

KOSMICKÁ DUŠE A FILOSOFIE DUCHA

Rozhovor Markéty Dudzikové
a Aleny Roreitnerové
s Filipem Karfíkem

Cesta k antické filosofii

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

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

M. D.: Kdo byli Vaši učitelé?

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

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

M. D.: Co to bylo za překlad?

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

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

Ano, já jsem se učil řecky poměrně brzo.

M. D.: A jak?

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

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

Fenomenologie a antické nauky o duši

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

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

A. R.: Dalo by se namítnout, že to byste našel třeba i u Descarta. Proč zrovna Plótínos?

U Descarta jsem to nenašel, alespoň ne v takové podobě. Descarta jsme samozřejmě museli také pečlivě prostudovat. Ale žádný jiný filozof mě nezaujal tolik jako Plótínos. Pravda je, že jsem v té době nečetl ani Hegela, ani Schellinga, ani Fichta. Tam by se něco podobného jistě našlo také. Ale u Descarta přece jenom nemáte ducha, který je základem veškeré skutečnosti. Tam máte jenom ducha své vlastní, ploché evidence a na tom se pak staví deduktivní stavba, kde se vlastně chcete dostat ven z toho, co jste objevila, místo abyste šla dovnitř. U Plótína je to jinak a to mě právě zaujalo.

To byla jedna věc. Druhá byla, že jsem četl Platóna. Jednak jsme s Petrem Rezkem četli *Sofistu*, jednak jsem asi v roce 1985 začal studovat klasickou filologii. V rámci studia jsem psal nějaké práce o Platónovi, takže jsem se s ním stále více seznamoval. To je něco jiného než Plótínos.

Zároveň je pravda, že studium klasických jazyků mě odvedlo od pokračování v soustavnějším studiu současné filosofie, protože jsem na to neměl čas: po celou dobu studia jsem musel číst antické autory, a to nejen filosofické. Proto jsem přestal sledovat to, co bych jinak možná býval sledoval v současné filosofii. Pak jsem u antické filosofie, tedy hlavně u Platóna a Plótína, do značné míry zůstal. Jediné, co jsem vedle toho dělal v současné filosofii – která se ale stávala čím dál víc minulou –, byl Patočka. Toho jsem četl pořád a pak mě tu a tam někdo žádal, abych něco napsal o některém dílčím tématu u Patočky. Ale to až od roku 1989, předtím jsem to jenom četl. U Patočky mě zajímaly určité motivy, které trochu souvisely s tím, co mě zajímalo v antice.

M. D.: A co Vás zajímalo v antice?

Vý mi kladete strašně těžké otázky.

M. D.: Zkusme to jinak. Před chvílí jste řekl, že Platón je něco jiného než Plótínos. Kam jste tím mířil?

To souvisí s Patočkou. Patočka má články, přednášky a výklady o Platónovu pojetí duše, do kterých promítá fenomenologii. Já jsem vedle Patočky četl Platóna a viděl jsem, jak se to, co s tím dělá Patočka, liší od toho, co se člověk dočte v Platónových dialozích. U Platóna mě tedy skutečně původně zajímala „psychologie“, jak tomu říká Patočka, neboli pojetí duše. A totéž jsem zároveň sledoval u Patočky a něco jsem o tom psal. Tím se mi víc a víc vyjasňovalo, jak moc je to u Platóna jiné než tato transpozice do kontextu moderní filosofie, kde se z duše udělá Heideggerovo *Dasein*. Patočkova interpretace Platóna, která je velice zajímavá a spoustu věcí otevře nebo rozehraje, slouží k zaujetí jakéhosi stanoviska v rámci debat pohusserlovské fenomenologie, v rámci vyrovnávání se s Heideggerem a s moderním subjektivismem. Zatímco u Platóna jsou kontexty trochu jiné. Pojetí duše u něho čím dál víc souvisí s kosmologií. To mě svým způsobem fascinovalo. Zde je možná určitá spojnice s Plótínem a s filosofií ducha. Kosmická duše sice není totéž jako plótínovský nebo husserlovský duch. Ale také je to nějaký duch, který přemýšlí, něco pořádá, produkuje a ukládá nějaké struktury nejenom lidskému životu, ale celku světa. Je to takový kosmologický, zároveň kognitivní a zároveň pořádací princip za celou skutečností. To si uvědomuji teprve teď, když Vám to říkám: v tom by snad mohla být nějaká souvislost mezi tím, co mě zajímalo u Husserla, u Plótína i u Platóna.

M. D.: Dá se tedy říci, že Vás zajímala duše, která je v pozadí nejen člověka, ale i světa?

Ano. Duše, která je v pozadí světa, mi přišla dokonce zajímavější než u člověka. Protože to je fascinující téma, když to začnete číst a když vidíte vliv Platónovy koncepce s celou jeho matematickou astronomií. Z kosmické duše totiž zároveň pocházejí všudypřítomné matematické struktury. Tato kosmologie spojená s astronomií má svůj další život u Aristotela, u stoiků, ve středním i novém platonismu a v dějinách astronomie samé. Zajímalo mě také dědictví Platónova pojetí kosmické duše v dějinách antické filosofie, které je krásné a fascinující. Pak jsem studoval hlavně *Timaia* a to, co na něj navazuje v antické filosofii, třeba u stoiků. To byla linie, která mě do určité míry na nějakou dobu pohltila.

Plótínovo pojetí duše

A. R.: *Poslední semináře, které jste měl před deseti lety na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze, byly věnovány Plótínovu pojetí duše, otázce nesmrtelnosti duše, jejích částí a jejího vztahu k tělu. Ve svém nedávném článku o částech duše ukazujete, v čem spočívá komplexita Plótínova pojetí duše, která pramení z toho, že Plótínos dovádí do krajnosti některé ústřední myšlenky svých předchůdců (Platónovu tezi, že duše je oddělitelná od těla a nesmrtelná, Aristotelovu myšlenku duše jako formy a stoické přesvědčení, že všechny duše pocházejí z jedné duše).² Jak jste ve svém zkoumání duše od té doby pokročil a co Vás nyní v tomto Vašem dlouhodobém bádání zajímá?*

Od té doby jsem příliš nepokročil. Máte pravdu, že před deseti a více lety jsem si řekl, že je třeba, abych si postupně přečetl všechna pojednání, která jsou u Plótína duši věnována. Je jich celá řada. Četl jsem tato pojednání s vámi na ÚFARu a pak jsem v tom pokračoval se studenty ve Fribourgu. Následně jsem napsal zmíněný článek. Od té doby jsem studoval další Plótínova pojednání, ale ještě jsem to nese-psal.

Pracuji už delší dobu, s ještě delšími přestávkami, na jednom dlouhém Plótínově pojednání, které bych měl přeložit a napsat k němu komentář.³ Zatím jsem ho jen přeložil. Toto pojednání je z prostředka Plótínova tvůrčího období a týká se všudypřítomnosti netělesných principů, což je jedna z Plótínových odvážných myšlenek, která ho vede ke složitým teoriím. Plótínos – a myslím si, že jako první z platoniků – si skutečně vážně klade následující otázku: Jestli je duše netělesná, jestli je to netělesný princip ve smyslu Aristotelovy formy, která ale není formou vázanou na látku, nýbrž je oddělená jakožto netělesná, pak nemůže mít rozlohu, nemůže být rozprostraněná. To znamená, že nemůže být nikde tak, že by tam byla lokalizovaná. Přitom ale oživuje tělo. Jak to může dělat? To je pro Plótína značný oříšek, protože na jednu stranu podle něj platí, že to, co je netělesné, se nemůže nacházet v místě, a na druhou stranu to musí působit na těleso, a to ještě navíc na některé těleso, ale na jiné ne. Plótínos věnoval této otázce dlouhé pojednání, které Porfýrios rozdělil na dvě: VI,4 a VI,5. Asi rok jsem se tímto pojednáním

² Srv. F. Karfík, *Parts of the Soul in Plotinus*, in: K. Corcilius – D. Perler (vyd.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin 2014, str. 107–148.

³ Jedná se o francouzský překlad pojednání VI,4 [22] a VI,5 [23] pro řadu *Écrits de Plotin*, která původně vycházela v nakladatelství Cerf, ale přešla nedávno do nakladatelství Vrin.

zabýval na semináři, překládal jsem ho a věnovali jsme mu konferenci. Je to velmi zajímavé, protože Plótínos z výše uvedených premis vyvozuje na první pohled velmi šokující závěry: Když duše není na nějakém místě, a přitom někde působí, tak musí být všude, aby mohla působit alespoň někde. A pak musí ještě vysvětlit, proč, je-li všude, působí jenom někde. Vysvětluje to naukou, která, jak jsem zjistil, existovala už před ním, ale on ji rozpracovává: To, že duše působí jenom někde, je dáno kapacitou těla. Tělo je rozprostraněné, a tím je vymezené a omezené, takže není schopno přijmout všechno, co mu duše může propůjčit jako formující nebo oživující síly. Proto přijímá jenom něco, podle toho, jak je samo diferencované a jakou má schopnost přijímat působení netělesného principu.

A. R.: Mohu se zeptat na inspirační zdroj této nauky, který jste objevil?

Nechci říkat, že jsem ho objevil, ale málokdo si ho uvědomuje. Na rozdíl od Platóna a řady středoplatoniků i pozdějších novoplatoniků se Plótínos domnívá, že duše je forma, to znamená ryze inteligibilní entita. A říká: Aristotelés má pravdu v tom, že duše je *entelechie*, ale mýlí se, když si myslí, že je vždycky spjatá s tělem. Takže zdroj je částečně Aristotelés. U Platóna to tak není, tam duše není idea nebo forma, nýbrž něco mezi idejemi a tělesy. Má více tělesný charakter, proto na ni tělesa mohou působit – duše nejen činí, ale i trpí. Ideje nemohou trpět, jenom případně působí. Duše má prostřední postavení a je zřejmě rozprostraněná: i světová duše předpokládá místo, jak říká Platón v *Timaiovi*. Platónova „psychologie“ neboli pojetí duše je tedy jiné než Plótínovo. Plótínos se opírá o Aristotela, jenom ho platonizuje tím, že oddělí formu. Jakmile je forma oddělená, je to vlastně idea, resp. patří do inteligibilní říše, a tak nemůže být rozprostraněná. A má-li působit, musí být všude.

Myšlenku omezené a velmi odstupňované kapacity tělesa přijmout formu od vyššího formujícího principu jsem našel už u Filóna. Takže to v nějaké podobě existovalo. Ale víc o původu této myšlenky nevím. Rozhodně si myslím, že Plótínos je první, kdo to důsledně promýšlí: Vezměme opravdu vážně, že duše je forma, tedy že ve své základní podobě jako inteligibilní substance patří mezi ideje, a podívejme se, jak vysvětlíme vztah mezi duší a tělem. S tímto vysvětlováním má pak strašné problémy. Je to velmi obtížné například pro teorii vnímání. Je-li duše idea, pak na ni nesmí působit nic, a už vůbec ne tělesa. Jak může vnímat? Odpověď je velmi zajímavá: ona to musí všechno vyprodukovat.

A. R.: Proč produkuje zrovna to, a ne něco jiného?

Protože pozoruje. Ona může pozorovat, ale není formována tím, co pozoruje. Když mě teď vnímáte, vaše smyslové orgány něco vidí, ale duše se tím nedává určovat, nýbrž aktivně to uchopí. A také si do toho něco promítne. Duše potřebuje oči, které jsou v nějakém kontaktu s tím, co vidí – to se musí vysvětlit fyzikálně. Ale nesmí se připustit, že by se vlny (nebo cokoli se odehrává mezi viděným předmětem a čidlem) otiskovaly do duše, jak si to představují stoikové a mnozí jiní. Duše musí zůstat impasibilní, jak říká Plótinos, ona nemůže trpět. Ale má schopnost vnímaný předmět pozorovat a aktivně uchopovat. Aktivní uchopování je zase podmíněné tím, co má duše už v sobě. To znamená, že je schopná říci, co je co, protože zná formy věcí. Duše tento předmět vidí jako stůl, protože ví, co je stůl. Oko to neví.

M. D.: Ale jak to může vidět jako stůl, aniž by byla jakkoli ovlivněná tím, že je to stůl?

Protože vidí nějaké fleky, které jsou v oku. Ona je jako oko za okem: netělesné oko, které vidí, co se zračí v tělesném oku. A zatímco to, co se zračí v tělesném oku, jsou skvrny na sítnici, duše to uchopuje jako něco, protože pozná, že je to podobné například stolu. Může se v tom případně mýlit. Ale rozhodně je aktivní.

Pojetí svobody v antice a dnes

M. D.: Kdysi jste se věnoval pojmu svobody u Martina Heideggera. Podrobně jste zkoumal také antické pojetí svobody, a to jak božské (Plótinovu pojednání o svobodě a vůli Jedna byla věnována Vaše disertace), tak lidské (viz např. článek „ΤΟ ΕΦ’ ΗΜΙΝ mezi Aristotelem a stoiky“). V čem se antické a moderní pojetí svobody liší? Napadají Vás nějaké motivy, kterými by se současné debaty o svobodě mohly inspirovat, nebo je celkový rámeček, v němž jsou tyto otázky kladeny, příliš jiný?

Děkuji za Vaši otázku, jen nevím, jestli to dokážu rozvíjet jako souvislou nit. Antické a moderní pojetí svobody se samozřejmě velmi liší. Navíc ani v antice neexistuje jen jedno pojetí svobody. Je velký rozdíl mezi tím, co se svobodou míní u Platóna, Aristotela, stoiků na jedné straně a co se svobodou míní u antických křesťanských autorů. Myslím si, že nikomu z antických filosofů nepřichází na mysl, že by člověk byl nějak zásadně svobodná bytost. Pojem svobody, pokud o něm vůbec hovoří, je většinou politická svoboda ve smyslu politické autonomie, samosprávy a nezávis-

losti na jiné politické moci. Příkladem jsou svobodné řecké obce proti Persii. To znamená, že se celá společnost – typicky nějaká obec – může sama spravovat. Podobá se to Kantovu pojetí: autonomie, s vlastním zákonodárstvím, které si sami určujeme. Takovou svobodu Řekové znají.

M. D.: A je to svoboda obce, nebo občanů?

Je to svoboda obce a ta paradoxně dochází svého výrazu v zákonodárství, jemuž jsou všichni občané bezpodmínečně podřízeni. Výkon svobody spočívá v jednání zákonodárského sboru. Že by jednotlivec byl anebo měl být nějak moc svobodný? Ano, o tom také uvažují, protože existuje rozdíl mezi pánem a otrokem. A mezi člověkem, který má právo chodit do zákonodárského sboru, a člověkem, který to právo nemá (což je otrok nebo pouhý člen rodiny, který musí zůstat doma). Svoboda tedy spočívá v možnosti zúčastnit se svézákodárství obce. Asi po celou antiku platil takový politicko-spoolečenský pojem svobody.

S ohledem na jednotlivce existuje ani ne tak otázka svobody, ale odpovědnosti. Totiž skutečnost, jak říká Aristotelés, že člověk je počátkem svých činů. Může být povolán k odpovědnosti za to, co vykonal, protože žádné další kauzální vztahy jeho činy nezpůsobily. Člověk může udělat buď to, nebo ono. Je to on, kdo činí rozhodnutí. Podle Aristotela je člověk svobodný ve volbě prostředků k dosahování cílů, které si ovšem nevolí. A za tento typ svobody je možné člověka volat k odpovědnosti mravní (chválit ho, nebo kárat) i soudní (trestat ho, nebo netrestat), případně jinak institucionální (vyznamenávat ho). Tomu Řekové říkají τὸ ἐφ' ἡμῖν – to, co je na tobě, za co můžeš ty. To se stalo pojmem, který se do moderních jazyků překládá jako „být svobodný“. Ale vlastně to znamená být zodpovědný v tom smyslu, že tíha rozhodnutí leží jen na mně, a ne na něčem nebo někom dalším. Tak o tom mluví Aristotelés v rámci své teorie lidského jednání.

Stoikové, kteří jsou všeobecní deterministi, by vlastně měli popírat, že něco takového existuje, protože kauzální řetězce jdou všude do nekonečna a člověk nemůže nic v běhu světa ovlivňovat tak, že by byl počátkem nějakého kauzálního řetězce. Okolo toho se rozvinula debata mezi stoiky a aristoteliky, protože je snadné říci stoikům: jestli je všechno takto determinované, proč děláte vůbec nějakou etiku? V obraně proti této námitce vyvíjejí stoici odlišný pojem toho, co je ἐφ' ἡμῖν, co „je na nás“. Není to ovlivňování vnějšího běhu věcí nebo událostí, ale je to náš vlastní postoj k nim. Události se budou vyvíjet tak, jak se budou vyvíjet – to je predeterminované, ale jestli já tomu přitakám a takříkajíc se s tím smírím, anebo si budu mylně myslet, že to můžu nějak odvrátit,

to závisí jenom na mně. To je nový pojem svobody: vnitřní svoboda, vnitřní postoj k tomu, co se stejně nedá změnit. Cílem je pochopit, že všechno je determinované, nevztekát se, chápat to a přitakat tomu. Ale žádné z těchto pojetí vlastně není nějaké rozhodování jakési absolutní svobody, která by mohla všechno změnit.

Důležitý zářez v antickém myšlení, zdá se mi, přichází s autory ovlivněnými Starým zákonem. Do určité míry Filón, ale hlavně gnosticci a křesťanští autoři, Órigenés a další. Tito autoři uvažují o svobodě a berou si nejdřív termín Aristotelův a stoický, tedy τὸ ἐφ' ἡμῖν – „to, co je na nás“, za co jsme sami zodpovědní a co můžeme sami určit – a aplikují ho na vztah mezi člověkem a Bohem. To je něco, co úplně vybočuje z rámce úvah řeckých filosofů. Základní vztah se vůbec netýká obce nebo zodpovědnosti za vlastní činy před ostatními lidmi, ale je to vztah mezi Stvořitelem a stvořenou bytostí. A zde se začne mluvit o svobodě. Stvořená bytost se může rozhodnout tak, nebo onak ve svém vztahu ke Stvořiteli: jestli se bude obracet čelem k němu, nebo se k němu bude obracet zády, odpadne a začne se zajímat o něco jiného. Člověk je sice podmíněný, protože je stvořenou bytostí, ale je v něm Boží obraz, tedy schopnost sám se určovat. A na to je přenesena původně peripateticko-stoická debata o tom, zda existuje nějaké τὸ ἐφ' ἡμῖν, a pokud to existuje, co to je. Zároveň se vedle pojmu τὸ ἐφ' ἡμῖν zavede nový pojem: τὸ αὐτεξούσιον, které má už Órigenés ve spise *De principiis*. Obojí jsou potom synonyma: τὸ ἐφ' ἡμῖν a τὸ αὐτεξούσιον. Totiž τὸ αὐτεξούσιον jako moc nad sebou samým, a to v této zásadní věci, kde se rozhoduje o všem. Mimo židovsko-křesťanský kontext se vůbec neklade otázka, zda by člověk mohl tak zásadně o něčem rozhodovat, zatímco podle křesťanské interpretace Starého zákona se stvořené bytosti odvrátí od Boha aktem svého sebeurčení a to má katastrofální důsledky pro celé stvoření. Stvořitel dává stvořené bytosti určitou míru nezávislosti a ta v sobě nese riziko, že stvořená, závislá bytost se rozhodne, že se postaví na vlastní nohy. Tento pojem svobody má dominantní význam v pozdějším evropském myšlení, středověkém i novověkém. A je v pozadí jakékoli novější debaty o svobodě, jakkoli se to z dnešního hlediska tak nejeví, protože odpadl theologický rámec. Ale zůstala myšlenka, že svoboda se týká něčeho takto zásadního.

M. D.: Myslíte si, že důvodem hříchu je snaha postavit se na vlastní nohy? I v křesťanství přece existuje pojetí hříchu spíše jako výběru nižšího dobra na úkor vyššího.

Tradičně se jako důvod hříchu uvádí pýcha, tedy myšlenka samostatnosti, sebeurčování, nezávislosti. Je pravda, že nezávislost a auto-

nomie jsou součástí tradičního řeckého pojmu svobody. Neobjevují se ale v kontextu vztahu mezi člověkem a bohem, nýbrž v kontextu vztahu mezi státy a mezi jednotlivými lidmi.

Myšlenka, že se pletete v dobrech, že vlastně chcete to, co je dobré, ale spleťete se v tom, co to je, je běžnou figurou u Platóna a Aristotela. Má to velký význam a značné důsledky v rámci reinkarnační nauky, se kterou pracuje Platón (přítom člověk nikdy neví, jestli to myslí vážně, nebo si dělá legraci). V tomto smyslu by se dalo říci, že splést se ve volbě dobra je podobně zásadní. Koneckonců Platónovo Dobro je transcendentní vůči všemu ostatnímu i vůči ostatním idejím. I v tom je jakási paralela se vztahem k Bohu, který je ἐπέκειντα všeho. Ale přesto si myslím, že je velký rozdíl v tom, jak křesťanští autoři chápou otázku svobody, když se domnívají, že se můžete nějak zásadně špatně sama určit. Od platónského Dobra se vlastně nemůžete odvrátit, takovou svobodu vám nedává, můžete se jen plést při svém úsilí ho dosáhnout.

Raný Heidegger je zajímavý, protože on má podobnou koncepci té křesťanské: můžete se sama zásadně chybně určit, a potom je všechno špatně. Nebo se můžete sama správně určovat, a pak je všechno, co děláte, v pořádku. Heidegger ale svobodu nepopisuje ve vztahu k nějaké bytosti, která je vaším tvůrcem, nýbrž ve vztahu k sobě, ve výkonu lidského života, který určitý přesah vůči sobě samému získává ve vztahu ke své vlastní konečnosti. Ale polarita autentického, nebo neautentického, to je také takovéto zásadní rozhodnutí buď-anebo. Takže Heidegger je dědic tohoto křesťanského motivu. Takto je to alespoň v *Sein und Zeit*, později to chtěl chápat ještě jinak.

M. D.: Napadá Vás nějaké jiné významné dědictví antických teorií?

Nejspíš myšlenka politického sebeurčení, to je taková trvalka. Nebo spíš novověk tento prapor znovu pozvedl. Vezměte si Kanta a ideu svépřekonodárství. Kant to má hlavně v oblasti morálky, ale už u něho to platí i pro politiku. Touto myšlenkou je nesena americká a francouzská revoluce: obnovit politickou svobodu ve smyslu sebeurčování, které vychází ze samotných členů společnosti. Společnost si sama ukládá zákony, nemá je shora od někoho jiného. Autonomie proti heteronomii. Myslím, že to je dědictví antického politického pojmu svobody, který moderní západní svět – nevím, jestli dodnes, ale donedávna jistě – považoval za svůj.

M. D.: Ale to je spíše svoboda státu?

Ano, ale i jednotlivců v takovém státě. Všichni jsme vlastně spolu-tvůrci pravidel chování, která si ukládáme.

M. D.: A stoické pojetí svobody někde vidíte?

Vnitřní svobodu? Přemýšlím. V současnosti se mi to moc nezdá. Samozřejmě existuje vědecký determinismus, který se dost podobá stoickým představám. Myšlenka všeobecné, vůči člověku vnější kauzality, podle níž jsme determinovaní vším možným, genetickým fondem, společností atd. Ale že by to dnes otevíralo dveře k nějakému jinému pojetí svobody ve smyslu jakési niternosti, která spočívá v tom, že toto chápete a ztotožňujete se s tím, chápete se jako součást velkého stroje a v tomto poznání spočívá vaše svoboda? Ještě marxisti, možná jako poslední, to do určité míry sdíleli. Svoboda jako poznaná nutnost, to je jakési dědictví stoického pojetí svobody. Ale s tou nekoherencí, že do toho zároveň chtěli zasahovat, uspišovat zákonitý vývoj.

Filosofie a křesťanská víra

M. D.: Mluvil jste o tom, jak autoři vycházející ze Starého zákona proměnili antické pojetí svobody. Myslíte si, že křesťanství vneslo do antické filosofie něco skutečně nového? Napadá mě například víra ve vzkříšení těla, která jako by byla tak nová, že se filosofickému uchopení vzpírá. Sám jste se před časem věnoval dialogu Řehoře z Nyssy O duši a vzkříšení. Jak sám za sebe reflektujete křesťanskou nauku o tělesném vzkříšení a křesťanskou eschatologii?

Křesťanství přichází s myšlenkami a představami, které nemají svou obdobu v antickém rámci, přinejmenším ne ve stejné podobě. Jedním z těchto témat je skutečně vzkříšení, což znamená zmrtvýchvstání. To se v antické filosofii nevyskytuje – byť se tam vyskytují jiné věci, jako reinkarnace. Sama myšlenka, že smrtí to nekončí, se tedy nevymyká rámci antické filosofie. Ale v této podobě se vymyká, protože předpokládá aktivitu Boha, jeho sestoupení do lidské konečnosti a její přemožení skrze smrt samotnou. Sice jsou různá mytologémata v řeckém bájesloví, která to připomínají, ale ne v této podobě, která souvisí s vtělením Boha. To je něco, co do rámce antické filosofie nemůže vstoupit. Ona to také odmítá – ve všech svých představitelích, kteří nejsou ani Židé, ani křesťané, ani gnostici (což je vlastně podskupina předchozích dvou). Křesťané, když tuto myšlenku v polemice s antickými filosofy hájí, k tomu používají všechny možné prostředky včetně pokusů o filosofickou artikulaci v pojmosloví antických filosofických škol, které v té době existovaly. Například Řehořův dialog *O duši a vzkříšení* je z poloviny věnován otázce, jak filosoficky vyložit možnost vzkříšení těla. Ale protože křesťané

artikuluji tímto konceptuálním instrumentáři a v tomto rámci něco, co do něj nepatří, tak celé to myšlení promění. Jedním z nových témat je již zmíněná svoboda. Dalším je přemožení smrti vtělením Boha a zmrtevýchvstáním. Pak samozřejmě vztah božských osob, trojiční nauka, která je sice formulovaná prostředky vypůjčenými ze středního a nového platonismu, ale má svoje zásadní želízko, na které doplatili ariáni – rovnost osob, která křesťanské myslitele vede k tomu, myslet jednotu v Bohu, v principu všeho, jako vnitřně relacionální. To je také pro křesťanské myšlení specifické a odlišuje ho to i od platonismu – od novoplatonismu Plótína nebo postplótínovského. Tato typicky křesťanská témata by se v rámci antické filosofie nezrodila, kdyby s nimi nepřišli autoři křesťanství. Případně židovství, jako je Filón. Ten má také myšlenky, na které by možná ani platonici, ani stoici nepřišli, protože by jim připadaly podivné.

M. D.: Například?

Je velký spor o to, kde se bere myšlenka nepoznatelného Boha. A po pravdě řečeno pro ni žádný jiný jednoznačný doklad před Filónem není. A je zjevné, že tato myšlenka u něj má starozákonní pozadí. Filón použije antický skepticismus, aby ukázal, že v jednom případě skutečně platí, co říkají skeptici: Boha poznat nelze. Myšlenka, že počátek všeho je pro nás, ve své nejvlastnější podstatě nepoznatelný. Jak u Platóna, tak u Aristotela je první počátek, Dobro, cosi povýtce poznatelného, nejen samo pro sebe, ale i pro nás.

Nemáte nějaké lehčí otázky?

A. R.: Já myslím, že jste ještě neodpověděl, jak sám za sebe reflektujete křesťanskou nauku o tělesném vzkříšení.

To je předmět víry.

M. D.: A je to tak, že je to jenom předmět víry, nebo že si to člověk potřebuje nějak racionálně uchopit? Jinými slovy: potřebujete to chápat, abyste tomu mohl věřit?

Do určité míry ano. Musíte mít možnost chápat, co se tím chce asi říci, abyste tomu mohla věřit. Jinak bychom byli vydáni slepému fundamentalismu. V případě víry ve vzkříšení těla záleží samozřejmě na tom, jak si vyložíte, co se míní tělem. To se dá vykládat velmi různě. Jaké tělo? Tělo složené ze čtyř prvků, nebo duchovní tělo, nebo astrální tělo? Nebo je tělo šifrou pro Vaši časnou existenci, pro příběh vašeho života, který je dějinný a v tomto smyslu tělesný, jednotlivý? Nejste přece nějaká obecina. To jsou různé způsoby výkladu, které vám pomáhají tomu věřit.

Myslím, že Anselmův program *fides quaerens intellectum* je platný. Samozřejmě můžete věřit něčemu, čemu nerozumíte, ale to je neuspokojivé. Pokud něčemu věříte, tak k tomu většinou máte nějaké důvody. Něčemu třeba také nevěříte a také pro to máte nějaké důvody. A jste schopná artikulovat, proč má pro vás význam něčemu věřit. Už tím víru racionalizujete. Pak můžete jít trochu dál a snažit se ještě víc promyslet, proč to dává smysl v kontextu, který je váš vlastní. Jak rozumíte tomu, že něco má smysl a něco nemá smysl.

M. D.: Takže credo quia absurdum není úplně program, který byste zastával?

To mě nikdy nepřesvědčovalo.

M. D.: Mám ještě jednu související otázku. V křesťanství se od počátku objevuje jistá nedůvěra k lidskému myšlení, k „moudrosti světa“, proti níž je postaveno to, co Bůh zjevuje „maličkým“. Jak této myšlenice rozumíte?

Já bych to rozdělil na dvě různé věci. Jedno je jakási zásadní nedůvěra k přemýšlení. O té bych si myslel, že ke křesťanství ani nepatří a že je zhoubná všeobecně, pro křesťany i nekřesťany (byť je dosti rozšířená). To je jako s tím *credo quia absurdum*. Když nepřemýšlíte, to znamená: nerozumíte a nechcete rozumět, tak mi to nedává smysl. To je ta jedna věc.

A teď ta druhá věc. I některé novozákonní spisy projevují myšlenku, že řeční filosofové si myslí, že spolklí veškerou moudrost, ale Pán Bůh je pokořil ve svém vtělení. S tím bych asi souhlasil v tom smyslu, že jakkoli se snažíte pochopit co nejlíc (protože bez toho mi to nějak nedává smysl), tak nikdy nechápete všechno. A limity vlastní snahy o porozumění sobě, svému místu ve světě a tomu, jak věci fungují a nefungují, je možné (ač nikoli nutné) pochopit jako skutečné limity, které nechávají místo pro sdělení, jež nepochází z vaší snahy všechno pochopit, jinými slovy pro zjevení. O to asi jde: můžete uznat, že jste ve své snaze chápat odkázaná, abych tak řekl, na „struktury smyslu“, které jste si sama nevymyslela, nýbrž které jsou vám nabídnuté, například jako mýtus nebo jako zjevení typu evangelia. V křesťanství existuje navíc určitá polarita zjevení: Písmo samo není poslední zdroj, tím je příběh, o kterém Písmo hovoří a který chápete jako reálný. Tento příběh můžete akceptovat jako prostředek, který vám umožňuje lépe pochopit to anebo najít více smyslu v tom, co se snažíte pochopit nebo v čem se snažíte vůbec nějaký smysl najít.

Ale není tak docela pravda, že by toto bylo klasické antické a hellénistické filosofii neznámé. Platón také vykládá mýty. Člověk může něco takového integrovat do své filosofické reflexe, nebo nemusí: může trvat na tom, že to do filosofie nepatří, že je nutné se sám dobrat výkladu všeho, aniž přijme nějaký výklad, který je vlastně v tomto smyslu heteronominí, jak by řekl Kant. Znamená to přijmout něco, co vám dává někdo jiný. Pavel vidí řecké filosofy jako ty, kteří nechtějí žádný takový mýtus, navíc ještě pro ně tak těžko přijatelný: že by se to nejvyšší stalo něčím tak ubohým jako malý člověk. A neochotu tuto mez vlastního rozumění přijmout chápe jako pýchu filosofů, kteří nechtějí uznat, že konečná lidská mysl nemůže na všechno přijít sama.

Ficino a platonická láska

A. R.: Jeden z kurzů, které jste měl ještě v Praze, se týkal kromě Plótína také Marsilia Ficina a jeho pojetí lásky. O tomto pojetí se v dnešním jazykovém úzu – jak sám v jednom článku na to téma zmiňujete – hovoří jako o „lásce, která je pouze platonická“. Co Vás na tomto pojetí zaujalo? Snad bychom mohli také navázat na předchozí otázku a zeptat se, zda křesťanská tradice vnesla do platónského pojetí lásky něco nového a do jaké míry je taková syntéza vůbec možná.

Ficino podává soustavný výklad Platónova *Symposia*, který se inspiruje jednak Plótínovým výkladem téhož díla, jednak křesťanským myšlením, které je Ficinovi přítomné zejména v podobě Danta a italské milostné poezie. Už pro Platóna je Erós – a tedy skutečnost, že něco milujete – cosi zcela fundamentálního pro porozumění lidskému životu. Jak víte, Platónova myšlenka je, že milujete to, co je pro vás dobré, a milujete to proto, že to nemáte: proto se k tomu vztahujete a to vás uvádí do pohybu. A to, co milujete, vidíte prvotně v jiných lidech. Ale ne ve všech. Platón staví svoji teorii na něčem, co dnešnímu člověku není zcela samozřejmé, nebo je mu to dokonce protivné: to, co ve skutečnosti milujete, není druhý člověk.

Ficino říká, že člověk miluje jinou lidskou bytost, protože ona je obrazem Boha. Vlastně to formuluje ještě jinak, skoro jako Levinas: jiná lidská bytost je tvář Boha, který má sám lidskou tvář. Tím je míněna lidská tvář Kristova – právě tu vidíte nakonec skrze jiného člověka. Ficinova myšlenka se neliší od Platónovy a Plótínovy tak moc, ale je tam navíc lidský element: Bůh sám se stal člověkem, má tedy povahu osoby, jejímž vy jste protějškem. V tomto smyslu jsem stejný jako ten, ke kterému se

vztahuji. To není Platónova koncepce, kde jde nakonec o vztah k Dobru, které nemá tuto povahu. U Plótína jde o vztah k jednotě, která také nemá tuto povahu. Takže v optice Ficina (ale v tom není nijak originální, jenom přejímá Danta) vy to, k čemu směřujete jako k poslednímu dobru, po kterém toužíte, protože ho nemáte, a které vás zcela naplní, vidíte v lidské bytosti. Ale musíte pochopit, že v lidské bytosti vidíte něco, co je za ní a co je jejím zdrojem. Pokud to nepochopíte, tak se zapletete do klamu o tom, co vlastně milujete.

A proč mě to zajímá? Jednak je to výklad Platóna a Plótína, je to součást platónské tradice. Především ale je to jedno z nejdůležitějších témat. A nejen v rámci platonismu, ale pro lidský život vůbec. I dnes. Včera. Pravděpodobně i zítra. Myslím si, že je to jedno z nejvýznamnějších filosofických témat, o kterém je třeba přemýšlet. A filosofie, která nepřemýšlí o tomto tématu, není hodna toho jména. Byť takové takzvané filosofie existují.

Další takové filosofické téma je smrt... K filosofii samozřejmě patří metodičnost a jasnost, která je také sdělitelná pro jiné lidi, ale filosofie nemůže spočívat v tom, že se bude zabývat jenom metodičností a jasností a ztratí témata, která jsou zajímavá a pro něž všechno ostatní je instrument. To si myslím a podle toho mě některé filosofie zajímají, a některé ne.

Relevance platónských témat v současnosti

M. D.: Ve své habilitační přednášce jste se věnoval moderním interpretacím Plótínovy nauky a postavil jste proti sobě „francouzský“ výklad Pierra Hadota, v němž je důraz položen na spontaneitu a vnitřní dynamismus skutečnosti, a „německou“ interpretaci Wernera Beierwaltese, který vyzdvihoval především moment reflexivity ducha.⁴ Domníváte se, že je dnes možné navázat na novoplatónský výklad světa? Vidíte v některém současném směru takovou inspiraci? Která myšlenka Vás osobně v novoplatónském konceptu světa nejvíce oslovuje?

Novoplatónské téma, které po mém soudu neztratilo na zajímavosti, je otázka jednoty, která je základem všeho, co je, i jednotlivých dílčích skutečností. Dalším takovým tématem je vztah struktury lidského myšlení a vnímání, respektive lidské bytosti jako takové ke struktuře

⁴ Srv. F. Karfík, *Plótínos mezi německým idealismem a francouzským spiritualismem*, in: *týž, Duše a svět. Devět studií z antické filosofie*, Praha 2007, str. 206–220.

veškerenstva. Je mezi nimi nějaká korespondence? Na jednu stranu se reflexivním pohledem ponoříte sama do sebe a díváte se, co tam je a jak se to utváří. A na druhou stranu se díváte na skutečnost a ptáte se, co je tam a jak se to utváří, z čeho to vyvěrá a jak se to strukturuje. Tato korespondence, chcete-li, mikrokosmu a makrokosmu – což není jen novoplatónské téma, ale obecnější téma antické filosofie – se mi zdá také pořád dost zajímavá: Morfologické struktury, které můžete pozorovat jak ve vnějším světě, tak ve vlastním myšlení.

M. D.: Můžete ještě rozvést téma jednoty?

Jak říká Plótinos: Πάντα τὰ ὄντα τῶ ἐνί ἐστιν ὄντα⁵ – „všechny jsoucí věci jsou jsoucí díky jednotě“. Všechno, co má nějaký tvar, ho má jako nějaká jedna věc a všechno, co můžete jakkoli myšlenkově uchopit, je nějaká jednota. A je otázka, zda je jednota jako taková základem čehokoli. Nejen toho, co můžete myslet, ale všeho, co něčím je. Už v antice existovaly zcela protichůdné teorie a existují i dnes: myšlenka plurality světů a nekonečna, které není nijak ujednocené. Ale jsou to dva základní koncepty, které stojí proti sobě, a určitě je zajímavé přemýšlet jedním i druhým směrem.

Naopak myšlenka, která svou přesvědčivost do značné míry ztratila nebo spíš není tak přítomná, je inteligibilní svět, tedy pluralita inteligibilních forem, které existují samy v sobě a zakládají všechny ostatní struktury. Nemyslím si, že by se tak nedalo přemýšlet. Ale co tomu dnes stojí v cestě, je představa časovosti všeho, proměnlivosti veškeré skutečnosti. Taková představa sice nezboří výše zmíněnou jednotu, ale nemůžete myslet neměnné, nečasové, atemporální struktury, pokud jste přesvědčena o tom, že všechno je časové, neřku-li časoprostorové.

I současná fyzika jako by filosofovi bránila v tom, aby postuloval takové struktury. Jenomže zřejmě i mezi fyziky jsou pořád platonici, kteří budou zastávat názor, že má-li se nějaká prostoročasová skutečnost vyformovat do určité podoby, musí tato podoba proces formace paradigmaticky předcházet. *Nota bene* v případě, kdy se to opakuje: když se sněhové vločky budou pořád strukturovat, jak se strukturují, a hvězdokupy budou dělat, co dělají, a najdete tam opakující se strukturální nebo morfologické paradigma. Jak je to možné? Mohl by to být výsledek náhody, ale pak je divné, že se náhoda opakuje. A pokud to není výsledek náhody a opakuje se to, musí mít daný vzorec nějakou subsistenci jinou než v realizujících se časoprostorových útvech.

⁵ Plótinos, *Enn.* VI,9(9),1.

Ale generální představa, se kterou se dneska běžně počítá a se kterou počítají všechny vývojové teorie, je taková, že se všechno stále proměňuje a že i struktury, které se po nějakou dobu opakují, později úplně vymizí z universa. (Taková představa by třeba Aristotelovi byla cizí: myšlenka, že specifické formy se nebudou věčně realizovat v nějakých jednotlivých exemplářích.) Eidetické typy, které jednou měly své zástupce, je už nemají, a tudíž není důvod předpokládat, že nějak subsistují dál. To je námitka proti platónské myšlence inteligibilních forem nebo nečasových idejí.

Pak se ale začnete ptát, co to je čas, a to už je horší. Jestli čas sám má nějakou strukturu nebo vzorec. Třeba směr. Proč se neobrací? Nebo se obrací? Můžete si prostě klást otázky po povaze samotného času, které vás přivedou ke staré platónské otázce, jestli není nějaká polarita času a toho, co není časové. Protože i čas potřebuje nějakou jednotu, aby nebyl úplně diskontinuální. Co by znamenalo, kdyby čas byl diskontinuální? Jestli se to vůbec dá domyslet. A pokud je čas kontinuum, pak kontinuum je vždycky nějaká jednota. I prostorové kontinuum je nějaká jednota. Pak vás to přivede zpátky ke starým otázkám, jestli není nějaká podmínka časové kontinuity, která sama není časová, a podmínka prostorové kontinuity, která sama není prostorová. Nezdá se mi tedy, při určité vlastní naivitě, že by koncepce spjaté s platonismem – polarita času a věčnosti, otázka jednoty a mnohosti – nebyly nosným filosofickým tématem i v kontextu moderní vědy.

A. R.: Nemáte pocit, že současná fenomenologická tradice, která navazuje na Husserla, se právě s určitými rysy platonismu, které se mu – dnes většinou pejorativně – připisují, už úplně rozloučila? Je to důvod, proč se Vám tato fenomenologie už nezdá být tak zajímavá?

Ano, řekl bych, že novější francouzská fenomenologie, kde eidetické struktury nejsou tématem nebo jsou tématem v tom smyslu, že se ukazují, že to žádné eidetické struktury nejsou, pro mě přestala být zajímavá. Ale neznám ji zase tak dobře, usuzuji jen z toho mála, co jsem četl.

A. R.: Takže v Husserlovi jste určitý platonismus našel?

Husserl si to tak určitě představoval. *Wesensschau*, eidetický názor, to je čistý platonismus. Někteří jeho raní žáci ho v tom následovali. Například Max Scheler z toho chtěl vybudovat celou metafyziku hodnot, které jsou nečasové a fungují jako normy. Ale řada Husserlových pozdějších žáků přešla na Heideggerovy pozice a Heidegger má, jak víte, koncepci, že ideality je třeba vysvětlovat pragmaticky: jsou to útvary smys-

lu, jejichž význam spočívá nakonec v tom, že patří do kontextu vašeho chování. Nemají tedy platónskou samostatnost, jakou mají ideality pro Husserla. Takže Husserlovi následovníci, kteří buď přešli na pozice *Sein und Zeit*, nebo se to snažili nějak zkombinovat, Husserlův platonismus opustili ve prospěch Heideggerovy filosofie jakési praxe. Tak je to ve fenomenologické linii, ale podobný pragmatický výklad idealit (například matematiky) existuje i v analytické linii. A to je odklon od platonismu, v obou případech.

Podzemní filosofie

M. D.: Díky svým životním zkušenostem máte možnost srovnávat velmi různá prostředí a podmínky, za nichž je možno se věnovat filosofii – od podzemních struktur před sametovou revolucí, přes obnovování akademického provozu v devadesátých letech a jeho následné fungování a potýkání se s požadavky různých reforem vzdělávání, až po zkušenost s výukou ve Fribourgu, kam jste odešel před deseti lety, v roce 2009. Jaké hlavní přínosy a negativa jste v těchto různých podmínkách spatřoval? Co z toho je pro filosofii nejlepší?

Pro filosofii je nejdůležitější motivace a otázky, které máte, a v tomto smyslu z toho, co jsem prožil, byla určitě nejlepší ta první doba. Ale je těžké to posoudit, protože člověk byl také mlád. A patří k tomu i to, že jsem tehdy měl dosti ideální podmínky, co se týče času a zájmu ostatních lidí, se kterými jsem svůj zájem mohl sdílet. Ale tím nechci říci, že je to obecně žádoucí stav.

M. D.: A něco Vám tehdy chybělo?

Samozřejmě chyběly instituční struktury s tím, co k nim patří, jako jsou určité vnější nároky na vás kladené, typu zkoušek a nutnosti občas něco napsat, trénovat se v tom. Dobře umístěné, promyšlené překážky, které vás vydrezurují. To je nezastupitelná zkušenost, která chyběla celému tomu podzemnímu prostředí, jak bylo později vidět.

A. R.: Knihy Vám nechyběly? Myslím dostatek literatury.

Když budu upřímný: ne. Naopak, to bylo pozitivum. My jsme neměli přístup ke všemu, co existovalo, zejména k tomu nejnovějšímu. Ale ani to neplatilo tak úplně. Alespoň v Praze ne. Tak to ovšem nebylo všude, opravdu to nebyla situace, která by byla obecně žádoucí. Ale nám do Prahy návštěvníci z ciziny knihy vozili, takže bylo možné se k nim

dostat. Ale že to nebylo tak snadné a nebyly toho plné regály a knihkupectví, mělo svoje obrovské výhody. Člověk byl odkázán na staré knihy, nakonec na vydání klasiků, která našel i ve veřejných knihovnách. Byl tedy nucen sestupovat v čase trochu hlouběji a nebyl tak ovlivněn tím, co se zrovna nosí. Studoval to, co už trochuověřil čas. A k tomu si našel sekundární literaturu, jakou mohl, a o to více se k ní upnul a vstřel to, co bylo. Bylo toho méně, a méně je více.

M. D.: K originálním textům antických autorů nebyl problém se dostat?

Nebyl, stará vydání jste našla v Klementinu. Pamatuji si, jak jsem si půjčoval *Commentaria in Aristotelem Graeca* – to ještě volně půjčovali i tisky z doby před První světovou válkou a já jsem si to mohl odnést domů. Dneska už to našťestí nedělají. Když jste něco hledala – přinejmenším v Praze, Brně nebo Olomouci, kde byly státní a univerzitní knihovny –, tak jste to nakonec našla. Pamatuji si, že jsem jezdil do knihovny do Olomouce, kde měli něco, co nebylo v Praze. A člověk si víc váží toho, co musí chvíli hledat.

M. D.: A co Vám přišlo přínosné v pozdějších fázích?

Bylo úžasné, když bylo možné budovat instituce. Některé se budovaly úplně na zelené louce nebo z nuly a některé se restaurovaly. To mělo ještě pořádku povahu, že to všichni chtěli. Tím se to moc nelišilo od předchozí zkušenosti: motivace byla stejná, u mnohých i větší. A zároveň se dalo doplnit to, co dříve chybělo. Takže jsme vymýšleli těžké studijní plány a spoustu povinné literatury, začali jsme shánět knihy, ke kterým jsme se předtím těžko dostávali, a budovaly se knihovny.

Studia v Německu a ve Francii

M. D.: Vy jste patřil mezi lidi, kteří po revoluci odjeli studovat do zahraničí?

Já jsem po pravdě řečeno odjel už před listopadem 1989 a rok jsem studoval na universitě ve Vídni. Pak jsem se vrátil a znovu jsem odjel v létě devadesát. Já jsem ještě nebyl hotov jako student a odjel jsem, abych se mohl připravit na státní zkoušky na klasické filologii. Tady nebylo za dané situace možné se připravovat na zkoušky a taky jsem chtěl ještě dál studovat, třebaže to bylo dilema, protože doma se toho tolik dělo. Od poloviny roku devadesát do poloviny roku devadesát tři jsem byl většinu doby v zahraničí. Takže všechno, co jsme neměli,

jsem si užil potom. Sice říkám, jak to bylo výborné, že jsme neměli ke všemu přístup, ale s literaturou jsem se seznámil potom, zejména v německých knihovnách. Tam bylo všechno pěkně uspořádané na regálech, takže jsem si doplnil to, co mi chybělo. Ale nelituji toho, že jsem k tomu předtím neměl přístup, i když normální a zdravý stav je, že knihy jsou k dispozici. Ale asi vám pak někdo musí říci, které máte číst dřív a které potom a které radši vůbec ne.

Pobyt v cizině pro mne tedy znamenal velkou zkušenost s tím, jak vypadá studium za normálních poměrů. Nejenom co se týká literatury, která je k dispozici, a vy se musíte podívat, jaký je současný stav bádání, ale i v tom smyslu, jak se pracuje v seminářích, jak se interpretují texty a píšší práce.

M. D.: Navštěvoval jste tehdy nějaké přednášky nebo semináře, na které dodnes vzpomínáte?

Nejdřív přednášky Wernera Beierwaltese v Mnichově. Beierwaltes se věnoval většinou novoplatónské filosofii v nejrůznějších podobách, počínaje Plótínem, přes pozdější novoplatoniky a křesťanské platoniky – Augustina, Cusana, až po mistra Eckharta a dál. Zároveň to byl filosof, který bral novoplatonismus vážně. V jeho očích existovala myšlenková kontinuita od antiky do dneška, a zejména od antiky po německou klasicistickou filosofii. Takže to byly zároveň dějiny filosofie a zároveň jeho vlastní filosofie. Přednášky byly nezapomenutelné šířkou historického záběru a tím, jak u zvolených témat ukazovaly na jednu stranu jejich přítomnost nebo persistenci a na druhou stranu jejich transformace v dějinách západní filosofie. Najednou vidíte, že některá témata, filosofémata – týkající se například jednoty, totožnosti a různosti, času a věčnosti – jsou v různých podobách přítomna napříč dějinami myšlení.

V Paříži bylo něco úplně jiného. Tam byli sice také slovušní filosofové, kteří přednášeli a mluvili a mluvili a mluvili (někteří to povyšovali i na pojem: *parler pour ne rien dire*), ale to pro mě nebylo tak zajímavé, ačkoli jsme na takové přednášky také chodili (naše pařížská kamarádka říkala: „Příště si s sebou vezmu polštářek pod hlavu...“). Nejzajímavější byly ovšem semináře četby a interpretace textu. V tom mají Francouzi dlouhou tradici a stále ji udržují: vzít si nějaký text a slovo od slova ho číst a rozebírat, interpretovat, dívat se, co to opravdu znamená. Semináře byly vedené lidmi, kteří se svými autory dlouhodobě zabývají a opravdu hodně o nich vědí. Ostatní sedí okolo stolu a nábožně naslouchají. To byl pro mne typický a důležitý zážitek ze studia ve Francii: sledujete text a učitel vás učí ho číst a odkrývat jeho vrstvy.

Například u profesora Nestora-Luise Cordera, což byl původem Argentinec, jsme četli Parmenida. Tam jsme byli tři posluchači: já, Lenka, moje žena, a Karel Thein. S profesorem Philippem Hoffmannem jsme četli Plótína. To bylo na École pratique des hautes études, sekce věd o náboženství. Také jsem tam chodil na sanskrtský seminář, kde se tímto způsobem četly staroindické texty. Tam chodilo hodně lidí, asi dvacet nebo pětadvacet. Kurs vedl profesor Charles Malamoud. Ten byl zvlášť vynikající. Vždycky přečetl z listu jeden verš sanskrtského textu, pak zavřel oči, zaklonil hlavu a začal ho vykládat. Vykládal ho třeba pět nebo deset minut, pořád se zavřenýma očima. Pak je otevřel, přečetl další verš, zase zavřel oči a tak pokračoval pořád dál.

Jinak se v Paříži moc dobře studovat nedalo, protože se tam toho příliš mnoho děje. Ale semináře byly vynikající a myslím, že nejen pro mne. Když jsme se vrátili do Prahy, přinesl jsem si z ciziny dva vzory: úžasné přednášky z Mnichova – toho jsem ale nikdy nebyl schopen – a semináře kurzorické četby z Paříže. Snažil jsem se pak dělat takové semináře i v Praze.

M. D.: Kurzorickou četbou myslíte tedy pečlivou četbu?

Ano, souvislou četbu daného textu, když se učitel nesnaží vykládat, co si sám myslí, ale když se spolu s vámi snaží vyčíst z textu, co tam je. Na základě toho, co ví o tom textu, autorovi, kontextu, na základě znalosti sekundární literatury, se vším, co k tomu patří. Aby si nikdo nevymýšlel, že tam je něco, co tam není. Anebo aby někdo nepřehlédl něco, co tam je.

Pak jsme chodili do skupiny badatelů Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Já jsem byl v Paříži jako stipendista – a jak jsem zjistil na místě, dokonce jako badatel CNRS. CNRS je rozčleněno do badatelských týmů, které se zabývají nějakou oblastí a sdružují určitý počet badatelů, z nichž každý je úplně autonomní. Ale mají – nebo tehdy měli – nějaké společné téma, nad kterým se obvykle jednou za měsíc celá skupina sešla. Já jsem patřil ke skupině Centre de recherches sur la pensée antique – Centre Léon Robin, která existuje dodneška. Jednou za měsíc pořádali přednášku a jinak nic. Na přednášky přišlo vždycky publikum z celé Paříže, takže já jsem ani pořádně nevěděl, kdo je členem toho centra a kdo ne. Jinak jsem znal jenom vedoucího a sekretáře. Protože to bylo trochu neuspokojivé, našli jsme jinou skupinu a začali chodit tam. Byli to lidé, kteří se scházeli také jednou měsíčně a společně překládali a komentovali Porfyriovy *Sentence*.

A. R.: To byla skupina Luca Brissona, která potom Sentence vydala?

Ano. Vedla ji paní Marie-Odile Goulet-Cazé a Luc Brisson byl jeden z členů. Byla tam řada velmi zajímavých lidí, se kterými jsme se seznámili (chodili jsme tam opět s Lenkou a Karlem Theinem). Skupina Léon Robin dělala klasickou antiku a tito lidé dělali pozdní antiku. Kromě navštěvování zajímavých seminářů se tedy člověk mohl seznámit s různými badateli a pak s nimi hovořit o tom, co sám dělal. To mělo velký význam.

V Paříži jsem mohl poznat naprosto jiné akademické prostředí, než je prostředí německé. Mám dojem, že tyto rozdíly se dneska do určité míry ztrácejí. Pokus dát universitám po celé Evropě stejnou strukturu a formu rozbíjí národní tradice, které se utvářely po celá staletí. Nerozbije je úplně, ale přece jenom je ničí a nivelizuje. V tom pozoruji rozdíl od té doby před třiceti lety. Když člověk vycestoval do ciziny hned po roce devadesát, poznal něco, co tam už dneska ani namnoze není. Jistě, už to nebyla stará německá universita, byla to universita po reformách konce šedesátých a počátku sedmdesátých let, čili masová universita, ale pořád tam byli němečtí profesori toho typu, který se stal legendárním. A Francie měla svůj vlastní, naprosto odlišný způsob vědecké a akademické práce. Zajímavá byla právě možnost poznat různé tradice: Přijedete do jedné země, tam je to nějak, má to jakousi tradici a v ní to dosahuje určitých výšin. A přijedete do jiné země, tam je tradice úplně jiná a také to má svoje vrcholné podoby.

Odchod do Fribourgu

A. R.: Když jste odjížděl do Fribourgu, abyste se tam stal profesorem antické filosofie, sledoval jste tím, nakolik si vzpomínám, také určité širší poslání, které se týkalo orientace českého kulturního nebo myšlenkového prostředí západním směrem. Mohl byste tento původní úmysl trochu více přiblížit a případně nějak zhodnotit, nakolik se daří jej naplňovat (a na jaké narážíte překážky)?

To sice nebyla moje prvotní nebo hlavní motivace, ale myslel jsem si a myslím si, že české akademické prostředí bylo, samozřejmě vlivem historických podmínek tehdy uplynulého už víc než půl století, dosti uzavřené do sebe, a to oběma směry: u nás nepůsobili lidé, kteří by přišli z ciziny, a v zahraničí nepůsobili lidé od nás, kteří by tam šli, a to ne proto, že musejí do emigrace, ale protože se někde uvolní místo v určitém oboru, ve kterém pracují. Takováto výměna mezi naším a zahraničním

prostředím moc neexistovala. Od té doby se to do určité míry změnilo. Ale nemyslím, že by to byla moje motivace, že bych tam odcházel s nějakým posláním. Ne, já jsem tam odcházel v bláhové naději, že tam budu mít víc času na svou práci. Tady jsem měl po nějakou dobu dojem, že se jí věnovat nemohu, a že jestli to takhle půjde dál, bude to ještě horší. Protože tehdy jsem přecházel z jednoho ústavu do druhého v roli ředitele, takže jsem se musel starat hlavně o administrativu.⁶

M. D.: A získal jste odchodem do Švýcarska čas?

Zkraje ano. Prvních pět let jsem měl o hodně víc času, který jsem věnoval hlavně přípravě výuky. Hodně jsem toho přečetl a něco málo napsal. To by se mi nepovedlo, kdybych zůstal tady. Pak došlo k určitému zlomu, protože jsem postupně přijal vedení většího počtu disertací. Takže čas, který jsem vyzískal, jsem do jisté míry využil k vedení disertací a k jiným akademickým povinnostem. Ve Švýcarsku je to o něco příznivější, co se týče času na studium, bádání a psaní, než to bylo tady, ale také to má svoje meze. Ale s posláním vyvézt za hranice něco, co oni tam nemají, jsem tam nešel.

A. R.: Myslela jsem to spíš naopak.

Přispět k pohybu lidí sem a tam, to ano, k našemu návratu do Evropy a Evropy k nám. Dodneška existuje rozdíl mezi námi a zeměmi na západ od nás, kde je to zcela běžné. Lidé hledají místa, která nejsou, a tak se koukají jinde. Jedním z důvodů naší izolace je samozřejmě jazyková bariéra. Ale myslím, že se to za posledních deset let zlepšilo oběma směry.

Srovnání českého a švýcarského prostředí

M. D.: Mohl byste srovnat akademický provoz u nás a ve Švýcarsku? Vidíte něco, v čem by se mohl český akademický provoz nechat inspirovat tím švýcarským?

Švýcarsko je země počtem obyvatel srovnatelně velká jako Česká republika, ale jinak velmi odlišná. Je to země několika jazyků, z nichž tři hlavní jsou zároveň jazyky velkých sousedních kultur a zemí. Z toho plyne, že švýcarský akademický život obecně a do určité míry také ve

⁶ Filip Karfík byl v letech 2002–2006 ředitelem Ústavu filosofie a religionistiky, následně v letech 2008–2010 ředitelem Ústavu řeckých a latinských studií FF UK.

filosofii je více než u nás provázaný mezinárodně. Je to dáno jednak příslušností k různým jazykovým kulturám (německé, francouzské a italské), jednak tím, že lidé působící ve Švýcarsku často nejsou Švýčari. Přítomnost zahraničního živilu je mnohem intenzivnější nejenom než v České republice, ale průměrem asi i než jinde v Evropě.

Švýcarsko navíc není centralizovaná země, je rozparcelovaná do jazykových oblastí a navíc ještě do kantonů, takže nemá jednotnou instituční síť. Má několik universit, z nichž každá je dosti sama pro sebe a propojená s blízkým okolím: Když jste v Basileji, jste skoro v Německu a podobně to platí pro další města. Spolupráce mezi jednotlivými švýcarskými universitami navzájem není větší než jejich spolupráce se zahraničními partnerskými institucemi.

U nás tato větší propojenost se zahraničím chybí. Ale jim zase chybí větší propojení dovnitř. Oni se sice také všichni znají, protože je to malá země, a do určité míry navzájem spolupracují, ale myslím, že u nás je vnitřní akademická výměna intenzivnější. Navíc oni nemají jiné akademické instituce, než jsou university. Nemají žádné badatelské instituty, jako je naše Akademie věd nebo francouzské CNRS nebo italské CNR, mají jen vysoké školy, s několika málo výjimkami, jako je CERN v oblasti kvantové fyziky. Takže akademických míst je tam určitě mnohem méně než u nás. Mají svoji grantovou agenturu, která financuje vědu a výzkum na universitách a technikách. To je srovnatelné s naší grantovou agenturou, i když Švýčari mají samozřejmě větší finanční možnosti a také daleko silnější tendenci přitáhnout do Švýcarska špičkové vědecké pracovníky ze světa. Ale zdá se mi, že tím do určité míry dusí svůj domácí potenciál: Když se jejich vlastní lidé chtějí uplatnit ve Švýcarsku, musejí jít nejdřív do ciziny. V tomto smyslu to není vzor k následování. I když u nás by to asi pomohlo, to je věc míry.

Těžko se to srovnává, ale řekl bych, že obecně pro vědu a výzkum je situace silně centralizovaného státu, jako je Česká republika, vlastně příznivější. Pokud se toho vlády rozumným způsobem chopí, je větší šance vytvářet instituce, které podporují rozvoj vědy. Tady máte kromě departmentů filosofie na universitách – které mají i tam – také Filosofický ústav Akademie věd s nějakou stovkou zaměstnanců. Ve Švýcarsku něco nepředstavitelného! A to se týká všech oborů. Řekl bych, že v tomto ohledu se Česká republika těžko může od Švýcarska něco učit nebo přejímat, protože předpoklady jsou příliš jiné, jazykově, kulturně, hospodářsky i finančně. Ale není to vždycky jenom v neprospěch České republiky.

M. D.: Měl jste možnost sledovat i nadále vývoj českého filosofického prostředí? Jakým směrem byste si přál, aby se ubíralo?

Tím směrem, kterým se do značné míry ubírá: aby se lidé, kteří se u nás zabývají filosofií, stávali samozřejmou součástí mezinárodní filosofické komunity. To považuji za lepší cestu, než aby se rozvíjela nějaká specificky česká filosofická tradice ve smyslu Havlíčka, Masaryka nebo Rádlů. Tak to ve starších generacích někteří chápali: nepotřebujeme spekulativní filosofií, německou nebo francouzskou nebo jakou, protože máme svůj český selský rozum a svoje praktické pojetí filosofie a to je lepší. To si nemyslím. Cesta, která je alespoň v mých očích žádoucí, je větší internacionalizace české filosofické kultury. Což musí jít ruku v ruce se schopností filosofickou debatu překládat do češtiny. Tím si nepředstavuji, že budou všichni, kdo se zabývají filosofií v českých zemích, psát jenom anglicky. V tomto smyslu to máme obtížnější než mnozí jiní, i než Švýcaři. Tam ale také už dávno existuje dvojkolejnost, kdy část se dělá anglicky a část se dělá v jazycích domácí komunity. Musí se dělat obojí.

Historicky vzato je pravda, že se většinou filosofovalo v jednom společném jazyce, který používali mluvčí různých národů. Nejdřív to byla řečtina, pak dlouhou dobu latina a po určité době francouzština, dnes je to ze zjevných důvodů angličtina. Jenomže to byly doby, kdy komunita vzdělanců byla méně početná nejenom absolutně, ale asi i relativně k velikosti tehdejší společnosti, a tudíž také nebyla a nemusela být tak propojená s jazykovým prostředím, ke kterému náležela. Dneska je propojení s národními kulturami velice důležité, protože školství je všude v národním jazyce.

Neakademická filosofie a filosofie na středních školách

M. D.: Považoval byste za možné a žádoucí, aby se filosofie stávala způsobem života?

Filosofie jako způsob života je samozřejmě antický ideál. Nejsem si úplně jist, zda může platit i dnes, protože k tomu patří, že přijmete nějakou konkrétní nauku. Ale v širším smyslu s tím souhlasím: Každý člověk si nějaké základní otázky někdy položí a je žádoucí, aby žil podle toho, k čemu dospěje ať už svým myšlením, nebo přemýšlením o filosofických otázkách za pomoci někoho jiného.

M. D.: Co si myslíte o výuce filosofie na středních školách? Může filosofie udělat něco pro to, aby byl studentům zřejmější její smysl?

Určitá znalost filosofie patří k obecnému vzdělání. I lidé, které by nenapadlo zabývat se filosofií, by měli být s filosofickými otázkami konfrontováni a měli by se naučit přemýšlet tímto způsobem. Oborová specializace je tak veliká, že se klade otázka, jak spolu jednotlivé vědy a specializace vůbec souvisí a jak to všechno souvisí s hodnotovými a občanskými postoji vůbec. Lidé mohou být vynikající programátoři nebo se zabývat nějakou jinou vědou, ale ta neodpovídá na otázky, které se týkají celé společnosti nebo jejich osobního života. To je naopak pohled filosofie, přinejmenším v některých jejích disciplínách, jako je etika. Nemám dojem, že by lidé nerozuměli tomu, že něco takového je potřebné, žádoucí a zajímavé. Spíš jde o to, jak to kdo umí nebo neumí podat. Klade se otázka, kdo jde učit tyto obory. Jednak aby vůbec byly zastoupeny v nabídce středoškolských předmětů, jednak aby jejich výuka byla svěřena osobám, které dokáží své žáky zaujmout. To se částečně odvíjí od jejich vlastní formace – jak vypadají ústavy filosofie a jaký je systém aprobací.

Ze své zkušenosti mohu říci, že ve Švýcarsku je tento systém velmi propracovaný. Filosofie je na gymnáziích – alespoň v kantonu Fribourg, to je v každém kantonu jinak – relativně dosti silně zastoupená a mohou ji učit jenom osoby, které mají magisterský diplom z filosofie a kromě obecně pedagogické aprobace ještě speciální aprobaci pro výuku filosofie. Procházejí dvouletým intenzivním studiem spojeným s praxí, kdy kromě jiného učí ve školách pod dohledem stávajících učitelů. A na závěr této pedagogicko-odborné formace (která existuje u každého předmětu) skládají komisionální zkoušku, která spočívá ve vzorové hodině s konkrétní třídou. Tyto zkoušky znám, protože bývám jako zástupce university jedním ze členů hodnotící komise.

M. D.: Dá se shrnout něco ze způsobu výuky?

Tematicky jsou dosti svobodní. Pracují se skupinou lidí, z nichž ne všechny to zajímá, takže část toho umění – podobně jako tady – spočívá v tom, vůbec tu třídu zvládnout a udržet pozornost. Komise se dívá, jestli všichni žáci ve třídě poslouchají. Pokud se baví, protože je to nezajímá, je to vina učitele. Členové komise také sledují, jestli si učitel nepřipravil moc látky, takže to pak nestihl, jestli se nechal studenty zaskočit a jestli uměl reagovat na jejich záludnosti. Je to umění, jak lidi zaujmout filosofickými otázkami a tématy a vyložit je tak, aby tomu všichni rozuměli. Mladí lidé jsou v tomto věku velmi bystří, nejde o to, že by byl nějaký

deficit na straně studentů. Když to někdo umí, zaujme je. A žáci kladou často dosti obtížné otázky, se kterými si učitel neví rady.

Oproti způsobu výuky, který jsem zažil já, je tam velký důraz na to, že dáte studentům nějaký úkol, necháte je pracovat ve skupinách a oni si něco připraví, co pak někdo za skupinu musí prezentovat. Je to hodně interaktivní, jak se dnes říká. Ale je to filosofie na střední škole. A vidíte nejenom, že to jde, ale že to má možná silnější náboj než na vysoké škole, kde sedí jenom lidé, kteří se pro studium filosofie z nějakého důvodu rozhodli. Tady je to boj o pozornost lidí, kterou můžete, ale také nemusíte získat.

M. D.: A jak ji lze získat?

Musíte mít rozmyšlená témata a musíte umět provokovat studenty k otázkám. Myslím, že v tom je ten klíč. Aby se sami začali ptát a zkoumat, co si vlastně myslí. První krok je ukázat jim, že třeba nevědí, co si myslí, nebo že si myslí něco, co nedokáží zdůvodnit. Všichni si myslíme něco, co nedokážeme zdůvodnit. Je to takový sókratovský dialog, jenomže s dvaceti nebo třiceti osobami. Ten švýcarský systém aprobačních zkoušek na mě udělal značný dojem. I to, že ode mne jako profesora filosofie se čeká, že se budu i tímto způsobem podílet na formaci gymnaziálních učitelů: chodit na zkoušky a hodnotit, jak byla látka podaná z odborného hlediska. Paní Nathalie Frieden, která měla ve Fribourgu formaci gymnaziálních profesorů filosofie ve francouzském jazyce na starosti a těm komisím předsedala (nedávno odešla do penze), je vedla obdivuhodným způsobem. Každou adeptku a každého adepta při té zkušební hodině prožřela jak rentgenové záření, a co viděla, to těm lidem na místě řekla: co je dobré a co je špatné, v čem je síla a v čem jsou slabiny. Ty zkoušky měly hlavně díky ní velmi osobní ráz. Všechno nakonec záleží na lidech, kteří to dělají, na tom, jací jsou a jak to dělají. A zda o své žáky mají skutečný zájem.

Filosofie na střední škole je výborná věc, sám si to pamatuji z gymnázia. My jsme filosofii měli v rámci občanské nauky a strašně záleželo na tom, kdo to učil. Já jsem měl vynikající učitele – i tehdy takoví na středních školách byli. Tím spíš tam mohou být dnes. U našich studentů ve Fribourgu je to jedno z hlavních možných uplatnění, ke kterému směřují.

Překládání

M. D.: Kromě filosofické práce se věnujete také překládání. Zmiňoval jste překlady Plótína a mluvili jsme o Ficinovi, který byl také, možná i primárně, překladatel. Jak chápete vztah mezi překládáním a filosofickou prací?

Považuji překládání filosofických děl za filosofii. Samozřejmě je to určitý typ filosofie: Nevymýšlíte a ani nemáte vymýšlet něco nového. Je to něco jako výuka: pokud se vám podaří dobře něco přeložit, znamená to, že jste to pochopila a že to umožníte pochopit někomu dalšímu. Je to nedílná součást filosofie a vždycky to tak bylo. I když je pravda, že Řekové asi nic nepřekládali. To je zajímavý fenomén, že řecká filosofická kultura nestála ve vztahu k žádné filosofické literatuře jinojazyčné. Ale jinak je to běžný stav všech ostatních počínaje latinou.

Překládat je potřebné, důležité, krásné a uspokojující pro člověka, který to dělá. A náročné v případě filosofie, protože nemůžete překládat, aniž dostatečně rozumíte. Neexistuje asi lepší prubířský kámen: teprve když něco musíte přeložit do jiného jazyka, zjistíte, jestli tomu rozumíte. Ať už překládáte z cizího jazyka do češtiny nebo musíte to, co máte rozmyšleno česky, dát na papír v jiném jazyce.

Zároveň je to část řešení problému, o kterém jsme mluvili, totiž určité jazykové dvojkolejnosti, která je nám souzena. Tím se překlenuje případná propast, která by mohla vzniknout mezi zapojením do mezinárodní filosofické debaty, která se nevede česky, a přítomností filosofie pro českou kulturní veřejnost. Prostředkování pomocí překladů považují za velmi důležitou věc. Bez něho ani výuka nefunguje moc dobře.

M. D.: A nevede to k tomu, že se z filosofie stane jenom recepce a ztratí se vlastní přínos?

Vlastní přínos ve filosofii je dost vzácná věc, a to i ve velkých kulturách. Významných původních filosofů jsme nikdy neměli mnoho, skoro žádné. Jeden takový dost výjimečný případ byl Patočka a ten věnoval velmi mnoho času překládání. Třeba by to nedělal, kdyby byl mohl dělat něco jiného, ale neřekl bych, že by to bránilo rozvoji jeho vlastního myšlení. Musíme náš handicap, že jsme malá jazyková komunita a že ostatní se česky učit nebudou, obrátit ve výhodu: jestliže si musíme všechno překládat, musíme to také pořádně pochopit.

My jsme ovšem nikdy neměli moc silnou tradici filosofických překladů. V devatenáctém století se překládala hlavně krásná literatura, filosofie se začala překládat až na jeho konci. Pak vznikla určitá tradi-

ce překladů antické filosofie, které vytvořili klasičtí filologové za první republiky, a pak hlavně za války (František Novotný, Karel Svoboda, Josef Kolář, Antonín Kolář, Julie Nováková, Jaroslav Ludvíkovský...). S novější filosofií to bylo horší, i když pokusy byly, o Humea, o Kanta, o Bergsona, pak i o Husserla a o jakýsi průřez novověkem. Myslím ale, že bohatá překladová literatura z novější a současné filosofie přišla až po roce devadesát. Byť toho stále hodně chybí. U velkých jazykových komunit na Západě je to jiné, tam to platí nakladatelé. To je u nás dnes nepředstavitelné. U nás to dlouhou dobu platily grantové agentury, až v poslední době od toho bohužel upustily. Ale dvacet let to financovaly, to není maličkost.

Plány do budoucna

A. R.: Uvažoval jste někdy o tom, čím byste se nyní rád zabýval, pokud by se před Vámi otevřela filosofická scholé a mohl jste se zaměřit na cokoli?

Nad tím, že bych měl takovou *scholé*, abych mohl dělat něco úplně jiného, jsem se doposud nezamýšlel. Ale kdybych měl *scholé* od školy, tak bych chtěl dodělat něco z toho, o čem jsem už mluvil: měl bych udělat komentář k Plótníovi a k Platónovu *Timaiovi*. Kdybych to obojí stihl, byl bych spokojen. V tom vidím své úkoly o to spíš, že jsem se k tomu zavázal.

M. D.: Takže žádný sen, co byste chtěl dělat, nemáte?

Sen, co bych chtěl dělat? Myslím, že na to už jsem příliš starý.

A. R.: Někdo si naopak myslí, že v tuto chvíli je čas začít dělat to, co opravdu chcete.

Já bych nejdřív udělal toto. Pak bych přemýšlel dál. Máte na mysli něco takového, jako že bych třeba odešel do pouště?

A. R.: Nebo byste napsal vlastní knihu o Plótníovi.

To by bylo hezké. To by se mohlo stát. Ale k tomu by muselo dojít.