísoto nominalizovaných adjektiv nebo adverbii volíme například substantiva), elegance (přemíra vedlejších vět typu: „to, co je X“) nebo i gramatické správnosti. Neobratná řešení je v těchto případech třeba kritizovat opatrně, protože vysmívat se umí každý, ale najít schůdnější cestu, která není zároveň cestou zavádějící, už nikoli. I zde se však v překladu objevují extrémny, které jsou podle mého mínění neúnosné.

Zpodstatnělé adverbium označující kvantitu – τὸ ποσόν – překladatelé nahrazují adverbium „kolik“ (ne ve smyslu tázacím, nýbrž neurčitým), s nímž pak – v rozporu s pravidly české mluvnice – zacházejí jako s nesklonným substantivem. Vznikají tak věty, které jsou buď agramatické, nebo jsou gramaticky správné, ale věcně nesmyslné. Vskutku například věta: „Zdá se, že protivnost u kolik nejvíce vystupuje tam, kde se týká místa“ (73), je formálně vzato zkonstruovaná bezchybně, ale význam, který nese, není patrně tím, který měli překladatelé na mysli.

Úvodní věta kapitoly o kvantitě pak působí jako nepřítis srozumitelný shluk větných fragmentů (67): „Pokud

jde o kolik, je buď přetržitě, anebo souvislé a skládá se buď z částí, které mezi sebou udržují vzájemnou polohu, anebo z částí které <vzájemnou> polohu neudržují.“¹⁰ Kromě záhady „přetržitého kolik“ věta také obsahuje podivnou pleonastickou fúzi různých kolokací: „... které mezi sebou udržují vzájemnou polohu“ (splynula zde snad spojení „udržovat mezi sebou rozestup“ a „mít vzájemnou polohu“). Vyznění celé disjunkce („udržují..., anebo neudržují“) je matoucí, protože klade důraz na „udržování“ vzájemné polohy částí (o němž přitom v řečtině není řeč), jako by šlo o to, zda se jejich vzájemnou polohu udržet podaří, nebo nikoli. Zakrývá se tak, že nespojitě kvantitivy sestávají z částí, které vůbec polohu nemají (doplnění „vzájemnou“, které se objevuje už v Hoškově překladu, je tedy zavádějící). Přitom není až tak těžké přeložit první větu gramaticky správně, srozumitelně a věcně vzato přesněji (a to i při zachování jazykově puristického přístupu, kterým se překlad celkově vyznačuje): „Kolikost je buď nespojitá, nebo spojitá; a jedny kolikosti sestávají z částí, které mají vzájemnou polohu, zatímco druhé z částí, které mají polohu, nesestávají.“

Nejasnosti či nepřesnosti věcného rázu se objevují i v úvodu a komentáři. Uvedu dva příklady. Na str. 26–28 Jínek referuje o „převládajícím výkladu“, podle něhož je třeba v Aristotelově přístupu ke kategoriím rozlišovat dvojí motivaci: ontologickou a tu, jejíž cílem je systematizace určitého

¹⁰ Tamt. 6,4b20–22: τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές· καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἔχοντων πρὸς ἀλλήλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνεστήκη, τὸ δὲ οὐκ ἔξ ἔχοντων θέσιν.

způsobu tázání. Zatímco ta první se projevuje v *Kategoriích*, ta druhá v *Topikách*. Za touto odlišností je pak podle Jinka (nebo zmíněného „převládajícího výkladu“) třeba vidět odlišného protivníka: „... v případě *Topik* je jím sofistika a její zneužívání jazyka a jeho dvojznačnosti ..., v případě *Kategorií* je to Platón a jeho teorie idejí“ (27). Z Jinkova referátu bohužel není jasné, kdo tímto způsobem o Aristotelově motivaci a polemickém kontextu obou spisů uvažuje. Jak plyne z poznámky 88 na str. 26, reprezentantem „převládajícího výkladu“ má být J. L. Ackrill, a má tedy snad jít o Ackrillovu pozici. V Ackrillově komentáři ke *Kategoriím* z roku 1963 jsem však nic podobného nenašel a nezdá se mi ani pravděpodobné, že by tento znalec Aristotelova díla takový výklad zastával.¹¹ Ponecháme-li stranou Platónovy ideje (které nejsou v *Kategoriích* nikde zmíněny), vymezovat agendu *Topik* pouhým protisofistickým zájmem by totiž nebylo správné. Ačkoli se Aristotelés v *Topikách* věnuje i sofistickým argumentům (příslušná závěrečná část bývá vydávána samostatně pod názvem *O sofistických způsobech vyvracení*), hlavním předmětem traktátu nejsou argumenty

sofistické, nýbrž dialektické, které podle Aristotela mají své místo i ve vědeckém zkoumání, včetně první filosofie. Vzhledem k tomu, že k analýze dialektických argumentů patří i klasifikace predikátů, jejíž vodítka jsou, řečeno Jinkovou terminologií, ontologická,¹² nabízí se otázka, zda agendu *Kategorií*, které byly v antice známy mj. pod titulem Τὰ πρὸ τῶν Τοπῶν („To, co předchází *Topikám*“), nelze uspokojivě vyložit právě v kontextu Aristotelovy dialektiky.¹³ Této otázce se Jinek bohužel nevěnuje. Zčásti je tomu tak proto, že sleduje otázky jiné (především výše zmíněnou kontinuitu s dědictvím Staré Akademie); zčásti však možná i proto, že sám vnímá agendu *Topik* příliš zúženě.

Poslední poznámka se týká Aristotelovy terminologie predikace. Na str. 144 se Jinek pozastavuje nad tím, že slovo κατάφασις („tvrzení“), které podle něho doslova znamená „promluva o“, označuje v Aristotelově názvosloví určitý výrok, zatímco slovo κατηγορία – ačkoli je s κατάφασις „zjevně jazykově paralelní“ – neoznačuje výrok, nýbrž jeho část: to, co se o něčem vypovídá. Na doklad blízkosti obou pojmů Jinek zmiňuje pasáž

¹¹ Aristotle, *Categories and De interpretatione*, vyd. a přel. J. L. Ackrill, Oxford 1963.

¹² Tato klasifikace totiž vychází z toho, zda výrok, který je předmětem rozhovoru, ukazuje něco, co náleží právě jen danému subjektu (proprium nebo definice), nebo co mu takto nenáleží, ale je součástí toho, čím daný subjekt je (rod), nebo mu náleží jinak (případek). Také „rody predikátů“ (τὰ γέννη τῶν κατηγοριῶν), tj. „kategorie“, které jsou těmto čtyřem typům nadřazeny (*Top.* I,9), odpovídají různým způsobům bytí toho, co u daného subjektu zkoumáme.

¹³ K antickým titulům srv. str. 10 a pozn. 14, kde je slovo τόποι nepochopitelně přeloženo jako „výroky“. K dialektickému kontextu *Kategorií* srv. S. Menn, *Dialectic and the Categories*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1995, str. 311–337.

v *An. pr.* I,46,52a15, kde podle jeho mínění Aristotelés slovo *κατηγορία* užívá záměnně s pojmem *κατάφασις*, tedy ve smyslu afirmativního výroku.

K tomu je třeba poznamenat, že předpona *κατα-* má ve slově *κατάφασις* jiný význam než ve slově *κατηγορία*. Slovesným základem *κατηγορία* je *κατηγορέω*, které se váže s genitivem a doslova znamená „mluvím proti“, tj. žaluji. *κατηγορία* pak původně znamená „žaloba“, tedy to, co je v řeči někomu vytýkáno (podobně jako *ἀπολογία* je to, co je pronášeno na něčí obhajobu). Aristotelés slovo *κατηγορία* z tohoto soudního kontextu vyjímá a užívá ho ve smyslu toho, co se o něčem vypovídá, tj. predikátu.¹⁴ Pokud jde o *κατάφασις*, jeho slovesným základem je *κατάφημι*, které neznámá „mluvím o“, nýbrž „přisvědčuji“ (oproti *ἀπόφημι*, „popírám“). Předpona *κατα-* v tomto případě vyjadřuje právě souhlasnost řeči.

Není také pravdou, že by Aristotelés v citované pasáži *Prvních analytik* užíval slovo *κατηγορία* ve smyslu *κατάφασις*. *κατηγορία* je

zde opakem *στέγησις*, tj. zbavenosti. Zbavenost však není negativní výrok, nýbrž predikát, který může být součástí výroku afirmativního. Zatímco výrok „člověk není spravedlivý“ je negativní, protože člověku cosi upírá, výrok „člověk je nespravedlivý“ je afirmativní, neboť člověku cosi přisuzuje, byť tím, co mu přisuzuje, je určitá zbavenost. Opak privace Aristotelés zpravidla nazývá *ἔστις* (dosl. „mětř“, „jak se věc má“), ve zmíněné pasáži *An. pr.* však ve stejném smyslu užívá pojmu *κατηγορία* („co se o věci vypovídá“). Podstatné přitom je, že *κατηγορία* zde označuje predikát, a nikoli výrok.

Co říci závěrem? Aristotelovy *Kategorie* jsou nesnadný text, který nelze doporučit ani jako úvod do Aristotelovy logiky, natožpak do celku jeho filosofického díla. Je to však text historicky nesmírně vlivný a věcně zajímavý a je jistě dobře, že se v českém prostředí najde někdo, kdo je schopen a ochoten nad ním otevřít netriviální diskusi.

Matyáš Havrda

¹⁴ Srv. k tomu J. Barnes, *Aristotle's Categories and Aristotle's 'categories'*, in: *týž, Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy*, II, Oxford 2012, str. 187–265. Podle Barnese však *κατηγορία* znamená spíše „predikace“. K otázce, zda „kategorie“ jsou třídy predikátů, nebo predikací, srv. M. Malink, *Categories in Topics I.9*, in: *Rhizai*, 2, 2007, str. 271–294, zde str. 271, s odkazy.

Vít Punčochář

PARADOXY KLASICKÉ LOGIKY

Filosofie a logika
hypotetických vět

Praha (Filosofia) 2019, 303 str.

Klasická logika, ačkoli je mladší, než napovídá její název, se dokázala etablovat a v nějaké podobě se s ní alespoň v rámci úvodního kurzu každý rok seznámí ohromné množství studentů nejrůznějších oborů na vysokých školách. Zároveň je klasická logika stále předmětem zájmu jak logiků a matematiků, kteří zkoumají její technické vlastnosti, tak filosofů, kteří diskutují o mnoha otázkách, které vyvolává. Mezi nejdůležitějšími: K čemu vlastně tento systém je?

Je přitom nepochybné, že klasická logika, ať už pouze výroková, nebo celá predikátová, vzbuzuje mnoho pochybností. Jde o systém, který se vyvíjel poměrně komplikovaně, a až dnes může působit samozřejmě, vývoj k ní samozřejmě nebyl, jak rád ukazuje jeden z mnoha jejích kritiků Stewart Shapiro.¹ Takový systém tedy těžko může být neotřesitelný. Vít Punčochář se ve svých *Paradoxech klasické logiky* zaměřuje především na implikaci a ty její vlastnosti v klasické logice, které jsou běžně vnímány jako problematické. V souladu s autorem budu větu, kterou se můžeme snažit

formalizovat implikací, označovat jako „kondicionál“. Příkladem budiž prozatím věta: „Jestliže bude pršet, zůstaneme doma.“ Je to užití, které se odchyluje od toho, jak v češtině toto slovo známe, ale jednoslovnost a jasná korespondence s podobně používaným anglickým termínem „conditional“ toto rozhodnutí ospravedlňují. Kniha se tedy zaměřuje především na verdikty, které klasická logika (alespoň na první pohled) vynáší o kondicionálech.

Klasická logika implikaci definuje jako spojku závislou na pravdivostních hodnotách antecedentu a konsekventu, což z dobrých důvodů vede k tomu, že nepravdivost antecedentu zaručuje pravdivost celé implikace. Stejně tak ji zaručuje i pravdivost konsekventu. Je zjevné, že pak klasická logika hodnotí mnoho podivných kondicionálů jako pravdivé; mezi antecedentem a konsekventem ani nemusí být žádná souvislost. Snadno pak můžeme hromadit různé variace problémových, nebo dokonce absurdních úsudků, které by podle klasické logiky měly být správné. Autor nabízí mnoho příkladů, mimo jiné uvádí, že z věty „Zítřka se zúčastním běžeckého závodu“ můžeme vyvodit větu „Pokud si dnes zlomím nohu, tak se zítřka zúčastním běžeckého závodu,“ případně že z věty „Petr dnes dostal výpověď“ můžeme odvodit větu „Tvzení, že Karel má rád koprovou omáčku, implikuje, že Petr dnes dostal výpověď.“

S implikací spojené problematické úsudky jsou pro autora oněmi titulními

¹ S. Shapiro, *Foundations without Foundationalism. Case for Second-Order Logic*, Oxford 1991.

paradoxy a považuje je za důvod, proč hledat ke klasické logice logiku alternativní, která by lépe vystihovala principy deduktivního usuzování, v první řadě tedy vystihovala fungování kondicionálů. Konkrétně autor rozděluje paradoxy spojené s implikací v klasické logice do pěti kategorií, přičemž za nejproblematictější považuje paradoxy posledních dvou kategorií, v nichž jde především o interakci mezi implikací a dalšími dvěma spojkami, totiž negací a disjunkcí.

Logika a přirozený jazyk

Autor věnuje svému vlastnímu návrhu poměrně malou část knihy (71 z celkových 277 stran textu), drtivá většina textu se věnuje motivacím celého podniku a velká pozornost je věnována předchozím pokusům vytvořit nebo najít logické systémy, které by byly v nějakém ohledu bližší běžnému usuzování zahrnujícímu kondicionály než klasická logika. Když nám autor představuje tolik předchozích pokusů, chce patrně ukázat, o jak důležité (a prominentní) téma jde. Mě osobně ale seznámení s těmito pokusy a nakonec i s autorovým vlastním návrhem spíše vedlo k názoru, že mezi jednotlivými přístupy nelze smysluplně rozhodovat. Každý přístup předpokládá mimo jiné své vlastní pojetí významu slov typu „jestliže – pak“, a tím pádem i kondicionálu. Každé takové pojetí pak přirozeně vede k sebepotvrzení té které formální logiky, včetně Punčochářovy.

Proč ale zkoumat kondicionály pomocí formálních logických systémů? Sám autor mluví o „postavení celého

podniku na pevnou půdu“ (53),² čímž myslí matematický charakter dané teorie, v tomto případě teorie kondicionálů. Podle mě je značně problematické považovat matematický charakter teorie za obecný ideál, který lze aplikovat všude. Matematika má jistě v naší kultuře naprosto zásadní místo, ale to zdaleka neznamená, že by měla vytlačovat jiné druhy racionality na základě toho, že jsou údajně příliš vágní, nejasné a podobně. Takové vymezení je samo vágní a nejasné. Matematické teorii, včetně klasické výrokové logiky, rozumíme jenom díky tomu, že ovládneme běžný jazyk a běžné usuzování, se všemi jejich *nečistotami*.

Punčochář se jakožto typický zastánce nebo konstruktér nových systémů domnívá, že klasická logika v nějakém ohledu selhává, totiž že nevystihuje přirozené usuzování. Kdo ovšem kdy tvrdil, že klasická logika má takový cíl mít? Punčochář uznává, že klasická logika se dobře osvědčila v tom, jak vystihla usuzování v matematice, ale nikoli v přirozeném jazyce. Mám za to, že z *přirozeného jazyka*, oblíbeného pojmu mnoha logiků a analytických filosofů, se v jejich užívání stal poměrně umělý konstrukt. Podle nich má jít o běžný jazyk, jako je čeština nebo angličtina, ovšem neposkrvněný teorií. Jak jsem však naznačil, matematiku ani jakoukoli jinou disciplínu nelze oddělit od zbytku jazyka a racionality. I jazyk matematiky je v mnoha ohledech přirozený a tzv. přirozený jazyk je do jisté míry umělý, mimo jiné protože je i institucionálně regulován třeba Ústavem pro jazyk český.

² Čísla v závorce odkazují k paginaci recenzované knihy.

A jak se vlastně klasická logika osvědčila pro matematiku? V podstatě každý druh úsudku, který Punčochář označuje za paradoxní, bude stejně zvláštní v matematice jako mimo ni. Již jsme zmínili, že je absurdní ve vyzovávání míchat zcela nesouvisející výroky a např. vyvozovat z věty „Petr dnes dostal výpověď“ větu „Tvrzení, že Karel má rád koprovou omáčku, implikuje, že Petr dnes dostal výpověď.“ Ale úplně stejně absurdní je z věty „Neexistuje největší prvočíslo“ vyvozovat větu „Tvrzení, že Velká Fermatova věta neplatí, implikuje, že neexistuje největší prvočíslo.“

Pokud tedy klasická logika skutečně prokázala matematice nemalou službu (i toto tvrzení je kontroverzní, ale neodbočujme už více ke vztahu klasické logiky a matematiky), jak doufal jeden z jejích hlavních otců Gottlob Frege, pak jí v tom zjevně příliš nebránilo, že se v jistých ohledech chová jinak než každodenní usuzování, a tudíž zprvu může působit poněkud neintuitivně. Přitom by na první pohled měli být matematické klasické logikou vedeni k tomu, aby dělali podivné úsudky ilustrované příkladem výše. Ve skutečnosti mohla klasická logika posloužit právě tím, jak se od běžného usuzování liší. Nejenom Frege, ale i mnoho jeho současníků mělo dojem, že se matematická hra na dokazování teorémů hraje podle příliš nejasných pravidel. Frege to pochopil jako volání po vytvoření jazyka, ve kterém by se dalo hrát lépe, resp. především rozhodovat o hráčských výkonech a udělovat verdikty jako „dokázáno“ nebo „nedokázáno“. Kdyby se logické spojky a kvantifikátory ve Fregeově systému chovaly přesně stejně

jako v běžné řeči, nic by se nezměnilo, pouze by se používala jiná notační varianta. Jistá umělost klasické logiky je tedy její výhoda, a ne naopak. Právě jsem sice Fregeho mírně anachronicky rekonstruoval, nicméně lze snadno doložit, že podobným způsobem opravdu uvažoval. Ve slavném *Begriffsschriftu*, prvním spise, ve kterém svůj přístup představuje, přirovnává vztah svého systému k běžné mluvě ke vztahu mezi mikroskopem a prostým okem. Mikroskop umožňuje zaměřit se na detail, což ho ale činí nepoužitelným v běžných situacích. Podobně se jeho umělý jazyk hodí pro specifický diskurs matematiky, což jej ale činí nepoužitelným tam, kde se denně osvědčuje naše běžná mluva.

Řekl bych, že Frege zůstává poněkud rozkročen mezi pohledem na svůj systém jako na objev a jako na vynález. Částečně má tedy jeho logika odpovídat tomu, jak usuzování v matematice (už) funguje, částečně má teprve stanovit, jak by fungovat mělo. V tom není třeba spatřovat slabinu, naopak tyto dvě úlohy lze těžko oddělit. Do jisté míry je také pravda, že není úplně jasné, nakolik se on sám, a tím spíše pozdější představitelé moderní logiky a analytické filosofie drželi jeho menta týkajícího se mikroskopu.

Sám Frege zdůrazňoval, že matematika má velmi široké uplatnění. Přinejmenším významně ovlivňuje mnoho dalších vědních oborů a z jistého pohledu lze za skutečné poznání považovat teprve to vědecké. Takto už poměrně explicitně uvažovali klasičtí logičtí empiristé.

Klasická logika každopádně svádí k tomu, abychom ji považovali za vyjádření toho, jak se má skutečně

racionálně usuzovat. Souhlasím s autorem, že v jistých ohledech je správné těmto svodům odolat. Avšak mnohem spíše bychom měli docenit potřebu užívat ji rozumně, jak na to už na začátku upozorňoval Frege. Nevím, proč bychom měli směřovat k logice, která se bude více podobat chování běžného jazyka. V běžném jazyce máme logické výrazy jako „a“, „nebo“, „není pravda, že“, „jestliže – pak“ a mnohé další. Výrazy klasické logiky jako konjunkce, disjunkce, negace a implikace jim v jistém smyslu odpovídají, podobají se jim a hrají podobnou roli. Kdyby se však chovaly úplně stejně, těžko by napomohly situaci v matematice.

Pokud byla před příchodem klasické logiky matematika v jisté krizi, lze snad něco podobného říci třeba o češtině nebo angličtině? Jazyk se vyvíjí, každou chvíli naráží na své menší nebo větší nedostatky. Právě tato flexibilita je jeho výhodou, stejná, jakou má prosté oko oproti mikroskopu. Nezdá se tedy, že by běžné usuzování potřebovalo podobnou službu, jakou klasická logika podle standardního pojetí prokázala matematice.

I když běžné usuzování nepotřebujeme reformovat, zůstává ještě otevřená možnost, že mu málo rozumíme, a proto potřebujeme nějaký logický systém, případně více systémů, aby nám v tomto ohledu pomohly. Avšak výrazy jako „a“, „jestliže – pak“ zjevně dovedeme používat. Co jiného by mělo rozhodnout, zda jim rozumíme? Jak jsem zdůraznil, běžné usuzování je silně závislé na kontextu a je flexibilní snad až do takové míry, že ani nemá nějaký jasný a pevný tvar. Pokud by tedy někdo měl dojem, že mu přesně rozumí, nejspíše by musel být na

omylu a přehlížet mnohé nuance skutečného užití.

Na str. 106–107 Punčochář klade otázku, nakolik je logika vzhledem k usuzování deskriptivní a nakolik normativní. Odpovídá, že je „částečně normativní“ a má popisovat, jakými normami se při usuzování řídíme. Jak jsem se ale snažil vysvětlit, nezdá se, že bychom měli zásadní nejasnosti v tom, jak běžné usuzování funguje. Nebo přinejmenším ne nejasnosti toho druhu, který by volal po nových logikách.

Punčochář také nakonec uznává, že ani jeho systém se nebude zcela krýt s našimi intuicemi. Dokonce je zbařen paradoxních úsudků pouze dvou z pěti druhů obsahujících kondicionály, které autor identifikuje. Punčochář to vysvětluje tím, že musíme počítat s jistými idealizacemi. Zjevně mu ale jeho idealizace vadí méně než ty, které činí klasická logika, i když není jasné proč. Dále na str. 224 připodobňuje tyto idealizace k těm, které dělá fyzika, když hovoří o rovnoměrném přímočarém pohybu, nebo etika, když hovoří o dobru a zlu. Ve skutečnosti se přitom ani s rovnoměrným přímočarým pohybem ani s čistým dobrem nebo zlem nesetkáváme. To ano, avšak zmíněné idealizace ve fyzice, a především etice hrají svou důležitou roli. Není jasné, co dobrého nám mají přinést idealizace v logice, přesněji zrovna ty idealizace, které autor nepovažuje za problematické. Navíc je třeba říci, že ani v případě fyziky, ani v případě etiky nás tyto koncepty samy o sobě nenutí k nepřesnostem. V principu dovedeme počítat s tím, že na dané těleso v průběhu jeho pohybu působí různé síly. Podobně dovedeme brát v potaz,

že mnoho našich činů není jednoznačně dobrých nebo špatných, a do velké míry dokážeme popsat, v jakých ohledech je nějaký čin dobrý a v jakých špatný, byť to je reálně obtížné.

Autor si možná myslí, že logika má poskytovat jakýsi model toho, jak přirozený jazyk, respektive jeho logické výrazivo, funguje. Podobně argumentují například Peregrin a Svoboda.³ Modely fyziky mohou často idealizovat a zjednodušovat, ale přesto nám pomáhají se ve fyzikální realitě nějakým užitečným způsobem vyznat. Už jsem zmínil, že není jasné, zda nás fyzika vede k nepřesnostem podobným způsobem, jakým by k nim v této věci vedla logika. Navíc však zůstává otevřená otázka, v čem bychom se vlastně měli chtít vyznat. Ve fungování logického výraziva přirozeného jazyka? Z jednoho podstatného hlediska, totiž že ho umíme užívat, mu nepochybně rozumíme. Samozřejmě se můžeme zabývat mnoha nuancemi jeho užití, ale je dost pochybné, nakolik to může být filosoficky relevantní. V tomto ohledu se zcela ztotožňuji s Hartrym Fieldem,⁴ který přiznává, že se těžko dokáže nadchnout pro studium jemností v užití několika málo (logických) výrazů v angličtině. To samé platí ovšem i pro češtinu a jakýkoli další jazyk.

Ačkoli osobně nevidím silné důvody, proč hledat logické systémy v nějakých ohledech bližší běžnému usuzování, Punčochář není zdaleka jediný, kdo vidí v matematické exaktnosti jistý ideál racionality a chtěl by zkusit

najít systém, který uspokojivěji zachycuje interakce mezi implikací a negací, respektive disjunkcí. S tímto vědomím se podíváme blíže na jeho systém.

Hledání logiky pro kondicionály Kvůli zevrubnosti výkladu trvá dlouho, než se čtenář propracuje k vlastnímu autorovu systému. V průběhu několika kapitol se čtenář probírá v podstatě učebnicí základů analytické filosofie a klasické logiky. Mimo jiné je zde poměrně hezky a přehledně, ale zcela konvenčně převyprávěno, jak Frege u výrazů rozlišuje mezi jejich smyslem a významem. Klasická logika je uvedena podobně učebnicovým stylem, začínajícím u pravdivostních tabulek.

Autor chce svou vlastní logiku nepochybně co nejlépe zasadit do historického kontextu. Snaží se ukázat, že zatímco klasická logika má některé paradoxní důsledky, není snadné přijít s její revizí, která by kromě výhod v podobě odstranění oněch paradoxů nenesla i nevýhody v podobě ztráty mnoha žádoucích vlastností, které dělají z klasické logiky tak etablovaný systém. Punčochářova dvousortová logika striktní tvrditelnosti (dále DST) má přinést právě tuto kombinaci zachování ctností a odstranění neřestí klasické logiky, a to lépe než ostatní představené systémy. DST ovšem odstraňuje jenom některé z paradoxů a samozřejmě zachovává jenom některé z šikovných vlastností klasické logiky. Rozhodnutí, které paradoxy považovat za nejméně a které dobré vlastnosti klasické logiky za nejvíce žádoucí, se mi

³ J. Peregrin – V. Svoboda, *Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis*, London 2017.

⁴ H. Field, *Pluralism in Logic*, in: *Review of Symbolic Logic*, 2, 2009, str. 345.

zdá arbitrární. Minimálně pokud nová logika není vyvíjena s podobně solidní motivací, jakou měl Frege.

Celkovou strukturu knihy pokládám za poněkud problematickou. Opět v tom autor není osamocen. Podobně, tedy zopakováním naprostých základů, postupuje mnoho autorů z oboru. Jistě v tom lze vidět chvályhodnou vstřícnost vůči čtenářům, kteří prozatím nejsou v logice příliš kovaní. Nicméně pochybuji, že si takovouto knihu bude chtít přečíst někdo, kdo s klasickou logikou i se základy analytické filosofie není dobře obeznámen. Jistě, uvést téma a přitom zopakovat některé dobře známé věci může být prospěšné, protože tak lze předejít mnoha nedorozuměním. To vše mohlo autora vést k tomu, že vznikla kombinace elementární učebnice a originálního badatelského příspěvku.

Po tomto dlouhém učebnicovém úvodu autor prezentuje některé snahy o obranu klasické logiky, především Griceovu snahu vysvětlit její problematické aspekty na úrovni pragmatiky, a nikoli sémantiky.⁵ Sémantika se zabývá významem výrazů daného jazyka a abstrahuje od toho, jak jazyk užíváme. Pragmatika pak pojednává právě také o tom, k čemu a jak jazyk užíváme. Podle Paula Grice je klasická logika správná ze sémantického hlediska, ale působí uměle z hlediska pragmatického. To má vysvětlovat, proč se nám zdá, že pravdivý kondicionál nemůže spojovat nesouvisající tvrzení: obvykle takové spojení nemůže být příliš užitečné.

Tyto snahy o obhajobu ale podle Punčocháře nejsou dostatečné, především proto, že neřeší podle něj nejproblematičtější paradoxy týkající se negací a disjunkcí kondicionálů. Proto nás ještě seznámí s několika dosud podniknutými pokusy najít lepší logiku pro kondicionály. Konkrétně jde o logiku striktní implikace, Stalnackerovu logiku, relevantní logiku a pravděpodobnostní logiku. Není snadné najít informativní představení těchto systémů takto pohromadě, natož v češtině. Mnoha zájemcům o tuto problematiku mohou tedy tyto kapitoly dobře posloužit. Od začátku je ale jasné, že každý tento systém z hlediska Punčochářových kritérií skončí neúspěšně. Možná by tedy z hlediska celkového směřování knihy stačilo tyto systémy představit stručněji nebo některé dokonce jenom zmínit. Zároveň však v recenzované publikaci navazuje na solidní učebnici pro začátečníky velmi dobrá a potenciálně nemálo užitečná učebnice pro pokročilejší studenty logiky, případně některých výseků analytické filosofie.

Filosofické předpoklady

Punčochářova přístupu

Punčochář se připojuje k řadě autorů, kteří tvrdí, že kondicionály nemají pravdivostní podmínky. Podle něj mají pouze podmínky tvrditelnosti. V jeho systému tedy výroky obsahující implikaci fungují zásadně jinak než výroky bez ní. Můžeme k tomu přistupovat jako k autorovu rozhodnutí a takto to akceptovat. Sám Punčochář jde ale dál

⁵ P. Grice, *Logic and Conversation*, in: týž, *Studies in the Way of Words*, Cambridge (M.A.) 1989.

a považuje tento přístup za žádoucí vzhledem k tomu, jak obtížné, ba prakticky nemožné, je najít pro kondicionály nekontroverzní obecné podmínky pravdivosti. Trochu ale zaráží, když o podobně problematických výrocích o budoucnosti autor ihned prohlásí, že jsou buď pravdivé, nebo nepravdivé. Budiž, u kondicionálů tedy máme primárně hovořit o tvrditelnosti.

Jedná se ovšem o striktní tvrditelnost, čímž autor míní tvrditelnost za situace, kdy je vyloučeno, aby něco mohlo hovořit proti danému výroku (223–224). Punčochář se tedy rozhodl vést hranici mezi sémantikou a pragmatikou mírně neortodoxním způsobem a přetáhnout Griceovu maximu kvality do sémantiky, zatímco ostatní maximy ponechal v oblasti pragmatiky. Maxima kvality (zjednodušeně řečeno) požaduje, abychom mluvili pravdu, zatímco ostatní základní maximy kvantity, relace a způsobu se týkají jiných aspektů sdělení. Osobně pochybuji, nakolik je vydělování maximy kvality smysluplné, protože splnění maximy kvality je provázané s ostatními maximami. Například nemohu mluvit pravdivě, když nemluvím alespoň trochu srozumitelně, jak požaduje maxima způsobu. Výpověď musí být vždy pochopena druhou stranou, k čemuž nutně patří i splnění ostatních maxim.

Pokud se ale chceme blížit tomu, jak jazyk skutečně žije, těžko může být obhajitelné sémantiku od pragmatiky oddělovat jakýmkoli způsobem. Pojem striktní tvrditelnosti je navíc sám o sobě zjevně velmi umělý. V knize se hovoří o jisté nutné míře idealizace, v čemž, jak jsem už psal výše, nevidím příliš účinný tah. A není navíc cokoli tvrditelné jenom relativně vůči

nějakým, možná nevysloveným předpokladům? Pak by nešlo pouze o nereálnost, ale skutečně o nevyjasněnost pojmu striktní tvrditelnosti.

Abychom ale pokročili, přijmeme striktní tvrditelnost jakožto centrální pojem. V DST se tedy implikace chová jinak než ostatní spojky. Pro zasvěcené lze zjednodušeně říci, že v rámci sémantiky možných světů se dívá i do jiných možných světů než do toho právě vyhodnocovaného. V tom se podobá modalitám ze standardních modálních logik.

K sémantice je v další kapitole představena i odpovídající syntax, resp. důkazový systém, který korektně a úplně charakterizuje sémantiku. To je v logice v podstatě vždy žádoucí. Dočkáme se i několika ilustračních příkladů, jak v kalkulu neprojdou důkazy některých klasických paradoxních důsledků. Jako technické cvičení je to dobré, ale nepřináší to podle mě hlubší filosofický vhled – možná by stačilo zmínit, že daný kalkulus existuje. Někteří matematicky orientovaní čtenáři však tuto kapitolu jistě ocení.

Paradoxy, kterými se kniha zabývá, se týkají především interakce implikace s negací nebo s disjunkcí. Obecně bych řekl, že i v běžném uvažování dochází k tomu, že popíráme kondicionály, případně je spojujeme disjunkcí. Ovšem takové výroky jsou už natolik složité, že mi přijde neplausibilní předpokládat, že pro ně existují nějaká jasná kritéria, kdy je takové věty správné tvrdit. Ale autor to zjevně chápe jako výzvu, což je legitimní.

Tím spíše pak považuji za skutečně podařené, když se autorovi povede uvést příklady konkrétních výroků, které s disjunkcí a negací opravdu

interagují jinak než výroky s běžnými pravdivostními podmínkami. Autor dělí výroky na ontické a epistemické (proto je jeho sémantika *dvousortová*). Ontické výroky mohou být pravdivé, nebo nepravdivé. Epistemické výroky mohou být pouze tvrditelné a týkají se spíše našeho poznání světa a v jistém smyslu se pohybují na metaúrovni. To platí o modalizovaných větách a v DST také o kondicionálech. Epistemické věty pak interagují s disjunkcí a negací jinak než ontické. Například ontická věta „Pachatelem je muž“ je ekvivalentní s epistemickou větou „Možnými pachateli jsou pouze muži“, ovšem jejich negace „Není pravda, že pachatelem je muž“ a „Není pravda, že mezi možnými pachateli jsou pouze muži“ už ekvivalentní nejsou.

Tímto způsobem se podaří vyřešit i některé významné paradoxy, např. paradox horníků, Yalcinův protipříklad proti *modu tollens* nebo fatalistický argument. Nalézt formální řešení těchto paradoxů je jistě intelektuální výkon zasluhující uznání. Tyto argumenty však bylo možné vyvrátit i bez formálního systému. A je potřeba dodat, že klasická logika nebyla vyvinuta k tomu, aby tyto paradoxy řešila, a sotva kdo by se jí nechal svést k paradoxním úsudkům, o které v těchto příkladech jde.

Nebezpečí formálních systémů Punčochářovo řešení spadá do širší rodiny přístupů, které se snaží řešit nějakou skupinu paradoxů tím, že výroky

nebo jejich užití, případně kontexty užití, rozdělí do (alespoň) dvou skupin, přičemž obvyklé paradoxy vznikají podle těchto přístupů právě tak, že ono rozlišení zůstává opomíjeno. Podobně už Frege rozlišoval přímé a nepřímé kontexty. Představená DST se vyznačuje poměrně příjemnou formální jednoduchostí. Sémantika i syntax velmi plynule navazují na klasickou logiku a bez příliš složité nadstavby ji rozšiřují pouze o to, co je potřeba pro řešení těch paradoxů, které si autor vzal na mušku. To je výrazná výhoda proti mnoha jiným alternativám vůči klasické logice, včetně těch, které kniha zmiňuje.

Uznávám, že implikace se typicky jeví jako nejvíce problematická ze spojek, které klasická logika používá. Pokud ale chceme, můžeme zpochybnit v podstatě jakékoli pravidlo odvozování. To není žádná nová myšlenka, mezi mnoha jinými ji zastával už Quine ve svých *Dvou dogmatech empirismu*, kde píše, že jakékoli tvrzení můžeme v rámci své teorie udržet i obětovat, pokud dostatečně adaptujeme jiné části své teorie.⁶ Tento princip ilustruje také Gillian Russellová, která spolu s několika dalšími současnými autory propaguje *logický nihilismus*.⁷ Jde o tezi, že žádná logika není správná, protože každé pravidlo vyvozování v nějakých kontextech neplatí. Dokonce i pravidlo pro eliminaci konjunkce, které tvrdí tak neproblematickou věc, že z věty tvaru „A a (konjunkce) B“, kde „A“ a „B“ označují výroky, můžeme

⁶ W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in: *Philosophical Review*, 1, 1951, str. 40.

⁷ G. Russell, *An Introduction to Logical Nihilism*, in: H. Leitgeb – E. Sober (vyd.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, London 2017, str. 125–135.

vyvodit jak výrok A, tak výrok B. Co když ale budeme mít v jazyce věty, které jsou pravdivé pouze v konjunkci, nikoli ovšem samostatně?

Asi tím napínáme význam slova „konjunkce“, jak by ostatně tvrdil i Quine⁸ nebo dnes Jaroslav Peregrin.⁹ Ale jak poznáme, že už to děláme přes únosnou mez? Možná je příklad s eliminací konjunkce poněkud umělý, protože takové podivné výroky A a B obvykle v jazyce nebývají, ale kde je hranice přijatelné míry nepřírozenosti? Gödelova sentence je také poměrně umělá, a přesto hrála v dějinách logiky a s ní svázané filosofie významnou roli. Logický nihilismus je záměrně provokativně formulovaná teze, ale je na ní mnoho poučného. Ukazuje totiž, že z dost podstatného hlediska je každá alternativa vůči klasické logice stejně dobrá a stejně špatná, takže snahy o jakousi správnost jsou odsouzeny k nezdaru.

Klasická analytická filosofie tradičně označovala některé otázky za špatně položené. Podle Wittgensteina a logických pozitivistů, především filosofů z tzv. Vídeňského kroužku, při bližší analýze můžeme odhalit, že některé otázky skutečně postrádají smysl, ačkoli se na první pohled jeví jako hluboké a filosoficky fascinující. Nejspíše to tito autoři se svým obrazoborectvím přeháněli, přesto snad může být jejich přístup v některých případech stále přínosný. Carnap¹⁰ o možné pluralitě logických systémů napsal, že

autoři logických systémů mají přinést jasné metody a pravidla, nikoli filosofické argumenty. Takové argumenty se zpravidla snaží prokázat, že daná logika je v nějakém ohledu správná, ale typicky odpovídají na špatně položené otázky. Snad tedy můžeme říci, že právě zkoumání toho, který logický systém skutečně odpovídá tomu, jak deduktivně usuzujeme, je špatně založené. To by se týkalo i usuzování, ve kterém figurují kondicionály.

Hlavním cílem knihy je udělat si alespoň částečně jasno v kondicionálech. Dostáváme ale pouze náznaky vysvětlení, proč by to mělo být důležité. Je třeba s autorem souhlasit, že používání kondicionálů souvisí s takovými úkony, jako je rozhodování, plánování a další. Projasňovat tyto fenomény může být jistě záslužné. Upřímně se ale bojím tendencí používat kterýkoli formální systém k rozhodování o zásadních otázkách z těchto oblastí. Přes všechny výhrady a přestože mi přístup této knihy není blízký, oceňuji, že Punčochářův originální systém opravdu přináší jisté řešení některých paradoxů, a to navíc elegantně a relativně jednoduchými prostředky. Kniha tak představuje hodnotnou intelektuální výzvu. Mě vyzývá hlavně k zamýšlení se nad limity formálních systémů, což samozřejmě není možné bez konkrétních zajímavých exemplářů.

Pavel Arazim

⁸ W. V. O. Quine, *Philosophy of Logic*, Cambridge (M.A.) 1986.

⁹ J. Peregrin, *Inferentialism. Why Rules Matter*, London 2014.

¹⁰ R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934, str. 17.

Karel Kosík
DIALEKTIKA, KULTURA
A POLITIKA

Eseje a články z let 1955–1969

Praha (Filosofia) 2019, 289 str.

Má dnes smysl číst Kosíka? Říká nám něco k našim současným otázkám a problémům, nebo jsou jeho texty jen muzeální a dokumentární záležitostí? Kosík se v šedesátých letech stal vedle Jana Patočky našim nejnámějším filosofem, a to především díky *Dialektice konkrétního* (1963), která překvapivě rychle zazářila jako filosofický best-seller nejen u domácí intelektuální veřejnosti, ale i ve světě, kde ji četli zejména levicovní intelektuálové. Zrodila se domácí filosofická hvězda tehdy populárního heideggeromarxismu či fenomenologie praxe (tak ji nazval Habermas).¹ K popularitě a přijetí v domácím prostředí Kosíkovi významně pomohli i nemarxističtí filosofové, tedy Jan Patočka a Ladislav Hejdlánek.

Soubor Kosíkových textů vydaný Janem Mervartem obsahuje texty z let 1955–1969. Čtenáře nutně napadne otázka, proč se začíná rokem 1955. A jedna z možných odpovědí zní: Protože ještě v roce 1954 vyšel Kosíkův stalinistický útok na Masaryka a masarykismus, stať *O sociálních*

kořenech a filosofické podstatě masarykismu, v níž autor píše například následující: „Dnes je masarykismus ideologií svržených a rozdrčených vykořisťovatelských tříd a jeho jedinými veřejnými hlasateli jsou vlastizrádcí a imperialističtí agenti v zahraničí.“² Nebyl to jediný článek tohoto typu. Kosík v textech z raných padesátých let vystupoval jako radikální marxista a komunista, který aktivně schvaloval politické procesy a popravy. Kritizoval také Zdeňka Nejedlého a Milana Machovce za to, že jsou k Masarykovi málo kritičtí. Proto není divu, že Václav Černý a mnoho dalších nemarxistů ho považovalo za zcela nedůvěryhodného a nebezpečného intelektuála. Sociální demokrat Karel Hrubý, který Kosíka vnímal jako jednoho z nejvýraznějších a nejsamostatnějších marxistických myslitelů, pak upozorňoval na skutečnost, že Kosík sice později kritizoval dogmatismus, byrokratickou manipulaci a násilí komunistické strany, ale otázku vlastní viny a vlastní odpovědnosti za počínání KSČ v prvních pěti padesátých letech si nepoložil.³

Abychom však byli vůči Kosíkovi spravedliví, musíme připomenout, že se k marxismu i ke komunistické straně dostal za války jako mladý muž prostřednictvím odbojové činnosti, a byl tedy nesporně nejen odvážným intelektuálem, ale také odvážným člověkem, jakých u nás nebylo mnoho. V kritické studii na adresu rozdělení

¹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968, str. 40.

² K. Kosík, *O sociálních kořenech a filosofické podstatě masarykismu*, in: *Filosofický časopis*, 3, 1954, str. 196.

³ K. Hrubý, *Cesty komunistickou diktaturou. Kritické studie a eseje*, Praha 2018, str. 170–174 a 243–251.

Československa z roku 1992 *Třetí Mnichov?* pak Kosík vyzdvihl Palackého a Masaryka jako politiky, kteří dokázali rozpoznat situaci a identifikovat hrozby, adekvátně na ně reagovat a filosoficky je odůvodnit. Směrem k Masarykovi vyslal omluvu: „Kdysi jsem Masaryka ‚přísně‘ kritizoval: pravdu měl on, nikoli já.“⁴

Soubor, opatřený poučeným úvodem Jana Mervarta, otevírají texty, v nichž se Kosík vyrovnává s dogmatickým, stalinským marxismem – ten je tak v rámci recenzované publikace představen jako něco vnějšího vůči Kosíkovu myšlení (Kosík s marxismem pracuje filosoficky tvořivě, proto je nepřekvapivě komunistickými funkcionáři mezi revizionisty také zařazen). Upozorníme však znovu, že pro Kosíka stalinský marxismus nebyl něčím vnějším. On sám byl v první půli padesátých let stalinista, až teprve v letech 1955 a 1956 se od stalinismu odklání a začíná pracovat na reformním či kritickém marxismu.

Nesporně nejcitlivější jsou pak práce z šedesátých let věnované Haškovi a Kafkovi. Kosíkova interpretace je odvážná i hravá, odkrývá a rozvíjí existenciální motivy v díle obou autorů a čtenář jistě ocení absurdní humor i humornou absurditu těchto textů.

Filosoficky a politicky nejzávažnější práce jsou však projev na sjezdu spisovatelů *Rozum a svědomí* (1967) a programová stať *Naše nynější krize* (1968), které včetně haškovských a kafkovských textů už byly publikovány v knize *Století Markéty Samsové*. Oba texty vyjadřovaly, popisovaly a utvářely úsilí reformních československých komunistů o „socialismus s lidskou tvář“, i když Kosík zde reprezentoval spíše spisovatelskou a občanskou veřejnost než KSČ. Ostatně Kosíkovy terminologické obraty „demokratický socialismus“ či „socialistická demokracie“ by byly lepším programem než velmi vágní „socialismus s lidskou tvář“.

Proč ale Kosíka četli Patočka a Hejčánek a proč ho máme číst dnes? Hejčánek na Kosíkovi cenil to, že se zde objevil skutečný filosofický marxista, s nímž bylo možné vést dialog, a dokonce kritizoval Josefa L. Hromádku, že se více orientoval na spolupráci s Milanem Machovcem než s Karlem Kosíkem.⁵ Patočka pak interpretuje Kosíkova *Dialektiku konkrétního* jako „vlastní systematicko-filosofické dílo, které si klade nejvyšší cíle“, s nímž sice v mnohém nesouhlasí, ale které „je českou filosofií dnešní doby“.⁶

⁴ K. Kosík, *Třetí Mnichov?*, in: týž, *Století Markéty Samsové*, Praha 1993, str. 162.

⁵ L. Hejčánek, *Dvojí filosofický odchod. Milan Machovec a Karel Kosík*, in: *Reflexe*, 24, 2003, str. 145–152.

⁶ Cit. tamt. Ve spisu *O smysl dneška* Patočka věnuje posledních sedm stran kapitoly Česká filosofie a její soudobá fáze interpretaci Kosíkových textů. Navzdory kritickým poznámkám týkajícím se výkladu Husserla, Heideggera, Hegela a pojmům práce a praxe nelze přehlédnout řadu uznalých soudů na adresu Kosíkových úvah, analýz, kritik a spekulací. J. Patočka, *O smysl dneška*, in: týž, *Češi*, I, Praha 2006, str. 321–327.

Pokud jde o dnešní recepci Kosíka, jeho výše uvedené termíny byly sice přesnější, mohou ale představovat program pro současnost? Jak bychom dnes mohli realizovat „nové politické společenství komunistů, socialistů, demokratů a ostatních občanů, založené na politické rovnoprávnosti a plnoprávnosti a vycházející ze zásad socialismu a humanismu,“ k němuž patří „jak samospráva socialistických výrobců, tak politická demokracie socialistických občanů“?⁷ Samozřejmě musíme ocenit, že Kosík nepíše jen o demokracii, ale také o politické demokracii v roce 1968. Tyto úvahy však zjevně nemohou nabídnout alternativní demokratický program pro současnost.

Vydavatel svazku Mervart Kosíka interpretuje prostřednictvím programu humanistického socialismu či socialistického humanismu. Onen humanismus lze do jisté míry vyvodit z filosofie člověka, jíž Kosík uzavírá *Dialektiku konkrétního*, ale skrývá onen humanismus skutečně filosofický obsah? Je v něm patrné směřování k událostem roku 1968 a Kosík měl nesporně velké zásluhy na tom, co se v roce 1968 začalo uskutečňovat. Co však Kosíkův humanismus nabízí? Revolučně kritickou praxí. Člověka tvorby a umění ve světě marxistické byrokratické ideologie bez člověka. Snad bychom tu mohli mluvit o kritickém či reformním marxismu, který pracoval s marxismem jako nástrojem společenské kritiky či společenské reformy,

kteřý destruuje svět společenské mystifikace, iluze, přeludů a pseudokonkrétnosti. Ale je Kosíkova marxistická kritika sebekritická i s ohledem na to, že sám marxismus reprezentoval významnou vrstvu mystifikace, iluzí, přeludů a pseudokonkrétnosti? To je otázka, kterou si Kosík nekladal – a nekladou si ji ani současní autoři. Část našich filosofů se Kosíkovi jako marxistovi programově vyhýbá, jiná část ho glorifikuje či interpretuje jako filosofa humanistického socialismu či socialistické modernity, ale ve směru kritických otázek dále nepátrá, minulé domácí i mezinárodní uznání Kosíka ji uspokojuje.

Kosík se v sedmdesátých letech proslavil u intelektuální veřejnosti, která se režimu stavěla na odpor, svým otevřeným dopisem Sartrovi a Sartrovou odpovědí.⁸ Zaujal také tím, že se zastal kapely Plastic People of the Universe. Chartu 77 však nepodepsal a část domácích rezistujících intelektuálů tím byla zklamána. Poněkud parodicky popsal tehdejší recepci Kosíka jeho blízký přítel, spisovatel Ludvík Vaculík v *Českém snáři*. Podle Vaculíka Kosík svou disidentskou absenci odůvodňoval tím, že píše. Jeho přátelé se ptali: Píše Kosík vůbec něco? Byl mu opravdu Státní bezpečností zabaven velký rukopis a bylo v něm něco zajímavého? Tyto otázky však zůstaly nezodpovězeny.

Publikované články a eseje spíše přispívají k barevnějšímu obrazu

⁷ K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, str. 36.

⁸ Francouzský deník *Le Monde* uveřejnil 29. června 1975 otevřený Kosíkův dopis Sartrovi spolu se Sartrovou odpovědí. Překlad publikovalo *Právo*, 28. června 2001. Oba texty jsou dostupné spolu s komentářem A. J. Liehna na: http://www.sds.cz/docs/precetete/tisk/kos_sart.htm (navštíveno 15. prosince 2020).

Kosíkova veřejného filosofování a jeho literární a politické kritiky, než že by nám řekly něco, co jsme dosud nevěděli. Sebrané texty přibližují zejména to, jak se Kosík odpoutával od dogmatického a stalinistického marxismu, a představují zlatý věk Kosíkova filosofického, literárně kritického i nepoliticko-politické činnosti, tedy

šedesátá léta, která byla do značné míry dítětem Kosíkova intelektuální práce. Publikace je tak inspirativním příspěvkem k veřejné kritické diskusi o Kosíkově filosofickém i politickém odkazu i době, ve které žil a filosofoval.

Martin Šimsa

Martin Ritter

POZNÁNÍM

OSVOBOZOVAT BUDOUCÍ

Benjaminova teorie pravdy

Praha (Filosofický ústav AV ČR, Oikúmené) 2018, 191 str.

„A tak skutečná pravda nesouhlasí s něčím jiným, nýbrž se sebou samou, a neříká ani není nic mimo sebe samu, ale čím je, to také říká.“¹

Svou druhou knihou věnovanou Benjaminovu myšlení navazuje Martin Ritter na již dříve vydanou monografii *Filosofie jazyka Waltera Benjamin* (2009). Od té doby autor nejen rozšířil pole svého zkoumání, ale také tohoto německého židovského myslitele zpřístupnil českým čtenářům prostřednictvím řady překladů, které postupně vydal ve třech výběrech z jeho díla (z let 2009, 2011 a 2016). Takto vytvořené zřídlo benjaminovského bádání Martinu Ritterovi nyní umožňuje zaměřit se na samotné jádro Benjaminovy filosofie, za něž pokládá jeho koncepci pravdy. Nenechme se však mýlit hned první větou předmluvy, v níž se dočteme, že kniha „systematicky vykládá Benjaminovo pojetí pravdy“ (9),² neboť tu je třeba číst ve světle jakéhosi sebe-dekonstruktivního pohybu, v němž se nakonec ukazuje, že cílem knihy je spíše vytvořit „plastický

obraz“ (13) celku Benjaminova myšlení, jehož středobodem je sice stále pojem pravdy, ale ten se spíše ukazuje v různých svých fasetách a návaznostech napříč chronologickým výkladem textů. Osu takto interpretovaných spisů má tvořit raná studie *O jazyce vůbec a o jazyce lidském* z roku 1916, dále *Předmluva k německé barokní truchlohře* z roku 1924 a nakonec i nedokončené *Pasáže*. Fakticky je ovšem pole textů, z nichž Martin Ritter vychází, mnohem bohatší a zahrnuje i drobné fragmenty, studie věnované německé romantice a – pokud jde o závěr knihy – také Benjaminův svého druhu odkaz zaznamenaný v různých verzích *Dějinně filosofických tezí* (z let 1938–1940).

Smyslem této monografie přitom není pouhé shrnutí různě načrtnutých koncepcí pravdy do jednoduššího pojetí. Jejich dvanáct kapitol se odvíjí poněkud dramatičtěji: autor vychází z raného textu *Život studentů* (Benjamin jej napsal, když mu bylo 22 let), z něž si vypůjčil také název své knihy, aby už zde předestřel, že problém, který před námi otevírá téma pravdy, je vlastně problémem filosofie dějin. V pozoruhodné ozvěně dvou předválečných textů, v níž juvenilie z roku 1914 evokuje pozdější *Teze*, vychází najevo, že pro Benjamin je – patrně setrvalé – hlavní otázkou, pokud jde o dějiny, konfrontace všeobecně sdílené představy prázdného, homogenního

¹ Plótinus, *Enn.* V,5,2,18–20: Ὅστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἀλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτὴν ἄλλο λέγει καὶ ἔστι, καὶ ὅ ἐστι, τοῦτο καὶ λέγει. Přel. R. Roreitner.

² Číslo v závorce odkazuje k paginaci recenzované knihy.

a nekonečného času, jíž odpovídá myšlenka pokroku, s představou naplněného času či „imanentního stavu dokonalosti“, která je v náboženské oblasti vyjádřena ideou mesiánského času (16, resp. 20).³ Benjamin přitom chápe pravdu právě jako tuto „dokonalost“; je tedy nasnadě, že nejde o běžné pojetí, a proto je zapotřebí jeho zevrubnější výklad. Postupné odhalování různých rysů pravdy v sedmi kapitolách, které následují, má pak čtenáře dovést oklikami zpět k výchozí takřkajíc existenciální otázce po možnosti zpřítomnění pravdy – a tedy stavu dokonalosti či plného bytí – v dějinách (jíž se věnují poslední čtyři kapitoly). Domnívám se, že jeden z nejzajímavějších momentů knihy nastává, když Martin Ritter zvažuje možnost, že pozdní Benjamin (zejména v *Pasážích*) chápe nakonec i samotnou pravdu jako časovou; jeho odpověď přitom – jak se mi alespoň zdá – zůstává nejednoznačná, proto se k tomuto motivu ještě vrátíme.

S autorovým tvrzením, že „Benjaminův přístup k pravdě není možné smysluplně shrnout do několika jasných tezí“ (13), nelze než souhlasit, přesto Martin Ritter už v úvodu knihy několik základních charakteristik pravdy nabízí: Benjaminovo pojetí pravdy je ontologické (je to skutečnost sama, nikoli poznávací vztah), pravda je – jak bylo řečeno – dokonalost, vyznačuje se jednotou, zároveň je však podstatně „jazyková“ – v jakémisi ideálním smyslu, který vychází z mýtu

o prapůvodním rajsčém pojmenování věcí. Při dalším hledání bychom našli v knize i další určení: pravda je jakousi „pravlastí poznání“, v níž pojem poznání neoznačuje vztah mezi dvěma metafyzickými entitami, totiž vztah poznávajícího subjektu a poznávaného předmětu (34). Postupně se ale dozvídáme, že vztah pravdy a poznání je ještě spletitější, neboť pravda je „bezintencní“ bytí, „odtržené od veškeré fenomenality“, které samo zakládá a umožňuje bytí věcí (spíše než jejich poznání) – je to *Seinsgrund*, a nikoli *Erkenntnisgrund* (102). Benjamin ovšem zároveň tvrdí, že pravda je „věčná“ (92), neboť se význačným způsobem zpřítomňuje ve věcech. Tato zdánlivá kontradikce ale vyjadřuje pouze Benjaminův záměrný odklon od romantiků (zejm. F. Schlegela), podle nichž se poznání či pravda dává jako souvislost „ve vědomí“ (34, 80 ad.). Řečeno obecněji, jestliže Benjamin doslova říká, že pravda „existuje pouze ve věcech“ a „nejbytošnější obsahy bytí se razí ve světě věcí“ (91), je třeba mu rozumět v širší souvislosti odmítnutí koncepce poznávajícího subjektu, který jako by měl pravdu „v držení“. Neznamená to však, že pravda je věcem imanentní (že je *pouze* v nich).

Všechny výše popsané rysy pravdy Martin Ritter postupně představuje na konkrétních textech, v nichž také pravda získává různá označení: pravda jako adamovské „jméno“ v eseji *O jazyce*, jako „idea“ či „monáda“ (ba dokonce „původ“) v předmluvě

³ Níže uvedené citace jsou nejčastěji formulacemi, které užívá přímo Benjamin a které autor v knize extenzivně cituje. Jestliže odkazují k vyjádření samotného autora (nebo někoho jiného), případně k Benjaminovu textu, který autor přímo necituje, vždy to výslovně uvádím.

k práci o truchlohře a jako „dialektický obraz“ v nedokončeném projektu *Pasáží*. Snad je ale na místě být, pokud jde o tuto „zतोžnění“ (14), opatrnější, mj. z důvodu textových dokladů: např. v eseji *O jazyce* není o pravdě explicitně řeč vůbec (hovoří se zde sice o „dokonalém poznání“, ovšem v souvislosti s „jazykem ráje“ obecně, nikoli specificky v kontextu jmen, která dává Adam) a kupř. v *Předmluvě* se z více míst zdá, že pravda je spíše určitým poměrem, souzvukem či konstelací mnohosti „čistých bytností“ či „idejí“ spíše než jednou z nich. Snad bychom mohli pojem pravdy uchopit o něco přesněji, kdybychom si více všimli rozdílnosti perspektiv, v nichž je o ní řeč (a tuto diferenci naopak zdůraznili). Martin Ritter tento problém hledisek bezpochyby reflektuje (když např. na str. 114 říká, že pojem původu „vyzdvihuje ... specifika ideje, pokud jde o její vztah k jevům“), ale – veden snad záměrem zachovat kontinuální linii výkladu – převádí často různé popisy opět na společný jmenovatel (např. hned na straně 115 je původ „identifikován“ s pravdou). Tato motivace je jistě relevantní, může však vyvolat otázku, zda ústřední problémy, které se kniha snaží řešit, nenesou stopy tohoto těsného „sblížování“ pojmů. Pokusím se to lépe vysvětlit.

Kniha *Poznáním osvobodovat budoucí* si klade dvě hlavní otázky formulované hned v úvodu (14): první se týká způsobu danosti – nebo možnosti zpřítomnění – pravdy, konkrétněji pak jde o vztah pravdy k výkonu poznání; s tím úzce souvisí i otázka druhá, totiž zda má pravda časovou, nebo nečasovou povahu. V průběhu četby se však ukazuje, že Martin Ritter od sebe

charakteristiky pravdy „jako takové“ a problém jejího zpřítomnění dokonce oddělovat nechce: proto také ve shrnutí základních určení pravdy na základě interpretace *Předmluvy* čteme, že podstatným rysem pravdy je její svázanost se *znázorněním*, resp. že znázornění je „forma bytí pravdy“ (102). Tato teze patrně souvisí s „jazykovou“ povahou pravdy, která se podle Benjamina ze své vlastní podstaty vyjadřuje touto formou (sama se nicméně domnívám, že ačkoli k pravdě patří určitá expresivita, není přinejmenším samozřejmé, že je jazyková *beze zbytku*; k tomu se ale ještě vrátím). Spojovat pojem pravdy s její daností se jistě nabízí, nakolik se však zabýváme koncepcí, podle níž má být pravda zároveň onen *Seinsgrund*, jak o něm byla řeč výše, vše se poněkud komplikuje: má pravda podle Benjamina více forem bytí? Je samotným „základem“ bytí (věcí), který se ale nutně znázorňuje, a to v bytí méně dokonalém? Pokud bychom se s touto otázkou konfrontovali přímo, vystala by před námi patrně představa jakési hierarchické ontologie (jen na okraj poznamenejme, že tradiční myšlenkové rozvrhy ontologií, jež počítají s více rovinami bytí, mají obvykle dobré důvody od sebe zdroj bytí a sféru sebe-vyjadřující pravdy, v níž je poznávající subjekt a objekt identický, odlišovat).

Martin Ritter se myšlenky stupňů bytí či různě dokonalých jazyků sám dotýká v souvislosti s koncepcí monády, jak je formulována v *Předmluvě* (122), a připomíná také analogické podloží eseje *O jazyce*. Krom toho se zdá, že okolo tohoto problému setrvale krouží, neboť otázky, jež si klade, jsou jakousi jeho modifikací: odehrává se

v Benjaminově myšlení skutečně zásadní posun od pravdy *Předmluvy*, která je „trans-empirická“ a zachovává si jakousi „kvazi-platónskou separaci“ (124), k pravdě *Pasáží*, jež „existuje ve svém zpřítomňování“ (132) a v níž „nezbyde ... z Benjaminova platonismu téměř nic“ (137)? Anebo je to tak (jak bych tomu měla sklon rozumět), že Benjamin stále chápe – a z podstatných důvodů musí chápat – pravdu jako „platónsky“ oddělenou a tím, co se ukazuje v pozdním díle, je stále větší naléhavost problému, zda může být zpřítomněna? Odpověď na toto dilema má samozřejmě přímé důsledky i pro otázku, zda je pravda podle pozdního Benjaminova časová.

Vztah pravdy a její danosti je tedy pro knihu centrální a spolu s ním vystává přinejmenším jedna pozoruhodná linie úvah, která těsně souvisí s Benjaminovým úsilím o překonání subjekt-objektového dualismu. Jestliže totiž máme myslet danost pravdy, aniž bychom se ocitli v osidlech dualismu („dává-li“ se pravda, je přirozené ptát se, *komu* se dává atd.), pak nezbyvá než uvažovat o různých formách sebe-znázornění pravdy. Tím se však otevírá jiný propastný problém, a sice problém vzájemného vztahu (lidského) poznávajícího – nebo uměleckého – úsilí a tohoto sebe-znázornění. Pokud by se totiž sebe-znázornění pravdy zcela míjelo s úsilím ji poznat, pak by toto úsilí ztrácelo smysl. Kdyby naopak pravda závisela ve svém zpřítomnění jen na lidském úsilí, ztratila by patrně – Benjaminem tolik zdůrazňovaný – charakter svébytnosti (či „bezintenčního“ bytí). Kniha *Poznáním osvobodovat budoucí* díky svému chronologickému postupu vykresluje

jakýsi panoramatický obraz, jenž zachycuje oba tyto extrémy, a tím skýtá cennou příležitost je dále promýšlet. Než se k tomu dostaneme, pokusím se shrnout (nakolik je to možné), co se dozvídáme v jednotlivých kapitolách, a to se zřetelem k motivům, které jsme právě předestřeli.

O úvodní kapitole knihy, jež otevírá téma vzájemného vztahu Benjaminovy „jazykové ontologie“ (17) a filosofie dějin, už byla řeč. Výchozí představou jazykového charakteru skutečnosti se podrobněji zabývá třetí kapitola, v první kapitole jde Martinu Ritterovi především o to, aby předestřel, jak se k sobě má pravda jakožto dokonalost a dějinná přítomnost. V textu *Život studentů* Benjamin říká, že „prvky konečného stavu ... jsou hluboko uloženy v každé přítomnosti jako nejohroženější ... výtvoři a myšlenky“; a „dějinnou úlohou“ je učinit tyto prvky „imanentního stavu dokonalosti“ „viditelnými a dominantními“ (16). Ne-dokonalý charakter dějinné situace Benjamin vykládá pomocí mýtu o před-dějinném adamovském jazyce, v němž bylo jméno, jak to formuluje autor, „transparentním médiem bezprostředního sebe-výrazu věcí“ (17). Tento utěšený stav nejen lidského poznání, ale také samotné pojmenovávané přírody však vzal za své spolu s proměnou jazyka po pádu, kdy se jazyk stal prostředkem sdělování významů a zároveň se „zmátl“ do babylónské mnohosti jazyků, která věci přejmenovává, a tím způsobuje jejich němotu a smutek (str. 19). V tomto smyslu dějiny (nebo také příběh, *Geschichte*) podle Benjaminova „vznikají zároveň s významem v lidském jazyce“ (20).

Chápání dějin jako „ztráty bezprostředního vztahu k pravdě“ je pro knihu určující, stejně jako existenciální otázka po možnosti z této situace vystoupit (21). V konfrontaci s ní Martin Ritter neváhá sáhnout k radikálnějším Benjaminovým textům, mezi něž patří *Theologicko-politický fragment*, v němž doslova stojí, že „žádný historický děj, a tím méně historický aktér, [se] nemůže sám vztáhnout k mesiánské dimenzi; pouze sám Mesiáš vytváří tento vztah“ (tamt.). Autora na této myšlence zajímá napětí, jež na jednu stranu „klade na člověka absolutní nárok tím, že předpokládá absolutní pravdu či spravedlnost jako úběžník teorie/praxe“ a zároveň mu upírá možnost jich reálně dosáhnout (22). Podle jeho interpretace ale dokonce ani teze nerozhodnutelnosti o tom, kdy se uskutečnila „mesiánská intervence do dějin“ (z *Kritiky násilí*), neznamená, „že lidé nemají kriticky rozlišovat a tímto rozlišováním se snažit – uvnitř dějin a mezi jevy – vztahovat k pravdě“ (24). Ve zbylé části úvodní kapitoly pak Martin Ritter interpretuje text *Úkol překladatele*, jenž má být nejen výkladem o vztahu upadlé mnohosti jazyků k „čistému“ jazyku pravdy (26), ale také význačnou ilustrací tohoto „úkolů“ cílit na imanentní stav dokonalosti, jehož prvky přece jen lze v dějinné situovanosti rozeznávat (27–29).

Zdá se mi, že už zde se rýsuje jeden z extrémů, k nimž může vést myšlenka pravdy, která sama sebe vyjadřuje. Benjamin se zřejmě snaží vyhnout

dvěma úskalím: na jedné straně vidí devaluaci času v profánní ideji pokroku, na straně druhé musí mít před sebou (v *Theologicko-politickém fragmentu*) nebezpečí politických snah o dosažení cílů, jež patří do sféry náboženství (proto zde říká, že „říše Boží není *telos* historické *dynamis*“).⁴ Nebylo by ale zvlášť šťastné, kdyby se z těchto úskalí osvobodil za cenu myšlenky pravdy, jež se dává zcela nezbadatelně. Když se Benjamin snaží těmto důsledkům vyhnout, nachází různá řešení formulovaná jako „úkoly“ teoretické práce; jedním z nich je právě úkol překladatele.

Pokud bychom si však měli vystačit jen se sdělením tohoto textu, zůstali bychom možná bezradní: krok od silných politicko-dějinných tezí – který Martin Ritter ještě zdůrazňuje citací, podle níž jsou „dějiny přísnejší a krutější boj“ (15 a 28–29) – k výkladu esoterické teorie vzájemného vztahu jazyků, jež má být úvodem k překladu Baudelairových básní z *Květů zla*, může na čtenáře působit trochu nevyváženě. Není to však jediný případ, kdy jsou Benjaminovy zhuštěné náčrty metafyziky, teorie poznání nebo filosofie dějin preambulí drobného badání (i *Dějinně filosofické teze* měly být teoretickým rámcem knihy o Baudelairovi).⁵ Snad toto zvláštní spojení radikalit a detailního zkoumání pramenů z Benjaminova přesvědčení, že dokonalost není cílem, jenž by byl dosažitelný mocí (natož pak mocí politickou), ale že se zpřítomňuje právě v „nejohroženějších myšlenkách

⁴ W. Benjamin, *Theologicko-politický fragment*, in: týž, *Agesilaus Santander. Výbor z textů*, přel. J. Brynda, Praha 1998, str. 80.

⁵ Srv. k tomu M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 253.

a výtvořech“, jimž je třeba věnovat pozornost. Ať je tomu jakkoli, formule „úkolů“ tvoří zvláštní disciplínu Benjaminovy filosofie, a proto se otázka možnosti zpřítomnění pravdy vrací nejen v úkolech kritika, umělce a filosofa, kteří všichni mají – podle eseje o Goethových *Spřítomněních volbou a Předmluvy* – znázorňovat ideje, resp. pravdu (97–98 a 124–127), ale nakonec i v práci historiografa, který má – podle *Tezů* – zpřítomňovat či ukazovat dialektické obrazy. K těmto tématům se vrátíme v souvislosti se závěrem knihy.

Následující kapitola vykládá problematiku poznání, jak je představena v *Programu nadcházející filosofie* (z roku 1918) a ve fragmentu *O vnímání* (patrně z roku 1917). Ačkoli Benjamin v *Programu* vyjadřuje záměr navázat na Kantovu filosofii (30), nechce přistoupit na jeho úzké vymezení pole zkušenosti. Naopak si klade za cíl znovu otevřít filosofii „metafyzické zkušenosti“ a spolu s ní i sféře náboženství. Svůj spekulativní idealismus, v němž se podmínky možnosti zkušenosti stávají – zcela proti duchu kantovství – spíše principy, z nichž lze (možnou) zkušenost vyvodit (32, 36), zakládá na jakémsi implicitním povědomí nebo „tušení“ (33, 39) „vyššího druhu zkušenosti“, než je „holá, primitivní a samozřejmá zkušenost“, na niž stavělo osvícenství (33). V hledané teorii poznání zároveň nemá jít pouze o „problém jistoty poznání, jež je trvalé“, ale také „o problém hodnoty zkušenosti, jež je pomíjivá“ (tamt.). Aby se oprostila od „náboženské a historické slepoty vlastní novověku“ (33, pozn. 64), opouští tato teorie „mytologickou“ představu „individuálního,

tělesně-duchovního já, jež skrze smysly zakouší počítky, na jejichž základě si tvoří své představy“, a bere na sebe úkol odhalit „sféru naprosté neutrality se zřetelem k pojmům objektu a subjektu, jinak řečeno ... vypátrat autonomní pravlast poznání, v níž pojem poznání již v žádném smyslu neoznačuje vztah mezi dvěma metafyzickými entitami“ (34). Interpretační hodnota druhé kapitoly myslím spočívá především v tom, že ukazuje, jak je Benjaminovo pojetí poznání neintuitivní, neboť je spíše, jak říká autor, „objektivní strukturou poznatků (či dokonce poznávacích principů)“. A stejně tak nesamozřejmě je i pojetí zkušenosti, jíž se nakonec mívá „metafyzický svět sám“ (44).

Pouze na okraj připojuji domněnku, že právě tak neintuitivní je i Benjaminovo pojetí symbolu v citovaném příměru s malířstvím z fragmentu *O vnímání* (42). Benjamin rozlišuje mezi „poznanou zkušeností čili zkušeností, jak je přítomna v poznání, a (zakoušenou) zkušeností samou“ (42), přičemž první z nich poukazuje k druhé jako k „symbolu souvislosti (v) poznání“ (42–43). Na základě analogie pak „poznane zkušenosti“ odpovídá malířův obraz, zatímco „zkušenosti samé“ odpovídá malovaná krajina. Symbolem tu ale – proti očekávání – není obraz krajiny, nýbrž krajina, která má být analogií (metafyzické) „zkušenosti samé“. Právě tato zkušenost, která má podle Benjaminova „vyšší dignitu“, je tedy sama symbolem. Symbol proto není v poznání či zobrazení, nýbrž je tím, k čemu se poznání vztahuje. (Snad jako k symbolu své vlastní jednoty či souvislosti? A symbolická intence by pak byla vztahem k této dosud

poznáním neuchopené jednotě?) Ať už to Benjamin míní jakkoli, mám za to, že jeho pojem symbolu by stál za samostatný výklad. Martin Ritter konečně svou interpretaci uzavírá tím, že pokud budeme „symbolicky zpřítomněné zkušenosti“ rozumět právě jako vyšší metafyzické zkušenosti, která je navíc „sebe-vyjadřováním meta-fyzické reality samé“ (45), lze ji chápat jako „symbolické znázornění pravdy“ (10, 42–45); toto pojetí symbolu je tedy rozhodující pro otázku danosti pravdy.

Ve třetí kapitole se Martin Ritter obrací k Benjaminově filosofii jazyka; jejím cílem je vysvětlit pojem pravdy na pozadí výkladu o jménech, která dává Adam. Také zde představuje adamovský jazyk určitý způsob, jak se vyhnout subjekt-objektové dichotomii (10–11). Benjamin vychází – v parafrázi Martina Rittera – z teze, že „vše je jazykem (ale možná nejen jím), jelikož vše se sděluje“. Přesněji je ale snad formulace z předmluvy knihy, kde autor říká, že všechny jazyky jsou „výrazem duchovní podstaty“ (10), neboť lépe předjímá myšlenku, že ne vše se vyjadřuje stejně dokonale (tj. také, že ne vše se sděluje zcela). Jakkoli platí, že v Adamově pojmenování není věc označena, ale vyjádřena (46), a to na základě přirozeného překladu jazyka věcí, v němž se věc sama člověku sděluje, přece se z hlediska lidského jazyka jeví jazyk věcí nedostatečný, neboť, jak říká autor, „jazyk věcí ‚naznačuje‘ také něco, co je v něm vysloveno nedokonale“ (47).⁶ Člověk pak

pojmenovává věci jedině díky slovu, z něhož jsou stvořeny, a v tomto smyslu je překlad věcí do lidského slova umožněn identickým pramenem, z něhož jazyk člověka i jazyk věcí pocházejí, tj. identitou Boha (48). Překlad je tedy zároveň receptivitou i spontaneitou (50). Můžeme si ale spolu s Martinem Ritterem klást otázku, zda je adamovský jazyk – jestliže má být dokonale poznávající – také „tvůrčí“. Sám si na ni odpovídá kladně, neboť Adamova jména jsou podle něj „kreativním vytvořením něčeho nového, co je právě výrazem pravdy“. V tomto smyslu adamovský jazyk není „Boží pravdou věcí, nýbrž zpřítomněním této pravdy v lidském médiu“ (52).

Ponechám-li stranou už zmíněný fakt, že Benjamin sám v esejí *O jazyce* o pravdě nic neříká, a proto jsme v otázce jejího zpřítomnění zcela odkázáni na autorovu interpretaci, přesto se zdá, že „pravda jména“ přinejmenším není jedinou „pravdou“, kterou Benjamin zná. To opět souvisí s rozlišením mezi pravdou a problémem jejího zpřítomnění, jak o tom byla řeč výše: buď má pravda více různě dokonalých „forem bytí“, nebo budeme jako pravdu označovat výhradně její přítomnost v lidském – ovšem ideálním, adamovském – jazyce, a pak lze celý problém jejího zpřítomnění redukovat na „vztah participace“ současného upadlého a zmnoženého jazyka k onomu čistému „jazyku pravdy“ (57). Zdá se mi, že tímto krokem se nejen stane z jazyka výlučně „místo

⁶ Opět jen na okraj dodejme, že paralela Adama a malíře z textu *O vnímání* (str. 47) tak docela neodpovídá, protože v esejí *O jazyce* má lidský jazyk větší dokonalost než „pouze materiální“ jazyk věcí, zatímco krajina – resp. zkušenost sama – měla „vyšší dignitu“.

pravdy“ (tamt.), ale také „neredukovatelný, na nic jiného nepřevoditelný a bezedný základ“, jak o něm s takřka heideggerovskou dikcí hovoří autor v závěru kapitoly (62). Sama si nejsem jista, zda tomuto kroku odpovídá všudypřítomné theologické pozadí Benjaminových úvah jak o metafyzické zkušenosti (srv. 53), tak o filosofii jazyka. Spíše si kladu otázku, zda tu neupadáme do „propasti“, o níž je řeč na prvních stranách eseje *O jazyce*.⁷ I když totiž Benjamin sám uvažuje o ztotožnění duchovní a jazykové bytnosti – což jej přivádí k představě stupňů existence či bytí –, nezapomíná zdůraznit, že jazyk „v žádném případě není jen sdílením sdělitelného, nýbrž zároveň symbolem nesdělitelného“.⁸

Následující kapitola knihy *Poznáním osvobodovat budoucí* se zabývá méně známým Benjaminovým textem nazvaným *Duha* s podtitulem

Rozhovor o fantazii (z let 1914–1915) a fragmentem *O malbě aneb znak a znamení* (z roku 1917). Nesporná zajímavost těchto krátkých poetických textů (stejně jako autorovy interpretace) není vždy přímo úměrná jejich jasnosti, a to i přes – tentokrát výslovné – paralely s novoplatónskou filosofií, jejíž elementární znalost může být pochopení Benjaminova textu spíše na překážku.⁹ Shrnutí, které by bylo těmto textům právo, by vyžadovalo hlubší ponoření do jejich pozoruhodného světa, na něž zde není prostor. Omezím se tedy na odkaz k překladu textu¹⁰ o fantazii a okrajovou otázku: je koncepce tvořivé fantazie tohoto dialogu coby „ontologického principu stvoření“ (72) převoditelná na destruktivně působící, ba znetvořující (65 a 76) fantazii pozdějších fragmentů, nebo je tento posun založen v celkově jiné koncepci? Odpověď možná není

⁷ W. Benjamin, *Agésilas Santander*, str. 11: „Názor, že duchovní bytnost věci spočívá právě v jejím jazyce – tento názor, pochopený jako hypotéza, je velkou propastí, do níž se hrozí zřítit celé teorie jazyka, zatímco její úlohou je vznášet se nad ní, ba právě nad ní.“

⁸ Tamt., str. 30.

⁹ Tyto překážky vyvstávají především tehdy, když autor nastiňuje analogii mezi benjaminovskou fantazií a novoplatónským Jednem. Vzhledem k zásadně transcendentní povaze Jedna je totiž obtížné představit si jeho spojitost s fantazií coby formou – navíc smyslové – danosti věcí (nehledíc k naprosto odlišné roli fantazie v samotném novoplatonismu). Příkladem takové překážky je následující formulace: „... u Benjaminu je fantazie spíše původní jednotou, analogickou novoplatónskému jednu, resp. ‚silou‘ mimo subjekt i objekt, jejímž prostřednictvím, oddáme-li se fantazii, se podává skutečnost sama, věci v tom, jak skutečně, ovšem smyslově, vyhlížejí“ (65). Podobně je tomu i s následující formulací: „Benjamin pojímá fantazii nikoli objektivistickým novoplatónským způsobem, nýbrž spíše z perspektivy asubjektivní: fantazie je médiem sebe-znáorňování reality“ (76). Není zkrátka jasné, v čem je benjaminovská fantazie analogická Jednu, ani v čem se liší od novoplatónské koncepce *fantazie* (kterou autor v knize nijak nepředstavuje).

¹⁰ Text vyšel samostatně v překladu Markéty Haiklové (W. Benjamin, *Duha*, in: *Svět literatury*, 54, 2016, str. 159–164). V tomto čísle časopisu vyšla také kratší studie Martina Rittera *Co říká duha?* (tamt., str. 28–35).

bez významu pro vztah fantazie a jazyka, jak jej zde autor interpretuje. Zdá se mi totiž, že v dialogu *Duha* se ještě neuvažuje o tom, že by fantazie byla potenciálně destruktivní, a proto zde fantazie nevyžaduje onen „protipól“, jímž je (akustické) slovo (65–66). Nejsem tedy zcela přesvědčena, že by pozdější Benjaminova koncepce „bezvýrazného“ (vyložená v šesté kapitole knihy), které nějak náleží do sféry jazyka a které odděluje v krásných jevech pravdu od pouhého zdání (v jeho ambivalenci), byla na tento raný rozhovor aplikovatelná.

Pátá kapitola se obrací k Benjaminově disertaci *O pojmu umělecké kritiky v německé romantice* (z roku 1919). Pro Benjaminina představuje romantické myšlení, jež čte prizmatem díla F. Schlegela, další způsob, jak se vyrovnat se subjekt-objektovou dichotomií v poznání. Jestliže je tu metodickým východiskem „myšlení, které v sebevědomí reflektuje sebe samo“, pak má toto ztotožnění myšlení s reflexí umožnit, aby poznání bylo bezprostředním či intuitivním „intra-subjektivním“ vztahem (80). Vedle toho autor referuje také Benjaminův výklad Schlegelova pojetí systému jakožto individua a s ním spjatou koncepci tzv. „individuálního pojmu“, který v sobě má koncentrovat „celek systému tak, že jej lze uchopit takřkajíc naráz“, a je tedy jakýmsi „preformovaným systémem“ (82). Analogií romantického média reflexe a jejího vztahu k individuálnímu pojmu má pak být idea umění a její vztah k jednotlivému uměleckému dílu. V tomto smyslu může Benjamin o konkrétním díle – v duchu romantického pojetí – říci, že je „pohnutým pomíjivým

momentem v živoucí transcendentální formě. Tím, že se ve své formě omezuje, stává se nahodilým, pomíjivým útvarem, jehož pomíjivost však kritika zvěční“ (82–83). Romantické pojetí umění se tak snaží, jak říká Martin Ritter, „skloubit časovost a pomíjivost [díla] s věčností a trvalostí [ideje umění]“, neboť kritika „dílo vykáže jako součást média umění, tedy právě jako útvar, který je pomíjivý a věčný zároveň“ (83). Zde také vidí autor obdobu mezi romantickým médiem reflexe a benjaminovským médiem jazyka: jednotliviny (typicky díla) jsou pro romantiky specificky omezenou či zformovanou reflexí samou (84) a „podobně jako jazyk nese dílo nic než jazyk, nese dílo formy reflexe nic jiného než souvislosti reflexivního média“ (85). Odtud také analogie Benjaminovy veškerosti překladů jako jednoty jazykového pohybu a Schlegelovy absolutní reflexe jako uchopení veškeré skutečnosti v nanejvýš zřetelném rozvinutí (tam.). Problém romantické teorie nicméně tkví v tom, že nedokáže teoreticky zdůvodnit obsah uměleckého díla, neboť romantikové fakticky předpokládali, že médium reflexe je od počátku naplněné (86). Jako by pro romantiky bylo lhotečné, co reflexivní médium medializuje; zůstává obsahově arbitrární (87). Jak říká Benjamin: „myšlenkově je [absolutno] lze určit mnoha způsoby: jako přírodu, umění, náboženství atd. Nikdy však toto médium neztratí charakter média myšlení, souvislosti myšlicího vztahu“ (tam.). Zde tedy podle Martina Rittera paralela mezi médiem reflexe a benjaminovsky pojatým jazykem končí, neboť „jméno je obsahovou daností“ (tam.). Pro Benjaminina je navíc podle

něj rozhodující „schopnost média imanentně transcendovat sebe samé, poukazovat sebou samým za sebe“ (88). Snad i proto začne Benjamin po dokončení své disertace pracovat na eseji o *Spřízněních volbou*, v níž bude moci představit Goethovu filosofii umění – zaměřenou na obsah – jako určitou protiváhu romantické koncepce.

Motto, jež uvádí následující kapitola, má vyjadřovat Benjaminovo fundamentální přesvědčení o jednotě formy a obsahu (nejen) uměleckého díla; pochází z textu *Berlínské dětství kolem roku devatenáct set* (mimochoodem původně se týká ponožek). Jestliže Benjamin – s výhradami – oceňoval romantické pojetí „imanentní kritiky“ (89), nyní se je za pomoci Goethovy teorie snaží doplnit myšlenkou ideálu jakožto apriorního obsahu uměleckého díla (90). Forma a obsah pro něj přitom nejsou substráty v empirickém výtvaru, „nýbrž jeho relativní určení provedená na základě nutně čistších rozlišení filosofie umění“. Skloubení obou koncepcí má být ilustrováno interpretací a kritikou *Spříznění volbou*. I v goethovské eseji se vrací Benjaminovo přesvědčení o vyprázdněnosti osvícenského pojmu zkušenosti, jemuž „byla cizí myšlenka, že nejbytotnější obsahy bytí se razí ve světě věcí“. Důsledkem tohoto nezájmu o věci je podle něj Kantův důraz na subjekt i Fichtova koncepce absolutního já, a ani romantikové – kteří se s Fichtem vyrovnávají – nedoceňují „věcnost pravdy“. Naproti tomu Benjamin právě v této souvislosti říká (jak bylo uvedeno výše), že „pravda ... existuje pouze ve věcech“ (91). Toto své tvrzení ilustruje právě na uměleckých dílech, jež jsou – jak dodává

Martin Ritter – koneckonců také věcmi ve světě. (Ačkoli bychom se mohli přirozeně ptát, jaká jsou specifika těchto „věcí“.) Benjamin rozlišuje věcný a pravdivostní obsah díla a formuluje „základní kritickou otázku“, totiž jestli „zdání pravdivostního obsahu za sebe vděčí věcnému obsahu, nebo zda život věcného obsahu za sebe vděčí obsahu pravdivostnímu“ (93).

Martin Ritter pak ve svém výkladu zdůrazňuje především neoddělitelnost obou těchto obsahů díla: „pravda je zapuštěna do věcného obsahu, věcný obsah se vztahuje k pravdě“ (tam.). Tato neoddělitelnost souvisí podle něj s Benjaminovým odmítnutím romantické kritiky, nakolik si klade za cíl formulovat „prozaicky střizlivé“ jádro díla. V této intenci lze totiž podle Benjaminova spatřovat jakási poslední rezidua osvícenského přístupu ke zkušenosti, a tedy i k dílu a jeho kráse. Jestliže totiž pojem krásy nemá v romantické teorii žádné významné místo, pak kritika, jak je charakterizována v goethovské eseji, nesmí odstraňovat závoj krásy, který je bytostným rysem díla. Naopak jej má – Benjaminovými slovy – „co nejpřesněji poznat jakožto závoj, a tím se teprve pozdvihnout k pravému nazírání krásy ... jakožto tajemství“ (95). Krása sama totiž podle něj „není jevem, nýbrž bytostí, ovšem takovou, která se bytostně shoduje sama se sebou pouze v zahalení“ (96). Martin Ritter zde navazuje a dodává, že krása je podstatou, „tj. něčím pravdivým“, která se vyznačuje „dualitou zjevovaného a média zjevování“ (tam.). Svou myšlenku dokonce formuluje tak, že „pravda [uměleckého díla] není znázorněním něčeho na tomto médiu [díla] nezávislého, nýbrž

něčeho, co se dává jedině v tomto médiu“ (tamt.). Zdá se, že Martin Ritter chápe Benjaminovo tvrzení, že pravda je „ve věci“, velmi doslovně, když říká, že – na rozdíl od filosofie – je v případě umění pravda „v něm, jelikož umělecké dílo je samo (význačnou) věcí“ (96); pravda je tu však spojena s jevem, resp. s „krásným zdáním“ (97).

Právě ambivalentní role krásného zdání, které může vyvolávat „nepravdivé působení“, tedy vyžaduje uměleckou kritiku, jejímž úkolem je „vykázat přítomnost ‚bezvýrazného‘ (das Ausdruckslose), tedy toho, co se sice nejeví, ale přesto to zaručuje pravdu díla“ (tamt.). Kritika tedy musí – slovy autora – „znázornit umělecké dílo v jeho tajemství, a zároveň zabránit smíšení jevu a pravdy“, přičemž tomu smíšení brání právě ono „bezvýrazné“. Pokud jde o pravdu díla, říká Benjamin poněkud neprůhledně, že kritika vykazuje v uměleckém díle „virtuální formulovatelnost jeho [tj. díla] pravdivostního obsahu jakožto nejvyššího filosofického problému“, avšak z „úcty k dílu“ a „respektu k pravdě“ tuto formulaci nevyslovuje: „kritika říká pouze to, že pravda by se v díle nepoznala jako dotázaná, ale jako vyžadovaná“ (tamt.). Martin Ritter z toho vyvozuje, že „právě tajemství je způsobem přítomnosti pravdy v uměleckém díle“ (98). Toto „tajemné“ znázornění pravdy v díle, spjaté s krásou, má tedy bránit jeho profanaci či prozaiaci, kterou s sebou může nést (romantická) snaha redukovat věčnost díla na reflexi (99).

Nejsoustavněji se tématu pravdy věnuje *Předmluva k německé barokní truchloře*, resp. její verze nazvaná *Úvod*, již Martin Ritter ve své knize věnuje následující dvě kapitoly.

Sedmá kapitola nabízí výčet a krátký výklad hlavních určení pravdy, ukazuje návaznost *Předmluvy* na dřívější Benjaminovy koncepce a nakonec se soustředí na problém sebe-znázornění pravdy. Osmá kapitola se zabývá pojmem původu a monády a dotýká se i tématu krásy pravdy, aby se opět vrátila k otázce forem jejího zpřítomnění. Některé hlavní rysy pravdy jsme už zmiňovali: je to její jazyková povaha, svázanost se znázorněním, charakter bezintenčního bytí, dále pak její oddělenost od veškeré fenomenality, a především jednota (101–103). Tvrzením, že je pravda oddělená od veškeré fenomenality – jak autor vysvětluje –, nemá Benjamin na mysli, že by byla mimo věci, pouze tím vyjadřuje – tak jako už v *Programu nadcházející filosofie* – přednost metafyzické zkušenosti před empirickou (104). V souvislosti s rysem jednoty Benjamin opět odlišuje pravdu a poznání, neboť poznávací souvislost dokáže vytvářet jednotu jen „zprostředkovaně“, „na základě jednotlivých poznatků a takřkajíc vyrovnáváním, zatímco v bytnosti pravdy je jednota naprosto nezprostředkované přímé určení“ (103). V těchto určeních pravdy by se měly postupně ukazovat návaznosti na to, co již Martin Ritter vyložil v předchozích kapitolách. Především je zde korespondence mezi statí *O jazyce a Předmluvou*, jež má být podle autora „dána především pozitivním ztotožněním pravdy s něčím, co zakládá bytí věci jakožto jméno, které zároveň vyjadřuje podstatu věci“ (104). Zdá se mi však, že zde dochází ke sblížení pojmů, jež může bránit porozumění: není totiž zcela jasné, jaký je vztah mezi tím, co zakládá bytí, tj. jménem, resp. pravdou, a tzv.

podstatou věci. Dříve jsme se dočetli, že jméno je „něco na věci samé, co se vztahuje k její bytnosti“, resp. že je podle autora „výrazem této podstaty“ (54–55). Bytnost tedy přinejmenším není totožná se jménem, jestliže je ale jméno totožné s pravdou, pak není ani jí. Co má tedy Benjamin na mysli touto bytností – má jazykovou povahu?

Hlavním motivem sedmé kapitoly je nicméně sebe-znázornění pravdy. Slovy Martina Rittera: „pravda promlouvá, tj. znázorňuje se, svou vlastní formou. Pravda se tedy sice nejeví..., je jí však vlastní ‚výkon‘ znázornění, její vlastní způsob sebe-mediace“, jinak řečeno pravda „má takřkajíc svůj vlastní jazyk“ (104–105). V těchto momentech je podle autora také patrná návaznost na oba předchozí texty o umělecké kritice; *Předmluva* se také vrací k motivu vzájemného vztahu pravdy, krásy a znázornění. Je však nutno říci, že když se Benjamin a spolu s ním i autor snaží vyložit, jak se má tento „vlastní jazyk pravdy“ k lidskému poznání, zůstává jeho výklad spíše na rovině obrazných přirovnání (paláce s jeho zdmi a malbami, 106) nebo esoterických opisů: „poznatky jsou nesystematicky, tj. beze vztahu k jakékoli systémové konstrukci ‚pohlceň‘ pravdou, daří-li se pojmové práci neustálým vztahem k poznávané věci pronikat stále hlouběji do její pravdy, stále hlouběji se do ní ‚norit‘. Právě tento ponor lze ztotožnit se specificky filosofickou zkušeností, která není zkušeností s jevy“ (106–107).

Zdá se mi, že z těchto popisů vysvítá pozoruhodný důsledek dvojího nároku, který Benjamin na teorii poznání klade: vedle toho, že odmítá poznání jako subjekt-objektového

vztahu, podle všeho také zavrhuje myšlenku založení poznání ve sjednocené mnohosti, k níž by se mohla – jakýmsi obratem k sobě – vztahovat jednotlivá duše či vědomí. Pohyb, který sleduje, se jeví spíše opačný. Benjamin hovoří o poznávání jako o „neustále... obnoveném, horlivém návratu k fenoménům“, v němž se mají věci, resp. pravda, nechat promluvit. Namísto toho, aby poznání bylo rozvinutím „nepřerušeno průběhu intence“ (107), udržuje se neustálým obratem k věci v jakési „plodné skepsi“. I zde se přitom Benjamin odvolává na staré theologické tradice, „jež obvykle obsahují nauku o stupních smyslu věci“ (108). Zdá se mi, že tyto „tradice“ nepřipomínají ani tak filosofické koncepce, jako spíše mystické nauky. Benjamin sám ostatně hovoří o metodě, která si je „jistá samou sebou pouze tam, kde nutí čtenáře, aby spočinul v zastávkách rozjímání“ (tamt.). Na tomto místě se ale nelze ubránit dojmu, že kdyby bylo Benjaminovo myšlení otevřeněji theologické, mohlo by se jasněji konfrontovat s problémy a otázkami, které si tato tradice sama klade, jako je například otázka lidského vztahu k pravdě, jež se vyjadřuje do značné míry nezávisle na poznávající intenci. Podobně esoterický nebo mystický charakter má také Benjaminův obraz pečeti, který odkazuje k „filosofické zkušenosti božského ražení věci“ (108).

Na pozadí těchto obtížně vyložitelných pasáží Martin Ritter nakonec ponechává „problém, jak myslet toto takřkajíc *vlastní* působení pravdy“ (109), otevřený a omezuje se raději na pragmatickou otázku, jak se lze s tímto působením pravdy „dostat do kontaktu“. Obrací se proto k jinému

Benjaminovu pokusu, jak onu nesa-mozřejmou „filosofickou zkušenost“ zachytit, jímž je aluze na platónskou teorii rozpomínky (110). Připomeň-me však, že Benjamin nechce, aby se pravda dávala ve vědomí – a tedy patrně ani v duši –, a proto bude jeho varianta nauky o *anamnésis* velmi osobitá. Myšlenka rozpomínky – podle autorovy interpretace a potud snad v Platónově duchu – poukazuje k „úplně původní, na rozdíl od metafyzické zkušenosti snad nečasové, okamžikové zkušenosti přihlížení *zrodu* pravdy toho, co lze časově zakoušet“, tj. nakonec ke „zkušenosti idejí“.

Čím se však Benjamin, jak se mi zdá, od platónských východisek liší, je role filosofa, který se stává – slovy autora – „médiem pravdy“: „Pasivita na straně lidského média pravdy totiž (1) nejenže předpokládá aktivitu na straně pravdy samé, tj. její vlastní řeč, ale zejména (2) nevylučuje, nýbrž naopak předpokládá aktivitu na straně filosofa, který musí aktivně usilovat o obnovení oné pasivity, v níž pravda sama promluví, což znamená nezbytnost pojmové práce“ (110). Na tomto závěru je dobře patrný jeden z možných důsledků domyšlení koncepce poznání mimo subjekt-objektový dualismus: nemá-li mít totiž filosof pravdu „v držení“, nezbyvá, než aby se stal jakýmsi „médiem“, a pojmová práce – to jest nakonec jazykové vyjádření – je pro přítomnění pravdy rozhodující. (Stále bych se však domnívala, že tento vztah neplatí obráceně: médium lidského jazyka není nutným předpokladem oné hypotetické prapůvodní zkušenosti

filosofa. Nabízená pragmatická odpověď také není zcela uspokojivým řešením problému, který je principiální: totiž jak myslet onu působící pravdu, ponecháme-li navíc celý výklad bez jasněji načrtnutého theologického rámce. Obě tyto otázky se však – spíše než k autorovi – pomyslně obrací k samotnému Benjaminovi, jenž končenců na prvních stranách *Předmluvy* zmiňuje v souvislosti s pojmem traktátu theologii, bez níž doslova „nelze pravdu myslet“.)¹¹

Následující kapitola o *Předmluvě* bezprostředně navazuje na problematiku pojmového znázornění pravdy. Netáže se přitom ani tak na to, jak je možné, že pojmy pravdu zpřítomňují, nýbrž jak má „filosoficky vedená pojmotvorba“ postupovat, aby mohla, jak říká Benjamin, „zachránit fenomény v idejích“ (112). Ve vztahu idejí, pojmů a fenoménů mají pojmy prostředkující roli: v procesu poznání rozpojují fenomény na prvky, aby se – takto rozděleny – „podílely na pravé jednotě pravdy“ (tamt.). Pokud jde o vztah idejí k pojmům, pomáhá si Benjamin opět spíše příklady (tentokrát matky obklopené svými dětmi), které autor interpretuje následovně: „idea k tomu, aby působila svou sebe-znázorňující silou, potřebuje mnohost ... pojmově rozlišených prvků“, jen tak „se stává patrnou její vlastní jednota“ (113). Jakožto apriorní pak idea umožňuje smysluplnost určitých konfigurací pojmů, přičemž tato konfigurace se ukazuje jen v empirii. Martin Ritter doslova říká, že „sama filosofická práce takříkajíc mimovolně konfiguruje

¹¹ Srv. W. Benjamin, *Kairos*, Frankfurt a. M. 2007, str. 133.

pojmy do určité struktury, skrze niž se stává patrnou idea“ (tamt.).

Zdá se, že tento moment „mimovolnosti“ je jen jinou pozoruhodnou stránkou záhady „sebe-znázorňujícího“ charakteru pravdy či idejí, která sama je důsledkem opuštění subjekt-objektové dichotomie. Aby činnost filosofa byla o něco srozumitelnější, nabízí Benjamin určitá vodítka, jimiž se řídí: především pojem „původu“. Jak už víme, Martin Ritter nakonec původ ztotožní s pravdou a s ideou (115), pojem původu však osvětluje naše téma ze specifické perspektivy a jen v určitém ohledu: ačkoli je sám nečasový (tak jako ideje), označuje nakonec způsob, jakým se k ideji vztahuje časové dění. Jak to vysvětluje Benjamin, v původním fenoménu se „idea neúnavně vypořádává s dějinným světem, z jehož faktů opakovaně buduje svůj obraz, dokud není k dispozici v totalitě svých dějin“ (114). Díky tomu se filosofická pojmotvorba neřídí jen dějinnou přítomností: idea se totiž ukazuje v opakování, avšak nerozvíjí se v diachronním průběhu a postupně (117), ale – jak to formuluje autor – „jednotlivé projevy [původu] nejsou ani tak parciální, částečné, ale spíše nedokonalé, neschopné – kvůli svému způsobu bytí, tj. jevovosti – zpřítomnit ideu“ (115). Pro tento způsob zpřítomnění jsou pak podle Benjaminova významné i různé jevové extrémy: příkladem jsou podle autora – pokud jde o ideu truchlohry – „nedozrálá a přezrálá truchlohry“ (116). Souvislost

těchto zdánlivě jedinečných a izolovaných prvků přitom zajišťuje idea (118), jež dává těmto krajnostem jednotu. „Synchronní čtení ‚fyziognomie‘ ideje truchlohry“ – inspirované Goethovým prafenomémem – je možné díky co největšímu „prohloubení historické perspektivy“, která podle Benjaminova principiálně neznačí žádné meze (118). To jednak znamená, jak říká autor, že „zkoumání fenoménu, který se zdá být spjat pouze s určitou dobou a místem, např. s německou barokní truchlohou ..., se nemusí omezovat na tuto dobovou lokalitu“, a především, jak říká Benjamin, že „bytostné souvislosti zůstávají tím, čím jsou, i když se ve světě fakt čistě nevyjádří“ (tamt.).

Za patrně nejnosnější výpůjčku z jiných filosofických koncepcí bych sama považovala Benjaminovu charakterizaci ideje jako monády. Opět jde o určitý perspektivní popis, který má v tomto případě ukázat, jak může být kupř. právě idea truchlohry „ontologicky samostatná“ a tím i izolovaná a současně v sobě – jak říká Benjamin – „obsahovat obraz světa“ (119). Přínosné jsou tu autorovy rekapitulace¹² Leibnizových interpretů z řad Benjaminových současníků (zejména H. Heimsoetha), které zajímavě propojují Leibnizovo myšlení monády jakožto individuálního mikrokosmu absolutna s křesťanskou mystikou (navazující na M. Kusánského). V Benjaminově přetvoření těchto výkladů lze schopnost monády percipovat ztotožnit s její „expressivitou“. Podle Martina

¹² Tato rekapitulace je převážně shrnutím práce Paly Schwebelové: *Intensive Infinity. Walter Benjamin's Reception of Leibniz and Its Sources*, in: *MLN*, 3, 2012, str. 589–610, a dalších.

Rittera „monádu, nakolik reprezentuje svět, tak můžeme chápat jako vykladače světa: svými percepcemi zároveň vyjadřuje svět, je jeho expresí“ a takto chápaná monáda-idea je tím, co „dokáže vyložit pravdu jevů“ (120). V souladu s Leibnizem jsou navíc po sobě jdoucí percepcce monády dány v monádě věčně, náležejí trvale její esenci, jsou jí implicitní. Kdybychom tedy měli dokonalé poznání, mohli bychom v každé věci nahlédnout celou její historii; když tedy Benjamin hovoří o virtualitě dění v monádě, má podle autora „na mysli právě to, že z Boží perspektivy je dění v monádě neprocesuální, je tu ve své podstatě“ (121). Už byla řeč o tom, že koncept monády „implikuje hierarchii různě dokonalých monád, které jsou *všechny* pravdivé“, autor však dodává – což může čtenáře poněkud zmást –, že pojem monády „nadto umožňuje tuto hierarchii spojit s tím, že každá z monád různě dokonale reprezentuje celek – v tomto smyslu je každá monáda jen *relativně* pravdivá“ (122). Hierarchická ontologie, kterou s sebou Benjaminova koncepce přináší, tedy vede autora k představě „relativní“ pravdivosti každé z monád, resp. idejí.

Domnívám se, že myšlenka „relativity“, zejména když má být řeč o „relativní pravdivosti“, je Benjaminovi spíše cizí; v jeho textu bychom ani podobnou formulaci nenalezli. Martin Ritter snad uvažuje o perspektivismu jednotlivých monád, které se vyznačují různým stupněm dokonalosti, pokud

jde o reprezentaci celku (Benjamin sám hovoří o „zkráceném a ztemnělém znázornění světa ostatních idejí“, který autor vykládá jako „kontinuální sestup od vůdčí představy ke stále méně zřetelným představám ostatních monád“; tamt.). Obecněji mám za to, že právě toto spojení hierarchické ontologie s koncepcí idejí, monád či jazyků, které více či méně dokonale vyjadřují onu dokonalost samu jakožto jednotu jejich mnohosti, vede Benjamina k tomu, aby pravdu nikde v *Předmluvě* neztožňoval s jednotlivou ideou, nýbrž ji – různými způsoby – opisoval jako samu jednotu této mnohosti, tj. jako řši idejí nebo jako jejich jakousi harmonii.¹³ Podobně bych se hypoteticky domnívala, že ani Adamův jazyk (natož pak jednotlivé jméno) v eseji *O jazyce* není pravdou samotnou, neboť ta spíše dochází svého vyjádření ve vzájemnosti vztahů veškerých jazyků. V každém případě by pro hlavní téma knihy mohlo být příhodné se touto otázkou více zabývat. Teprve v jejím světle by pak mohlo být dále zkoumáno, jak chápe Benjamin jednotu jednotliviny (123).

V poslední třetině knihy se Martin Ritter zaměřuje na otázku vzájemného vztahu idejí či monád a světského dění či jevení. Toto nové téma však ještě spojuje se závěrečným dodatkem ke své interpretaci *Předmluvy*, který se zabývá vztahem pravdy a krásy. Benjaminova teze (vyslovená v souvislosti s Platónovým *Symposiem*), že „pravda je krásná“, vede autora k úvaze, jejímž trochu překvapivým

¹³ Srv. „die Wahrheit, vergegenwärtigt im Reigen der dargestellten Ideen“, „die Wahrheit – das Reich der Ideen“, „das Wesen der Wahrheit als des sich darstellenden Ideenreiches“, „das tönende Verhältnis solcher Wesenheiten [Ideen] ist die Wahrheit“, W. Benjamin, *Kairos*, str. 134–136 a 142.

výsledkem je zpochybnění oddělenosti idejí: „O tom, že ideje bychom neměli jednoduše ‚vystrčit‘ mimo svět, mimo světské jevení, ovšem svědčí i v předmluvě úzká provázanost pravdy s krásou“ (124). Mám ovšem za to, že pokud od sebe – alespoň v myšlenkách – odlišíme rysy pravdy a problém jejího zpřítomnění, pak provázanost pravdy s krásou o problému oddělenosti nic neříká (koneckonců fakt, že se idea krásy ukazuje, pro Platóna také není důvodem k tomu, aby ji beze zbytku „rozpustil“ ve světě jevů; platonikům navíc není cizí ani myšlenka krásy světa idejí či intelektu).

Ostatně autorovy další úvahy o úkolu filosofa, jímž je podle Benjamina právě znázorňování pravdy, nic z toho, co bylo dosud řečeno o oddělenosti idejí, nijak nezpochybňují. Martin Ritter vystihuje dobovou podmíněnost znázornění pravdy, která pramení z toho, že filosof při svém popisu „rozvrhů světa idejí“ (124) do tohoto popisu zahrnuje i svět empirický, tj. fenomény, které má zachránit. Na základě této korelace s empirií však filosofické systémy zastarávají. Tato podmíněnost se ale podle autora nijak nedotýká jejich pravdivosti: „Ačkoli se každý soubor poznatků o světě, a tedy i každý empirický svět, posléze ukáže být (jen) dobovým světonázorem, ačkoli tedy platí, že skrze dobová konceptuální schémata je ‚do ideové říše jakoby vnořen světonázor‘, neznamená to, že pravda neexistuje“ (125).

Nakonec se tedy zdá, že jediným důvodem, proč téma krásy ve spojení s pravdou vyvolává tázání po (mimo) světské formě bytí pravdy, je Benjaminovo přesvědčení, že pravda je – jak to formuluje autor – právě sebe-dáváním

či sebe-vyzařováním (*Předmluva* hovoří o „říši idejí, která se předvádí sama“, 126). V tomto smyslu se krása skutečně připisuje „nikoli jen jevům, nýbrž pravdě samé“ (tamt.). Nicméně to, že „pravda hovoří *sama*, tj. říká pravdu tak, jak je, nezahalenou“ (127), nutně neznamená, že onu říši idejí ve svém dávání opouští natolik, že by ji tímto svým vycházením zrušila. Každopádně důsledek tohoto pojetí – pokud jde o práci filosofa – je opět nasnadě: ono znázornění je tím, co v rámci výkladu vyvstává – slovy autora – „nesubjektivně a mimovolně“ a děje se tak jen v té míře, v jaké je filosof neustále „blízek věci“ (127–128).

Závěrečné čtyři kapitoly knihy se věnují Benjaminově koncepci dialektického obrazu, kterou autor interpretuje jako určitou aktualizaci nauky o monádě v *Pasážích* (130). Na pozadí tohoto výkladu pak cílí na jednu z hlavních otázek knihy, totiž otázku časovosti pravdy. Ta je zde formulována následovně: „pokud je původ, čili pravda, nejen něčím, co bylo ‚onoho času‘ zjeveno, ale také tím, co se zpřítomňuje v čase, a to tak, že se to odhalí teprve v budoucnu, kdy vlastně pravda existuje? Obecněji řečeno: je pravda časová, existuje ve svém zpřítomňování, nebo je mimočasová jakožto princip časového dění?“ Nebo ještě v jiné formulaci: „může být pravda časového dění dána a priori, předem?“ (132)

Zdá se mi, že pokud bychom Benjamina chápali tak, že stále (z podstatných důvodů) zachovává myšlenku mimo-časové pravdy, pak bychom zřejmě (opět) odpověděli, že pravda se zpřítomňuje v čase, ale to neznamená, že „je cele“ svým zpřítomňováním („pouze“ předpokládá hierarchickou

ontologii). Celá otázka je možná naléhavější v druhé své formulaci, snad ale lze uvažovat i tak, že pravda – jakožto nečasová – se nemusí zcela „krýt“ s celkem časového dění, aniž by to zároveň znamenalo, že by vše ostatní v dění bylo „nepravdivé“. Spíše je tomu tak, že v situaci nedostupnosti „perspektivy vykoupení“ (abych použila Adornova obratu) nevíme vždy s jistotou, co v dění je a co není v tomto smyslu „pravdivé“, třebaže existují okamžiky, kdy se pravda dává poznat (jak o tom ještě bude řeč). Jinými slovy, jestliže bychom výrok, že „pravda časového dění je dána a priori, předem“, chápali jako tezi determinismu, pak ze samotné myšlenky „nečasovosti pravdy“ determinismus nutně nevyplývá.

Martinu Ritterovi však jde v otázce časovosti právě tak o vztah pravdy a jednotlivé věci, proto svou otázku znovu reformuluje: „Lze však zajistit pravdu věci samé tím, že budeme předpokládat ideovou sféru pravdy, jež je zcela mimo věc v jejím jevovém charakteru?“ (133). Jako by tu autor na okamžik předstíral zapomnění na svůj dosavadní výklad, v němž – v souvislosti se vzájemným vztahem současných jazyků a „jazyka pravdy“ – vysvětlil, že vztah mezi nimi je „vztahem participace“ (57). Předpokládejme tedy, že hledá ještě jinou odpověď. Autor se, jak sám připomíná, už v předchozí kapitole tázal, „zda by ideu, resp. monádu, nebylo možné myslet přece jen jako přítomnou ve světě: byt' by nebyla přítomna v jevech, byla by ve věcech“. Benjamin však podle něj (v dopise F. Ch. Rangovi z roku 1923, v samotné *Předmluvě* i v esejí *O jazyce*) „takřkajíc ‚vypuzuje‘ pravdu

z věcí tím, že ji ... projektuje na nebe idejí, resp. ji ... lokalizuje před dějiny do adamovského pojmenování věcí“. V *Pasážích* se však podle něj „rýsuje jiná představa“ (133, srv. též 124).

Domnívám se, že samotná myšlenka, že by se „pravda ve věcech“ přísně vzato vylučovala s pravdou „projektovanou na nebe idejí“, je v knize Martina Rittera zcela nová a vyžadovala by další vysvětlení (např. argument, který by odmítal dosavadní „řešení“ spočívající v představě participace). Aniž bychom tedy věděli, v čem se tyto dva momenty vylučují, stojíme nyní před alternativou „pravdy mimo věci“ vs. „nynějšek poznatelnosti pravdy věci“, jak je o něm řeč v souvislosti s Benjaminovou koncepcí dialektického obrazu. Mám za to, že koncepce dialektického obrazu představuje velmi zajímavou alternativní odpověď na problém pravdy, která se znázorňuje sama (tj. onen výchozí problém, jež s sebou nese opuštění subjekt-objektové dichotomie poznání); k této koncepci se proto ještě v závěru vrátíme.

Tak jako už v *Předmluvě* Martin Ritter (asi z dobrých důvodů) ponechal stranou otázku, jak myslet *vlastní* působení pravdy (109), a raději hledal odpověď na to, jak se s tímto působením „dostat do kontaktu“, tak i nyní se táže spíše na světské podmínky přítomnosti pravdy: „čím je dáno, kdy se trans-přítomná pravda přítomní, resp. kdy se stane v přítomnosti viditelnou?“ (133). Autor se proto obrací v čase zpět k (mimochodem ve svém celku velmi temnému) fragmentu *Teorie poznání* z roku 1920 a vypůjčuje si z něj tři nespojitě výroky: „pravda ... patří k dokonalému stavu světa“, „jedině ona ... je také v ‚nynějšku poznatelnosti““

a nakonec je zde řeč o „konstituci věcí v nynějšku poznatelnosti“. Z této pasáže pak autor zdůrazňuje právě moment „nynějšku poznatelnosti“ jako čehosi, co je „uvnitř času, v čase“, a spojuje jej s myšlenkou konstituce věci: „právě v okamžiku, kdy je věc poznatelná ve své pravdě, je zároveň konstituována ... [P]ravda je mimo subjekt i empirický jev, zároveň však není mimo věc, je věcí, ovšem věcí, která se ukazuje jedině v nynějšku poznatelnosti“. Martin Ritter z toho vpsledku vyvozuje, že „i v předmluvě vlastně platí, že věc se konstituuje až v okamžiku, kdy se odhaluje ve své pravdě: procesem, jímž se jev prostřednictvím pojmové práce stává monádou“ (134). Domnívám se, že zde dochází k hned několika radikálním krokům, které by vyžadovaly důkladnější oporu v textech a vysvětlení: 1) autor nakonec dospívá k tomu, že „pravda není mimo věc“. V samotném citovaném fragmentu je ale – stále a zcela koherentně s Benjaminovým výkladem, jak nám jej autor dosud předkládal – pravda „v dokonalém stavu světa“ a zároveň „v nynějšku poznatelnosti“; cituji Benjamina: „Také pravda je vlastním způsobem, neporušeně, v dokonalém stavu světa, avšak jedině ona je neporušeně i v nynějšku poznatelnosti“. 2) Věc je nakonec ve své konstituci závislá na pojmové práci filosofa či (v případě *Pasáží*, resp. *Tezí*) historiografa (tento výklad by však vyžadoval doklad ještě odjinud než z izolované věty citovaného fragmentu a jasnější interpretaci *Předmluvy*, kde se přece jen počítá s „oddělenými“ idejemi, a proto by tu byla míra domnělé závislosti věci – co do její konstituce – na práci filosofa menší, než jak to chce

autor na tomto místě a v následujících kapitolách vyložit).

Jak Martin Ritter dále předesílá, „i *Pasážím* je vlastní představa, že fenomén odhalený ve své pravdě získává charakter monády, to však neznamená, že musí být jeho pravda založena v nečasové sféře idejí: *pravda je skutečně přímo ve věci*“ (tamt.; kurziva A. R.). Pokud jde o otázku časovosti pravdy, autor se k uvedenému fragmentu ještě jednou vrátí, a to kvůli pojmu „logického času“, který má označovat jakýsi specifický čas „nynějšků poznatelnosti“ (156). Nutno však říci, že i sám autor je v této věci velmi nejednoznačný, neboť poté, co interpretuje *Pasáže* a obrátí svou pozornost v předposlední kapitole také k textu *O pojmu dějin*, opět se vrací k pozici pravdy, která se v dějinách sice zpřítomňuje, ale sama patrně není jen v nich: „Ačkoli přísně vzato je pravda až v dokonaném, nečasovém stavu světa, díky logickému času je i v čase, už v nynějšku poznatelnosti“ (tamt.). Lze tedy poslední slovo Martina Rittera k této věci číst prizmatem právě 11. kapitoly, v níž hovoří o „časovém podílu na *apokatastasi*“ (což je myšlenka prastará, abych neříkala „tradiční“)? Zdá se však, že podle něj se tato myšlenka vylučuje s představou nečasových idejí: „pravda je sice v dokonalosti, tu však nemožno zajistit nečasové ideje“ (157).

Zde se mi žel nedostává dostatečného porozumění a tato nedostatečnost spíše vzrůstá v souvislosti s výkladem Benjaminova výroku, že „věčné je rozhodně spíše záhyb na kabátu než idea“ (137). Autor jej komentuje takto (cituji *in extenso*): „Benjaminovo obrazné ztotožnění věčného se záhybem na kabátu říká, že něco věčného

sice existuje, avšak neexistuje to od věčnosti, nýbrž v čase. Vyjádřím-li to vyhoceně, věčné vzniká díky na první pohled nahodilé konstelaci a je jako věčné uskutečňováno díky duchapřítomnosti toho, kdo této konstelaci dokáže učinit zadosť“ (138). Zda v pozdním díle skutečně nezbyvá „z Benjaminova platonismu téměř nic“ (137), si nejsem jistá. Stále se mi však zdá, že v této závěrečné pasáži knihy jde především o další odpověď na principiální problém pravdy, která se sama znázorňuje, přičemž tato odpověď bude v jistém smyslu přesně opačným extrémem, než který přinesl *Theologicko-politický fragment*: namísto nezbadatelného sebe-dávání pravdy, o němž ani nelze rozhodnout, kdy se událo, se před námi rýsuje koncepce, v níž bude naopak vše záležet na tom, zda poznávající dokáže sebe-manifestující pravdu zpřítomnit, čímž je na něj kladen maximální nárok. Zaměříme se tedy na dialektický obraz.

Martin Ritter je přesvědčen, že zatímco koncepce *Předmluvy* „implikuje, že pravdu truchlohry je možné zpřítomnit kdykoli, resp. kdykoli poté, co se ve světě vyskytly fenomény truchlohry“ (135), koncepce dialektického obrazu z *Pasáží* předpokládá „vzájemnou korespondenci dvou zcela určitých epoch“ (137) (nejsem si však zcela jistá, zda je podle Benjaminova čas, kdy si truchlohru zpřítomňujeme, lhostejný, zda i zde neplatí „předpoklad, že v historickém předmětu se reformuje ... přítomný zájem o minulý předmět“ (150), ale to nyní ponechávám stranou). Ve svém nedokončeném díle však Benjamin podle autora každopádně „klade důraz na to, že původ se ukazuje jenom z určité perspektivy,

z podstatně časové perspektivy“ (136). Úkolem historiografa pak je zpřítomnit tzv. „dialektické obrazy“ a to podle autora, jenž cituje Benjaminova, „konkrétněji znamená, že minulé události se stávají ‚pravými‘ obrazy, tzn. obrazy minulé události, v nichž se stává čitelnou pravda, teprve časem, a ‚toto dospění k čitelnosti ... představuje určitý kritický bod jejich vnitřního pohybu““ (138). Autor dokládá svou interpretaci, podle níž pozdní Benjamin chápe pravdu jako časovou, mj. takto: „Když Benjamin zdůrazňuje časovost pravdy, říká mimo jiné to, že pravda ‚je spjata s časovým jádrem, jež věží zároveň v poznávajícím i poznávaném““ (139).

„Spojení s časem“ však nenaznačuje nutně časovost pravdy, ale stále spíše její zpřítomňování v čase a pro *Pasáže* stejně jako *Teze* je rozhodující, proč pravda někdy je a někdy není zpřítomnitelná, což bezprostředně souvisí s tím, co vyjadřuje, v jaké věci se vyjadřuje, jinak řečeno s tím, že má vždy nějaký obsah (na této „obsahovosti“ pravdy Benjaminovi zvlášť záleží, jak jsme viděli). Na koncepci dialektického obrazu je tak spíše pozoruhodný posun, v němž je pohyb sebe-znázornění pravdy samé nahrazen pohybem, jímž obrazy minulých událostí samy dospívají k čitelnosti. Myslím, že vztah jakési zvláštní „poznatelnosti“, která je imanentní vztahu mezi minulostí a přítomností, je zde opět zajímavou alternativou subjekt-objektového chápání poznání, neboť „subjektem“ poznání je tu sama přítomnost se svými určitými charakteristikami, jež ji činí přístupnou určité minulosti. V tom se skutečně dialektické obrazy podobají monádám, jak

to Martin Ritter přesvědčivě ukazuje (144), protože „tyto obrazy takřka-
jíc mají v sobě svůj vlastní výklad“, a historiograf je tak vlastně „nevylá-
dá: pouze je jakožto v sobě čitelné ukazuje“ (tamt.). Na přítomnost je
tedy kladen nemalý nárok, aby tuto okamžikovou čitelnost nepromeškala,
neboť, jak je řečeno v *Tezích*, okamžik
poznatelnosti je nenávratný (151). Pro
autora je přitom podstatné, že myš-
lenka čitelnosti se nevylučuje s nut-
ností dialektický obraz konstruovat:
tuto konstrukci je však třeba chápat
jako vyjmutí „z (domnělé) historické
kontinuity“, díky němuž se historický
předmět ocitne v izolaci, v níž právě
vykrytalizuje do „monadologické
struktury“ (145) (mám za to, že po-
kud jde o nesamozřejmou myšlenku
izolace minulosti a přítomnosti ze
souvislosti časové sukcese, měla pa-
trně pro Benjaminu zvláštní význam
četba Prousta). V této souvislosti autor
podrobněji vysvětluje, v jakém smy-
slu je historický předmět „*ipso facto*
vždy již předmětem konstruovaným“
(148). Protože se však dialektické ob-
razy ukazují v kritických momentech,
je třeba v těchto záblescích „proká-
zat duchapřítomnost“ (149) – právě
ta je tedy jakýmsi zvláštním úkolem
historiografa.

Zastavme se naposledy u časovosti
dialektických obrazů, a tedy i pravdy:
podle Martina Rittera je „setkání mezi
stejným a jiným, resp. mezi přítom-
ností a minulostí ... v Benjaminově
perspektivě ... především možností
překročit přítomné i minulé“ (141).
S tím nelze než souhlasit, pouze zále-
ží na tom, jak tomu rozumíme. Ben-
jamin o dialektických obrazech říká
(v autorově citaci), že „zatímco vztah

přítomnosti k minulosti je čistě časo-
vý, kontinuální, vztah bývalého k ny-
nějšku je dialektický: nemá časovou,
nýbrž obrazovou povahu“ (141, kur-
ziva A. R.). Benjamin sám tedy chápe
„dialektickou povahu“ svých obrazů
právě na základě jiných než časo-
vých vztahů. Dialektičnost popisuje
diskontinuální vztah mezi minulostí
a přítomností, ale nevylučuje nutně
mimo-časovou povahu pravdy. Kdyby
totiž veškerá pravda byla časová, resp.
historická, samy „nynějšky poznatel-
nosti“ by byly jen dalším historickým
děním, které by bylo třeba opět zachra-
ňovat. Této možnosti nekonečného
regresu se snad lze vyhnout koncepcí
tzv. „logického času“ jako jakéhosi
úhrnu nynějšků poznatelnosti. Jak ale
myslet tuto diskontinuitu nynějšků,
jestliže nemají být totožné s kontinu-
em dějinného času, ale ani nemají být
neseny žádnou jinou (rozuměj neča-
sovou) jednotou? Co by z nich vůbec
činilo cosi spojitého, neřkuli čas?

Poslední dvě kapitoly knihy se tý-
kají pravdy v dějinách, zasahují tedy
velká témata (či tajemství), okolo nichž
Benjaminovo myšlení setrvale krouží.
Předposlední, jedenáctá kapitola vy-
kresluje Benjaminu jako myslitele,
který se dotýká i ve svých zcela pozd-
ních textech (jako je ten *O pojmu dějin*)
náboženských témat. Vedle silně pří-
tomného motivu mesiášského času je
možné připomenout např. slavný obraz
hrbatého trpaslíka teologie, „která je
dnes malá a škaredá a beztak se nesmí
nechat vidět“, z první dějinně-filosofic-
ké teze (153–154). Martin Ritter právě
v těchto souvislostech dospívá k inter-
pretaci, podle níž je „pravda v dějinách
... časovým podílem na *apokatastasi*“
(157), o níž už byla řeč.

Nicméně závěrečná kapitola knihy jako by se naposled ohlížela za více světskou stránkou Benjaminova myšlení, která – v autorových očích – trvá na dějinné imanenci pravdy. Oproti „abstraktní a spekulativní“ úvaze z textu *Úkol překladatele* o „vzpomínce Boží“ mají *Pasáže* podle autora argumentovat ze „zkušenosti pamatování, která je zkušeností nároku“ (155). Rozměr konkrétního nároku, jenž by mohl zachránit aktuální dění, je – v kontextu vzniku tezí *O pojmu dějiny* – více než pochopitelný (a podobně je srozumitelný Benjaminův popis historického dění jako katastrofy; resp. jeho konstatování: „katastrofou je, že to tak ‚jde dál‘“, 161). Martinu Ritterovi v této souvislosti záleží na tom, aby chápal dějiny nejen v této kritické dimenzi, ale *také* jako dění, v němž je „každý okamžik příležitostí“: „Pokud by tomu tak bylo, pak nejenže by dějiny nebyly nutně katastrofou, nýbrž katastrofou by se stávaly právě a pouze kvůli ne-aktivitě těch, kteří nedostali příležitosti, kterou dostali“ (162). Jeho další výklad tak vlastně nabízí úplné převrácení perspektivy, s níž jsme se setkali na počátku knihy (v kontextu *Theologicko-politického fragmentu*), podle níž se „žádný historický děj, a tím méně historický aktér, nemůže sám vztáhnout k mesiánské dimenzi; pouze sám Mesiáš vytváří tento vztah“ (21). Na samotném konci knihy se tedy rýsuje perspektiva, podle níž samotná mesiášská dimenze dějin závisí

výhradně na historických aktérech. Když chce autor tento nárok podrobněji vysvětlit, obrací se krom Benjamin na také k Blochově pojetí pamatování (*Eingedenken*, 164–166). Pokud jde o hlavní otázku, kterou si Martin Ritter ve své knize klade, jeho závěr je ten, že „spása nakonec patří – navzdory všemu, co se zdá svědčit o opaku – *do světa*, je spásou pro svět, ba je dokonce spásou ve světě“ (172, též 168). Pravda v dějinách je tak podle něj „možná, ale takřkajíc jen negativně, jako neustálá negace, či konkrétněji řečeno jako neustálé odvracení katastrofy, které předpokládá, pozitivně vzato, neustálou duchapřítomnost. Tato duchapřítomnost je právě pozorností vůči možnosti odvrátit to, co je zlé“ (172).

Viděli jsme, že všechny Benjaminem formulované úkoly – překladatele, kritika, filosofa a nyní i historiografa – měly být protiváhou představy, že věci, díla, ideje či obrazy minulosti – a krátce řečeno pravda jich všech – působí takřkajíc samy od sebe, což lze vyjádřit i tím, že mají jakousi vlastní expresivitu. Nyní, když se perspektiva zcela obrátila a na těchto úkolech s jejich nepatrnými aktéry záleží mesiášská dimenze dějin (a tedy i „nespasená stvoření“, 168), těžko se ubránit otázce, zda je tomuto – původně Mesiášovu – úkolu ještě možné dostát a zda je nutné skončit u těchto dvou alternativních možností.

Alena Roreitnerová

Jan Černý

JEVENÍ A SPÁSA

Subjektivita v materiální
fenomenologii

Michela Henryho

Praha (Filosofia) 2019, 255 str.

Monografie Jana Černého si do svého štítu vetkla chvályhodné motto: Představit českému čtenáři pozdní, kristianizovanou verzi Henryho fenomenologie, pro niž se v příslušné sekundární literatuře vžilo označení „křesťanská trilogie“ (jde o spisy *C'est moi la Vérité*, 1996, *Incarnation*, 2000, a *Paroles du Christ*, 2002). Mnohovrstevnatost Henryho díla, ve kterém se – vždy s nebývalou originalitou – zabýval nejen fenomenologií, ale například také Marxem (*Marx*, 1976), kritikou kultury a modernity (*La Barbarie*, 1987, *Du communisme au capitalisme*, 1990), psychoanalýzou (*Généalogie de la psychanalyse*, 1985) či estetikou (*Voir l'invisible*, 1988), však autora recenzované knihy přiměla k tomu, aby svou pozornost nezaměřil toliko na relativně úzký segment posledních tří knih, nýbrž se pokusil – alespoň v omezené míře – zasvětit čtenáře do celkové myšlenkové trajektorie francouzského myslitele, a to obzvláště s ohledem na některé systematické posuny mezi jeho klíčovými ranými knihami (*L'essence de la manifestation*, 1963, a *Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965) a křesťanskou trilogií.

„Tématem našeho zkoumání je smysl bytí já“ (le sens de l'être de l'ego), cituje Černý (20)¹ z první strany Henryho monumentálního díla *L'essence de la manifestation*, aby tak předznamenal nejen téma prvních dvou kapitol (19–40, 41–78), ale současně nastolil téma, které sleduje a rozvíjí v celé své knize: Já, které se ve svém odhalování odhaluje sobě samému, subjektivita, která je pojata jako transcendentální předpoklad veškerého jevení, jako počátek manifestace, jehož zjevením se z hloubi imanence vynořuje našemu pohledu skryté Já v jeho sebe-zjevnosti.

Tím nás Černý rázem přenáší na půdu universální onto-fenomenologie, ba dokonce bych se neobával říci fenomenologie povýtce, poněvadž Henryho materiální fenomenologie se profiluje především důsledným uskutečňováním svého tropologického nároku: Fenomenologie se nezabývá fenomény, nýbrž samotnými podmínkami možnosti fenomenalizace, dáváním jako takovým (*quomodo, to hopós estin*). Jejím účelem není pouhé – veskrze pozitivní – shromažďování poznatků o singulárních jevících se předmětech (*quod, to ti estin*), které podléhají formálním ontologiím jednotlivých regionů bytí, nýbrž předmětem jejího nejvlastnějšího zájmu je zjevování jako takové.

Henryho fenomenologické myšlení nás od počátku staví před zásadní metodologické otázky: Jak se vyrovnat s ničím neukojitelnou žádostivostí, jež frapantně krystalizuje v sisyfovské snaze vše bez výjimky učinit

¹ Číslo v závorce odkazuje k paginaci recenzované knihy.

viditelným či alespoň transparentnějším, když se ukazuje, že světlo světa je zcela zbaveno moci vydat počet ze skutečného Světla, jehož podstata spočívá v ne-před-mětném zjevení, v revelaci Života? Co kdyby se při bližším zkoumání ukázalo, že počátek, který Henry označí jako bytnost, jež se podle nejzazšího fenomenologického předpokladu sama musí vyjevit (nikoli tedy ve smyslu „Gegenstände im *Wie*“, nýbrž ve smyslu, abych tak řekl, „*Wie im Wie*“), se ve skutečnosti nikterak neskrývá takříkajíc za oponou svých vlastních zjevů, v hluboké temnotě, již by nějaká adekvátní metoda odkrývání měla přivést na světlo a tím proměnit v subjektivní jistotu? Anebo ještě jinak řečeno: Jak se subjektivita ve své sebe-zjevnosti zjevuje, vymyká-li se způsob její fenomenalizace čili její „Jak je“ horizontu viditelnosti?

Na klíčovou otázku Henryho rané filosofie „Jaké je východisko veškeré manifestace, v níž se bytnost (Život) bude moci manifestovat?“ dostáváme v Černého knize následující odpověď: Je jím výhradně „autonomní zjevnost Já“, která je výsledkem jeho „absoluce, zproštění či odpoutání od podmínky jevení jednotlivého jsoucná“, stávající se „zdrojem absolutní zkušenosti a absolutního poznání, které teprve zkušenost jednotlivého umožňuje“ (24–25).

Uzávorkujeme-li ovšem objektivní podmínky jevení, v tradiční fenomenologii svázané s intencionální strukturou vědomí, jejímž prostřednictvím se někomu něco jeví (koreláty zkušenostního průběhu vědomí), zásadně se tím mění, jak upozorňuje Jan Černý, „i pojetí subjektu“ (42). Právě z toho důvodu, že fenomenalizace *qua*

fenomenalizace nijak nezávisí na jevení ve světě, nelze subjektivitě porozumět z její noeticko-noematické vztažnosti, nýbrž z její vlastní manifestace čili sebe-afekce, která zakládá její sebe-zjevnost, a tím činí zadost výše nastíněnému tropologickému předpokladu: V ne-intencionální sebe-vztažnosti mohou být zjevující a zjevené jednou a touž věcí.

Subjektivita není afikována vnějškem, nýbrž se afikuje samotným způsobem své vlastní fenomenalizace, nakolik platí, že každá tonalita jejího sebe-zakoušení je současně sebe-zakoušením samotného života. Když zakouším bolest, pak příčinou tohoto prožitku není jeho intencionální korelát, nýbrž mé vlastní tělo (*chair*), v němž se bolest dává sobě samé. Subjektivita se tak dává sobě samé současně jako ipseita afektivity a jako pasivní obsah své vlastní zkušenosti o sobě samé.

Existence subjektivity se, připomíná Jan Černý, konkretizuje ve dvou základních tonalitách utrpení a radosti, v nichž se bytí subjektivity fenomenalizuje, v neustálém přecházení utrpení v radost a radosti v utrpení, v tomto základním fenomenologickém nastavení, jež samo zakládá sukcesi singulárních prožitků a jejich noematických korelátů. „V každém konkrétním, ‚vědomém‘ citu tak lze rozlišit dva momenty: ontický moment konkrétní obsažnosti ... a ontologický moment samodanosti citu, který v sobě nese Já, subjekt sebezakoušení“ (49).

Po tomto velmi stručném shrnutí prvních dvou kapitol bych však již chtěl obrátit čtenářovu pozornost k čtvrté, respektive páté kapitole. Zde se autor – jehož východiskem je kniha

C'est moi la Vérité – zabývá tématy, jež jsou pro vyznění jeho knihy klíčové. Je-li Henryho kristianizace subjektivity založena v arche-ologii jejího zrození, jež se vymyká jakékoli světské genealogii, pramení tato skutečnost z radikálního mia-zoismu, který se projevuje ve fenomenologické „tautologii“ Počátku, Boha-Života a Slova. Na Počátku přichází Bůh-Život k sobě samému, odhaluje se (révélation) sobě samému tím, že v sobě samém věčně rodí Prvorozeného Syna („Amen, amen, pravím vám, dříve než se Abraham narodil, já jsem“, *J 8,58*), ipseizuje se jako Slovo, jehož prostřednictvím rodí ze sebe samého vše živoucí. Ipeisizace Božského Života, která ústí do identity ipseity a Boha, neznamená tedy vposledku nic jiného než reciproční interioritu (soudstatnost) Otce a Syna. „„Prvotní Živoucí“, ipseita sebezakoušení absolutního života, je jednoznačně sebezjevením subjektivity Boha“ (91).

Tím se subjekt materiální fenomenologie zdvojuje, „stává se ipseitou v ipseitě“ (tamt.), neboť Božská i lidská subjektivita se fenomenalizují v imanenci. Subjektivita čili originální bytnost Ipeity je identitou zakoušejícího a zakoušeného, podmínkou a současně způsobem, jímž o sobě Život dává vědět. Jak ovšem určit vztah mezi těmito subjektivitami, mezi sebe-afektivitou lidskou a sebe-afektivitou božskou, mezi, jak říká Jan Černý, „příjemcem daru a dárcem daru“ (92)? Pokud platí, že proces sebe-rození Života nijak nepředchází Slovo, které v sobě rodí, protože Otec přichází sám k sobě pouze prostřednictvím Syna, znamená to nejen, že sebe-zjevení Boha v sobě zahrnuje jako svou podmínku ipseitu, je-li „Prvorozený Syn

v náručí Otcově“ (*J 1,18*), nýbrž tento akt zrození se znovu opakuje v případě člověka, který není synem svého pozemského otce a pozemské matky („Ti se nenarodili ... jako děti pozemských otců, nýbrž se narodili z Boha“, *J 1,13*), nýbrž prostřednictvím Krista, který je poutem (*religio*) mezi ním a Bohem, Archi-Synem Života.

Transcendentální zrození člověka se manifestuje v jeho synovství, zjevením jeho podstaty, kterou čerpá v božské bytnosti Života. Tím se ovšem nastoluje otázka jeho přesnějšího určení: Odhaluje-li se tímto způsobem, není vposledku samotným Bohem, Kristem? Odpověď podává Henry zdvojením pojmu sebe-afekce (108). Podle *silného pojmu afekce* Život afikuje sám sebe tak, že v této sebe-afekci sám určuje obsah své vlastní afekce: afekce (zjevení) a afikované (zjevené) jsou jednou a touž věcí. Silný pojem sebe-afekce náleží Bohu-Životu a Slovu, které v sobě rodí.

Slabý pojem afekce se týká člověka. Já rovněž čerpám svou bytnost v sebe-afekci. A to činím tím, že sebe samého afikuji, jsem a vždy jsem byl *subjektem* této afekce a současně jejím *ob-sahem*. Zakouším sebe samého a toto sebe-zakoušení tvoří mé Já. Jsem tedy sebe-zakoušením, avšak toto sebe-zakoušení není mým vlastním dílem. Jsem sebou samým v tomto zakoušení sebe samého, avšak já sám jsem sebe sama nepřivedl v tuto podmínku (*conditio humana*), jíž jsem, já sám nejsem zdrojem Života, z něhož toto zakoušení pramení.

Proto Jan Černý správně poukazuje na to, že v pozdním Henryho díle již sebe-afekce, která definuje to, čím jsem, není mým vlastním dílem,

ab-solutnem, jako tomu bylo v raném díle, nýbrž vyjadřuje bytostnou pasivitu, ve které se vzhledem k sobě samému nacházím: jsem afikován sebou. Já sám zakouším sebe samého, avšak tato identita zakoušení a zakoušeného není identitou, již bych měl jakýmkoli způsobem ve své moci (zdá se mi, že vše je vposledku otázkou fenomenologického statusu, který v sobě skýtá osobní přivlastňovací zájmeno „mé“, tj. otázkou mého skutečného „vlastnictví“: mé moci něco zmoci). Tato pasivita činí z nominativního Já (Je, Ego) akuzativní Já (Moi), tedy Já Sám (Soi), které je pasivní vzhledem k Bohu-Životu a jeho absolutní sebe-afekci (108–109).

Jestliže mezi těmito dvěma sebe-afekcemi panuje určitý vztah, je třeba dále se ptát na jeho povahu, tedy na povahu „přístupu“, který člověk k Bohu má. Jakým způsobem se může „podílet na věčném životě“ (L 10,25)? Tím se dostávám k dalšímu klíčovému tématu Černého knihy, k otázce spásy, od níž si nelze odmyslet problematiku „druhého zrození“, jehož prostřednictvím člověk opět vstupuje do Života.

Spasen má být ten, kdo koná milosrdenství – v souladu s přikázáním samotného Života. Povahu takového konání je však nutno přesněji určit. Konám-li milosrdný skutek, dochází k zásadní proměně, jež pramení z toho, že na rozdíl od raného díla (*Philosophie et phénoménologie du corps*) již v přísném slova smyslu nekoná moje vlastní moc jednat („já mohu“), nýbrž hyper-moc absolutního Života. Život je v tomto silném slova smyslu věcí činu. A proto tím, že konáním milosrdného činu Já samo na sebe „zapomíná“, neodhaluje se již v přísném slova smyslu sobě samému, nýbrž tomu, co

jeho Já Sám dává sobě samému v sebe-dávání absolutního Života, v Ipseitě Prvorozeného-Syna, jejímž prostřednictvím jedná. „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,20).

Henry tedy konceptualizuje křesťanskou etiku v souladu s interpretací člověka jako transcendentálního Já, které se rodí v absolutním Životě. Odtud plyne zdvojení jednání, které se projevuje dílem jako objektivní, viditelný proces, přístupný každému, manifestující se v souladu s „pravdou světa“, dílem jako jeho skrytá, neviditelná skutečnost, ve které se člověk manifestuje „před Bohem“, neustále pozorován neviditelným okem Božím, v souladu s „pravdou Života“. Tím se ovšem implicitně převrací představa zákona jako od lidského jednání odděleného regulativního principu. Zniterněním zákona dochází k jeho identifikaci se samotným jednáním, které již ovšem nyní nelze chápat jako zpředmětnění nějakého původně subjektivního lidského záměru či žádosti, jako objektivaci lidské vůle. Lidské jednání se řídí Příkázáním, které není postaveno proti Životu jako jemu transcendentní princip. Život sám se stává Příkázáním – Příkázání je imanentní Životu, protože se fenomenalizuje v souladu s jeho pohybem. Zákon již neurčuje Život, nýbrž Život určuje Zákon, lze-li v tomto případě ještě vůbec mluvit o zákoně ve výše uvedeném, běžně chápaném smyslu, neboť tím, že je Zákon Životu imanentní, nelze je od sebe oddělit.

Odtud současně plyne převrácení vztahu mezi regulativním principem jednání a tím, co reguluje. Zákon Života se neobrací vůči nějakému individu, vybavenému určitými

kontingentními vlastnostmi (národnost, pohlaví, barva pleti), nýbrž vůči každému, kdo je schopen a ochoten jej v sobě přijmout. „Henryho transcendentální vyvolení ke spáse ... můžeme rozumět jako pokroku na cestě univerzalizace spásy,“ která se v jeho pojetí stává „univerzálním, transcendentálním výměrem subjektivitu vůbec“ (122). Jediným přikázáním se tak stává láska. Protože Život je láskou, je také jediným jeho přikázáním láska, která je imanentní každému člověku tím, že se rodí jako syn v Synu, v němž miluje sám sebe nekonečnou a věčnou láskou, a stejnou láskou miluje také své bližní, neboť i oni jsou syny Života. Přikázání: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Ř 13,9) proto nelze chápat jako nějaký regulativní princip stojící mimo Život, nýbrž jako samotný jeho Zákon.

Přikázání lásky v křesťanství, interpretuje Jan Černý, není regulativním principem jednání, který by měl někoho přesvědčit, aby miloval. Protože přikázání lásky nelze oddělit od absolutního Života, který v sobě rodí živoucí individuum jako svého syna, neznamená nemilovat svého bližního jako sebe samého pouze nějaký etický prohřešek, nýbrž samotnou ztrátu postavení syna Života, tedy smrt. „Pokud ovšem rozumíme člověku jako subjektu rozenému v lásce, v níž božský život miluje sám sebe, umístíme jednání mimo dosah morálky povinnosti. Křesťanství proto ztotožňuje

přikázání, lásku a jednání... A naopak, přerušení imanentní vazby přikázání a lásky znamená v křesťanské perspektivě ztrátu synovského statusu ve vztahu k Bohu, tím i ztrátu podílu na lásce a vposled podílu na věčném životě, jehož je Bůh dárce“ (121).

Ve zbytku recenze bych se rád zamyslel nad enigmatickou otázkou, která většinou interpretů Henryho kristianizované fenomenologie způsobuje nesnesitelné bolení hlavy – a také se pokusím představit způsob, jakým se s touto problematikou vyrovnává autor recenzované knihy.

Při této interpretaci vycházím z toho, že Já Sám jsem synem zrozeným v absolutním Životě. A přestože za určitých okolností ztrácím podmínku syna svého Otce a jako marnotratný syn se hroužím do světa, jehož lákadly se nechávám svádět, a ačkoli v něm na tuto svou podmínku, která je mi dána „shůry“, zapomínám a vy-dávám se, jak to formuluje Jan Černý, „derealizující moci jevení“, sebe samého jsem ve skutečnosti nikdy neopustil. Nejsem totiž s to zaujmout vůči sobě jakýkoli odstup, zrušit v sobě samém ono nezlomné pouto, jímž jsem v sobě samém připoután ke svému Otci, který je stále se mnou a nikdy mi nepřestává dávat Život. Kdybych totiž sebe samého někdy opustil, nebylo by již žádného návratu zpět: opustit sebe by znamenalo opustit Jež – moji smrt.²

Pokud jsem však sebe samého ve skutečnosti nikdy neopustil, jak si

² V tomto duchu je také nutno číst podobenství o marnotratném synovi, totiž závěrečnou pasáž, ve které otec, když vysvětluje poslušnému bratru marnotratného syna, proč pro něj po jeho návratu nechal uspořádat oslavu, říká: „Tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen“ (L 15,32). Jak by ovšem mohl ožít, kdyby nadobro ztratil svého Otce? Jak by se mohl zrodit podruhé, kdyby se již nebyl narodil?

vysvětlit, že jsem mohl zapomenout na svůj pravý původ? Jak jsem mohl propadnout „transcendentální iluzi Já“ a začal se považovat za absolutní zdroj svého vlastního života? A má-li Henry pravdu v tom, že Život je v jádru nepamětný (immémorial), jak bych si mohl na svoje postavení syna Života rozpomenout? Druhé zrození proto, jak se můžeme dočíst v knize *C'est moi la Vérité*, ve skutečnosti není cestou k nějakému druhému životu, nýbrž návratem k prvnímu životu, návratem k sobě samému. Já si činí iluze o sobě samém, neboť falešně rozumí sobě samému, svému transcendentálnímu zrození.

Takové řešení ovšem nastoluje nové otázky: Může mít tedy druhé zrození nějaký skutečný fenomenologický dosah, není-li vpsledku ničím jiným než pouhým demaskováním falešné představy o sobě samém, je-li podnětem k cestě spásy pouhá ontická iluze? Zdá se, že napětí, které se rodí v samotném srdci Henryho fenomenologie, spočívá konkrétně v následujícím: Na jedné straně Henry tvrdí, že lidská subjektivita svého Otce ztrácí pouze zdánlivě, na druhé straně se domnívá, ovlivněn defiléz bezprecedentních zločinů, jež lidstvo ve dvacátém století spáchalo, že moderní člověk, propadající světu a rozumějící sobě samému pouze ze starosti o sebe, je svého druhu ztraceným synem, který musí být spasen. Je-li však odpadnutí člověka od Boha v konečném důsledku pouze „teoretické“, je-li záležitostí mylného náhledu či falešného sebe-porozumění, není morální krize Západu také dílem pouhé iluze, paradoxně věcí jisté nedůvěry v neviditelný život, který dál – nikým nepovšimnut – vykonává své dílo?

Jan Černý ve své knize tuto aporii zajímavým způsobem prohlubuje, když hovoří o „vnitřní a vnější ekonomii subjektu“ (216–218). Vnitřní ekonomii Já lze porozumět z jeho synovství, z hluboké pasivity jeho sebe-afekce, která vyjadřuje jeho neschopnost přivést sebe samého ke své vlastní podmínce, zatímco vnější ekonomie již není záležitostí transcendentálního Já, nýbrž „etického subjektu“, který se v tomto podání stává motorem druhého zrození: „Jedná ve světě tak, že z něj odchází ... stahuje se ze světa“ (125). Černý nakonec předešlé shrnuje úměrou – která se z nepřímé proměňuje v druhé části věty v přímou –, o jejíž důležitosti nemůže být pochyb, neboť ji téměř v totožném znění použije i v závěru: „Subjekt je tím více sebou, čím méně je jeho jednání odsebou z horizontálních struktur světa, a naopak čím více je výrazem podmínek, jež panují v subjektivitě absolutního, božského života“ (125, 217).

Tato interpretace však, jak jsem již výše naznačil, není řešením dichotomie nekonečnosti a konečnosti, nýbrž pouze jejím potvrzením. Na jedné straně této ekonomie subjektivitě stojí světu se vymykající „transcendentální Já“, řekněme poslušný syn svého Otce, který je stále s Ním. Na straně druhé stojí Já, které má v knize *C'est moi la Vérité* přívlastek „fantomatické“, totiž marnotratný syn, jenž ovšem – jak v logice tohoto výkladu, kterým je rozvíjen Henryho imperativní nárok „návratu k sobě samému“, správně konstatuje Černý – žádnou svou vlastní skutečnost nemá, neboť „jeho skutečností je jeho sebezřeknutí“ (217).

Nabízí Jan Černý ve své knize nějaké fenomenologické východisko, které

by nám umožnilo z této aporie nekonečnosti a konečnosti vybědnout? Nabízí, nicméně jeho řešení se podobá rozetnutí gordického uzlu. K tomu dochází v okamžiku, kdy si Černý položí otázku, co Henryho přivedlo k projektu kristianizace subjektivity. Autor vychází z Henryho kritiky kultury a novověké vědy (viz *La Barbarie*), jejíž fyzikálně-matematický přístup nakonec vyústí do antropologie, jež člověka chápe jako pouhé těleso, jako biologický organismus tvořený molekulami, řetězci kyselin a neurony. Z toho uzavírá, že „tato perspektiva do úvah o subjektu materiální fenomenologie ... vnáší ... nový, historický rozměr“, že v tomto bodě se „transcendentální výměr subjektivity ... mísí s jejím historickým pojetím“, aby nakonec přijal jako fakt „ingerenci časovosti světa do výměru subjektivity“ (123), tedy konečnosti do nekonečnosti.

Toto promíchání „transcendentálního výměru subjektivity“ a „historického pojetí“ nakonec v Černého koncepci mříží do jakési kvazi-hegelianizace celého projektu spásy, což má za následek, že onto-fenomenologická valence je – proti smyslu duplicity jevení – připsána i těm momentům, jež podle výše nastíněné dichotomie imance a transcendence byly výsledkem pouhého chybného sebe-porozumění Já: „Mé Já vykonává cestu, při níž se jeho status mění s tím, jak se proměňuje intenzita jeho proniknutí božskou subjektivitou: mé transcendentální zrození je donací věčného Já..., které na sebe v důsledku ‚transcendentální iluze‘ a zapomnění na svůj původ v absolutním životě bere podobu na svět (na světské struktury jevení) orientovaného Já..., aby se potom v ‚druhém

narození‘ nechalo znovuproniknout absolutním božským životem a získalo podobu spaseného Já“ (126).

Vysvětluje ovšem citovaná věta, tváříci se tak samozřejmě a neproblematicky, z jakého důvodu na sebe transcendentální Já „bere podobu na světské struktury orientovaného Já“, v čem vlastně spočívá fenomenologická příčina onoho „důsledku“, že překročí hiát, který mezi ním a světem Henry na počátku vyhloubil? Je možné na základě Henryho kritiky novověké vědy a jejího pojetí člověka provést tuto extrapolaci, jejímž prostřednictvím fenomenologickou pravdu spaseného Já podmníme jeho „historizací“, již Černý interpretuje jako vpád prostorovo-časového horizontu do jeho „transcendentálního výměru“? Lze samotné materiální jádro zkušenosti spásy chápat jako výsledek cesty Já mimo-sebe a zpět k sobě samému, nabývá-li v Černého podání formy lineární řady podob, jimiž Já prochází a z nichž se vposledku určuje intenzita jeho božského či lidského statusu? Je vůbec přípustné interpretovat druhé zrození, abych tak řekl, v souladu s tím, jakým způsobem se jeví „pro nás“, kdo pozorujeme cestu marnotratného syna zpět do otcovského domu (*L* 15,11–32), namísto toho, abychom je intepretovali z hlediska samotného ztraceného a opět nalezeného Já, z jeho „pro sebe“?

Anebo jinak a snad lépe: Co se skutečně děje s oním do světa pohrouženým synem, obrátí-li se z nějakého nevysvětlitelného důvodu na „správnou cestu“, odhalí-li v sobě samém náboženský obsah, který – nejdříve na počátku a nyní podruhé – přijímá a zbavuje se všech iluzí o sobě samém

a světě v této zkušenosti, která povětšinou nemá povahu pozvolného „vzdělávání“, nýbrž bezprostřední „rány z pistole“? A připustíme-li, že transcendentální Já z nějakého důvodu, pro nějž v Henryho fenomenologii tak těžko nalzáme onto-fenomenologické opodstatnění, ztrácí svůj synovský status, je možné zkušenost, v níž marnotratný, avšak v hloubi svého srdce vždy jedinečný syn, procházející obratem ve vertikálním pohybu *sequella Christi*, redukovat na zcela pasivní událost, v níž se „nechává znovuproniknout absolutním božským životem“? Jako kdyby vůbec nebyl jejím subjektem, tj. sebou samým v zalkoušení sebe samého, nýbrž pouhou kontingentní veličinou, jako kdyby se zadními vrátky opět vracela do hry ona vitalistická představa, podle níž jsme „unášeni řekou, která je lhostejná k přirozenosti mlýnů, jež roztáčí“, jako kdyby Život, který marnotratný syn v druhém zrození v sobě samém svobodně přijímá, nebyl současně jeho vlastním životem.

Domnívám se, že zkušenost spásy, a tedy fenomenologickou povahu onoho „návratu k sobě samému“ nelze adekvátně vysvětlit „vyprázdněním“ či „sebe-zřeknutím“ fantomatického Já, neboť v aktu sebe-zvnějšnění, v němž Já, jak tvrdí Jan Černý, „na sebe bere podobu na světské struktury orientovaného Já“, zůstává ve skutečnosti ono Já Sám (totiž samotná moc sebe sama zvnějšnit) vždy v sobě samém,

nikdy se nefenomenalizuje jako pohyb *Sebe*-vztahování čili *Sebe*-překračování-se-k-něčemu, nýbrž jako imanentní *Sebe*-odhalování tohoto překračování-se-k samotného.³ Jinak řečeno: onomu Já Sám, o jehož spásu v Henryho kristianizované fenomenologii přece jde, je zcela zapovězena možnost zvnějšnit se, brát na sebe jakoukoli podobu – ani „podobu na světské struktury orientovaného Já“, tím méně „podobu [!] spaseného Já“. Odhaluje-li se Já Sám výhradně v sobě samém, tj. v sebe-afektivitě, pak pouze z ní lze také porozumět zkušenosti spásy, která je pro Já Sám zkušeností znovu nabyté moci naléznout „obsah“ svého Života v sobě samém, totiž transcendentální zkušenost. A teprve poté, co se tato zkušenost zjevila sobě samé, tedy *post festum*, může vystoupit na světlo a „pro nás“ se projevit jako ona proměna jedné podoby Já v druhou, jako v horizontu světa se manifestující návrat ztraceného syna zpět do otcovského domu.

Klademe-li naproti tomu fenomenologický důraz na zkušenost „vyprázdnění“, vysvětlujeme spásu onticky, totiž dílem z ontologicky nulitního fantomatického Já, pohrouženého do světa, dílem z „něčeho“, co takové Já ztrácí, vycházející z toho, čeho se vzdává. To by ovšem platilo pouze za předpokladu, kdybychom náboženskou zkušenost daru, jímž je nově nabytá, lépe řečeno opět nalezená víra ve zjevení Božího Slova a v jeho

³ Jako ilustrativní příklad bych uvedl fenomenalizaci tzv. subjektivního těla (le corps subjectif): Tím, že se otevírá svému vlastnímu zjevení, odemýká si v sobě samém určitý „vnitřní prostor“, v němž samo sebe překračuje a současně v sobě samém zůstává, nadouvá se svým vlastním obsahem, aby se po dosažení určeného výkonu navrátilo do svého původního, počátečního stavu.

nezlomnou Moc, považovali za nějaký únik ze světa na způsob „náboženství je opium lidu“, nikoli za klíč, který v nás odemyká transcendentální „filosofii praxe“ povýtce, zahrnující v sobě veškeré – jak materiální, tak duchovní – lidské potřeby.

Velmi nerad bych zde vyvolával dojem, že mám na tyto zásadní otázky připravenou jasnou, uspokojivou odpověď. Zdá se mi však, že ve fenomenologické pravdě zkušenosti spásy hraje inherence prostoro-časového horizontu, který implikuje onu přímočarou cestu mimo-sebe a zpět k sobě samému, zcela podružnou úlohu. Nepřipravili bychom ji tím ostatně o veškeré tajemství, neboť by se stala jakýmsi apriorním „itinerářem“, který bychom zvnějšku aplikovali na vždy individuální a nezaměnitelné Já? Klíčovou roli hraje jedině a pouze – zde připouštím, že se vlamuji do otevřených dveří – vertikální fenomenologie Slova. Pouze to totiž ve ztraceném synu může, ale také nemusí – jelikož ne v každém promění Kristovo tělo a krev tuto možnost ve skutečnost – rozeznít zvony, jež nikdo nikdy nespátřil a nikdy ani nespátří. Jde o pravdu, již Kristus Archi-Methodolog podává o sobě samém: „A cestu, kam jdu,

znáte ... Já jsem ta cesta, pravda i život“ (J 14,4–6).

Navzdory výhradám, jež jsem vůči recenzované monografii vnesl, jsem zcela přesvědčen o tom, že Jan Černý napsal pozoruhodnou knihu, kterou bych doporučil každému, kdo se chce blíže seznámit s filosofií Michela Henryho. Zatímco (nejen) ve Francii a v Německu se tento autor již před časem stal předmětem systematického výzkumu a mnohdy i vášnivých diskuzí (viz například v dnešní době již vlastně „vousatý“ spor o tzv. theologický obrat ve francouzské fenomenologii, jehož průběh Černý ve své knize (59–66) pěkně shrnuje), jsme v našem prostředí na úplném počátku. Nacházíme se ve stádiu objevování a prvotní recepce Henryho díla, zaplňujeme „bílé místo“ na mapě historicko-fenomenologického bádání, abychom se otevřeli veškerým systematickým možnostem čtení „klasických“ fenomenologických textů a zkoumali dosud sotva zohledněné perspektivy porozumění pravdě křesťanského zjevení. A tento iniciační rozměr Černého monografie bezesporu splňuje vrchovatou měrou.⁴

Martin Jiskra

⁴ Tento text vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2020 – Fenomenologie a oikologie. Příspěvky k aktuálním otázkám filosofického bádání.

AUTOŘI ČÍSLA

Pavel Arazim, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, arazim@flu.cas.cz

Lara Bonneau, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, bonneau.lara@gmail.com

Markéta Dudziková, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova,
Praha, spanta@centrum.cz

Matyáš Havrda, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, havrda@flu.cas.cz

Hynek Janoušek, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, janousek@flu.cas.cz

Martin Jiskra, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
jiskramartin@email.cz

Vojtěch Kolman, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, kolman@flu.cas.cz

Michal Patočka, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
m.patocka@centrum.cz

Robin Pech, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
pechr@ff.cuni.cz

Alena Roreitnerová, bez afiliace, alena.teskova@gmail.com

Jakub Sirovátka, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých
Budějovicích, jsirovatka@tf.jcu.cz

Martin Šimsa, Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně
v Ústí nad Labem, Martin.Simsa@ujep.cz

Karel Thein, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
karel.thein@ff.cuni.cz