

REFLEXE 68

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–32) Daniel Gellner
Bohové bez tváře. Nástin Lévinasovy kritiky pohanství
Götter ohne Antlitz. Ein Abriss von Levinas’
Kritik am Heidentum
Faceless Gods. An Outline of Levinas’s Critique of Paganism
- (33–53) Hana Budíková
*Jedajův příspěvek k teorii minima naturalia v kontextu
středověkého židovského averroismu*
Jedaja ha-Peninis (Jedaja ben Abraham ha-Bedersis) Beitrag zur
Theorie der minima naturalia im Kontext des mittelalterlichen
jüdischen Averroismus
Yeda’yah ha-Penini’s Contribution to the Theory of Minima Naturalia
in the Context of Medieval Jewish Averroism
- (55–72) Ondřej Kvapil
Nepochopitelná...? Krátká meditace o smrti
Udenkbar...? Eine kurze Meditation über den Tod
Unthinkable...? A Brief Meditation on Death
- (73–100) Hynek Janoušek
Humova pýcha a její výklad u Gabriely Taylorové
Humes Stolz und seine Interpretation von Gabriele Taylor
Hume’s Pride and Its Interpretation in Gabriele Taylor

TEXTY • Texte • Texts

- Günter Figal (101–111)
Existuje skutečně něco venku? Skica k realistické fenomenologii
(přel. P. Kouba)
Gibt es wirklich etwas draußen? Skizze einer realistischen
Phänomenologie
Is There Really Something Out There? An Outline of a Realist
Phenomenology

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

- Alena Roreitnerová – Volodymyr Jermolenko (113–133)
Když mluví zbraně, filosof nemluví (přel. A. Roreitnerová)
Wenn Waffen sprechen, schweigt der Philosoph nicht
In a Time of War, the Philosopher is Not Silent

DISKUSE • Diskussion • Discussion

- Jan Frei (135–148)
Ještě jednou k různým pojmům víry
Noch einmal zu den unterschiedlichen Glaubensbegriffen
Once Again on the Various Concepts of Faith
- Stanislav Sousedík (149–154)
Několik poznámek k příspěvku Jana Freie
Einige Anmerkungen zum Beitrag von Jan Frei
Some Comments on Jan Frei's Contribution
- Filip Karfík (155–169)
O původu termínu autexúsion (přel. F. Karfík)
Über die Herkunft des Begriffs autexousion
Where Does Autexousion Come from?
- Lenka Karfíková (171–183)
Pojem autexúsios u Klementa Alexandrijského
Der Begriff autexousios bei Clemens von Alexandrien
The Concept of Autexousios in Clement of Alexandria

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

- 185 Gary Tomlinson, *The Machines of Evolution
and the Scope of Meaning* (M. Veselský)
193 Judith Shklarová, *Obyčejné neřesti* (H. Janoušek)
200 Barbara Schmitzová, *Jaký život je hoden žití?
Filosofické a biografické přístupy* (V. Linka)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

- 207 *Josef Zúmr a jeho odkaz české filosofii přítomnosti*
(Jan Svoboda)

- 224 AUTOŘI • Autoren • Authors

BOHOVÉ BEZ TVÁŘE

Nástin Lévinasovy kritiky pohanství

Daniel Gellner

V autobiografické eseji *Signature* podává Emmanuel Lévinas (1906–1995) zhuštěnou charakteristiku svého životního díla: „Ovládá je předtucha nacistické hrůzy a vzpomínka na ni.“¹ Tento výrok by neměl sloužit tomu, abychom poslušni jeho poselství již předem rezignovali na kritický přístup. Někdo též může namítnout, že jde o nadsazenou sebestylizaci, jež nerozhoduje – tak jako žádná biografická okolnost – o platnosti filosofie samotné. Zkušenost, kterou Lévinas v souvislosti s nacismem učinil – ztráta téměř celé rodiny, povražděné nacisty, ale též deziluze z vývoje moderní civilizace, která tuto hrůzu umožnila –, je však natolik otrásající, že lze její ozvěnu zaslechnout v každé jeho knize. Lévinas nemíní svůj výrok apologeticky – chce jím pojmenovat společné „genealogické“ tkanivo svých textů, jako by říkal: toto je příznak, který neodbytně pronásleduje moje myšlení a v konfrontaci s nímž se nastoluje duchovní klima mé filosofie; vstupujete-li do mého díla, musíte počítat s tím, že tam někde číhá (a že zde tudíž nenajdete „akademické řešení akademických problémů“).²

Pro bytostně zneklidněného filosofa, jenž se rozhodne tomuto přízraku čelit za pomoci projasňujícího rozumu, nemůže jít o konfrontaci s „pouhým“ politickým fenoménem, který volá po historiografické a politologické analýze (jakkoli jsou tyto přístupy jinak nepostradatelné). Jakožto filosof pátrá Lévinas po příčinách a souvislostech, jež nejsou vyloženy politického či hospodářského rázu, nýbrž se týkají hlouběji zakotvených forem myšlení a hodnotových orientací. To se projevuje již v jeho první publikované eseji s názvem *Několik reflexí k filosofii*

¹ E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, str. 406.

² Viz M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 97: „Holokaust je událost, která si vynutila radikální transformaci filosofického diskursu – a pokud neporozumíme této proměně, nutně se jejich [tj. myslitelů, jejichž texty lze číst jako odpověď na tuto událost] knihy budou jevit jako příliš komplikované, paradoxní, či dokonce zcela svévolné. Nic jim však není vzdálenějšího než akademické řešení akademických problémů.“

hitlerismu (dále jen *Reflexe*)³ z roku 1934, kterou se ovšem Lévinas později rozhodl vyřadit ze své bibliografie, neboť usoudil, že nacismus není hoden takové výsady, tj. být rozpoznán jako určitá filosofie. Tuto esej lze nicméně původně číst jako úvahu o hlubinnějším ideovém zdroji nacistického hnutí, vyvěrajícím z reakce na krizi moderní liberalistické společnosti, a na tuto úvahu se zřejmým či subtilnějším způsobem napojují pozdější texty, v nichž se Lévinas dotýká tématu „pohanství“ a „zakoreněnosti“. Aniž by jakkoli umenšoval zlo, které s sebou totalitarismus přináší, snaží se porozumět moci, která přivábila množství inteligentních a metafyzicky žíznivých lidí, a nepodlehnout přezíravému racionalismu, který by v ní spatřoval pouhou úchylku dějin.

Tématem této studie je problematika „pohanství“ v perspektivě Lévinasovy filosofie, hluboce poznamenané jak onou politickou hrůzou, tak duchovním odkazem judaismu v ovzduší talmudické tradice.⁴ Termín pohanství jsme uvedli v uvozovkách (které nadále používat nebudeme) z toho důvodu, že pohanstvím Lévinas původně nemínil – rozhodně ne výlučně – náboženský fenomén, zahrnující soustavy polytheistických, příp. ne-abrahamovských kultů a mýtů, nýbrž obecnější způsob lidského bytí, charakterizovaný „radikální neschopností vykročit ven ze světa“.⁵ (Je přitom zřejmé, že řeč je o jakési duchovní omezenosti, nikoli tělesné nemohoucnosti opustit hmotnou realitu.) To se projevuje i tím, že duchovní rozměr je situován do světské imanence a konečnosti, nikoli za jejich obzor.⁶ Lévinasovými slovy řečeno:

„Pohanská morálka je pouze důsledkem této základní nemohoucnosti překročit hranice světa. V tomto světě, který si vystačí se sebou

³ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [= *Réflexions*], Paris 1997, str. 7–26.

⁴ Obě skutečnosti mají pro recepci Lévinasova myšlení klíčový význam. Jestliže na jedné straně představuje autorovo pojetí intersubjektivní stopu svědectví o hrůzné tragédii odlidštění, vypuknuvší v nitru moderní Evropy, jeho druhým – a pozitivním, tak říkajíc blahodárným – pramenem je židovská spiritualita. Srv. *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Rejchrt, Praha 1994, str. 159 n., kde Lévinas hovoří o četbě Bible jako o zakládající předfilosofické zkušenosti a o tom, že jakkoli filosofii náleží „právo na poslední slovo“, nespočívá v ní „první smysl bytí, počátek tohoto smyslu“.

⁵ E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, in: *Paix et Droit*, avril 1935, str. 7.

⁶ Srv. J. Poláková, *Filosofie dialogu*, Praha 1991, str. 29: „Ostrou hranici však Lévinas klade mezi ‚čisté‘ náboženství transcendentního Boha a ‚pohanské‘ duchovní praktiky a nauky, které (nyní před koncem tisíciletí v obnovené podobě) hledají spásu ve zbožštění a zároveň ovládnutí ‚okultních sil‘ země.“

samým, který je omezen sebou samým, je pohanský člověk uzavřen. Shledává ho pevným, zcela ustáleným. Shledává ho věčným. Nechává jím řídit své činy a svůj osud.⁴⁷

Z následujícího výkladu by mělo vysvitnout, že terčem Lévinasovy kritiky nejsou lidé, kteří vyznávají a praktikují pohanství jakožto explicitně náboženský systém (ovlivněný kupříkladu keltskou či staroegyptskou mytologií), jakkoli i na ně se tato kritika může vztahovat. Způsob existence lidí vyznávajících určité pohanské náboženství či spiritualitu nemusí mít mnoho společného s oním podstatně ne-etickým či anti-etickým patosem, který Lévinas váže ke *svému* pojetí pohanství a který se vyznačuje přinejmenším povzneseností nad dimenzi nepartikularistických mezilidských závazků a ohledů ve jménu různých nad-osobních mystérií (v podobě politického kolektivu, božstva či přírody). Jinými slovy: ačkoli si Lévinas vypůjčuje výraz „pohanství“ z theologicko-religionistické terminologie, přesouvá jeho význam do specifitější filosofické roviny. Toto filosoficky subtilnější pojetí je však zároveň velmi obecné: míří na ne-etické (resp. před-etické) založení způsobu lidského bytí, který se vyznačuje touhou po určitém okouzlení světa, po mystériích, jež svým významem přesahují vztah k druhému člověku, a tedy i moralitu. Pohanský fenomén se tak v Lévinasově perspektivě váže k jakési odosobňující metafyzice: projevuje se v touze po tajuplném přesahu – skrze národní společenství či jiný nadosobní celek, skrze přírodní či božské posvátno –, který zastírá význam individuální svobody i odpovědnosti. Výraz „pohanství“ nadále používám s touto lévinasovskou konotací – při vědomí, že jde o nesamozřejmé chápání pojmu, otevřené polemice, a že *Lévinasovy úvahy o tomto fenoménu nespádají pod kategorii religionistického či theologického bádání, nýbrž tvoří součást jeho filosofické teorie (inter)subjektivity*.

Z více textových pasáží – zejména v dílech *Totalita a nekonečno* a *Difficile liberté* – lze usoudit na podstatně ne-etický, resp. proti-etický ráz pohanského způsobu bytí, který tak autor kontrastuje se svobodnou subjektivitou, podmiňující možnost etické situace. Zde se také ukazuje, proč jím chápáné pohanství nelze prostě ztotožnit s ne-abrahamovskými náboženstvími: i takzvaně monotheistická religiozita se může zpronevěřit etickému nároku, jenž by měl tvořit její opravdové jádro, a sice tím, že propadne modloslužebnictví. Tehdy, jakožto náboženství vyvyšující zposvátněné předmětnosti nad odpovědnost před druhým člověkem, se

⁴⁷ E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, str. 7.

míjí se skutečným Bohem, a zůstává tak v zajetí světa jako „moment ekonomie bytí“ (vyjevujíc se spíše jako pohanství než jako vztah k ryzí transcendenci).

Pokusím se osvětlit místa, na nichž Lévinas varuje před *věčným svo-dem pohanství* – řečeno obratem z jeho eseje *Heidegger, Gagarin a my*. Vyjdu přitom z jeho rané úvahy o metafyzických kořenech hitlerismu, kterou lze v určitém ohledu chápat jako snahu o rozpoznání dějinného významu pohanství, akcentovaného v atmosféře duchovní nezakořeněnosti a abstraktního kosmopolitismu moderního liberalistického étosu. Na výklad této úvahy, nabízející specificky filosofické „zdůvodnění“⁸ politického fenoménu, navážu expozicí pozdějších myšlenkových motivů Lévinasova díla, rozvíjejících jádro jeho rané úvahy již na půdě vypracovaného konceptu metafyzické etiky – tedy „etiky jakožto první filosofie“. Tyto motivy představují kritický postoj vůči pohanství, zakotvený v Lévinasově pojetí intersubjektivní a transcendence, a zahrnují osobitý přístup k náboženské tematice (včetně poměrně neintuitivní distinkce mezi posvátnem a svatostí, na niž se zaměřím v části *Násilí posvátného a zbožnost spravedlivého*) i silnou podporu humanistického racionalismu ve vztahu k přírodě. V závěru studie naznačím, proč považuji za problematické rovnítko, které Lévinas klade mezi odlidšťující metafyziku (jejíž politické zhmotnění lze vidět především v nacismu) a takový způsob bytí, jehož součástí je potřeba posvátna a určitého sepětí s přírodním osvětím. Ačkoli se tedy pokusím v následujících výkladech objasnit dějinný kontext i filosofický význam Lévinasovy kritiky pohanství, jejíž integrální součástí je velmi specifické (a neintuitivní) zacházení s kategorií posvátna, poukážu též na její meze, spočívající v přísném redukování lidské spirituality.⁹

⁸ Lévinas své *Reflexe* publikuje rok po Hitlerově převzetí státní moci, nejde tedy o zpětné promyšlení důvodů – vždy problematické, nakolik má jít o něco víc než kauzální analýzu –, které vedly k nacistické hrůze v celém jejím rozsahu, ale o úvahu nad duchovním či intelektuálním jádrem jistého politického směřování, jež vyústilo do nacistického hnutí (dosud nikoli do totalitního aparátu realizujícího genocidu). *Reflexe* vykazují značnou míru tezovitě zkratkovitosti a myšlenkové naivity, což lze nicméně zčásti prominout právě tím, že Lévinas nad hitlerismem spekoval v meziválečné situaci, kdy nemohl mít živě před očima obraz politického teroru v jeho nejdrastičtějších polohách (třebaže dle vlastní retrospektivní výpovědi „tušil“).

⁹ Navzdory tomu, že Lévinasova filosofie neustále vybízí k překonávání totalizujících přístupů k živoucí skutečnosti, nelze se ubránit dojmu, že je jim někdy sám poplatný v radikalismu svých tezí a v hermeneutické zkratkovitosti ve vztahu k jiným filosofům (případně dějinám filosofie vůbec). Tím, že může hodnotu mnoha různých spirituálních či náboženských fenoménů pominout tak, že je zkrátka

Duch svobody a tajemné hlasy krve

Zásadní filosofický význam mělo pro Emmanuela Lévinase setkání s dílem Martina Heideggera, k němuž došlo během studijního pobytu ve Freiburgu v letech 1928–1929. V této době, „kdy ještě nebylo zdání o roce 1933“, ¹⁰ představovalo Heideggerovo myšlení – ztělesněné knihou *Bytí a čas* – zázrak fenomenologie. ¹¹ Když se Lévinas roku 1929 účastnil v alpském Davosu proslulé debaty mezi Heideggerem a filosofem Ernstem Cassirerem (reprezentujícím novokantovskou tradici), jež byla často interpretována jako střet starého a nového myšlení, označil tehdy v heideggerovském zaujetí Cassirerův „neinspirativní projev“ za „konec jistého typu humanismu“. ¹² Lévinasova fascinace německým filosofem vyvrcholila roku 1932, kdy uveřejnil studii s názvem *Martin Heidegger a ontologie*, v níž vyzdvihl heideggerovský přístup k porozumění lidské existenci oproti abstraktní filosofii racionalistického i empiristického rázu; ¹³ tato studie rovněž významně přispěla k uvedení Heideggerova myšlení do francouzského intelektuálního prostředí. ¹⁴

Úcta k dílu *Bytí a čas* Lévinase nikdy neopustila; událost Heideggerova ceremoniálního vstupu do nacistické strany v květnu 1933 však vrhla na toto převratné myšlení temný stín. Jak Lévinas píše o více než padesát let později: „Nelze šetřit obdivem k intelektuální síle *Bytí a času*, zvláště ve světle nezměrné tvorby, kterou tato kniha z roku 1927 inspirovala. Navždy se bude vyznačovat nejvyšší nezdolností. Můžeme si být ovšem jisti, že se v něm nikdy nerozléhala ozvěna Zla?“ ¹⁵ Je velmi

podřadí kategorii „pohanství“ (s nímž spojuje nebezpečný regres lidského rozumu a morálního vědomí), si příliš nezadá s Adornem, jenž přezíravě odsuzuje rozmanité formy duchovního života, které napojuje na svůj pojem „okultismu“, aniž by se jim snažil blíže porozumět mimo konceptuální rámec své subtilní kritiky kapitalismu. (Viz *Teze proti okultismu v Minima moralia*, přel. M. Ritter, Praha 2009, str. 235–241.)

¹⁰ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 163.

¹¹ E. Lévinas, *Být pro druhého*, přel. J. Sokol, Praha 1997, str. 35.

¹² Vzpomínka z pozdějšího rozhovoru, viz F. Poirié, *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, str. 78.

¹³ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Červený Kostelec 2014, str. 88 n.

¹⁴ K této Lévinasově prostředkující roli viz D. Janicaud, *Heidegger in France*, Bloomington 2015, str. 32–34.

¹⁵ E. Lévinas, *As If Consenting to Horror*, přel. P. Wissing, in: *Critical Inquiry*, 15, 1989, str. 485–488, zde str. 487 n.

pravděpodobné, že když Lévinas v roce 1934 publikuje své *Reflexe* v nonkonformně křesťansky orientované revue *Esprit*, má pro něho tato „filosofie“ výrazně – jakkoli ovšem povšechně – heideggerovské konotace. Samuel Moyn vidí proto v Lévinasově úvaze vyostření distinkce mezi Husserlovým pojetím subjektivity a Heideggerovou koncepcí bytí ve světě, přesněji její politizaci.¹⁶

Obraťme se ovšem k hlavní linii samotné úvahy a ponechme stranou komplikovanou vazbu k Heideggerovi; letmý nástin tohoto problému nám posloužil k tomu, abychom si byli vědomi kontextu a také důležitého směřodatného momentu v Lévinasově kritice pohanství.¹⁷ Úvaha, kterou lze považovat za jednu z prvních filosofických reflexí nacismu, vychází z teze, že hitlerismus „není pouhou nákazou nebo šílenstvím – je probuzením prvotních pocitů“ a jako takový v sobě nese „určitou filosofii“.¹⁸ Přestože u Adriaana Peperzaka nacházíme zmínku o tom, že Lévinas v pozdějších letech vyřadil *Reflexe* ze své bibliografie, neboť usoudil, že daný fenomén není hoden filosofického statusu,¹⁹ Lévinasova úvaha zůstává filosoficky zajímavá, protože na pozadí politického tématu artikuluje tenzi mezi dvěma podstatně odlišnými pojetími lidské existence (resp. jejího bytostného jádra): na jedné straně jakožto principiálně svobodného, sebe sama určujícího subjektu, na druhé straně jakožto historicky a společensky zakořeněného života, podléhajícího určitému osudu (ať už v tragickém zápolení, či v odevzdaném přijetí).

Co jsou ony „prvotní pocity“ (sentiments élémentaires), které hitlerismus probouzí a skrze něž – jak se dočítáme o několik vět dále – zpochybňuje samotné principy civilizace? Předtím, než je Lévinas přiblíží, načrtává obrysy základní duchovní situace evropské civilizace či evropského lidství, situace, kterou lze v její podstatě vztáhnout k natolik

¹⁶ S. Moyn, *Origins of the Other*, Ithaca 2005, str. 101.

¹⁷ Podle Moyna (tamt., str. 89) znamená Heideggerův příklon k NSDAP zlom v trajektorii Lévinasova myšlení, který je zcela klíčový pro původ jeho pojetí intersubjektivní rozvinutého v *Totalitě a nekonečnu*.

¹⁸ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 7.

¹⁹ A. Peperzak, *To the Other*, West Lafayette, Ind. 1993, str. 4. – Peperzak neuvádí zdroj, lze se tedy s Moynem domnívat, že šlo o osobní rozhovor. Lévinasův soud zní ovšem uvěřitelně: jestliže ve třicátých letech byl ochotný – a snad i vnitřně puzený – uvažovat o nacistickém fenoménu jako o „seriózní“, metafyzicky pozoruhodné záležitosti, po válce a událostech masového vyhlazování by takové uvažování muselo židovskému filosofovi vyznít jako absurdní idealismus, neschopný konfrontace se syrovou realitou lidské krutosti a nenávisti. Obzvlášť výmluvně svědčí proti takovému idealismu J. Améry ve své knize *Bez viny a bez trestu: pokus o zvládnutí nezvládnutelného*, přel. D. Petříčková – M. Petříček, Praha 2011.

odlišným tradicím, jako je křesťanství, osvícenství i marxismus. Tuto základní situaci vystihuje „duch svobody“, vyličený následovně:

„Duch svobody, který uvnitř evropské civilizace vyznačuje pojetí lidského údělu, nevycerpává svůj obsah politickými svobodami. Tato koncepce je utvářena smyslem pro absolutní svobodu člověka vzhledem ke světu a k možnostem, jež podněcují jeho jednání. Člověk se věčně obnovuje tváří v tvář Universu. Vyjádřeno absolutně: nemá dějiny. Neboť právě dějiny limitují nejhlubším, fundamentálním způsobem.“²⁰

Hovoří-li Lévinas o „absolutní svobodě“, zjevně tím míní spíše jakousi regulativní ideu než výraz pro faktický stav věcí; a podobně výrokem, že takto pojmáný člověk nemá dějiny, nechce popřít reálné zasazení do určitého času (historického a životního), nýbrž zdůraznit možnost individuálního sebeurčení vzhledem k této danosti.²¹ Nejde o to, že by člověk nebyl poznamenán – třeba i velmi pronikavě – svou minulostí nebo minulostí rodu, společenství, národa, ale o to, že vůči ní může zaujmout odstup a *rozhodnout se*, co pro něho vlastně znamená. „Poslem této úžasné zvěsti“, díky níž „čas přichází o svou nezvratnost samu“, je podle Lévinase judaismus.²² V následujících odstavcích čteme o tom, jak

²⁰ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 8 n.

²¹ Pojem dějin je zde užít v poměrně specifickém a pejorativním významu. Vzhledem k onomu duchu svobody, o kterém Lévinas hovoří, by „dějiny“ znamenaly to, co člověka omezuje a zatěžkává břemena, které si duch nezvolil. Lévinas v těchto pasážích o duchu svobody klade důraz na determinující aspekt minulosti – na to, co člověk spíše pasivně přijímá, než tvořivě přetváří, nebo vůči čemu zaujímá dokonce rezignovaný postoj. Toto zdůraznění má zřejmě osvětlit liberalistický nárok tkvící podle Lévinase v srdci evropského lidství, jeho emancipační sklon na úkor determinujících a často nerefektovaných tradic. Absolutní duch svobody by tedy nebyl v souladu s takovým pojetím dějin, které filosoficky pracuje s pozitivním, duchovně konstitutivním rozměrem tradice ve vztahu k přítomnému způsobu bytí a rozumění (jako zejména moderní hermeneutika v Heideggerově či Gadamerově podání). A je zjevné, že uvažuje-li kupříkladu Jan Patočka o dějinnosti, která se počínaje řeckou antikou stává bytostným momentem evropského duchovního útvaru, rozvíjí zcela odlišnou ideu dějin než raný Lévinas.

²² E. Lévinas, *Réflexions*, str. 9. – Pouze ve stručnosti je třeba říci, že v Lévinasově eseji nenajdeme ani zmínku o vzmachu racionality a problematizaci mytického vědomí ve starověkém Řecku. Od judaismu přechází Lévinas ke křesťanství (které navíc vymezí *proti* antickému pojetí osudovosti), jako by právě v těchto duchovních formacích došlo k zásadní afirmaci svobody a překonání „dějin“. To je jistě diskutabilní, nakolik vezmeme v potaz tradičně uznávanou roli antické filosofie v procesu

se této zvěsti ujímá křesťanství, představující protiváhu tragické nemožnosti vzhledem k mytickému osudu (*Moirai*), jemuž podléhají lidé i bohové. „Kříž osvobozuje,“ píše Lévinas, „a skrze eucharistii, která vítězí nad časem, je toto osvobození každodenní.“²³ Křesťanství hájí rovnocennou důstojnost všech lidských duší, jež vyplývá z „moci darované duši, z moci osvobodit se od toho, co *bylo*, od toho, co ji svazovalo a zavazovalo, aby tak mohla znovu nalézt svou původní neposkvrněnost“.²⁴

Přestože dochází k významným modifikacím, osvícenství se podle Lévinase neztrácí esenciálního prvku židokřesťanské ideje „osvobození“, pouze ji zbavuje jejího „dramatického aspektu“:

„Za zaslepený svět selského rozumu dosazuje svět rekonstruovaný idealistickou filosofií, prostoupený racionalitou a racionalitě podrobený. Namísto osvobození skrze spásu nastupuje autonomie, nicméně proniknutá židokřesťanským leitmotivem svobody.“²⁵

Marxismus sice toto pojetí ducha jakožto čiré svobody, povznášející se nad vazby sociální a fyzické reality (a tím i „harmonickou křivku“ vývoje evropské kultury),²⁶ zpochybňuje na základě Marxovy teze o sociální determinaci vědomí; nicméně ani tato roztržka není podle Lévinase rozhodující, neboť i Marxovo pojetí připouští rozpoznání vlastní sociální situace, jež ji zbavuje fatálnosti.

utváření praktické i teoretické racionality, vyznačující vývoj evropské civilizace. Snad chce Lévinas identifikovat moment, který považuje za historicky původní fenomén sebe-vědomé, v silném slova smyslu *jedinečné* existence, vyvázané z dominance sociálních či přírodních daností, a tento moment spatřuje ve zrodu judaismu (a tedy i ryziho monotheistického náboženství a mentality). Ve svých pozdějších textech ovšem pracuje s odkazem antické tradice (včetně Říma) poučeněji.

²³ Tamt., str. 10.

²⁴ Tamt., str. 11 (kurziva Lévinasova).

²⁵ Tamt., str. 12.

²⁶ Tamt., str. 14. Tento výrok, zavádějící pochybnou představu harmonického kontinua evropských dějin, je jistě snadné odsoudit. Není snad takových epochálních, „dějinytvořných“ momentů, prolamujících konstitutivní vrstvy stávajícího řádu věcí (ať už na rovině vědecko-epistemické, kulturní, náboženské nebo politicko-hospodářské), daleko více? Lévinasovu úvahu nelze považovat za svědomitou teorii dějin. Ta však ani není jeho cílem: *Reflexe* jsou vpravdě esejistický text, jehož síla tkví částečně v pregnantní, stylisticky poutavé zkratce – za účelem podtrhnout svéráz (jakkoli nechvalný, rozumu odporující) nového ideově-politického fenoménu (hitlerismu).

Za ohnisko konfliktu, v němž vyvstává skutečný antipól převládající duchovní orientace, považuje Lévinas radikální proměnu vztahu k tělu. V dosavadní tradici, sblížující monotheistickou spiritualitu s moderním liberalismem, přetrvává „pocit věčné cizosti ve vztahu k tělu“ a idea těla jako „jednoduché negace ducha“.²⁷ Naopak ti, kteří pozitivně vycházejí z prožívané jednoty mezi já a tělem, odmítajíce pojímat tělo jako cosi akcidentálního, situují podstatu ducha do tohoto připoutání k tělu. A jak dále čteme:

„Závažnost přisouzená tomuto pocitu těla, s nímž se západní duch nikdy nehodlal spokojit, tkví v základu nového pojetí člověka. Biologično se vším tím, co obsahuje fatalitu, přestává být pouhým *předmětem* duchovního života – stává se jeho vlastním jádrem. Tajemné hlasy krve, výzvy dědictví a minulosti, jimž tělo slouží jako záhadný prostředník, již nemají povahu problémů, které by mělo rozřešit svrchovaně svobodné Já. (...) Na jejich základě je Já konstituováno. Podstata člověka už nadále netkví ve svobodě, nýbrž v určitém druhu připoutání.“²⁸

V této hutné a značně hyperbolické pasáži se objevují výrazy, které lze vztáhnout k oněm „prvotním pocitům“: biologično, tajemné hlasy krve, fatalita, podstata tkvící v připoutání. Není těžké v nich rozpoznat klasické protiklady idejí, kterých si tolik cení „liberalistický“ étos, jako je především (universální) racionalita, humanismus, autonomie, kosmopolitismus. A jestliže to vypadá, že se tento étos alespoň v potenci, ideálně vzato, pojí s určitou formou liberální politiky, pak i „nové pojetí člověka“ vede k určité politice – politice frustrované z nastalých společenských poměrů a jakéhosi duchovního klimatu doby. Lévinas k tomu píše:

„Od tohoto momentu je jakákoli sociální struktura, která ohlašuje osvobození od tělesnosti a patřičně s ní nepočítá, podezřelá ze zapření, ze zrady. (...) Asimilace duchů ztrácí velikost triumfu ducha nad tělem; proměňuje se v dílo podvodníků.“²⁹

A o něco dále přibližuje Lévinas důvod této ztráty, když líčí, kam ústí pojetí západního ducha založené na fundamentální možnosti autonomie

²⁷ Tamt., str. 16.

²⁸ Tamt., str. 18 n.

²⁹ Tamt., str. 19.

a skepticismu: „Z myšlení se stává hra. Člověk si libuje ve své svobodě a nenechává se vposled ohrozit žádnou pravdou.“ K tomu dodává: „Této společnosti, která ztrácí živoucí spojení se svým pravým ideálem svobody, akceptující pouze jeho degenerované formy, (...) se germánský ideál jeví jako příslib upřímnosti a autenticity.“³⁰

Vnucuje se myšlenka, že Lévinas zde pouze tlumočí kritiku, která není jeho vlastním názorem a kterou v její vyhocenosti zhmotňuje hitlerovské hnutí. Někteří interpreti nicméně poukazují na to, že Lévinas se do tohoto líčení vkládá s jistou mírou souhlasného zaujetí, a že onen absolutizovaný duch svobody tudíž podléhá i jeho vlastnímu zavržení. Podle Ashera Horowitze a Gada Horowitze mohou být čtenáři v pokusech chápat esej jako výzvu k posílení a prohloubení, doplnění či autentické rekonstrukci liberalistického řádu, tím ovšem přehlížejí, že podle Lévinase „fašismus identifikoval esenciální slabinu liberalismu a předložil argumenty, jež by měly být brány vážně“.³¹ (Což ovšem, jak autoři dále ukazují, neznamená Lévinasovo ztotožnění s fašismem.) Christopher Cohoon nesouhlasí s výklady, jež chápou Lévinasovu úvahu jako odmítnutí tělesné fakticity či nevyhnutelnosti (inescapability) coby ústředního omylu hitlerovské „filosofie“; Lévinas podle něj vyjadřuje naopak „radikální politické stanovisko“, neboť oponuje liberalistickému étosu tím, že se s touto „filosofií“ částečně sblíží a uznává hodnotu jejího faktického fatalismu.³² (Přestože ani zde nejde o přitakání hitlerovskému rasismu, neboť ten se – jak Cohoon zdůrazňuje – této fakticitě zpronevěřuje svým biologickým redukcionismem.)³³

Tyto poukazy mají určitou platnost. Lévinas nebyl jediným myslitelem, který se pokusil zohlednit „nové pojetí člověka“ jako odpověď na určitou duchovní – tedy nejen politickou a hospodářskou – krizi moderny, aniž by se s tímto pojetím ztotožnil. Když v eseji *De l'évasion* publikovaném rok po *Reflexích* říká, že „pojetí já jakožto sobě postačujícího je jedním z podstatných rysů buržoazního ducha a jeho filosofie“,³⁴ nestojí s tímto pejorativně laděným náhledem sám. Ve stejném roce, kdy

³⁰ Tamt., str. 21.

³¹ A. Horowitz – G. Horowitz, *Is Liberalism All We Need? Prelude via Fascism*, in: tíž (vyd.), *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto – Buffalo – London 2006, str. 13.

³² Ch. Cohoon, *Levinas on the Knife Edge: Body, Race, and Fascism in 1934*, in: *Journal of Speculative Philosophy*, 32, 2018, str. 426–438, zde str. 427–429.

³³ Tamt., str. 433.

³⁴ E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris 1998, str. 91 n.

vycházejí *Reflexe*, pronáší významný katolický myslitel Jacques Maritain sérii přednášek na téma humanismu, v nichž hovoří o idealistické metafyzice buržoazního liberalismu a soudí – dávaje tím částečně za pravdu marxistické kritice, byť z vlastní křesťanské pozice –, „že tento měšťácký typ lidství je hodně zkompromitován a že byl odsouzen po zásluze“.³⁵ Dosavadní vláda individualistického étosu přivodila „konec duchovní svobody“ a „v takovém okamžiku je přirozené, že vznikají nejen revoluční výbuchy ohrožující podstatu individualistické civilizace liberalistické, nýbrž i obranné reflexy a reakce protiliberalistického řádu takřka biologické“.³⁶ Tímto druhým typem reakce je nepochybně míněn fašismus a nacismus, v nichž podle autora existuje „opravdu jakási svoboda, snad i skutečnější než v buržoazním liberalismu“;³⁷ Maritain přitom ovšem nezastírá, že tyto reakce nenávisťně směřují k válce a „násilně lárou člověka k podobě nějakého nelidského humanismu“.³⁸

Úvahy o duchovní krizi „evropského lidství“ na přelomu 19. a 20. století byly jistě rozvíjeny ve stínu různých ideálů či deziluzí. Lévinasovu úvahu je však třeba zasadit do patřičného kontextu, který není utvářen radikálním revolučně utopickým étosem ani nábožensky nesenou představou společenského a politického života, a už vůbec ne nacionalistickými nebo ultrakonzervativními sentimenty; ze všeho nejméně však antisemitskou „morálkou“ krve a půdy. Zmínil jsem Lévinasovo zklamání z Heideggerovy politické inklinace (přesnější by bylo z Lévinasovy perspektivy říci: z jeho selhání ve věci morální odpovědnosti),³⁹ které předcházelo vzniku *Reflexí*. Pro jejich původ je však důležitá ještě jiná okolnost, byť s tímto související: společenské klima meziválečné Francie, dosud živě poznamenané Dreyfusovou aférou z konce 19. století. Kontroverze aféry prosakovala i rokem 1923, kdy se Lévinas přistěhoval z Litvy do Štrasburku: francouzský důstojník Alfred Dreyfus, křivě obviněný v antisemitském procesu z protistátní špionáže, zůstal objektem nenávisti pravicových nacionalistů až do své smrti v roce 1935, přičemž starý slogan „smrt Židům“ byl v kontextu třicátých let obnoven francouzskými fašisty. Na štrasburské universitě se živě diskutovalo o etickém

³⁵ J. Maritain, *Integrální humanismus*, přel. J. Petr, Řím 1967, str. 93.

³⁶ Tamt., str. 152.

³⁷ Tamt., str. 262, pozn. pod čarou.

³⁸ Tamt., str. 259 n.

³⁹ Později Lévinas řekne, že žádná zjištěná fakta o Heideggerově účasti na „hitlerovském myšlení“ nejsou tak vypovídající jako jeho mlčení ohledně holokaustu. Viz E. Lévinas, *As If Consenting to a Horror*, str. 487.

rozměru dreyfusovské aféry⁴⁰ a kroužek myslitelů kolem revue *Esprit* – založené reprezentantem křesťanského personalismu Emmanuelem Mounierem – se rovněž angažoval v kritice antisemitismu a totalitních hnutí. Lévinasova esej, jak poznamenává Howard Caygill, představuje v určitém smyslu závazek vůči této republikánské tradici.⁴¹

Nebylo by tak správné chápat jeho úvahu jako sblížení s „filosofií“ hitlerismu. Skutečnost, že „z myšlení se stává hra“ a „člověk si libuje ve své svobodě“, svědčí podle něho o duchovním úpadku, který předchází skutečné *katastrofě*, tkvící v *negaci* svobodného ducha. O tomto úpadku hovoří i Mounier – jako o krizi evropského člověka, který „uvěřil, že uskutečňuje ideál racionálního zvířete, že triumfující rozum úspěšně domestikoval zvíře v jeho nitru“, a takto nabyl přílišné důvěry ve stabilitu své civilizace; v reakci na tuto iluzi se vzedmula vlna evropského nihilismu.⁴² V takové situaci se dere na povrch hluboká potřeba nového – neotřesitelného – zakotvení v nadosobním celku, potřeba nekompromisní Pravdy jako popření společensky atomizujícího relativismu, potřeba oddat se společné Ideji, společnému nezpochybnitelnému Poslání. Jejím radikálním vyústěním je hitlerovský rasismus, a zejména antisemitismus, spojený s významem vkořeněnosti a krve jakožto „základových metafor nacistického mytického universa“.⁴³ Vždyť například Joseph Goebbels považuje Židy za ne-rasu mezi všemi rasami obývajícími zemi, za bezdomovce bez kořenů, zatímco Ernst Jünger klade do kontrastu společenství bez kořenů, založené na smluvních vztazích, a společenství založené na sdíleném osudu – pouze to druhé je nezničitelné.⁴⁴ V atmosféře, již nastolil duch radikální svobody – nesoucí v sobě „fundamentální možnost skepticismu“ –, se zrodil reakcionářský odpor k této svobodě, respektive touha po jejím kvazinábožném „prohloubení“ namísto profánního, racionalistického rozšíření (universalizace). „I zbytnělá humanost vždy nakonec ústí v neméně mechanické a tupé barbarství,“ píše Hermann Bloch ve svých *Nevinných* v předešle k ódám antisemitského profesora Zachariáše na německé bratrství, spočívající v „pospolitosti

⁴⁰ Viz např. E. Lévinas, *Být pro druhého*, str. 65.

⁴¹ H. Caygill, *Levinas and the Political*, New York 2002, str. 29 n.

⁴² E. Mounier, *Personalism*, Chicago 1989, str. 97.

⁴³ R. Griffin, *Modernismus a fašismus. Pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera*, přel. E. Kalivodová, Praha 2015, str. 454.

⁴⁴ Viz A. Horowitz – G. Horowitz, *Is Liberalism All We Need?*, str. 15.

smrtonosného společenství“ a ve schopnosti obětovat vlastní bytost pro celek („Jen celek je vpravdě svobodný, nikdy ne jednotlivec...“).⁴⁵

Prvotní pocity, jež vyčkáávají na probuzení v atmosféře duchovní krize (v situaci „rozbitého světa“, řečeno s Gabrielem Marcellem, kdy lidské jednání postrádá metafyzické posvěcení a kdy dochází ke ztrátě neinstrumentálního, vpravdě bratrského společenství), tedy obsahují touhu po splynutí s určitým nadosobním údělem, neseným nikoli individuálním, na co nejobecnější shodu přesto aspirujícím rozumem, nýbrž „duchem“ národa či rasy. Je to touha po jakési mystické participaci, po odsunutí či rozplynutí onoho sebe samé konstituujícího jáství, jež se nenechává „vposled ohrozit žádnou pravdou“, a po morálně-spirituální identifikaci s těmi, kteří obývají tutéž krajinu a v jejichž těle proudí táž míza života. Tato společná krajina, sdílený prostor krve a půdy – to je především onen Lévinasův svět, do něhož je pohanský člověk plně pohroužen. Lévinas, tou dobou již obeznámený s Durkheimovým a Lévy-Bruhlovým studiem náboženství, zahlédl v hitlerismu rozvinutí „elementárních forem“ pohanské religiozity, oživení pohanského pojetí osudu.⁴⁶ Tento pohanský ideál mohl tak silně zapůsobit, protože jeho proponenti si byli vědomi hluboko zapuštěné metafyzické potřeby, kterou nedokázala vyvrátit osvícenská apoteóza rozumu ani posléze proklamovaná smrt Boha. Slovy Rogera Griffina: „Hitler přímo ztělesňoval příslib, že stát se *součástí* revitalizujícího hnutí znamená účastnit se proměny národa ve zdroj sekulární nesmrtnosti a transcendence.“⁴⁷ K tomu ovšem dodejme, že právě toto zvláštní spojení *sekulární transcendence* vystihuje podle Lévinase pohanství. Nejde o vztah k ryzí transcendenci (která nepodléhá světským mocenským poměrům, „ekonomii bytí“) – ne z hlediska lévinasovské etiky a židovské filosofie. Což nicméně neznamená, že pohanský člověk si nemůže takto zkušenost transcendence vykládat – totiž jako odevzdání vlastní osobnosti či duše jisté nadosobní skutečnosti působící uvnitř tohoto světa.

V dodatku k *Reflexím* vznáší Lévinas otázku, „zda liberalismus postačuje k naplnění autentické důstojnosti lidského subjektu“,⁴⁸ a jeho nepřímá odpověď naznačuje, že nikoli. Tradiční duch svobody je možná opakem nového (rasistického) fatalismu, ale jeho absolutizace zplodila

⁴⁵ H. Broch, *Nevinní*, přel. M. Kleprlík, Podlesí – Praha 2017/2018, str. 169, 191, 197.

⁴⁶ H. Caygill, *Levinas and the Political*, str. 32.

⁴⁷ R. Griffin, *Modernismus a fašismus*, str. 395.

⁴⁸ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 26.

ěru metafyzicky vyprahlých duší, nespokojených s vládou „nezakoreněného“ a k sofistice náchylného rozumu, neschopného radikálního buď-anebo; a tak se tento duch zdiskreditoval a nechtěně umožnil vzestup svého nenáviděného, hluboce antihumanistického protivníka (v souladu s Platónovým postřehem, že „demokracie“ jakožto panství absolutizované svobody, v podstatě tedy libovůle bez pilířů ctnosti a vědění, se snadno znetvoří v tyranii). V Lévinasově první esejí je nastíněn střet dvou antitezí, z jejichž silového pole – a tím i z mocných proudů dosavadních dějin – zdánlivě není úniku. Domnívám se, že celé jeho následující dílo lze chápat jako promýšlení a vykreslování možnosti, jak „uniknout“, a jak tedy *naplňovat a osvědčovat své lidství v blízkosti metafyzického smyslu (transcendence), aniž by tento smysl jakkoli pohlcoval moji svobodnou, racionalitě otevřenou subjektivitu*. Důležitou roli v tomto promýšlení mají právě i reflexe týkající se pohanství (jak je Lévinas chápe), z něhož se vyživuje rovněž síla hitlerismu, a tyto reflexe již v dalších Lévinasových textech vystupují jako explicitní kritika.

Svrchovanost a stud vykořeněné existence

Krátce po válce vychází Lévinasova první knížka, útlý svazek s názvem *De l'existence à l'existant* (Od existence k existujícímu),⁴⁹ na němž Lévinas pracoval v nacistickém zajateckém táboře. Ústředním pojmem, který v tomto díle vypracovává, je idea neosobního bytí (il y a), pojmenovávající zkušenost hrůzy jakožto odosobněného, opravdové subjektivity zbaveného života – života, jemuž vládne „neosobnost posvátného“, života v „nepřítomnosti Boha“, života vyznačeného lhostejností ke smrti.⁵⁰ Je to život pod tíhou danosti, bezvýchodnosti: „Je to, lze-li to tak říci, nemožnost smrti, universálnost existence až do jejího znicotnění.“⁵¹ Lévinas v této souvislosti zmiňuje pochmurný dětský prožitek noci (ticho v ložnici jako by „šumělo“) či mystickou participaci „primitivů“, smazávající osobní identitu participujících; jde o pradávnou zkušenost či lépe řečeno modalitu bytí v područí osudovosti, v absenci (resp. rozplývání) rozlišujícího individuálního vědomí. V kontrastu k této modalitě

⁴⁹ Česky vyšlo jako E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, přel. P. Daniš, Praha 2009.

⁵⁰ E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, str. 50.

⁵¹ Tamt., str. 51.

stojí bytí uvědomělé, kdy se existující stává pánem svého existování – uplatňuje vůči němu „mužnou moc subjektu“ čili svobodu.⁵²

Vyzařuje-li fenomén neosobního bytí tajuplnost, je to pro Lévinase tajuplnost nežádoucí a svobodného člověka ohrožující. Značně k tomu jistě přispěla jeho předchozí válečná zkušenost, která mu předvedla velmi názorně, jak snadné a v podstatě vždy možné je totální odosobnění lidských bytostí – zprvu působené pouze zvnějšku, poté ovšem zvnitřněle a vyvracející poslední autonomii existujícího. Nejexplicitnější situací il y a se podle Didiera Pollefeyta stávají vyhlazovací tábory, ve kterých kulminuje totální od-subjektivizování a rozpad do šedé uniformity: „Během holokaustu vyvstává způsob ‚(ne)bytí člověkem‘, který nebyl dosud v dějinách spatřen.“⁵³ Je to zkušenost noci par excellence: upadajíc do bezejmennosti je vše vyrovnáno; hroutí se distinkce mezi muži a ženami, vzdělanci a negramoty, životem a smrtí – neboť tam, kde není skutečný život, není ani smrt.⁵⁴ Tuto zkušenost neosobního bytí jakožto „radikální negace tváře“ pokládá Pollefeyt za výchozí kategorii Lévinasovy vlastní filosofie, jež se promítá do jeho pozdějšího odporu k numinozitě sakrálního.⁵⁵

Již jsme viděli, že prvotní pocity – *tajemné hlasy krve*, puzení k bytostnému připoutání a zakořenění (v kolektivním „těle“, v údělu národa, ve sdílené nesmlouvavé „pravdě“) – jsou kladeny do opozice vůči svobodnému duchu, jež charakterizuje principiální možnost odstupe a povznesení se nad fakticitu bytí. Člověk tak „stojí před světem sám a svobodný“.⁵⁶ Toto krédo „liberalismu“ – oněch velkých koncepcí, jež ideově zajišťují dějinný pohyb zvědomování a osvojování svobody uvnitř evropské civilizace – Lévinas ctí jako pravdu o základním postavení subjektu, které nelze s čistým svědomím obejít, a už vůbec ne násilím vstřebat do zdánlivě vyššího celku (sociálně dějinného či metafyzického). *Totalita a nekonečno*, dílo z roku 1961, neúnavně vykresluje tuto základní existenciální situaci, jež nabývá podle kontextu různých jmen: oddělení, interiorita (vnitřní život), ipseita (jáství), bez-božnost, bytí u sebe či Stejný. Svobodný člověk se ke světu prvotně a většinou vztahuje tak, že si jej přisvojuje, že jeho jinakost podrobuje své vůli

⁵² E. Lévinas, *Čas a jiné*, přel. Z. Hrbata, Praha – Liberec 1997, str. 57.

⁵³ D. Pollefeyt, *The Violence of Being. The Holocaust in the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, in: *Problemos (Priedas)* 2022, str. 85–94, zde str. 89.

⁵⁴ Tamt., str. 90.

⁵⁵ Tamt., str. 93.

⁵⁶ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 20.

a bere si to, co potřebuje (obvykle samozřejmě v mezích daného práva); zabývá se v něm a v tomto rozměru autonomního, osobního života jej přetváří „k obrazu svému“. Je na něm prakticky závislý, čerpá z něho živiny, ale ve své niternosti a svobodě se realizuje jako subjekt, který dává vnější skutečnosti – celé té nesmírně rozmanité podívané – jednotící význam (a nikoli obráceně). „Ve světě na první pohled jiném je já přesto autochtonní.“⁵⁷ Nebo řečeno se Sartrem: „Ve světě hledám koincidence s bytím pro sebe, jímž jsem a jež je vědomí o světě.“⁵⁸

V rozvíjení takové individuality – charakterizované jako „vykořenění, non-participation“⁵⁹ –, byť v jejích nejvyšších vzletech tvorby a poznání, nevidí Lévinas pravý smysl lidského života. Svoboda, jež je ponechána sama sobě, je arbitrární a neospravedlněná, jak o tom podle Lévinase svědčí fenomén mravního studu: „Nejeví se svoboda sobě samé jako stud za sebe? A redukována na sebe jako uchvatitelství? Iracionálnost svobody neplyne z jejího omezení, ale z nekonečnosti její libovůle. Svoboda se musí ospravedlnit.“⁶⁰ Ve svém studu si mohu uvědomit, že *ve skutečnosti* nejsem na světě sám, a co víc: druhý člověk – právě jakožto druhý – se vzpírá mé moci poznávat a vlastnit, a přesahuje tedy „můj“ svět. Ve studu, jak říká Lévinas, toužím po druhé osobě (touhou, která je metafyzického rázu, tj. míří k jinakosti, jíž se nemohu zmocnit a jež mne takto převyšuje); neboť „přítomnost Druhého – tato privilegovaná heteronomie – není proti svobodě, nýbrž ustanovuje ji“.⁶¹ Privilegovaná, můžeme doplnit, protože prostá násilí (což ji podstatně odlišuje od vnucených autorit).⁶²

Nicméně má-li být přítomnost Druhého možná, musí napřed existovat svébytný subjekt, onen „vykořenělec“, který užívá světa, aniž by rušil svůj odstup. Jinými slovy: pravý smysl lidského života, vyvstávající v intersubjektivní, původně vzato mravní situaci (v přijetí druhého, v odpovědnosti za něho, která „posvěcuje“ svobodu), je uskutečnitelný pouze

⁵⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 1997, str. 23.

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 143.

⁵⁹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 46.

⁶⁰ Tamt., str. 271.

⁶¹ Tamt., str. 72. Ustanovením svobody miní Lévinas právě morální ospravedlnění jakožto konstituci jejího pravého smyslu.

⁶² Tamt., str. 32: „Tento vztah není před-filosofický, neboť neznásilňuje já, není mu brutálně vnucen zvenčí, proti němu nebo bez jeho vědomí jako všeobecné mínění.“ Těž str. 173: „Vzpírání se Jiného mi nepůsobí násilí, není to negativní jednání; má pozitivní strukturu: etickou strukturu.“

tehdy, je-li člověk nejprve sám u sebe a nepodléhá-li cizím silám. Mezi lidské setkání a spolu s ním i smysluplná řeč vyžadují pluralitu individuí, která vychází z „egoistického a smyslového poukazu k sobě samému“,⁶³ metafyzická touha „nespojuje bytosti již předem spřízněné“,⁶⁴ tedy zahrnuté do nějakého společného celku, nýbrž uvádí do vztahu bytosti vzájemně separované, „osamocené“. Odtud Lévinasovo uznání řecké a vůbec tradiční filosofie, neboť „magické spojení jedinců a splývání rozličných řádů nahradila duchovním vztahem, kde bytosti zůstávají na svých místech, ale komunikují mezi sebou“.⁶⁵

Takové nahrazení je pro Lévinase věc zásadního významu. Na jedné straně je třeba říci, že duch svobody, pod jehož záštitou je člověk – byť i jen ideálně – povolán k bytostnému sebeurčení, nemůže přivést lidskou existenci k pravému, „nejzazšímu“ smyslu – smyslu, po němž ona hluboce touží i navzdory všemu *možnému* vlastnictví (uvnitř) světa. „Smysluplný svět je svět, v němž je Druhý, jímž se svět mé slasti stává tématem, které má význam.“⁶⁶ Bez této přítomnosti se může lidská existence – ač důstojná a schopná ve své autonomii – vyjevit jako zoufale vzdorná, řečeno s Kierkegaardem, tj. za každou cenu se snažící o vlastní sebeurčení, odmítající jakoukoli duchovní asistenci.⁶⁷ Bez poměru k transcendenci jedinec v uskutečňování svého duchovního potenciálu ztroskotává. Na druhé straně je ovšem třeba zdůraznit ono *na svých místech*, tedy že svébytná, sebereflekující osoba je podmínkou možné blízkosti – a Lévinas se nezdá hrát mluvit o epifanii, zjevení – druhého, skrze niž její život získává hlubší opodstatnění. Je-li v této původní mezilidské (lévinasovsky míněno: metafyzicko-etické)⁶⁸ situaci postavena před výzvu zproblematizovat vlastní egoismus, v jehož struktuře uchopuje svět, nežádá se po ní žádné mystické odevzdání, v němž by se rozptylovalo jasné vědomí ve jménu „hlubinných“ prožitků. Původní vztah jakožto

⁶³ Tamt., str. 44.

⁶⁴ Tamt., str. 48.

⁶⁵ Tamt., str. 33.

⁶⁶ Tamt., str. 185.

⁶⁷ Viz S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění / Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, str. 209: „Já zoufale hledá uspokojení v tom, že se dělá samo sebou, že samo sebe vyvíjí, že samo sebou je – chce se samo zasloužit o básnický, mistrovský obraz, který ze sebe vytváří, ale jeho portrét je záhada; v okamžiku, kdy se zdá dokonalý, může se úplně náhodně proměnit v pouhé nic.“

⁶⁸ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 28: „Metafysika, transcendence, přijetí Jiného Stejným, Druhého Mnou, se děje konkrétně jako zpochybnění Stejného Druhým, tj. jako etika...“

zkušenost transcendence v přítomnosti druhého se odlišuje „od všeho extatického chování“. ⁶⁹

Toto letmé nahlédnutí do Lévinasovy koncepce intersubjektivit nás vrací k tématu pohanství. Jestliže už ve svých raných textech Lévinas reflektuje nebezpečí, které ze strany pohanských svodů hrozí rozumu a svobodě evropského člověka, a to zejména v nastávajícím politickém příšeří, od *Totality a nekonečna* toto nebezpečí interpretuje specifitěji jako násilí na subjektivitě člověka, které znemožňuje interpersonální, mravní konání. V souhrnu lze přitom říci, že do této nebezpečné sféry odkazuje jak politickou totalitu (nadosobní řád státu či jiného kolektivního „my“, tak numinozitu posvátného; oba fenomény totiž vedou k umlčování sebe-vědomé individuality. ⁷⁰ Představují tak „hanebný materialismus“, který se vyznává všude tam, kde „situace je původnější než bytosti v situaci (...), kde se podstatné události dějí bez vědomí jsoucích“. ⁷¹

V dalším se zaměřím na fenomén posvátna, jehož reflexe ukazuje, jak těsně – vpravdě nerozlučně – je Lévinasova etika spjata s jeho ideou Boha.

Násilí posvátného a zbožnost spravedlivého

Chceme-li porozumět tomu, jaké místo zaujímá kategorie posvátna uvnitř Lévinasovy etiky a kritiky pohanství, pomůže nám vědomí, že Lévinasovo myšlení vrůstá stále hlouběji do specifické tradice judaismu, přistupující ke zbožnosti a k okruhu Písma především prizmatem talmudických výkladů. ⁷² Paradigmatem takové náboženské existence je

⁶⁹ Tamt., str. 33.

⁷⁰ Jak poznamenává Bernhard Waldenfels, pro Lévinase není podstatný rozdíl v tom, je-li totalita reprezentována spíše archaickou formou religiózní či mytické participace, nebo moderními formami „racionálního zprostředkování“ skrze politiku: „Dokonce ani uvnitř těchto moderních forem se nikdo nestává sám/sama sebou, neboť každý je redukován na to, čeho dosahuje anonymním způsobem...“ Týž, *Levinas and the Face of the Other*, in: S. Critchley – R. Bernasconi (vyd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, str. 63–81, zde str. 66.

⁷¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 266.

⁷² Třebaže k biblické četbě si Lévinas nachází cestu už v raném dětství, s Talmudem – jehož se později stane významným interpretem – se seznamuje až po druhé světové válce, kolem čtyřicátého roku svého života. Od konce padesátých let se účastní jako posluchač a poslůze i jako řečník každoročních kolokvií francouzsko-židovských intelektuálů na Světovém židovském kongresu, během nichž – od roku

učenec, „žák moudrých“ (*talmid chachamim*), který zaujímá v židovském společenství přednostní postavení a kterého vyznačuje „střízlivost a racionalita, jež mu umožňují objasňovat přejaté a tradiční hodnoty“.⁷³ Způsob, jímž se tento učenec vztahuje k událostem a důsledkům Zjevení, je eminentně ztělesněn – společně s řádným plněním náboženskoprávních povinností (halacha) – v jeho studiu Tóry a na ni navazující ústní tradice (písemně zpracované a obohacené rabínskými diskusemi do podoby monumentálního literárního díla zvaného Talmud), jímž tvořivě participuje na staleté exegetické tradici rabínského judaismu jakožto hermeneuticky otevřeného systému. V 18. století je význam této intelektuální náboženské orientace, prosté jakéhokoli sentimentalismu, akcentován na půdě litevského hnutí *mitnagdim* (odpůrců tehdy se vzrůstajícího chasidismu, rozvíjejícího extaticko-mystickou podobu judaismu). Z jeho myšlenkového étosu částečně vychází i Lévinas⁷⁴ – což se týká zejména druhé nejvýznamnější postavy hnutí, rabiho Chajima z Voložinu.⁷⁵

Lévinasův filosofický postoj k náboženství je poznamenán rovněž konfrontací s vlivným konceptem posvátna (*le sacré, das Heilige*), rozvíjeným rozličnými autory, jako byl Rudolf Otto, Mircea Eliade či Georges Bataille. Tito myslitelé nastolili duchovní klima, ve kterém se původní význam náboženské zkušenosti zračil v mystickém vytržení před ohromujícím posvátnem (*mysterium tremendum et fascinans*), ve vytržení, jež uvádělo do nehlubších hlubin bytí nedostupných profánnímu vědomí. Tak např. Bataille – jak líčí John Caruana – spatřuje v posvátnu extatické překročení zkušenostních limitů, „návrat k rudimentární úrovni existence, jež předchází limity, které vymezují subjekt-objektový svět“; posvátno se tak nápadně podobá tomu, co Lévinas nazval zkušeností *il y a*.⁷⁶ Obdobně problematicky se z Lévinasova hlediska jeví Ottův důraz na rozměr posvátna vyvolávající bázeň a chvění, tj. na jeho numinozitu, zatímco etické dimenzi – a to i v židovském Písmu – je

1957 do roku 1989 – pronese celkem 23 talmudických přednášek (postupně publikovaných v pěti knihách). Viz S. Malka, *Emmanuel Levinas. His Life and Legacy*, Pittsburgh 2006, str. 126 n. a 131.

⁷³ G. Scholem, *Davidova hvězda*, přel. A. Bláhová, Praha 1995, str. 13.

⁷⁴ Viz S. Moyn, *Emmanuel Levinas's Talmudic Readings*, in: *Prooftexts*, 23, str. 338–364, zde str. 340; P. Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha 2008, str. 158.

⁷⁵ Viz Lévinasovu studii „K obrazu Božímu“ podle Rabiho Chajima Voložina, in: *týž, Etika a nekonečno*, str. 74–87.

⁷⁶ J. Caruana, „Not Ethics, Not Ethics Alone, but the Holy.“ *Levinas on Ethics and Holiness*, in: *Journal of Religious Ethics*, 34, 2006, str. 561–583, zde str. 564.

přisouzena vedlejší role. Před tajuplností posvátna zakouší věřící vlastní závislost a malost svého bytí, není to však původně pocit nehodnosti (studu) v mravním smyslu.⁷⁷ A zvláštním případem by byla Lévinasova polemika s Kierkegaardem,⁷⁸ resp. s jeho ideou teleologické suspenzace etiky, jež otevírá bránu rozumově neospravedlnitelnému náboženskému násilí. Na rozdíl od Kierkegaarda (resp. Johannese de Silentio) nespátňuje Lévinas klíčový moment abrahámovského dramatu v úzkostném, avšak vírou živeném odhodlání k oběti syna, v onom skoku do „absurdna víry“, nýbrž ve vyslyšení hlasu, který Abraháma naopak vrací do etické sféry.⁷⁹

Lévinas se opakovaně vymezuje proti tomu, co nazývá numinozitou, tedy proti takové podobě transcendence, jejíž zjevení je především manifestací nadpřirozené moci, probouzející v člověku silné emoce a tlumící v něm jas rozlišujícího racionálně morálního vědomí. Pravý étos judaismu váže k překonání těchto způsobů hierofanie, což vykládá například v eseji „Náboženství dospělých“ (1957):

„Veškeré jeho úsilí [tj. judaismu] – od Bible k uzavření Talmudu v šestém století a napříč většinou komentátorů velké epochy rabínské vědy – ovšem tkví ve snaze chápat tuto Boží svatost [sainteté] ve smyslu, který kontrastuje s numinózním významem tohoto pojmu, takovým, jaký vystupuje v primitivních náboženstvích, v nichž moderní autoři často shledávali pramen celého náboženství. (...) Numinózní či posvátné [sacré] zahaluje a přesouvá člověka za obzor jeho moci a vůle. Opravdová svoboda se však nad takovým nekontrolovatelným přesahem pohoršuje. Numinózo anuluje vztahy mezi osobami, neboť z bytostí činí účastníky – třebaže extatické – dramatu, které si nezvolily, řádu, v němž se utápějí.“⁸⁰

⁷⁷ Tamt., str. 567. Otto dokonce spojuje iracionalitu a numinozitu náboženské zkušenosti především se Starým zákonem (viz R. Otto, *Posvátno*, přel. J. J. Škoda, Praha 1998, str. 77), což je pravý protipól Lévinasova náhledu na duchovní smysl ústředních biblických událostí.

⁷⁸ K Lévinasově hermeneuticky problematické recepci Kierkegaardova pojetí lidské existence a etiky viz P. Vaškovic, *Kierkegaardova (inter)subjektivita ve světle Lévinasovy kritiky*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci*, Praha 2019, str. 54–78.

⁷⁹ E. Lévinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, str. 86. Lévinas zde zřejmě naráží na Gn 22,11 n.

⁸⁰ E. Lévinas, *Difficile liberté*, str. 28 n.

Onen kontrastující smysl se podle Lévinase ukazuje ve světle původní interpersonální situace, jak byla nastíněna výše, a to dokonce natolik výlučně, že „bez těchto významů, čerpaných z etiky, jsou theologické pojmy jen prázdné a formální rámce“.⁸¹ Religiozita či fascinace posvátnem, které se podle něj přestávají osvědčovat – nebo se nikdy vpravdě neosvědčovaly – ve vztahu k druhým lidem, zvláště k těm potřebným, selhávají ve svém domnělém poměru k božství. Což jinými slovy znamená: neodvolává-li se vposled „náboženský člověk“ k morálnímu vědomí jako k zásadnímu životnímu regulativu, s Bohem se mýlí, neboť Bůh již více nežádá oběti a modlitby. Jak praví prorok: „Učte se činit dobro. Hleďte právo, zakročte proti násilníku, dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy“ (*Iz* 1,17). Tímto biblickým nárokem je stručně vyjádřena odlišnost od podřízenosti mytickým božstvům a chtonickým silám Země, z níž neplyne žádný principiální požadavek mezilidské úcty, ale pouze pocity vlastní (lidské) malosti a potřeba odevzdat svou duši čemusi nelidské majestátnímu.

Před numinózní mocností člověk ztrácí rozum. Možná ne doslova, neboť i v bázni a chvění může být schopen velkolepých činů, i v posvátném „sebezapomínání“ se vypíná k tvůrčí síle; není to však racionalita svobodného člověka, který zná jediný možný nenásilný průlom transcendence do světa, a to jinakost druhého člověka. A právě díky této duchovní skromnosti, již Lévinas na více místech *Totality a nekonečna* nazývá ateismem čili bez-božností, může člověk zakusit blízkost Boha. „Bez-božnost je podmínkou opravdového vztahu k pravdivému Bohu καθ' αὐτό [tj. jako takovému, jak je „sám o sobě“]. (...) Je třeba díla spravedlnosti – přímosti vztahu tváří v tvář –, aby se mohl ukázat průsek vedoucí k Bohu...“⁸² Z přítomnosti druhého, pro něhož se otevíráme ve své odpovídající, metafyzicky toužící existenci, se stává dějiště Boží transcendence, a proto je etický vztah podle Lévinase zkušeností svatosti, nikoli pouze jednou z modalit světského pobývání. Pouze v mezilidském vztahu, v dialogu, jak říká Jolana Poláková, může zvítězit „skutečná duchovní moc“; Boží „království“ je „stav transalteritně [tj. skrze transcendenci Druhého] zakotvené vzájemnosti“.⁸³ Podle Lévinase neexistuje bezprostřední vztah k Nejvyššímu, tj. nezávisle na „přízemní“ starosti o druhého; přímý „vztah“ je ve skutečnosti demaskován jako modloslužebnictví, tedy jako uctívání pouhých představ a předmětností tohoto

⁸¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 63.

⁸² Tamt., str. 61 n.

⁸³ J. Poláková, *Perspektiva naděje*, Praha 1995, str. 81 n.

světa – jakkoli sakralizovaných či prosáknutých magií. Ostatně sakrální má k magii blízko: „Sakrální, to je polostín, kde kvetou čáry, jež má judaismus v takové ošklivosti.“⁸⁴ Tyto „čáry“, nicotnost vydávající se za neprůhledná tajemství, relativizují nesnášenlivost dobrého a zlého, humánního a nestvůrného, vytvářejíce tak iluzi, že na světě jsou daleko hlubší věci než málo tajuplná – příliš lidská! – etika.

A proto je třeba svět desakralizovat, odkouzlit, doslova vyjevit jeho světskost. Odtud Lévinasova chvála technického rozvoje, neboť technika jako výraz a výdobytek sekularizované civilizace je pro pohanská (či nepravá) božstva zhoubná: „Technika nás poučuje, že tito bohové jsou světšší, a že jsou tedy pouhými věcmi a jako takoví neznamenají nic velikého.“⁸⁵ Technika a vědecké poznávání světa, které však zároveň ustavuje vládu lidského rozumu nad živou i neživou přírodou, svět očišťují, protože vytrhují člověka – respektive celá společenství – z područí dosud neprohlédnutých mystérií. Nejsou-li kladeny jako samotný účel vývoje lidství, a tedy určitým způsobem v podstatě zbožštěny a postaveny do role nových mýtů, nevylučují se s úsilím judaismu – naopak je podporují. V eseji *Heidegger, Gagarin a my* čteme:

„*Sakrální pronikající skrze svět* – a právě negací toho a možná ničím víc je judaismus. Kácet posvátné háje – teď už rozumíme čistotě údajného vandalství. Mystérium věcí je totiž zdrojem krutosti vůči lidem. Vsazení do krajiny, připoutání k *Místu*, bez něhož by vesmír ztratil svůj smysl a stěží by vůbec existoval, to je ono rozpolcení lidstva na domorodce a cizince. A z tohoto hlediska je technika méně nebezpečná než genii loci, bůžkové Místa. Technika ruší výsadu tohoto vkořenění a exilu, který s ním souvisí.“⁸⁶

Vidíme zde v novém hávu starou myšlenku, artikulovanou v reflexích o filosofii hitlerismu, že určité metafyzické připoutání vtělené duše si odporuje s duchem svobody a rozumu – s duchem, který zpřístupňuje skutečně intersubjektivní dimenzi. Proč jsou posvátné háje nerozlučně svázány s krutostí vůči lidem? Protože úcta, kterou vyžadují (resp. duchové a bůžkové v nich dlíci), překrývá, či dokonce zavrhuje službu lidem, tedy mezilidské ohledy – humánnost. Je to duchovní pozornost upíraná nesprávným směrem. A je vcelku lhostejné, jedná-li se o pohanství

⁸⁴ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 127.

⁸⁵ E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, str. 194.

⁸⁶ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 123. (Kurziva Lévinasova.)

vyznačené institucionalizovaným uctíváním božstev, nebo o pohanství ve vztahu k přírodě, které nemusí být kulticky nijak ukotvené, ale spíše se projevuje v mystických rozechvěních individuální vtělené duše, v její touze po hlubinné identifikaci s „duší“ rostlin, zvířat, krajin, živlů či vesmíru. Hebrejský člověk objevuje dříve člověka než krajiny a je takto duchovním spřízněncem sókratismu („krajiny a stromy nechťejí ničemu naučit, kdežto lidé ve městě ano“ – Platón, *Faidros*, 230d). „Je v určitém smyslu vyhnancem na této zemi, jak to říká žalmista, a pozemský smysl nalézá na základě lidského společenství.“⁸⁷ Svátek stánků (*sukot*) je připomínkou této náboženské situace, kdy lidé potrestaní za modloslužebnictví bloudí pouští a uctívají Boha v přenosné provizorní svatyni.

Judaismus zavrhuje svody pohanství, které podle Lévinase pokoušejí i duši moderního člověka, a ustavuje vyšší formu spirituality; není to však jeho žárlivá výsada, nýbrž možnost darovaná světu. Lévinas „universalizuje judaismus“, jak říká Hilary Putnam, tj. reinterpretuje koncepci Vyvolení v pojmech své fenomenologické etiky a činí z ní spíše morální kategorii než historický fakt týkající se výlučně Izraele.⁸⁸ Tento složitý motiv, související s Lévinasovým poměrem k izraelskému národu či k ideji mesiášství, zde rozebírat nemohu. Je ovšem pravda, že jakkoli často a oddaně hovoří Lévinas o judaismu, nezdá se, že by měl na mysli pouze, ba dokonce ani primárně náboženský fenomén – tedy vztah určitého společenství k posvátným událostem, zakotvený v liturgii, narativní tradici atd. –, ale spíše radikální obrat k etickému vědomí, jež situuje do srdce ryzího monotheismu. Tím nemá být řečeno, že by všichni „dobří lidé“ byli vlastně Židy na způsob Rahnerových anonymních křesťanů; žijí ovšem v souladu s duchem judaismu, který tím, že ve střetu s imaginacemi a vášněmi zavrhl „noční tíhu lidské podstaty“, objevil „člověka v nahotě jeho tváře“.⁸⁹ Tak lze jeho poselství chápat jako něco skutečně universálního, totiž obecně lidského, neboť vyzývá každého jednotlivého člověka k tomu, aby se odpoutal od vazeb, jež ho vážou k „půdě a krvi“, a aby ve jménu své osobní nezastupitelnosti, skrze niž se může postavit před druhého, odřekl poslušnost neosobním mocnostem – bohům bez tváře. „Výzva apelující na to jedinečné ve mně, to je smysl, k němuž ukazuje Zjevení.“⁹⁰ A tento smysl je v příkrém

⁸⁷ E. Lévinas, *Difficile liberté*, str. 40.

⁸⁸ H. Putnam, *Levinas and Judaism*, in: S. Critchley – R. Bernasconi (vyd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, str. 33–62, zde str. 34.

⁸⁹ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 122, 124.

⁹⁰ Tamt., str. 59.

rozporu s pohanstvím, které odcizuje lidskou existenci jejímu pravému poslání: při věrnosti rozumu a svobodné vůli putovat za druhým – za spravedlností – pro požehnání.

Závěrem: (příliš) přísná spiritualita

Lévinasovu filosofii lze podrobit mnohačetné kritice – ať už se jedná o jeho hermeneuticky unáhlené soudy nad jinými filosofy, o enigmatičtý až obskurní styl především jeho pozdních textů, pohybující se na povážlivě hraně filosofické výpovědi, nebo o některé klíčové teze jeho teorie intersubjektivit, jako je „metafyzická asymetrie“ etického vztahu (tj. že druhý přichází z rozměru výše a já se mu vydávám do „rukojemství“) či absolutní jinakost druhého.⁹¹ Kriticky lze na jeho myšlení hledět rovněž z feministické perspektivy, jak ji například již v roce 1949 nastiňuje Simone de Beauvoir.⁹² Zde chci pouze naznačit úskalí, na která mohou někteří čtenáři (včetně mě samotného) narazit v jeho poměrně radikálním a limitujícím přístupu ke spiritualitě.

Ať už je totiž Lévinasova osobní zkušenost jakákoli, nelze zkrátka obecně soudit, že vztah k posvátnu – božímu či přírodnímu – ze své podstaty překrývá vztah mezilidský. Jistě, Lévinas uvažuje o posvátnu, které právě takto působí, a vůči němu vymezuje svatost; mohli bychom tak uznat, že si duchovně zcela vystačíme se svatostí, protože ta je nedílně spjatá s etikou – svou humánností tedy „neriskujeme“. Jenže se obávám, že v takových mezích spiritualit se metafyzicky žíznivému člověku, který je nadán skutečně *vtělenou* duší⁹³ a jehož původní

⁹¹ Pozdější ideu „rukojemství“, totiž že druhý není pouze mým (metafyzickým) učitelem – jak je psáno v *Totalitě a nekonečnu* –, ale doslova ručitelem mé smysluplné existence, čímž je v podstatě zahlazována původně uznávaná svěbytnost subjektu, probírá kriticky např. P. Ricoeur v knize *O sobě samém jako o jiném*, přel. M. Lyčka, Praha 2016, str. 374 n. K problematice absolutní jinakosti v komparaci s pojetím intersubjektivit a dialogu u M. Merleau-Pontyho viz J. Čapek, *Idea nekonečna a zkušenost proměny*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci*, str. 151–173.

⁹² S. Beauvoir, *Druhé pohlaví*, přel. J. Kostohryz – H. Uhlířová, Praha 1966, str. 10 n. (pozn. pod čarou). K problematice genderu v kontextu Lévinasovy filosofie viz S. Sandford, *Levinas, Feminism and the Feminine*, in: S. Critchley – R. Bernasconi (vyd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, str. 139–160.

⁹³ V *Reflexích* jsme se dočetli o (velmi zvláštním) spojení mezi „pocitem těla“ a fatální připoutaností k tělu, které může evokovat náběh k odlidštění a politickým hrůzám všude tam, kde je tělesnosti přisuzována důležitá role v utváření našeho bytí

bytí ke světu je do značné míry konstituováno emocionálně, nedýchá dobře. Touha po Boží blízkosti – v intimitě Já-Ty či ve společenství víry, v rituálu či ve spontánní modlitbě, ve vděčnosti i v té nejtěžší hodině – nemusí vést k otupení pozornosti vůči lidem a spravedlnosti na „profánní“ půdě, nýbrž ji může správně nasměrovat a zároveň posílit duši, aby v těchto často náročných mezilidských situacích neztroskotala a nevyhořela. Očistíme-li spiritualitu od modloslužebnictví, podle Lévinase již Bůh „není předmětem ani partnerem v dialogu. (...) Odlíšný takto od jakékoli blízkosti. A transcendentní až do bodu čiré nepřítomnosti.“⁹⁴ Avšak mnozí lidé nepochybně touží po přítomném Bohu či lépe řečeno po Bohu, který se jim přibližuje v existenciálním oslovení a povolání, který navazuje zvláštní způsob osobního vztahu, aniž by tím jakkoli slevoval ze své transcendence a vstupoval do předmětného bytí. Nebo viděno z druhé strany: takto toužit a takto věřit neznamená vtahovat božství do našich světských her a svárů, ale křísit v srdci naději, že to se mnou i s druhým dobře dopadne. Některé lidské duše cítí rovněž hlubokou potřebu emocionálně-imaginativního napojení na více-než-lidské společenství pozemského života, které je vskutku plné tajemství a může být prožíváno jako něco posvátného, a toto napojení vůbec nemusí pohltit rozumovou autonomii, jež se manifestuje tam, kde je to zapotřebí. Místo pohlčení a ztráty lze uvažovat o reintegraci: svou přítomností v přírodě, kterou nemůže a ani nechce mít plně ve své moci, se člověk učí poodkrývat novou – či spíše rozšířenou – dimenzi vztahů, provázaností a komunikativních forem, což z něho samého činí spíše komplexnější citlivou bytost než etického ignoranta (či pohana v lévinasovském smyslu).

Ačkoli je třeba neztrácet ze zřetele důvody, které Lévinase vedou k nedůvěřivosti vůči všemu, co v sobě nese prvek pohanství, nemyslím si, že je moudré zavrhnout lidskou touhu po tajemství více-než-lidského světa, do níž se vkládají vášně a imaginace vtělené duše (s nimiž je judaismus, jak Lévinas říká, v kolizi). Usuzovat na bytostné spojení této touhy s ochotou k vlastnímu sebeodcizení, či dokonce s krutostí vůči lidem a s totalitární rasovou politikou, jak to naznačuje Lévinasova první

ke světu. Jako by tak např. Merleau-Pontyho fenomenologie vtělené subjektivity obsahovala tuto nebezpečnou tendenci – což je zjevně zcela nemístný soud. Pokud nazývám spiritualitu v mezích Lévinasova myšlení snad až příliš přísnou, bylo by možné něco obdobného tvrdit o jeho pojetí tělesnosti. Skutečně vtělená duše – či tělo, jež by vstupovalo do duše, jak říká Merleau-Ponty – volá po spiritualitě, která neodhlíží od vnímavosti a emocí.

⁹⁴ E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, str. 258.

esej a v nových konturách na to upozorňují jeho pozdější texty, je velice spekulativní a v kontextu dnešní doby – mám na mysli především ekologickou krizi způsobenou naším přezíravým vztahem k přírodě – i neplodné. Lévinas obdivuje Gagarina, protože díky jeho výkonu „člověk opustil Místo. Po dobu jedné hodiny existoval mimo horizont“.⁹⁵ My se však musíme ptát, zda tato povznesenost ve vztahu k pozemským krajinám a tento technologický vzmach vstříc nekonečnému „horizontu“ nevedou k jakési zradě na naší vtělené duši, již pocit určitého „vkořenění“, určitého „místa“ ve světě prospívá. Společně s Hansem Jonasem si dovolueme odtušit, že v naší přezíravosti k přírodě se vytrácí cosi hluboce *lidského* – neboť ve skutečně lidské perspektivě, vycházející z touhy po existenciální úplnosti, si příroda uchovává „vlastní důstojnost, jež se staví proti svévoli naší moci“.⁹⁶ Úcta k takové důstojnosti odporuje myšlence, kterou Lévinas vyslovuje jako údajně monotheistické stanovisko, s nímž se sám identifikuje, a sice že člověk je obdařen důstojností příčiny (zřejmě v tom smyslu, že pouze on je ve světě skutečným původcem jednání, tj. svobodným a sebe-vědomým aktérem, a že mu náleží správa nad pozemskou přírodou), kdežto „jsoucná tohoto světa mají povahu [pouhých] následků“.⁹⁷ Touto dichotomií zůstává Lévinas věrný kartezianismu, jež řada myslitelů – napříč filosofií přírody, etikou či fenomenologií – podrobila právoplatné a zdrcující kritice.

Přesto považují etické jádro Lévinasovy kritiky pohanství za pravdivé. Tím jádrem je totiž myšlenka, že jakékoli tendence na úrovni politiky, mysticismu a institucionalizovaného náboženství, které vedou k soustavnému zahlazování či znevažování individuální subjektivity – subjektivity, jejímž původním rysem je svobodné a osamělé bytí u sebe, ba přímo „odsouzenost“ ke svobodě –, jsou pro smysluplné lidské společenství nepříznivé a ohrožující. Lévinasův hlas, neúnavně varující před propadnutím do neosobního bytí, v němž lidé ztrácejí jedinečnou tvář i vědomý vztah k vlastní smrtelnosti, nesmíme přeslechnout ani tehdy, když máme dojem, že jsme pohanství nechali daleko za sebou. V některých podobách ezoteriky můžeme i dnes vnímat fascinaci „mystériem věcí“ a energiemi, v jejichž konstelacích utichá hlas rozumu i hlas druhého člověka, tedy přízemně skutečné lidské existence. Ezoterik může s povzneseným úsměvem na rtech tvrdit, že vše ve světě nakonec

⁹⁵ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 124.

⁹⁶ H. Jonas, *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, přel. B. Horyna – Z. Bigl, Praha 1997, str. 203.

⁹⁷ E. Lévinas, *Difficile liberté*, str. 27.

spěje k harmonii (přesněji: vše je jejím odrazem), a že je tedy zapotřebí, abychom přestali bojovat proti zlu a moralizovat (vždyť podstata věci je záhadná, obyčejnému rozumu nedostupná), neboť se tím jen okrádáme o mír v duši. Je prý třeba žít pouze přítomným okamžikem a uvědomit si, že vše je tak, jak má být; nedokážeme-li se povznést nad povrchní dualitu dobra a zla, nad etické hodnocení dění kolem nás, nemůžeme dosáhnout blaženosti. Lévinas by mohl říci, že svody pohanství na sebe berou i tuto podobu zdánlivě pokorné, lacině vše usmiřující shovívavosti.

„Prvotní pocity“, k nimž se na určité úrovni obracel i nacismus, drímají v každé společnosti. Otevřenost mysli se v jejich panství stává nechtěnou kvalitou; lehkost svobody se vyjevuje jako nesnesitelná a tíha údělu nabízí lék. V této iluzi skomírá duch lidství.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie konzentriert sich auf den Begriff des Heidentums im Denken von Emmanuel Levinas und auf seinen historischen Kontext. Wenn Levinas vom Heidentum spricht, meint er im Wesentlichen eine Form der menschlichen Existenz, die durch das Verlangen nach einer Verzauberung der Welt, nach Mysterien, die die ethische Beziehung zum anderen Menschen transzendieren, gekennzeichnet ist. Der Ursprung dieser kritischen Denkrichtung von Levinas ist in seinem ersten Aufsatz über die „Philosophie des Hitlerismus“ zu sehen, später wird sie vor allem in *Totalität und Unendlichkeit* und in seinen Aufsätzen über Religion entwickelt. Obwohl das Ziel der Studie darin besteht, die Bedeutung von Levinas' Kritik am Heidentum zu klären, die auf seiner Theorie der Intersubjektivität basiert, schließt die Studie mit dem Hinweis auf die allzu restriktive Auffassung von Spiritualität, die in dieser Kritik enthalten ist.

SUMMARY

The study focuses on the concept of paganism in the thought of Emmanuel Levinas and on its historical context. When Levinas speaks of paganism, he means essentially a mode of human existence that is characterized by a desire for an enchantment with the world, for mysteries that transcend the ethical relation to the other person. The origin of this critical line of Levinas's thought can be seen in his first essay on the "philosophy of Hitlerism", later it is developed especially in *Totality*

and Infinity and in his essays on religion. Although the aim of the study is to clarify the meaning of Levinas's critique of paganism, based on his theory of intersubjectivity, the study concludes by pointing out the overly restrictive conception of spirituality implied in this critique.

JEDAJŮV PŘÍSPĚVEK K TEORII *MINIMA NATURALIA* V KONTEXTU STŘEDOVĚKÉHO ŽIDOVSKÉHO AVERROISMU¹

Hana Budíková

Za jeden z nejvlivnějších textů v oblasti přírodní filosofie, který kdy byl napsán, je možno považovat Aristotelovu *Fyziku*. Ve středověku byl tento text často čten spolu s Averroovými komentáři.² Komentátorovy myšlenky však vyvolávaly mnoho různých interpretací. O jedné takové interpretaci, konkrétně Averroova shrnutí *Fyziky*, jejímž autorem je židovský filosof známý pod jménem Jedaja ben Avraham Bedersi ha-Pnini, který žil na přelomu třináctého a čtrnáctého století v Provence, pojednává předkládaný článek.³ Klademe v něm důraz zejména na Jedajovo pojetí minimálních částí pohybujících se přírodních těles.⁴

Přestože Jedaja ve své interpretaci vychází z Averroových komentářů k aristotelskému korpusu, nejsou pro něj jakožto středověkého židovského averroistu stěžejní arabské originály Averroových komentářů,

¹ Tento výzkum byl podpořen Grantovou agenturou ČR (GA ČR, projekt č. 4-12985S).

² Ibn Rušd (asi 1126–1198), jehož polatinštěná podoba jména zní Averroes, byl jedním z nejvýznamnějších islámských filosofů, jejichž dílo proniklo do západní středověké filosofie. Jeho jméno si v latinských a hebrejských spisech získalo mnohem větší věhlas, než jaký kdy mělo mezi arabskými mysliteli. Význam averroismu dokládá i skutečnost, že Aristotelovo stěžejní přírodovědné dílo *Fyzika* nebylo nikdy přeloženo do hebrejštiny, avšak hebrejské překlady všech tří Averroových komentářů k němu, tj. shrnutí, střední a dlouhý komentář, se postupně vynořovaly během 13. a 14. století. Shrnutí *Fyziky* přeložil kolem roku 1250 Moše Ibn Tibbon v Provence. Viz R. Glasner, *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford – New York 2009, str. 10–17.

³ Není známo příliš mnoho detailů o Jedajově životě. Ch. Schirmann shrnuje to nejzásadnější, totiž že se „narodil a vyrůstal ve městě Béziers, které je v jižní Francii, v poslední třetině třináctého století. Později sídlil v Perpignanu a Montpellieru. V roce 1306 byl ještě naživu; rok jeho skonání není znám.“ Ch. Schirmann, *Ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad u-ve-Provans*, II, Jerusalem 2006, str. 489.

⁴ V tomto článku bude používán výraz „těleso“ jak pro živé, tak pro neživé entity.

ale jejich hebrejské překlady. Překlady do hebrejštiny začaly vznikat ve třináctém století na území jižní Francie pod tlakem soudobé generace židovských filosofů, která již na rozdíl od svých předchůdců neovládala arabštinu. Z toho důvodu jsou také v tomto článku jedním z důležitých zdrojů právě uvedené hebrejské překlady.

Jedaja otevírá svůj výklad nejmenší možné pohybované části v sedmé kapitole svého komentáře k Averroovu shrnutí *Fyziky*. Averroes ve svém shrnutí tvrdí, že existuje určitá minimální část ohně, která dělá oheň právě ohněm, jinak by byla řeč o pouhém matematickém tělese. Přesto však Jedaja nachází v jeho formulaci konceptu první pohybované části, která je v Averroově myšlení právě takovou minimální částí konkrétní přírodní věci, rozporuplné tvrzení: první pohybovaná část, která je sama o sobě přirozeným tělesem, se podle Averroa skládá z ještě menších částí, které nicméně, jak vyplývá z jeho slov, nejsou vnímatelné, a nejsou tedy přirozeným tělesem, tj. uskutečněným tělesem složeným z látky a formy. Cílem Jedajova dílčího pojednání je lépe uchopit a ozřejmit Averroovu teorii, neboť, jak sám praví, „na tomto místě nás zmátl význam [Averroova výkladu], a tak jsme vynaložili obrovské úsilí na jeho opravu, a to proto, že pochybností na tomto místě není málo“.⁵ Z toho důvodu Jedaja ve svém komentáři daný problém do hloubky analyzuje a nabízí vylepšenou, smysluplnější verzi Averroovy formulace.⁶

1. Averroovo pojetí první pohybované části

Aristotelés si ve *Fyzice* několikrát pokládá otázku, jaká je minimální část tělesa nutná pro zachování jeho charakteru. Ve své diskusi nicméně nezachází příliš do detailu, a proto se otázku *minimálních částí* přírodních těles snažili podrobněji analyzovat filosofové v pozdějších staletích. Velký rozmach pak nastal zejména v období latinské scholastiky; z toho důvodu se na tuto teorii často odkazuje pod jejím latinským názvem jako na teorii *minima naturalia*. Nicméně scholastičtí filosofové nebyli první, kdo o tomto tématu intenzivněji pojednávali. Historička filosofie Ruth Glasnerová ukazuje, že ještě před nimi kladl na otázku *minima*

⁵ J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo* [Komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*], Parma, Biblioteca Palatina, Cod. Parm. 2612, De Rossi 1399, fol. 170b–171a. ואנחנו כבר התבלבל לנו הענין בזה המקום והשתדלנו על תקונו. השתדלות עצום וזה כי המקום בו ספקות אינם במעט.

⁶ Toto dílčí pojednání najdeme ve výše zmíněném Jedajově komentáři mezi folii 171a až 173a.

naturalia značný důraz ve svých komentářích k *Fyzice* Averroes, což bylo ve vědeckých diskusích posledních desetiletí značně opomíjeno.⁷ Stejnou měrou, ne-li systematičtěji, jak dokazuje Jon McGinnis, se pak tomuto problému věnoval další z velkých islámských filosofů, Avicenna.⁸ Z hlediska obecnějšího kontextu pojednává podrobně o tématu *minima naturalia* například John E. Murdoch.⁹

Obzvláštní pozornosti v otázce minimálních částí přírodních těles se dostalo dvěma pasážím z Aristotelovy *Fyziky*, z nichž jedna se nachází v první knize a druhá v šesté knize. Glasnerová přesvědčivě argumentuje, že diskuse v šesté knize byla zformulována dříve než ta v první knize, a proto se nejprve zaměříme na ni.¹⁰

V deváté kapitole šesté knihy *Fyziky* předkládá Aristotelés svou kritiku Zénónových důkazů o pohybu, tzv. Zénónových paradoxů, jež jsou postaveny na nekonečné dělitelnosti pohybu. Aristotelés obhajuje stanovisko, že „něco nazýváme bílým nebo ne-bílým nikoli proto, že jest taková většina jeho částí nebo jeho hlavní částí; není to však totéž, že něco není v tom a tom stavu, a že něco není v tom a tom stavu celé. Podobně je tomu také u jsoucího a nejsoucího a u všech ostatních protikladů. Neboť něco nutně bude sice v jednom nebo druhém protikladu, nikdy však nebude v žádném celé.“¹¹ Aristotelés zde otevírá problém částí, respektive se snaží dopátrat toho, kolik částí z celku musí být například bílých, aby bylo možno danou věc považovat za bílou. Ještě více se pak přibližuje k problému stanovení nějaké minimální části v otázce pohybu: když rozdělíme pohyb na části, musíme nutně dojít k nějaké poslední, nejmenší části pohybu, protože pohyb v určitém čase není neomezeně dělitelný. Neomezeně lze pohyb dělit pouze v rovině možnosti, nikoli však v rovině uskutečnění.

Druhou z pasáží, které středověcí učenci vztahovali k problému *minima naturalia*, najdeme ve čtvrté kapitole první knihy *Fyziky*.

⁷ R. Glasner, *Ibn Rushd's Theory of Minima Naturalia*, in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 11, 2001, str. 9–26.

⁸ J. McGinnis, *A Small Discovery: Avicenna's Theory of Minima Naturalia*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 53, 2015, str. 1–24.

⁹ J. E. Murdoch, *The Medieval and Renaissance Tradition of Minima Naturalia*, in: C. Lüthy – J. E. Murdoch – W. R. Newman (vyd.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden – Boston – Köln 2001, str. 91–131.

¹⁰ R. Glasner, *An Early Stage in the Evolution of Aristotle's Physics*, in: *Studies in History and Philosophy of Science*, 81, 2020, str. 25.

¹¹ Aristotelés, *Phys.* VI,9,240a24–29. Citujeme podle: Aristotelés, *Fyzika*, vyd. P. Rezek, přel. A. Kříž, Praha 2010, str. 167 n.

Zde Aristotelés usiluje primárně o vyvrácení Anaxagorova názoru, že všechno je obsaženo ve všem. Na základě tohoto principu je možno si představit, že pokud bychom vzali jakoukoli část nějakého přírodního tělesa, například kousek svaloviny konkrétního živočicha, měla by tato část obsahovat vše, z čeho se daný živočich jakožto celek skládá, včetně všech jeho dílčích tělesných orgánů. Podle Anaxagory není nijak limitováno, na jak velké či malé části můžeme dané součásti těla rozložit, takže tyto části lze dále libovolně dělit. Aristotelés naproti tomu tvrdí:

„Mimoto, je-li nutné, aby bylo libovolně veliké nebo malé i to, čeho část může být taková – míním přitom některou z takových částí, která jest v celku a v níž se dělí – a je-li to nemožné, aby byli živočich nebo rostlina libovolně velicí nebo malí, je zřejmé, že ani kterákoli část; vždyť by tomu bylo stejně i u celku. Maso a kost a takové věci jsou částí živočichů, jako plody rostlin; je tudíž zřejmé, že je nemožné, aby maso nebo kost nebo něco jiného mělo libovolnou míru velikosti, a to buď co do zvětšování, nebo co do zmenšování.“¹²

Aristotelés si ve své reakci na Anaxagorovo učení dává záležet, aby jasně rozlišil mezi abstraktním tělesem, jež není závislé na konkrétní velikosti a lze je neomezeně dělit, například libovolně myslitelná matematická tělesa nebo základní prvky ve své čisté podobě – lze si například představit libovolné množství vody –, a přírodním tělesem, u něhož je vyžadována konkrétní velikost, jako například v přírodě se vyskytující živá tělesa a jejich součásti, u nichž je vyžadována konkrétní velikost a nelze je učinit libovolně velkými či malými.

Aristoteléska přírodní filosofie, která začala být v období středověku systematicky formulována po „znovuobjevení“ Aristotelových spisů,¹³ je

¹² Aristotelés, *Phys.* I,4,187b14–21 (čes. překl. A. Kříž, str. 29 n.).

¹³ Aristotelésův korpus včetně komentářů jeho následovníků uchovávali východní křesťané v soustředěných centrech v oblasti Mezopotámie, Sýrie a Egypta. Poté, co byla tato místa dobyta expandující islámskou říší, začali převážně nestoriánští a jakobínští křesťané překládat uchované spisy do syrštiny a následně do arabštiny. Tento překladatelský proces začal na počátku devátého století a pokračoval až do století následujícího. V této podobě potom pronikla aristoteléska filosofie mezi západní křesťany a Židy poté, co byla přeložena do latiny a hebrejštiny. V případě židovské recepcce však byly důležitým článkem, jak bylo výše zmíněno, Averrovy komentáře k Aristotelovým spisům, a to v hebrejském překladu. Viz D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London 1998, str. 136–143.

založena na předpokladu, že pro všechny veličiny, jako je pohyb, vzdálenost nebo čas, platí, že sice nejsou nekonečně dělitelné v uskutečnění, avšak v možnosti je lze dělit podle libosti. Aristotelés nepředpokládá nějakou nejmenší část, po jejímž dosažení již nelze dané těleso dále dělit. Domnívá se, že pokud lze skutečně potenciálně uvažovat nad dělitelností látky do nekonečna, potom nebudeme nikdy schopni dospět k nějaké nejmenší možné části. V této otázce se rozchází s atomisty, proti nimž vystupuje: v jeho nauce není prostor pro „atom“ v původním smyslu slova, který je právě takovou nejmenší možnou nedělitelnou částí.

Averroes ovšem přichází s řešením, které obě teorie propojuje, když začleňuje do aristotelského rámce jednotku „nejmenší možné velikosti“. Jak ukazuje Glasnerová, v šesté kapitole svého shrnutí *Fyziky* se Averroes snaží rozšířit Aristotelovu argumentaci a dodává, že po dosažení „nedělitelné velikosti“ již nelze daný prvek dále dělit.¹⁴ V dlouhém komentáři k *Fyzice* potom tuto teorii dále rozvíjí a prohlašuje, že „když odstraníme část ohně a budeme tuto činnost opakovat znovu a znovu, nakonec dosáhneme velikosti, která je taková, že dalším dělením by oheň zanikl, neboť existuje určitá minimální velikost ohně“.¹⁵ Na základě tohoto kritéria lze tedy rozlišit mezi přírodními tělesy, tedy konkrétními tělesy nacházejícími se v přírodě, o nichž platí, že po dosažení určité minimální velikosti je již nelze dále dělit, a abstraktními matematickými tělesy, která lze, právě proto, že jsou abstraktní a nachází se pouze v možnosti, nekonečně dělit, a to s postupem až do libovolně malé myslitelné velikosti.

Teorie *minima naturalia* ovlivnila rovněž Averroovo pojetí pohybu. Glasnerová poukazuje na to, že Averroes přichází v rámci své teorie pohybu s originálním konceptem, jímž je jednotka *první pohybované části* (arabsky *al-mutaḥarrik al-awwal*, hebrejsky *mitno'e'a rišon*, latinsky *primum motum*). Tato první pohybovaná část je představena ve všech třech komentářích k *Fyzice*. Zahrnuje minimální možnou velikost pohybu, která zodpovídá za to, že se konkrétní přirozené těleso pohybuje svým přirozeným pohybem. Ve shrnutí *Fyziky* se dozvídáme:

„První pohybované – to jest to, co se pohybuje ne kvůli své části, která se pohybuje – je to, co se pohybuje v podstatě. V těchto jednoduchých tělesech – která jsou příčinou pochybností – je to právě tato

¹⁴ R. Glasner, *Ibn Rushd's Theory of Minima Naturalia*, str. 18.

¹⁵ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis physicorum*, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, IV, Venezia 1562, VIII,44, fol. 384K.

minimální možná velikost ohně, kvůli níž se [ohně] pohybuje vzhůru, nebo minimální možná velikost země, kvůli níž se [země] pohybuje dolů, neboť tato pohybovaná [minimální velikost] země a ohně, která je takto popsána, je první pohybovanou částí, protože tento pohyb nemůže nastat pouze v její části z toho důvodu, že menší část ohně již nemůže existovat, neboť velikost existujících věcí má svou mez.“¹⁶

Averroovy úvahy směřují k tomu, že těleso, které by bylo menší než jeho nejmenší možná velikost, by již nebylo schopno svého přirozeného pohybu, protože ztrácí svou formu, která na minimální možné velikosti závisí. Forma ohně je schopna rozpohybovat ohnivou látku směrem nahoru, avšak pokud se tato látka dostane pod hranici minimální velikosti, tento pohyb již není uskutečnitelný. Zároveň již není možné považovat danou věc za oheň.

Averroes vyvinul svůj koncept minimální možné velikosti, protože považoval Aristotelovu odpověď na otázku, která část konkrétně způsobuje přirozený pohyb jednoduchých těles, například pohyb ohně směrem nahoru, za neuspokojivou. Podle Averroa jsou nositeli přirozeného pohybu jednoduchých těles právě tyto jednotky minimální možné velikosti.¹⁷ Ačkoli je nelze považovat za atomy v pravém slova smyslu, Glasnerová se domnívá, že Averroova teorie minimálních přírodních částí je určitou verzí teorie atomismu, neboť se zde předpokládá, že se „přírodní těleso skládá ze skutečných minimálních stavebních jednotek a že žádná fyzikální veličina není nekonečně dělitelná“.¹⁸ Zároveň však zůstává teorií aristotelskou, protože tyto minimální jednotky jsou „podstatnými částmi, tedy jednotkami majícími látku, formu a specifický přirozený pohyb“.¹⁹ Právě tento koncept částí minimální velikosti se stal předmětem zkoumání Jedajova exkursu v sedmé kapitole jeho komentáře k *Fyzice*.

¹⁶ Pokud není uvedeno jinak, jsou všechny překlady do češtiny moje vlastní. Averroes, *Kicur sefer ha-šma ha-tiv'i* [*Shrnutí Fyziky*], in: *Kicurej Ibn Rušd*, vyd. A. Bruino, Riva di Trento 1559, fol. 35a. וזה כי המתנועע הראשון והוא אשר לא יתנועע מפני חלק בו הוא המתנועע מעצמותו והוא באלה הגשמים הפשוטים אשר נפל הספק בגללם הוא השעור היותר קטן שאפשר שיהיה לאש המתנועע למעלה או השעור היותר קטן שאפשר שיהיה לארץ המתנועעת למטה כי המתנועע מן הארץ והאש אשר הוא בתאר הזה הוא המתנועע הראשון מפני שהוא לא תמצא זאת התנועה לחלק ממנו כי לא ימצא לאש חלק יותר קטן ממנו ואמנם היה זה כן בעבור כי שעורי הנמצאות מוגבלים. Viz též R. Glasner, *Averroes' Physics*, str. 154.

¹⁷ R. Glasner, *Averroes' Physics*, str. 155 n.

¹⁸ Tamt., str. 159.

¹⁹ Tamt.

2. Jedaja a první pohybované

Na začátku sedmé kapitoly Jedajova komentáře se vedle prvního pohyblivého činitele (מניע ראשון, *meni'a rišon*) objevuje také pojem prvního pohybovaného (מתנועע ראשון, *mitno'e'a rišon*). Podobně je tomu také u Averroa, jehož komentář byl Jedajovi předlohou. Aristotelés tvrdí v sedmé knize *Fyziky*, že žádné pohybované se neobejde bez aktivního pohyblivého činitele, neboť „všechno pohybované je nutně pohybováno něčím“.²⁰ Zároveň platí, že „všechno pohybované jest dělitelné“ a „není-li pohybována část, nutně musí být v klidu také celek“. Řetězení pohybu však musí být nějak ohraničeno, a proto „nutně musí býti jistý první pohyblivý činitel“.²¹

Když Jedaja rozvíjí otázku, které věci jsou pohybovány, přičemž stále ještě vychází z Averroova shrnutí, uvádí, že pohybované je dvojího druhu: (1) to, co je pohybováno hmotným pohyblivým činitelem zvenku, například kámen, jehož pohyb je způsoben pohyblivým činitelem; (2) to, co je pohybováno samo ze sebe, to znamená, že pohyblivý činitel je v něm samotném. V takovém případě je to, co přijímá pohyb, látka, zatímco pohyblivým činitelem je forma.²²

Koncept *prvního pohybovaného* lze chápat třemi různými způsoby, které Jedaja shrnuje a podrobněji vysvětluje v první části sedmé kapitoly svého komentáře. (1) První pohybované je to, co se pohybuje ve skutečnosti a stojí na prvním místě v řetězci pohybovaných věcí. (2) První pohybované je to, co má pohyb samo v sobě a není poháněno žádným vnějším pohyblivým činitelem. Jeho pohyb má původ v jeho formě neboli duši. (3) První pohybované z hlediska jednoduchých těles, mezi něž náleží čtyři základní prvky, představuje nejmenší možnou část, která je ještě schopna pohybu.²³

Jedajův výklad zpočátku pečlivě sleduje tok myšlenek Averroova shrnutí, avšak jak postupuje dále, pozastavuje se nad konkrétním Averroovým tvrzením, které nechce přejít bez povšimnutí. Jedaja tudíž otevírá odbočku ve výkladu, v níž se plánuje zabývat tématem minimálních částí. Co konkrétně Jedaja ve svém komentáři Averroovi vytýká?

²⁰ Aristotelés, *Phys.* VII,1,241b35.

²¹ Aristotelés, *Phys.* VII,1,242a40–41; 49–50; 53–54.

²² J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo* [Komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*], fol. 165a.

²³ Tamt., fol. 165a–b.

„V našem výkladu jsme došli k závěru, že první pohybované je nejmenší částí, která se může pohybovat, nikoli nejmenší proporcí vůbec. Neboť tato část nutně sestává z [menších] částí, avšak tyto části se nepohybují. Toto vše nutně vyplývá z toho, co říká Ibn Rušd [Averroes], tedy že [první pohybované] je v klidu, když jedna z jeho částí je v klidu. Jak by za předpokladu, že [první pohybované] neobsahuje žádnou smyslově vnímatelnou část, mohlo platit, že jedna jeho část je v klidu, když zároveň není v této části možný pohyb? Neboť jak přivést k pohybu něco, čehož množství není smyslově vnímatelné, ba nachází se pouze v intelektu? Dále [Averroes] neustále tvrdí, že je [první pohybované] tou nejmenší částí země či ohně, která se pohybuje, a [zároveň] netrvá na tom, že je to nejmenší proporce, která se [v dané substanci] nachází. Ukazuje, že i když je [první pohybované] tím nejmenším, co se pohybuje, není nejmenší částí z hlediska množství. A to bys měl pochopit.“²⁴

Jedaja tedy v první části svého exkursu shrnuje, že na základě Averroova učení je možno považovat *první pohybované* za nejmenší část, která je ještě stále schopna pohybu, nikoli za nejmenší část vůbec. Podle Averroova tvrzení totiž sestává tato první pohybovaná část z ještě menších částí, které jsou menší než minimální část. Jak se potom může první pohybované vůbec pohybovat či být v klidu, když se skládá z ještě menších částí, o nichž Averroes tvrdí, že se samy o sobě nejsou schopny pohybovat či být v klidu? Averroes dokonce dodává, že první pohybované je v klidu, když jedna z jeho částí je v klidu, čímž si ve svých výrocích protirečí, neboť dříve tvrdil, že žádná z těchto menších částí sama o sobě pohybu schopna není. Proto si Jedaja bere za svůj úkol tento rozpor vyřešit.

Na samém počátku svého výkladu vychází Jedaja z aristotelské filosofie. Aristotelés v deváté kapitole první knihy *Fyziky* definuje prvotní látku jako látku zbavenou formy, jejíž existence v uskutečnění je však bez formy nemožná. Uskutečněnou látkou je potom *vnímatelné* těleso, jehož definicí je, že se skládá z látky a formy, a je tedy přírodním tělesem. V případě, že je forma součástí přírodních těles, pojí se k této formě pro

²⁴ Tamt., fol. 171a. וכבר המשכנו ביארנו על שזה המתנועע הראשון אשר הניח הוא החלק. כי הנה זה החלק בהכרח יש לו חלקים, אלא היותר קטן שימצא נע, לא השיעור היותר קטן שימצא ממנו. כי הנה זה החלק בהכרח יש לו חלקים, אלא שאין לו חלקים יתנועעו. וזה כולו הכריחנו עליו העיון מהיותו אומר שהוא ינוח בנוח חלק ממנו, ואילו היה אין לו חלק כלל שיוחש ושיוורמו, איך יאמר שינוח חלק ממנו, ושבחלק ממנו אי אפשר בו תנועה, כי איך תוציא תנועה במה שאין כמות לו לחוש, ואם כמות לו בשכל מצד שיונה מתדבק. ועוד כי הוא קורא אותו תמיד מה שהוא מהשיעור יותר קטן שימצא לארץ מתנועע או לאש, לא שיחליט המאמר כלל שיהיה הוא השיעור היותר קטן שימצא. וזה יורה כי אם הוא היותר קטן נע, אינו היותר קטן בכמות ודע זה

ni specifický pohyb, například k formě ohně se pojí schopnost pohybovat se směrem nahoru, zatímco země je ze své přirozenosti pohybována směrem dolů. Z toho vyplývá, že každé vnímatelné těleso, nebo i jeho část, je pohybováno specifickým přirozeným pohybem závislejícím na jeho formě. Tento pohyb, jenž je činností formy, se nazývá substanciální pohyb a odvíjí se od vlastností dané substance, které doplňují činnost dané formy. Oheň pro svou lehkost stoupá nahoru, zatímco země pro svou tíži klesá dolů.²⁵

Pro lepší přehlednost lze na základě Jedajova textu zrekonstruovat následující premisy:

- (P1) Není možné, aby existovala v uskutečnění látka bez formy.²⁶
- (P2) Když se vnímatelné těleso nebo jeho část pohybuje, pak způsob tohoto pohybu odpovídá specifické formě daného tělesa.²⁷
- (P3) Forma je v dané substanci přítomna pouze tehdy, pokud je možno pozorovat pro ni specifický pohyb.²⁸

²⁵ Do výčtu elementárních vlastností připojuje Jedaja i lehkost a tíži, což jsou vlastnosti „doplňující činnost formy“. Vlastnosti ohně, tedy horkost a suchost, tak doplňuje vlastnost lehkosti, takže se oheň pohybuje přirozeným pohybem směrem vzhůru. Viz J. ha-Pnini, *Ktav ha-hit'acmut* [Spis o vyvrácení], par. 79, in: R. Glasner, *Vikuach mada'i filosofi be-me'a ha-arba esre. Ha-ma'amar be-hafchej ha-mahalach u-Ktav ha-hit'acmut le-Jedaja ha-Pnini*, Jerusalem 1998, str. 204.

²⁶ J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i i šel Aristo* [Komentář k Averroovu shrnutí Fyziky], fol. 171a: „Hle, z Aristotelova výkladu, který je možno najít dříve v této knize a o němž není pochyb, nutně vyplývá, že trvání prvotní látky je bez formy, avšak je nemožné, aby [látka] existovala bez formy v uskutečnění.“ *הנה ממה שהתחייב מהיצעות ארסטו במה שעבר מזה הספר והוא ממה שאין ספק בו שעמידת החמר הראשון ערום בלא צורה ושמציאיותו חוץ לצורה בפועל נמנע*.

²⁷ Tamt., fol. 171b: „Když přijmeme tuto druhou premisu, tedy že pohyb je připojen k formě a že není pravda, že forma může existovat v látce bez pohybu ve [věci] z nich složené [tj. z látky a formy], v souvislosti s tím jsme o ní [formě] řekli, že je přírodní a její přirozenost je počátkem pohybu. Z toho nutně vyplývá pravdivý závěr, že každé vnímatelné těleso nebo část vnímatelného tělesa se pohybuje určitým pohybem, který odpovídá jeho formě.“ *וכאשר סברנו אל זה הקדמה שנית והוא שהתנועה במלי התנועה המורכב מהם עם מה שהוא כמו שאמרנו נמשכת אחר הצורה וששקר הוא מציאות בחמר מבלי התנועה המורכב מהם עם מה שהוא כמו שאמרנו טבעי והטבע התחלת התנועה. היה יתחייב תולדה אמיתית שכל גוף מושך או חלק גוף ייחש הוא מתנועה או יז תנועה לפי צורתו*.

²⁸ Tamt., fol. 172a: „Hle, člověk, jehož směsný substrát tíhne k určitým vlastnostem, bude mít rychlejší racionální mohutnost a činnosti s ní spojené, jako rozjímavost a jí podobné [vlastnosti]. A stejně tak bude [rychlejší] ve svém pohybu jeho pohybová mohutnost [a činnosti s ní spojené], jako běsnění, nadvláda, hlasitost a jim podobné, než v jiném člověku, jehož směsný substrát zeslábá.“ *הנה האדם אשר יטה מזגו אל איכויות ידועים תהיה הנפש המדברת בו יותר מהירה בפעולותיה מן ההתבודדות והדומה לו וכן נפשו החיונית בתנועתה מן הכעס והשררה והרם ודומיהם מאישי אחר חלוש המזג ההוא*.

(P4) Minimální část je stále ještě pohybována formou.

(P5) Menší než minimální část již není pohybována formou.

K premisám (P4) a (P5) se vztahuje následující pasáž, kterou pro její význam přikládám rovněž v plném znění:

„Stejně tak je možno vzít tak malou část ohně, která je minimální velikostí, až nepocítíš horkost a suchost [ohně], a která nebude činit podle [své přirozenosti], tedy ani stoupat nahoru, ani tíhnout k horizontu, neboť oslabení vlastností [ohně] je příčinou zeslábnutí jeho pohybu. A to i přesto, že mu náleží forma. A proto je první pohybované tím nejpomalejším [tj. má nejmenší možný pohyb] (*ha-joter mit'acher*), co nese elementární části.²⁹ Protože je nejpomalejší,³⁰ menší část už by se nepohybovala vůbec. Neboť pokud by se pohybovala, znamenalo by to, že je ještě nějaká pomalejší [část] nebo že si [části] nerovně co do velikosti jsou rovny co do pohybu, a to je nesmysl.“³¹

S využitím premis (P2) a (P5) je potom možno vyvodit závěr, že (Z1) menší než minimální část nemá žádný specifický pohyb. Ze závěru (Z1) a premisy (P3) dále vyplývá druhý závěr, že (Z2) v části, která je menší než minimální část, není přítomna forma. Tento závěr je však v rozporu s premisou (P1), tedy že v uskutečnění nemůže existovat látka bez formy.

Jak lze tedy shrnout na základě výše řečeného, Averroes rozporuplně tvrdí, že první pohybované – které je definováno jako *vnímatelná* věc, neboť má alespoň minimální možnou velikost – se skládá z takových částí, z nichž každá je menší než minimální část a není v nich přítomen

²⁹ První pohybované je nejmenší částí schopnou se vůbec pohybovat, a proto je velikost jeho pohybu nejmenší. S růstem částí narůstá z důvodu větší síly také jejich pohyb. Minimální možná část ohně bude mít tedy nejmenší možný pohyb, protože má nejmenší sílu. Srv. Aristotelés, *Phys.* IV,8,216a14–16: „Vidíme totiž, že to, co má větší sílu ať tíže nebo lehkosti, pakliže všechno ostatní se chová stejně [podle tvarů], pohybuje se skrze stejný prostor rychleji, a to podle poměru, v kterém jsou k sobě velikosti věcí.“

³⁰ Domněnka, že první pohybované jakožto nejmenší část tělesa má nejmenší pohyb, vychází z Averroovy teorie, v níž je jednotlivý pohyb tělesa považován za sumu pohybů veškerých jeho částí. Viz R. Glasner, *Averroes' Physics*, str. 156.

³¹ J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo [Komentář k Averroovu shrnutí Fyziky]*, fol. 172b: וכמו שאפשר שיוקח חלק קטן מן האש שהוא בתכלית הקטן עד שלא יורגש חומו ויבשו ולא יפעל כן לא יעלה ולא יבקש האופק כי חלשת איכותו סבה להחלש התנועה ואם הוא בעל צורה ועל כן היה המתנועע הראשון הוא היותר מתאחר שנושא בחלקי היסוד ואחר שהוא היותר מתאחר היה הקטן ממנו אינינו מתנועע כלל כי אם היה מתנועע היה שם יותר מתאחר או היו הבלתי שוים בגודל שוים בתנועה וזה שקר.

ani pohyb, ani forma, z čehož vyplývá, že je není možno považovat za vnímatelné části. Před Jedajou tak stojí logická výzva, kterou je nutno vyřešit: první pohybované, jež je považováno za vnímatelnou věc, se skládá z menších nevnímatelných částí. Jedaja se ve své odpovědi uchyluje k tvrzení, které je předloženo v premise (P3), tedy že přítomnost formy v dané substantii souvisí s patrností jejího specifického pohybu. Jak bude ovšem ukázáno níže, tato premisa není pravdivá za všech okolností.

Jedaja demonstruje proměnlivý charakter této premisy pomocí analogie s nemocným člověkem. Duše člověka, která je jeho substantiální formou, za běžné situace způsobuje, že se člověk pohybuje pro něj specifickým způsobem, jenž zahrnuje například chůzi po dvou končetinách. Jakmile je však oslaben nemocí, není náhle schopen se v aktuálním stavu pohybovat způsobem, který je pro jeho formu specifický. To ovšem neznamená, že v daném čase není jeho duše přítomna. Pravým důvodem jeho nepohyblivosti není absence formy, ale pouze dočasná neschopnost formy viditelně se projevit. Společně s oslabením vlastností doplňujících substantiální pohyb dané formy se oslabí viditelnost projevu této formy. Tuto myšlenku Jedaja rozvíjí následovně:

„Když [první pohybované dospěje] na konec [vzhledem ke svému dělení], bude části z něj vyňaté opět náležet forma, protože je vnímatelným [tělesem]. Není to tak, že by v ní [tj. vyňaté části] kvůli její minimální velikosti ustaly činnosti [vyplývající] z vlastností [dané formy]. Když ustanou činnosti [vyplývající] z vlastností [náležejících k dané formě], projev této formy bude skrytý. A je-li tomu tak, pak není pohybována, neohřívá se ani neochlazuje, i když jí forma [stále] náleží. A pokud je v ní [stále] od přirozenosti horko či chlad, je to podobné jako to, co se stane nemocnému člověku, když podlehně krajní slabosti, křehkosti a zranitelnosti svých údů, nevzmůže se na pohyb a jen leží. A to i přesto, že se s ohledem na svou pohybovou duši, která se v něm nachází, cítí svou přirozeností pohybován.“³²

Tato úvaha vychází z rozlišování mezi bytím v uskutečnění a bytím v možnosti. Ve formě jsou uchovávány specifické vlastnosti daného tělesa v možnosti vždy, a to i v případě, kdy je jeho velikost aktuálně natolik

³² Tamt., fol. 173a: ואחר שהוא בתכלית החלק הנלקח ממנו הוא גם כן בעל צורה אחר שהוא מוחש לא שבו פסקו פעולת האיכויות לדקות כמוהו ועם הפסק פעולת האיכויות תהיה פעולת הצורה נסתרת והיה אם כן בלתי מתנועע. ואם הוא בעל צורה כמו שהוא בלתי מחמם או מקרר. ואם בו חום או קור בטבע כמו שיקרה בחולה כשיניעוהו תכלית הכחש והרוזון ודלות האברים שהוא לא יתחזק על התנועה וישכב תמיד ואם הוא מרגיש מתנועע בטבע מצד הרוח הנפשי שבו.

malá, že jen stěží můžeme odhalit jeho skutečný charakter. To ovšem neznamená, že by se za odlišných podmínek tyto vlastnosti neprojevovaly. Například kdyby se k této malé části, která je tu k dispozici, připojila další malá část a jejich velikost by se zvětšila alespoň na minimální možnou velikost. Ohně, jehož přirozenými vlastnostmi jsou horkost a suchost, je v možnosti schopen stoupat vzhůru i v případě, že je jeho velikost menší než minimální. Jeho přirozenost zůstává skryta, protože pro svou malost není schopen tyto vlastnosti uskutečnit. Přirozené vlastnosti ohně jsou však i nadále uchovávány jeho formou v možnosti, z čehož vyplývá, že forma daného prvku uchovává jeho přirozenou identitu. To zaručuje, že není možné, aby se zárodek ohně později – poté, co nabude na velikosti, a jeho vlastnosti tak zesílí – začal projevovat jako voda nebo země.³³ Nicméně řešení daného problému, jak uvidíme v další části tohoto článku, je mnohem komplikovanější než řešení, které nabízí samotné učení o bytí v možnosti a uskutečnění. Jak Averroova, tak Jedajova úvaha se totiž vztahují ke konkrétnímu vnímatelnému tělesu, které se neustále určitým způsobem nachází v uskutečnění, přestože to nemusí být na první pohled patrné.

Výše uvedená zmínka o zárodku ohně v nás může vyvolat představu semene, které je schopno si uchovat svou přirozenou identitu v možnosti, avšak teprve po svém vyklíčení a vývinu se může naplno projevit jeho skutečná přirozenost. Ostatně Jedaja popisuje podobnou analogii ve svém spise *O individuálních formách*. Forma je nezanedbatelným účastníkem jak při samotném vzniku tělesa, tak při zachování jeho výjimečné identity, s níž se pojí přesně vyměřené specifické vlastnosti, které jsou přiděleny tělesu podle jeho druhu. Na celém procesu mají podíl rovněž „nebeská tělesa, která pomáhají dané formě vybrat a připravit části hmoty, z nichž vznikne semeno vhodné pro přijetí formy daného druhu. A proto je řečeno v druhé knize *Fyziky*, že účinná příčina

³³ Tamt., fol. 172a: „Vskutku, s čím se můžeš setkat z hlediska vlastností, je to, co vyjde najevo při pozorném nahlížení, tedy že vlastnosti dokončují činnost formy a napomáhají jejím projevům. A tak si můžeš všimnout u velkého ohně, že jeho pohyb směrem nahoru je rychlejší, protože horkost a suchost jsou v něm nejsilnější a jsou také mnohem zjevnější příčinou dokončeného pohybu, než je tomu u horkosti a suchosti, jež jsou v malém ohni v menší míře. Substanciální pohyb je činností formy, protože forma uchovává přirozenost.“ אמנם איך תתראה מצד האיכות הוא ממה שיראה בהתבוננות וזה כי האיכות משלימים פעולת הצורה מאד ועוזרים על יציאתה. ואתה תראה האש הגדולה תמחר העלייה מצד שהחום והיובש בה החזקים והם סבה להשלים התנועה השלימה מבוארת יותר מאשר יעשו החום והיובש הקטנים באש הקטן. והתנועה העצמית פעולת הצורה כי הצורה שמירת הטבע.

a forma jsou ve většině přírodních věcí jedním“.³⁴ V hlavní části procesu vzníkání je rozhodujícím účastníkem, který vede pohyb semene za účelem dokončení celého procesu, právě forma, jež zastupuje tvořivou schopnost v daném tělese a jež vybere takové části základních prvků, které se hodí pro tento jedinečný substrát.³⁵

Jedajovo stanovisko vyplývající z výše nastíněné diskuse podobnosti určitých rysů připomíná dvě různé teorie. První z nich je teorie *rationes seminales*, respektive *spermatikoi logoi*, pocházející původně ze stoické filosofie. Tato teorie pronikla například do myšlení Filóna Alexandrijského. V aristotelské filosofii je ustavičné vznikání stejných druhů vysvětleno pomocí vyživovací mohutnosti duše.³⁶ Ve Filónově myšlení je však tato schopnost nahrazena semennými esencemi (*spermatikai úsiai*), v nichž jsou uloženy semenné racionální principy (*spermatikoi logoi*) všech rostlin a vyšších druhů, které jim propůjčují schopnost rozmnožování, a tedy uchování svého druhu po mnohé generace.³⁷

Druhou teorií je pak antický atomismus. Součástí této nauky jsou ohraničené jednotky, předchůdci atomů, které se nemění dokonce ani za proměnlivých okolností. To je v rozporu s pozdějším filosofickým myšlením a také s možností pozorovat vliv měnící se teploty na daný prvek. Jedajovo pojetí minimálních částí však nepředpokládá neměnnost těchto částí, neboť nejsou považovány za jednotky odlišného ontologického řádu, jako je tomu u atomistů. Spíše je možno si představit, že jím pojímané minimální části základních prvků jsou samy o sobě nahodilými skutečnostmi tohoto světa, a to z toho důvodu, že se vyskytují ve světě, jenž podléhá různým vlivům. Ilustrovat to můžeme na příkladu minimálního množství vody, které je ještě schopno se pohybovat, jako jsou

³⁴ J. ha-Pnini, *Ma'amar ba-curot ha-'išijot* [Pojednání o individuálních formách], Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. hebr. 984, fol. 67b: מהם שנאמר שצורת המוליד הנה עם עזר הכוכבים תברור ותכין חלקי חמר יתהוה מהם זרע נאות אל קבול צורת המין ההוא. ועל כן נאמר בשני מן השמע שהפועל והצורה אחד ברוב הדברים הטבעיים

³⁵ Tamt.: „Poté však ustane v semeni činnost jeho ploditele [tj. otce] a semeno samo směřuje k dokončení svého vzniku. To, co jím pohybuje směrem k dokončení, je vedle nebeských těles forma, tj. tvořivá síla, která je v něm, a ta vytříbí každou částičku základních prvků hodicích se přesně pro tento jedinečný směsný substrát, zatímco zbývající z nich odloží stranou.“ הזרע ויתנועע מן הזרע ויתנועע ואחר כן פסקה פעולת המוליד מן הזרע ויתנועע “זאת ההשלמה אחר הכוכבים הוא הצורה כלומר הכח המצייר אשר בו שהוא יברור כל מה שיאות אל המזג שהוא המיוחד מחלקי היסודות ויראה וידחה זולתם

³⁶ Aristotelés, *De an.* II,4,415a25–30.

³⁷ Filón Alexandrijský, *De opif.* 43. Srv. H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I, Cambridge 1962, str. 342 n.

například kapky deště padající k zemi. V případě chladného vzduchu je minimální množství vody, jež může dopadnout na zem, o něco menší, než by tomu bylo v teplém vzduchu. Vyšší teplo totiž znamená, že by se příliš malé minimální množství vody mohlo vypařit ještě předtím, než by vůbec dopadlo na zem.

3. Jedaja a rozlišování mezi pojmy *guf* a *gešem*

Při zkoumání Jedajovy analýzy si můžeme všimnout určitého rysu jeho komentáře, a tím je tendence k obezřetnosti ve chvíli, kdy používá různé výrazy pro těleso. Tvrzení, že „těleso je nekonečně dělitelné“, totiž můžeme chápat různými způsoby, neboť slovo „těleso“ může mít různé významy, které spolu sice souvisí, nicméně nejsou identické. Lze to přiblížit následujícím příkladem. Opět si představme kapku vody vznikající ve vzduchu. Podle aristoteléské teorie je přirozené místo vody níže než přirozené místo vzduchu, takže vznikající kapka bude mít tendenci padat dolů k zemi. Pokud se kondenzující voda rozdělí do částíček příliš malých, dejme tomu menších než 1 μl , dojde podle Aristotela k tomu, že se tyto částičky opět vypaří, tj. promění na vzduch, dříve než dopadnou na zem.³⁸ Z tohoto hlediska tedy můžeme předpokládat nějakou krajní mez množství vody v jedné kapce. Kdyby byla daná kapka vody menší než stanovený limit, tedy měla například 0,5 μl , potom by, jak by řekl Jedaja, nebyla schopna pohybovat se pro ni přirozeným pohybem směrem k zemi, neboť forma by již nebyla schopna pohybovat látkou. Kdyby se však spojily dvě kapky vody o menší než minimální velikosti v jednu dostatečně velkou kapku vody, potom by se již byly schopny pohybovat pohybem přirozeným vodě. Z toho důvodu Jedaja píše, že menší než minimální část je jako nemocný člověk, který je sice aktuálně neschopen pohybu, avšak stále má schopnost pohybu v možnosti.

Jádro problému Averroovy koncepce by z pohledu příkladu s minimální kapkou vody spočívalo v tom, že pokud by se takováto 1 μl kapka pohybovala směrem k zemi, bylo by možno si představit, že jakákoli

³⁸ Tímto způsobem uvažuje Aristotelés ve svém spise *O vzniku a zániku* (*De gener. et corr.* I,2,317a27–30). Čím menší jsou části, do nichž se rozdělí množství vody dopadající na zem, tím rychleji se tyto části vody promění ve vzduch; pokud se však nahromadí do většího celku, celý proces se zpomalí. Na základě Aristotelovy teorie částice vody zaniká a namísto ní vzniká něco zcela nového, tedy vzduch. Naproti tomu pokud aplikujeme Jedajovu teorii, část vody zcela nezanikne a nezmění se ve vzduch, ale stále si zachovává určitou formu vody.

její 0,5 μ l část se v téže chvíli pohybuje směrem k zemi, přestože sama o sobě toho schopna není. A tak se tato kapka není schopna pohybovat jedním způsobem, tedy sama o sobě, zatímco druhým způsobem, tedy jako součást většího celku, se pohybovat může. Menší než minimální část daného tělesa je tak v daném okamžiku schopna i neschopna toho, aby byla pohybována formou. Jedaja se pokusil tento problém vyřešit zavedením odlišného chápání dvou pojmů pro „těleso“.³⁹

Jak z terminologického, tak z koncepčního hlediska je Jedajovo řešení daného problému inovativní. V rámci středověké židovské filosofie je jeho důsledné rozlišování mezi dvěma hebrejskými pojmy, *guf* (גוף) a *gešem* (גשם), které jsou tradičně považovány za synonyma pro „těleso“, veskrze originální. Slovo *guf* Jedaja používá, když mluví o vnímatelném přírodním tělese neboli tělesném celku, naopak slovo *gešem* má zřejmě, jakožto obecnější pojem, představovat cosi tělesného, co však rovněž existuje v uskutečnění, a nikoli v pouhé možnosti. *Guf* nemůže existovat, pokud nemá celistvou formu, zatímco *gešem* může existovat i v porušené formě.⁴⁰

Kapka vody, která odpovídá alespoň požadované minimální velikosti, je příkladem tělesa zvaného *guf*. Pokud se tato kapka pohybuje, každá její část se pohybuje spolu s ní. Tyto menší části jsou součástí jednoho neporušeného tělesného celku zvaného *guf*, ale každou jednotlivou z nich je možno považovat za *gešem*, které souvisí s čímsi tělesným. Menší než minimální část vody, jež je pouze čímsi tělesným, *gešem*, nikoli tělesným celkem, *guf*, je sama o sobě neschopna pohybu, ale jako součást tělesného celku, *guf*, je již schopna být pohybována. V tomto smyslu lze tedy uvažovat o dělitelnosti daného tělesa, protože je složeno z minimálních částí, z nichž každá se skládá z ještě menších částí, které jakožto samostatně stojící představují cosi tělesného, *gešem*, jež je z obecného hlediska nekonečně dělitelné.

³⁹ Aristotelské pojmy možnosti a uskutečnění jsou rovněž součástí Jedajova řešení, nicméně nepředstavují konečnou odpověď na to, jak se vyskytují menší než minimální části těles v přírodě. Menší než minimální části jsou také uskutečněné části, avšak od částí, které mají alespoň minimální velikost, se odlišují mírou svého uskutečnění. Jedajovo řešení tedy uplatňuje dva způsoby výskytu uskutečněných hmotných částí, z nichž jedny jsou uskutečněny v dokonalejší míře a existují v neporušené podobě (*guf*) a druhé jsou uskutečněny méně dokonale a existují v porušené podobě (*gešem*).

⁴⁰ *Gešem* je ovšem považováno stále ještě za přírodní substanci, a ne za těleso jako kvantitu, neboť náleží do kategorie substance, nikoli do kategorie kvantity. Více o tomto tématu viz Ch. Pfeiffer, *Aristotle's Theory of Bodies*, Oxford 2018.

Abychom lépe pochopili, v čem spočívá Jedajova konceptuální inovace, je nezbytné podívat se na pojmy *guf* a *gešem* z historické perspektivy. V židovské a arabské filosofické tradici přistupují různí představitelé k těmto pojmům v zásadě podobným způsobem. Například středověký židovský překladatel filosofických spisů Šmu'el Ibn Tibbon ve svém slovníku *Peruš ha-milot ha-zarot* vysvětluje, že *gešem* a *guf* jsou dvě slova vypovídající o jedné věci; slovo *gešem* je aramejské, a protože se podobá pojmu v arabštině (*džism*), dává on sám přednost právě tomuto slovu, avšak všimá si, že Maimonides používá ve svých hebrejsky psaných spisech slovo *guf*.⁴¹

Na druhou stranu v rámci logické terminologie je pojem *gešem* mnohem abstraktnější a je synonymem pro podstatu (עצם, *ecem*), přičemž zahrnuje vše a je považován za nejvyšší rod.⁴² Al-Fārābī ve svém úvodu k aristotelské logice, který byl do hebrejštiny přeložen Šmu'elem Ibn Tibbonem pod názvem *Hatchalot ha-nimca 'ot*, tvrdí, že existuje „šest druhů těles: nebeské těleso, mluvící živočich, nemluvíci živočich, rostliny, minerály a čtyři základní prvky“.⁴³ Arabský pojem pro těleso, *džism* (pl. *adžsām*), byl přeložen do hebrejštiny jako *gešem* (pl. *gešamim*).

Jedaja v rámci svého výkladu o prvním pohybovaném zmiňuje v závislosti na kontextu jak *guf*, tak *gešem*. Z jeho systému používání lze vyvodit, že každý z obou pojmů má zastupovat jednu specifickou věc, poněkud odlišnou od druhé. Jasná snaha o rozlišení mezi oběma výrazy vyplývá například z pasáže, v níž Jedaja tvrdí, že vnímatelné těleso (גוף מוחש, *guf muchšaš*), ať už celek, nebo jeho část,⁴⁴ je pohybováno určitým pohybem, který závisí na jeho specifické formě:

„Když rozdělíme první pohybované a budeme předpokládat, že každá jeho část je smyslově vnímatelná podle toho, o čem jsme se [dříve] přesvědčili, bude tato smyslově vnímatelná [část] nutně nositelem jiné formy, která se nazývá *gešem* [tj. cosi tělesného].“⁴⁵

⁴¹ S. Ibn Tibbon, *Perush ha-Millot ha-Zarot. Appendix to Maimonides, Moreh ha-Nevukhim*, vyd. Y. Even-Shemuel, Jerusalem 1987, str. 38 n.

⁴² J. Klatzkin, *Ocar ha-munachim ha-filosofijim. Thesaurus philosophicus linguae hebraicae*, 1, Berlin 1928–1933, str. 121.

⁴³ Tamt., str. 120.

⁴⁴ Zde by mohl mít Jedaja na mysli, že buď je v pohybu celé těleso, nebo jen jeho část, která je s ním však stále propojená, jako například končetina.

⁴⁵ Smyslově vnímatelná část je nositelem jiné formy v tom smyslu, že není dokonale uskutečněnou celistvou formou, tělesným celkem, ale formou porušenou, pouze čímsi tělesným – viz níže. J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer*

Ještě dříve ve svém komentáři v rámci výkladu Averroova shrnutí poskytuje Jedaja další náhled na to, jak se od sebe odlišují pojmy *guf* a *gešem*. K definici pohybovaného podané Averroem připojuje poznámku a vysvětluje, že pohybované je dvojího druhu: prvním z nich je *guf*, tělesný celek, zatímco druhým je *gešem*, cosi tělesného, jež je možno libovolně dělit. Když je *gešem* rozděleno na části, každá z jeho částí je rovněž zvána *gešem*.⁴⁶

V další pasáži rozlišuje Jedaja mezi dvěma druhy základních vlastností, přičemž jednu skupinu nazývá jednoduchými vlastnostmi, které jsou provázané s jednoduchými tělesy, *ha-gešamim ha-pšutim*, a druhou zase složenými vlastnostmi, které jsou provázané se složenými tělesy, *ha-gufot ha-murkavim*.⁴⁷ Z toho je rovněž patrné, že *gešem* označuje tělesa jednodušší struktury, kdežto *guf* je těleso složitějšího charakteru. Pokud rozdělíme *gešem*, které je podle definice libovolně dělitelné, na části, bude každá z nich svým složením identická. Naopak *guf* tímto způsobem dělit nelze, protože to jeho forma neumožňuje.

Nejjednodušším tělesům náleží forma základních elementů (צורת היסודות, *curat ha-jesodot*), která je určena elementárními vlastnostmi. Jedaja ve shodě se svým současníkem Gersonidem zastává názor, že elementární vlastnosti jsou elementárními formami.⁴⁸ V Jedajově výčtu

ha-šma ha-tiv'i šel Aristo [Komentář k Averroovu shrnutí Fyziky], fol. 171b: היה יתחייב תולדה אמתית שכל גוף מוחש או חלק גוף ייחש הוא מתנועע אי זו תנועה לפי צורתו והיה אם כן כאשר חלקנו המתנועע הראשון והצענו כל חלק ממנו מוחש לפי מה שהכרחנו היה יתחייב שיהיה המוחש ההוא בעל צורה אחר שקראו גשם.

⁴⁶ Tamt., fol. 168a: „O něm lze říct, že se pohybuje, a jeho bytím je těleso (*guf*), protože ‚být pohybován‘ se vztahuje k látce, zatímco ‚pohybovat‘ se vztahuje k formě. Hle, jeho tělesovitost (*gufijut*) a jeho látkovost (*chomrijut*) budou ještě [prozkoumány] individuálně. Tím zbývajícím je těleso (*gešem*), které je takovým tělesem, o němž lze říct, že je vždy pohybovatelné a dělitelné. Protože je tělesem (*gešem*) a lze je dělit, pak je-li rozděleno na části, bude každá jeho část také tělesem (*gešem*).“ נאמר לו שהוא מתנועע והוא הייתו גוף כי ההתנועעות מיוחס לחמר כהתייחס ההנעה לצורה. והנה גופיתו וחמריותו עודם [נחקר] בעינים והנשאר הוא גשם שהוא במה שהוא גשם נאמר לו מתנועע ומתחלק תמיד ואחר שהוא גשם ומתחלק הנה כאשר יתחלק לחלקים היה כל חלק ממנו גשם.

⁴⁷ Tamt., fol. 178b: „Obecně bude příčina každé činnosti známa s ohledem na elementární vlastnosti. Buď to se jedná o jednoduché [vlastnosti] jako v případě jednoduchých těles (*gešamim*), nebo o složité [vlastnosti] jako v případě složitých těles (*gufot*).“ ואם המורכבים כגופות המורכבים.

⁴⁸ Levi ben Geršom, známý také pod polatinštěnou podobou jména Gersonides (1288–1344), je rovněž jedním z představitelů středověkého židovského averroismu a nutno podotknout, že mnohem proslulejším než Jedaja. Jeho komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky* pravděpodobně z časového hlediska předchází Jedajův, a proto

elementárních vlastností však najdeme kromě horkosti, studenosti, suchosti a vlhkosti také lehkost a tíži. Celkem tedy podle něj existují nikoli pouze čtyři elementární vlastnosti, ale šest.⁴⁹

Vedle elementárních těles se vyskytují složitější tělesa, která se dělí na dva druhy: homogenní tělesa (מתדמי החלקים, *mitdamej ha-chalakim*) a různorodá ústrojná tělesa (גופים כליים, *gufim kelji'im*). Prvnímu druhu složených těles náleží homogenní, respektive přirozená forma (צורה מז' גיח, *cura mizgit*),⁵⁰ druhému pak substanciální forma (צורה עצמית, *cura acamit*). Rozdíl mezi oběma formami spočívá podle Jedaji v tom, že přirozená forma, *cura mizgit*, náleží ke kategorii vlastnosti (איכות, *ej-chut*), a proto je schopna podstoupit jak kvalitativní, tak kvantitativní změny, mezi něž náleží libovolná dělitelnost na části. Naproti tomu substanciální forma (*cura acamit*) patří, jak napovídá její jméno, do kategorie substance (עצם, *ecem*). Je sice možné, aby na ní probíhal určitý druh kvantitativních změn (například růst), ale nelze ji libovolně dělit na části, neboť překročením krajní meze porušenosti sebe samé by jako celek zanikla.

Přirozená forma (*cura mizgit*) by tak nejspíše mohla být součástí tělesa, které je nazýváno *gešem*. Substanciální forma však, jak ukazuje Jedaja, rozhodně není tělesem, které lze libovolně dělit na části, a proto se tento autor přiklání k tomu, abychom taková tělesa nazývali výrazem *guf*.⁵¹ V návaznosti na to vyžaduje, aby první pohybované, které

je zde jeho postoj brán v potaz. Viz R. Glasner, *The Evolution of the Genre of the Philosophical-Scientific Commentary. Hebrew Supercommentaries on Aristotle's Physics*, in: G. Freudenthal (vyd.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge 2012, str. 189.

⁴⁹ Podle Jedaji se těchto šest elementárních vlastností dělí na dva druhy: vlastnosti, které jsou navázány na substrát (horkost, studenost, suchost a vlhkost), a ty, které jsou navázány na formu (lehkost a tíže). Vlastnosti související s formou jsou potom příčinou specifického pohybu základních prvků, například lehkost je příčinou toho, že se oheň pohybuje vzhůru, zatímco tíže způsobuje, že se země pohybuje dolů. Viz R. Glasner, *Vikuach*, str. 74.

⁵⁰ *Mezeg* je výsledkem interakce mezi elementárními vlastnostmi, z nichž některé v daném vztahu působí aktivně a některé pasivně, až je dosaženo kýženého poměru a složení daného substrátu, jímž je *mezeg*. V tomto bodě se shodují jak Avicenna, tak Averroes, s jejichž spisy byl Jedaja obeznámen. Nicméně Avicenna předpokládá v tomto procesu vznik nové formy, zatímco Averroes nikoli. Viz R. Glasner, *Vikuach*, str. 76.

⁵¹ J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo [Komentář k Averroovu shrnutí Fyziky]*, fol. 171b: „Věd, že substanciální forma nebude nikdy dělitelná, protože nepřijme méně nebo více, jak bylo vysvětleno ze zvláštní vlastnosti substance, neboť není méně substancí než jiná substance z hlediska toho,

představuje minimální možnou velikost přirozeného tělesa, bylo nazýváno *guf*, tělesný celek. Naopak menší jednotky, z nichž se skládá, by měly být nazývány *gešem*, cosi tělesného. To proto, že samotné nejsou schopny být pohybovány a je zapotřebí jejich seskupení do většího celku, aby byly schopny být pohybovány. Každá z těchto jednotek stojící sama o sobě je libovolně dělitelná, neboť to umožňuje charakter její formy, který je pouze čímsi tělesným, *gešem*, a tedy čímsi porušitelným. Avšak poté, co se více jednotek uskupí v jeden tělesný celek, *guf*, je již nelze libovolně dělit, neboť určitou mírou porušení by jejich forma jako celek zanikla. V prvním pohybovaném jsou tedy obsaženy obě tělesné formy, jak substanciální forma provázaná s tělesným celkem *guf*, tak přirozená forma provázaná s čímsi tělesným, *gešem*, avšak přítomnost vyšší formy omezuje libovolnou dělitelnost tělesa. Příklad s nemocným člověkem ukazuje, že se vyšší forma nemusí vždy naplno projevovat podle své přirozenosti, avšak dokud zcela nezanikne, zaručuje určitý neporušený charakter daného tělesa.

Na základě Jedajova používání jednotlivých výrazů lze tudíž usoudit, že považuje za *guf* pouze ta tělesa, jimž je vlastní substanciální forma (*cura acamit*), která je adekvátní neporušenou formou. Tělesa, jejichž formou je pouze elementární forma (*curat ha-jesodot*) či přirozená forma (*cura mizgit*), které Jedaja vztahuje ke kategorii vlastnosti, by potom měla být nazývána *gešem*, neboť je možné je nějakým způsobem strukturně porušit a rozdělit na části, aniž by jejich forma zanikla.

Závěr

Jedaja ve svém komentáři k Averroovu shrnutí *Fyziky* odhaluje jistý nesoulad v Averroově koncepci první pohybované části. Z jeho definice vyplývá, že první pohybované je nejmenší částí schopnou pohybu, která se nicméně skládá z ještě menších jednotek, jež samy o sobě nejsou schopny být pohybovány. Přestože Jedaja ve svém řešení logického rozporu zprvu vychází z aristotelského učení o bytí v možnosti a usku-

že je substancí. Stejně tak není substanciální formou – tj. látkovou, nikoli směsnou [formou] – méně než jiná substanciální forma. A říkám nikoli směsná [přirozená forma], protože směsná forma [se vztahuje] ke kategorii vlastnosti, a tak přijímá zvláštní vlastnost [vztahující se k této kategorii] vlastnosti.“ דע כי הצורה העצמית לא תתחלק לעולם כי לא תקבל הפחות והיתר כמו שהתבאר מסוגלת העצם כי אין עצם פחות מעצם מצד מה שהוא עצם וכמו כן אין צורה עצמית ר"ל היולאנית לא מזגית הוא פחות מצורה עצמית אחרת ואמרי לא מזגית כי המזגית מן האיכות והיא תקבל סגולת האיכות

tečnění, není tato teorie veskrze uspokojivou odpovědí, neboť první pohybované není matematickým tělesem, které si lze jen představovat v mysli, naopak je uskutečněným přírodním tělesem. Je tedy potřeba základní aristotelskou teorii doplnit o dodatečné prvky, které lépe pomohou rozlišit mezi dvěma typy uskutečněného tělesa, z nichž jedno se projevuje podle své přirozenosti a druhé nikoli.

Množství ohně, které je menší než minimální velikost potřebná k tomu, aby se projevily přirozené vlastnosti ohně a obzvláště pak jeho přirozený pohyb, přirovnává Jedaja k nemocnému člověku, jehož forma není schopna se naplno projevit, nicméně je stále přítomna. Takové malé množství ohně je jako semeno, v němž je stále uchovávána jeho identita, ačkoli není momentálně vnímatelná smysly. Neznamená to však, že se nevyskytuje jakožto uskutečněná entita. Jádrem řešení jsou dva odlišné výrazy pro vnímatelné těleso, z nichž jeden výraz, *gešem* (tj. cosi tělesného), zastupuje těleso, které může existovat i v určité porušené formě, a je tedy dělitelné, zatímco druhý, *guf* (tj. tělesný celek), naopak označuje neporušené a nedělitelné těleso.

Gešem je takové těleso, jehož formu lze nějakým způsobem narušit, aniž by těleso jako takové zaniklo. Není však schopné pohybu samo o sobě, nýbrž pouze jako součást komplexnějšího celku. Když se potom spojí dohromady několik takto definovaných těles, vznikne složitější těleso schopné být pohybováno formou podle své přirozenosti. Do té doby však jeho přirozené vlastnosti nejsou viditelné, přestože je jeho forma přítomná, neboť jak říká Jedaja v souladu s Aristotelem, „je nemožné, aby [látka] existovala bez formy v uskutečnění“. Z toho vyplývá, že lze první pohybované, které je pohybováno formou podle své přirozenosti, označit výrazem *guf*, zatímco jednotky, z nichž se skládá a které jsou podle výše řečeného menší než minimální část, lze pojmenovat výrazem *gešem*. Tyto menší jednotky nejsou samy o sobě schopny toho být pohybovány, protože jsou příliš slabé na to, aby se projevily, podobně jako je tomu s nemocným člověkem, avšak po svém seskupení v rámci většího tělesa již nabývají svého plného potenciálu.

ZUSAMMENFASSUNG

Averroes erörtert in seiner Abhandlung über die *Physik* des Aristoteles das Problem des erstbewegten Teils. Seiner Meinung nach ist der erstbewegte Teil ein wahrnehmbarer Körper, der jedoch aus nicht wahrnehmbaren Teilen besteht, die sich nicht bewegen können. Jedaja hält

die Aussage von Averroes für falsch und bietet in seinem Kommentar zu Averroes' *Epitome* eine logischere Lösung an. Er betrachtet das Problem eines wahrnehmbaren Körpers aus zwei verschiedenen Perspektiven. Der wichtigste Gedanke seiner Lösung ist, dass er eine begriffliche Unterscheidung zwischen *Guf* und *Geshem* einführt, die in der hebräischen philosophischen Standardterminologie synonym für „Körper“ stehen. In seiner neuen Terminologie ist *Guf* ein unteilbarer Körper, der bewegt werden kann, während *Geshem* ein teilbarer Körper ist, der nicht für sich allein bewegt werden kann, sondern nur als Teil des ersteren. Der erste bewegte Teil ist dann ein minimaler unteilbarer beweglicher Teil eines Körpers, der *Guf*, d.h. Körpereinheit, genannt wird und aus mehreren kleineren teilbaren unbeweglichen Teilen besteht, die als *Geshem*, d.h. körperliche Substanz, verstanden werden.

SUMMARY

In his epitome of Aristotle's *Physics*, Averroes discusses the problem of the First-moved part. According to his opinion, the First-moved part is a perceptible body, which nevertheless itself consists of imperceptible and immovable parts. Yeda'yah considers Averroes' statement to be false and offers a more logical solution in his commentary to Averroes' epitome. He looks at the problem of a perceptible body from two different perspectives. The most important idea of his solution is that he introduces a conceptual distinction between *guf* and *geshem*, which are synonyms, meaning "body" in the standard Hebrew philosophical terminology. In his new terminology, *guf* is an indivisible body capable of being moved, whereas *geshem* is a divisible body incapable of being moved on its own, except as part of the former. The First-moved part is then a minimal indivisible movable part of a body, which is called *guf*, i.e. body unit, and consists of several smaller divisible unmovable parts, which are understood as *geshem*, i.e. corporeal substance.

NEPOCHOPITELNÁ...? Krátká meditace o smrti¹

Ondřej Kvapil

Pavlu Koubovi ke dvaasedmdesátinám

Je rok 1910 a ve Francii pomalu končí věk, na který se bude později nostalgicky vzpomínat jako na Belle Époque. Malý Jean-Paul vyrůstá na dobré adrese v šestnáctém pařížském okrsku, nedaleko Bulohského lesíka. S maminkou bydlí v bytě svých prarodičů, protože jeho otec zemřel ještě dříve, než se Jean-Paul stihl narodit. Je jedináček a má zlaté lokny až na ramena, jeho okolí jej obdivuje a obskakuje. Je mu pět let a pochopí, že jednou – stejně jako všichni ostatní – zemře. Vědomí vlastní smrtelnosti jím hluboce otřese a myšlenku na smrt nemůže dostat z hlavy. A protože hlava malého Jeana-Paula je obdařená mimořádnou obrazotvorností, myšlenka na smrt se v ní halí do velice živých a nezřídka archetypálních představ, které Jeana-Paula pronásledují na každém kroku. Jednou smrt vidí ve stařeně zahalené do černého pláště, kterou s maminkou potkají na procházce po nábřeží Seiny, jindy v temném vstupu do sklepení přímořského sídla rodinných přátel a každý večer, když před usnutím zavře oči, si představuje, jak se nad jeho dětskou postýlkou sklání kostlivec s kosou. Po dvou letech tyto představy zmizí. Jean-Paul však v jednom podstatném ohledu – již v sedmi letech – přestane být dítětem. A také se v něm probudí potřeba psát.

Je rok 1963 a ve Francii – stejně jako na řadě dalších míst napříč světem – vládne ticho před bouří. Jean-Paul, který zanedlouho oslaví své šedesáté narozeniny, je již dvacet let velký Jean-Paul Sartre. Jeden jeho

¹ Tento text je českou a rozšířenou verzí původně anglické přednášky, kterou jsem měl na konferenci *La vie et la mort dans la philosophie contemporaine / Life and Death in Contemporary Philosophy* pořádané na École normale supérieure – Paris Sciences et Lettres 29. května 2024. V českém znění jsem jej přednesl na pozvání studentů ÚFAR FF UK na Filosofické škole v Hutích pod Třemšínem 20. září 2024. Jeho prostřední část jsem pak prezentoval ještě jednou na ENS v rámci semináře *La vie et la mort*, organizovaném Frédéricem Wormsem, Jonathanem Shmilovitzem a mnou 20. listopadu 2024.

bývalý kolega a bývalý blízký přítel již obdržel Nobelovu cenu, druhý profesuru na Collège de France. Oba jsou však již mrtvi, zatímco Sartre je živ a relativně zdrav a zůstává nejviditelnější postavou francouzské intelektuální scény. Bude jí ještě téměř dalších dvacet let – přestože existencialismus již dávno vyšel z módy a fenomenologie brzy ustoupí poststrukturalismu, dekonstrukci a filosofické hermeneutice – a jeho smrt se stane celospolečenskou událostí. Na začátku šedesátých let a nedlouho po vydání svého druhého hlavního filosofického díla píše první část svého životopisu, který nikdy nedokončí. Je to úplně jiná kniha než kontemplativní *Význání* od Augustina, provokativně otevřená *Význání* od Rousseaua, prorocké *Ecce homo* od Nietzscheho nebo obsáhlá *Autobiography* od Russella. Sartrova *Slova* jsou střizlivou úvahou nad údělem spisovatele a jakéhokoli sentimentu zbavenou vzpomínkou na dětství. Sartre rovněž vzpomíná na své první myšlenky na smrt a na děsivé představy, které v něm vyvolávaly. Mezi dávnými vzpomínkami se ale také – takřka zčistajasna – objeví toto vyznání:

„Ve chvíli, kdy píšu tyto řádky, vím, že můj čas se za několik málo let naplní. Se vši jasností, a aniž by mě to zvláště těšilo, si představuji stáří, které se již ohlašuje, a chátrání mé vlastní stejně jako těch, které mám rád, a také jejich smrt. Svou smrt si však nepředstavuji nikdy. Občas se dokonce přistihnu, že říkám svým blízkým – z nichž někteří jsou o patnáct, dvacet či třicet let mladší než já –, jak mě mrzí, že je přežiji. Smějí se a já se směji s nimi, ale nic to na tom nemění.“²

K tomuto závěru však Sartre nedospívá až před svými šedesátinami. Teze, že svou smrt si nedokážeme představit, se vine jako červená nit jeho úvahami o smrti napříč desetiletími a lze ji vystopovat již v jeho válečných denících z roku 1939. Tato teze také není původně Sartrova. Zformuloval ji například již Freud:

„Vlastní smrt je nepředstavitelná, a jakmile se pokusíme si ji představit, můžeme si všimnout, že se vlastně stavíme do role svědka, který sám zůstává dále naživu.“³

² J.-P. Sartre, *Les mots*, Paris 1964, str. 159. Srv. také též, *Slova*, čes. překl. D. Steínová, Praha 1992, str. 164. (Všechny v textu citované úryvky jsou mé vlastní překlady.)

³ S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: *Studienausgabe*, 9, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Frankfurt a. M. 2000, str. 49. Srv. také též, *Aktuální poznámky o válce a smrti*, in: *Sebrané spisy*, 10, *Spisy z let 1913–1917*, čes. překl. M. Kopal, Praha 2002, str. 291.

Teze o nepředstavitelnosti vlastní smrti je však také radikálnější, než se na první pohled zdá. Sartre i Freud z ní bezprostředně vyvozují, že svou smrt nejsme schopni vůbec myslet, a v důsledku toho ani pochopit. I tento závěr je značně rozšířený. Nacházíme jej třeba u Jasperse, jiného německy píšícího autora, kterého měl Sartre v knihovně. V Jaspersově filosofické prvotině, která paradoxně nese titul *Psychologie der Weltanschauungen*, v kapitole o smrti, která obsahuje většinu hlavních tezí, jež na toto téma později ve 20. století zazněly, a kterou dnes již téměř nikdo nečte, stojí:

„Smrt je něčím nepředstavitelným, něčím ve vlastním smyslu nemyslitelným. Co si na ní představujeme a co na ní myslíme, jsou jen negace a průvodní jevy, nikdy nic pozitivního. Ve vlastním smyslu proto nezakoušíme ani smrt druhého.“⁴

Právě jednotlivé negace, ve kterých se smrt podle Jasperse vzpírá našemu myšlení, rozvine autor *Bytí a nicoty* ve velkém stylu. Avšak samotná teze o nepochopitelnosti smrti není vynálezem autorů 20. století. Je to spíše evergreen filosofického uvažování o smrti od Augustina až po Derridu.

Napříč staletími a myšlenkovými směry nás přední myslitelé učí, že o smrti nelze přemýšlet. Jen málokteré filosofické tezi se dostává tak širokého souhlasu od autorů, kteří se jinak neshodnou téměř na ničem, jako tezi o nepochopitelnosti smrti. Jen málokterá filosofická teze se proto zdá být tak kriticky prověřená jako teze o nepochopitelnosti smrti. A přesto je možná právě tato teze dogmatická jako málokterá jiná. Možná se totiž tato teze snaží popřít základní zkušenost, kterou se smrtí činíme: zkušenost myšlení na smrt. Tuto zkušenost patrně většina z nás poprvé učinila již dávno, ve velmi nízkém věku, zrovna tak jako malý Sartre a zrovna tak jako on ji také potlačila a různými způsoby transformovala. Přesto se většina z nás – čas od času – nedokáže myšlence na smrt ubránit, a to všem argumentům pro nepochopitelnost a nemyslitelnost smrti navzdory. Je-li přesvědčení o nepochopitelnosti smrti obranou naší psychiky před myšlenkou na smrt, pak to není obrana příliš účinná. Toto přesvědčení ale naopak brání, a to velmi spolehlivě, každému pokusu myšlenku na smrt rozvinout a nahlédnout, co se v ní doopravdy skrývá.

V tomto textu se proto chci podívat na nevyřčené premisy, o které se teze o nepochopitelnosti smrti opírá. V jeho první části zpochybním rozšířené a bez dalšího přijímané přesvědčení, že smrt si představovat

⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, str. 231.

a na smrt myslet je jedno a totéž. Ukážu, že tento předpoklad je zma-tením pojmů, které je možné jednoznačně rozlišit, a následně vyvodím důsledky, které z takového rozlišení nutně plynou. Ve druhé části se vrátím k Sartrovi, od kterého jsem vyšel, a zaměřím se na argument, který pro nepochopitelnost smrti zformuloval jen nedlouho předtím, než začal psát svůj životopis, ze kterého jsem citoval výše. Tvrdím přitom, že tento argument předpokládá příliš úzkou, a tudíž nedostatečnou definici smrti samé. Tím nejen vyvrátím Sartrovu tezi o nemyslitelnosti smrti, nýbrž zároveň předvedu, co to znamená na smrt myslet.

1.

Co si vlastně představuji, když se pokouším představit si vlastní smrt? Mohu si zajisté představovat, jak k ní dojde. Bezpočet možných příčin mé smrti – od dobře opodstatněných a pravděpodobných až po naprosto fantaskní a groteskní – mi v okamžiku zaplaví mysl. Mohu si představovat, kdy k mé smrti dojde. Podle toho, jak jsem star a v jaké kondici a životní situaci se nacházím, budu ve svých představách hledět přes dlouhé roky do dále, anebo počítat dny a hodiny, které mi ještě zbývají. Stejně tak si mohu představovat, kde k mé smrti dojde, a doufat, že z tohoto světa odejdu na místě, které mám rád, a za přítomnosti těch, které mám rád, anebo se obávat, že zemřu sám v prostředí, které je mi cizí. Mohu si představovat, jak se před svou smrtí budu cítit, a věřit, že budu umírat smířen se světem i se sebou samým, anebo si přát, abych zemřel ve spánku a ze světa zmizel nevědomky. Rovněž si mohu představovat, jak se po mé smrti budou cítit druhí, a přitom si dělat starosti o jejich budoucí osud anebo se dojímat při představě jejich zármutku. A nakonec si také mohu představovat, co po mé smrti čeká na mě samého. Ponořím se v představách do bezedné nicoty anebo se nechám unášet rozmanitými představami o posmrtné existenci: o tom, že znovu procitnu na jiném světě, kde najdu – byť je těžké si to představit – věčný klid, anebo kde budu odsouzen k věčnému zatracení, že budu jako přízrak dále bloudit tímto světem po místech, kde jsem dříve žil, anebo že se znovu narodím na jiném místě jako někdo jiný.

Toto vše si mohu představovat a v myšlenkách na mnoho různých způsobů dále rozebírat. Mé představy budou ale vždy v podstatném smyslu stát na vodě, protože mi chybí potřebná zkušenost, o kterou by se opřely: svou smrt jsem nezažil a také nezažiji, dokud sám budu naživu. Mohu proto velice dobře tvrdit, že toto vše je v podstatném smyslu

nepředstavitelné. Avšak chci také tvrdit, že v žádném z těchto případů si nepředstavuji svou smrt. Co je to – má smrt?

Budeme-li hledat definici u Sartra, který je mým východiskem v tomto textu, najdeme jich celou řadu. Vybírám proto ty nejvýmluvnější: má smrt je „kdykoli možné znicotnění mých možností“⁵ či „neurčitá možnost již dále neuskutečňovat [svou] přítomnost na světě“⁶ či „můj pád jakožto subjektivity ze světa ven“⁷ nebo také „proměna [mého] bytí v osud“⁸ či „proměna [mého] lidství v prostou netečnou díru“.⁹ Za všemi těmito expresivními obraty a těžkotonážními filosofickými pojmy nicméně prosvítá několik základních výrazů, které francouzština běžně používá, když o smrti mluví: 1) „l'arrêt“, „la cessation“, „l'interruption“ či „la rupture“ (de la vie de quelqu'un*e), a 2) „le départ“ nebo „la disparition“ (de quelqu'un*e du monde); tedy 1) náhlé a trvalé zastavení se či ustání, přerušování či přetržení něčeho života v přímém kontrastu vůči dokonání a završení nějaké činnosti a 2) odchod nebo zmizení někoho ze světa. Na první pohled se zdá, že první skupina pojmenovává, jak se ke své smrti vztahují já sám (tedy jako k definitivní stopce pro všechny své projekty a očekávání), zatímco druhá, jak se k mé smrti vztahují druhí, příp. jak se já vztahují ke smrti jejich. Při bližším pohledu ovšem vychází najevo, že vztah, který k mé smrti zaujímají druhí, se nevyhnutelně promítá do vztahu, který k ní chovám já sám, a že stejně tak můj vztah k vlastní smrti se nevyhnutelně promítá do mého vztahu ke smrti druhých. Má smrt nevratně zastaví a přetne všechny mé projekty a očekávání a zároveň bude mým odchodem ze světa, který nechám za sebou; smrt druhého je pro mě zmizením druhého z tohoto světa a zároveň ustáním a nenapravitelným přerušováním všech jeho snah a nadějí, které tu po jeho zmizení zůstanou nenaplněny. Omezím-li se na vlastní smrt, jsem schopen najít jeden pojem, který by tyto různé významy sjednotil v jednu definici? Jistě. Má smrt je: konec mého života na tomto světě. Tuto definici u Sartra však nenajdeme, protože Sartre termín „la fin“, ve francouzštině dvojnásobný, systematicky používá ve významu „účel“ či

⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, str. 621. Srv. také týž, *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, čes. překl. O. Kuba, Praha 2018, str. 587.

⁶ Tamt., str. 624 / str. 590.

⁷ Tamt., str. 630 / str. 595.

⁸ Tamt.

⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, II. *L'intelligibilité de l'Histoire*, Paris 1985, str. 325.

„cíl“, a nikoli ve významu „konec“. Francouzština nadto dnes rozlišuje mezi obratem „la fin de la vie“, který znamená smrt, a obratem „la fin de vie“, který neoznačuje smrt, nýbrž terminální fázi života.¹⁰ V češtině je nicméně výraz „konec mého života na tomto světě“ jednoznačný: je to má smrt. Zastavme se na chvílku u této definice.

Definovat smrt je totiž značně problematická věc. V dějinách filosofie pokusy smrt definovat již od pozdní antiky opakovaně ústí ve známý závěr, že smrt pochopit nelze, či jinými slovy, že podstatou – definicí – smrti je právě to, že je nedefinovatelná. Ani Sartrovy definice, které jsem uvedl, nejsou ničím jiným než opisy podstatné nedefinovatelnosti smrti. Dnešní medicína a právo se často odvolávají na legislativní dokument, který byl schválen ve Spojených státech v roce 1981 pod názvem *Uniform Determination of Death Act*. Podle tohoto textu je smrt charakterizována jako „nevratné ukončení funkcí oběhové soustavy a respiračního systému nebo jako nevratné ukončení veškerých funkcí celého mozku včetně mozkového kmene“.¹¹ Tato charakteristika – odhlédneme-li od faktu, že je dodnes porůznu zpochybňována a upřesňována – ovšem vůbec nedefinuje, co to smrt je; pouze určuje její fyziologické příčiny.

Filosofická definice smrti musí být pochopitelně v souladu s lékařskou a biologickou charakteristikou smrti, zároveň však musí explicitně formulovat pojem smrti, který lékařská a biologická charakteristika implicitně předpokládá.

V zúžení na vlastní smrt definuji nyní smrt jako „konec svého života na tomto světě“. Co je v této definici obsaženo?

Za prvé, co zde znamená „konec“? Konec mého života není cílem a konečným naplněním mého života v teleologickém smyslu. Konec mého života je konec bez veškeré víceznačnosti: nevratný a absolutní. Svou nezvratností se můj konec odlišuje od hlubokého bezvědomí, do kterého mohu upadnout a ze kterého se vždy mohu, alespoň hypoteticky, probrat zpět do bdělého stavu. Svou absolutností se konec mého života odlišuje od zániku neživých věcí, který spočívá v rozpadu určitého uspořádání hmoty a je vždy relativní vůči vzniku uspořádání nového.¹²

¹⁰ „La fin de vie“ je také ve Francii v poslední době – kvůli palčivým etickým a legislativním dilematům, která zde vyvstávají – jedním z hlavních témat filosofických diskusí. Viz např. F. Worms, *Pour un humanisme vital: Lettres sur la vie, la mort et le moment présent*, Paris 2019, str. 219–223.

¹¹ National Conference of Commissioners on Uniform State Laws, *Uniform Determination of Death Act*, 1981.

¹² Tvrzení, že má smrt je *absolutní* konec mého života na tomto světě, nechává otevřenu otázku, zda můj život může či nemůže po mé smrti pokračovat a *jiném*

Můj konec zároveň nemůže být procesem končení, protože tento proces si žádá umírající subjekt, který je ještě stále naživu, ani stavem, který je stavem subjektu, jenž je již mrtev, a tedy již po smrti. Konec mého života nemůže být ale ani okamžikem mezi mým umíráním a mou následnou absencí ve světě živých. V takovém okamžiku bych totiž musel být ve své smrti – naživu. To ale není – na základě principu sporu – možné. Má smrt tudíž není posledním okamžikem konečného času mého života, nýbrž má smrt čas mého života *ukončuje* a tím započíná mou absenci ve světě živých, která sama bude již bez konce.

Za druhé, co to znamená, že mou smrtí končí „můj život“? Chápe-me-li život jako způsob bytí, který je vlastní jsoucnům, jež nazýváme organismy, pak je smrt nevratný a absolutní konec fungování organismu jako celku. Protože však „žít“ neznamena pouze ve svém bytí trvat, nýbrž sám sebe v prožívání svého okolí prožívat, je smrt konec života, který je žit. Dva důsledky vyplývají z těchto premis:

a) V případě lidské – a tedy i mé – smrti je, podle současných lékařských poznatků, konec fungování organismu jako celku koncem fungování tzv. vyššího mozku, a to i v případě, že zbytek lidského organismu může být za pomoci podpůrných prostředků dále udržován v chodu.

b) V případě smrti jakékoli živé bytosti platí, že je to konec života, který byl jedinečný a který se na tomto světě nikdy nebude opakovat. Smrt – jakožto konec jedinečného života – je proto také pokaždé a ze své podstaty jedinečná.

Za třetí, proč je v definici mé smrti zahrnut „tento svět“? Tento svět jakožto místo, kde žiji, je totiž také místem, kde zemřu. Konec mého života proto bude mít na tomto světě své vlastní příčiny – a také své vlastní důsledky. Má smrt nezasáhne pouze můj život, který zde ukončí, nýbrž zasáhne také tím či oním způsobem do životů těch, kteří ji zde zažijí (možná i do těch vašich).

Definuji-li svou smrt jako „konec svého života na tomto světě“, pak je toto vše v této definici obsaženo. Podržíme nyní v mysli, co bylo řečeno, a položme si otázku: Můžeme si vlastní smrt představit? Mohu si představit svou smrt? Nikoli. Avšak důvod této nemožnosti nespočívá v tom, že bych postrádal potřebnou zkušenost, o kterou bych své představy opřel, protože svou smrt jsem ještě nezažil a také nikdy nezažiji. Svou smrt si nemohu představit, protože mi nenabízí vůbec nic, co bych

světě či zda mohu či nemohu po své smrti nabýt *jiný* způsob bytí na světě tomto. Otázka, co je po smrti, je jiná otázka než otázka, co je to smrt. Položení první však předpokládá, že druhá je již nějakým způsobem zodpovězena.

zažít mohl. Mohu se pokusit si představit, řečeno s Jaspersem, „průvodní jevy“ konce svého života na tomto světě – a také to občas, jako většina z nás, dělám. Nikdy si ale nepředstavím tento konec sám. Není totiž vůbec nic, co bych si na něm mohl představit. Avšak mohu jej uchopit v myšlenkách – jak jsem to učinil o pár řádků výše. A právě protože chápu, co to má smrt je, tak na ni také – občas, jako většina z nás – myslím. Kdybych naopak nechápal, co je to má smrt, nemohl bych ani chápat a následně se pokusit si představit žádný z jevů, které ji nutně provázejí.

Vidíme nyní, že rozšířená teze, podle které je vlastní smrt nepochopitelná a nemyslitelná, protože je nepředstavitelná, je výsledkem dvojího zmatení pojmů. Smrt sama je zaměněna za své průvodní jevy a zároveň je opomenuto podstatné rozlišení, se kterým filosofie pracuje již od antiky a které hraje klíčovou roli v dílech německých filosofů Kanta, Hegela a Heideggera: rozlišení mezi představou, kterou si o nějaké věci utváříme obrazotvorností, a pojmovým uchopením této věci na základě myšlení.

* * *

Toto vše jsou spíše logické úvahy, které slouží k vyjasnění pojmů a jejich vztahů, nikoli však vlastní filosofická pointa toho, co chci říct. Nechci totiž pouze tvrdit, že chápu, co to má smrt je, a že na ni tudíž mohu – čas od času – myslet. Chci také tvrdit, že na svou smrt mohu jen a pouze myslet – anebo jí zemřít.

Svou smrt nemohu zažít, protože můj život ukončuje. Nemohu-li svou smrt zažít, nýbrž pouze jí zemřít, pak se nachází za hranicemi mého vnímání.

Svou smrt si nemohu představit. Nikoli proto, že nikdy nebudu dost zkušený na to, abych si o ní vytvořil přiměřenou představu, nýbrž protože není předmětem žádné představitelné zkušenosti, byť třeba i fantastické. Má smrt se nachází za hranicemi mé obrazotvornosti.

Nemohu-li svou smrt vnímat, pak jí nemohu být přítomen. Nemohu-li si ji představit, pak si ji nemohu ani ve své obrazotvornosti zpřítomnit. Má smrt je pro mě ze své podstaty něčím budoucím. Dva nejslavnější filosofické výklady smrti z dvacátého století – Heideggerův a Levinasův – rozvíjejí každý po svém tuto základní premisu a propojují ji s výkladem lidské afektivity a emocionality. Znamená to snad, že má budoucí smrt je něčím, co mohu cítit? Znamená to, že mohu cítit, jak mě má smrt na mnoho způsobů ohrožuje, jak na mě ve své nevyhnutelnosti čeká, nebo dokonce jak jsem puzen k tomu, abych jí sám šel vstříc?

Jistě, v každé ze svých biologických potřeb cítím překérnost své existence, cítím rovněž strach, který plyne z mé fyzické křehkosti a zranitelnosti, a cítím také, že den za dnem stárnu. Nezřídka cítím puzení ukončit tlak, který s sebou můj život přináší, stejně jako nezřídka cítím úzkost, která pramení z možnosti, že tento život promarním. Ve všech těchto případech cítím svou smrtelnost – avšak nikoli svou smrt samu. Cítím, že se má smrt tím či oním způsobem blíží nebo že na mě čeká a já se blížím k ní. Její příchod – její dotyk – sám ovšem cítit nemohu, právě ten je totiž koncem všeho, co cítím a cítit mohu. Oproti tomu svou smrtelnost – právě jakožto svou smrtelnost – mohu cítit jen tehdy, pokud jsem schopen pochopit, co je to má smrt. Kdy se totiž z pocitu neuspokojení biologických potřeb stane pocit ohrožení života? Kdy se strach z bolesti promění ve strach ze smrti? Kdy se z pocitu narůstající tíže života stane pocit stárnutí a kdy se z touhy ulevit životnímu tlaku stane pud smrti? Kdy se konečně z pocitu marnosti, jakkoli hluboké, stane úzkost z promarněného života? Ve stejném okamžiku, kdy tyto pocity probudí myšlenku na smrt. Avšak právě tu ve mně mohou probudit jen tehdy, pokud jsem schopen pochopit, co to má smrt je.

Ba co více, i smrt druhého mohu na tomto světě zažít jen proto, že ji chápu a přemýšlím o ní. Co to totiž znamená moci zažít smrt druhého? Neznamená to ani ji vnímat, ani si představovat, jaká asi byla. Vše, co mohu při umírání druhého vnímat, vše, co si na něm mohu představit, jsou jen a pouze průvodní jevy jeho smrti. Tato smrt sama leží za hranicemi mého vnímání a mé představivosti stejně jako má vlastní. Smrt druhého mohu zažít právě proto, že chápu, že život druhého na tomto světě již skončil, a že toto pochopení postupně proniká mou myslí a zarývá se mi do paměti. V ní také zůstane vryto, pokud se jedná o milovanou osobu, dokud mi má paměť bude sloužit, a bude ve mně, dokud budu při vědomí, probouzet myšlenky na tuto osobu.

Jen bytost, která je schopna myslet, proto zná smrt. S oblibou se říká, že ze všech smrtelných bytostí člověk jediný o své smrtelnosti ví. Nechávám stranou, zda je toto privilegium skutečně výlučně lidským privilegiem. Tvrdím nicméně, že o své smrtelnosti víme jen proto, že víme, co je to smrt. A co smrt je, víme jen proto, že jsme ji schopni uchopit v myšlenkách. Bytosti, které nejsou schopny myslet, pochopitelně umírají stejně jako my a stejně jako my mohou při umírání trpět. Umírají však, aniž by přitom věděly, co to je smrt.

Tyto úvahy ovšem nejsou ani úvahami pouze epistemologickými. Stejně jako se nachází za hranicemi mého vnímání a mé obrazotvornosti, stejně tak se totiž smrt nachází i za hranicemi mé vůle. Svou smrt na

tomto světě nikdy nepřežiji, nikde se zde před ní úplně neschovám a ani se jí zde nemohu navždy vyhýbat. Smrt druhých na tomto světě nedokážu odestát ani nedokážu druhé úplně a navždy před jejich smrtí ochránit. Nejenže je smrt přístupná pouze mému myšlení, nýbrž také pouze svým myšlením jí mohu čelit – předtím, než jí podlehnu.

* * *

Avšak to stále není celá pointa mého tvrzení. Chci totiž tvrdit, že smrt se odhaluje pouze v mém myšlení a že to zároveň není idea v žádném smyslu toho slova: ani v tom Platónově, ani v tom Humově, ani v tom Kantově. Smrt není ideou právě proto, že smrtí mohu – stejně jako všichni ostatní – kdykoli zemřít a že jí také nakonec – stejně jako všichni ostatní – nevyhnutelně zemřu.

Má smrt je přístupná výhradně mému myšlení, a přesto to není ideální entita, která se nachází mimo čas a prostor v protikladu ke všem věcem a událostem, jež mohu smyslově vnímat. Stejně jako ideální entity ani svou smrt vnímat nemohu. Nebude proto okamžikem, který na tomto světě prožiji – okamžikem mého života –, i když čas tohoto světa bude plynout dál. Se svou smrtí se také nesetkám na místě, které na tomto světě zaujímám a ze kterého jej vnímám – mém místě na tomto světě –, i když na něm zůstane po mé smrti ležet mé bezvládné tělo. A přesto má smrt od základu utváří způsob, jakým prožívám čas a prostor samotné – a to právě proto, že ji jsem schopen myslet. Myslím-li na svou smrt, pak ve svých myšlenkách objímám konečný čas svého života a teprve vidím, jak je vsazen do běhu věků světa, z nichž mnohé pominuly ještě předtím, než se můj život započal, zatímco další budou přicházet i poté, až můj čas pomine. Stejně tak svými myšlenkami objímám tento svět a vidím jasně, že je mým světem jen po konečný čas mého křehkého života a že mé místo v něm není nikdy pevně dané, nýbrž že o ně sám musím bez ustání bojovat a sám je musím bez ustání hledat.

Smrt, na kterou myslím, také není vybledlým otiskem bezprostřední imprese ani obecnou ideou, která žádným určitým impresím neodpovídá. V první řadě není nic takového jako imprese smrti, protože smrt – ať již má vlastní, či druhého – není přístupná mému vnímání. Zároveň však myšlenka na smrt, kterou chovám ve své mysli, není myšlenkou na smrt obecně. Není totiž ani nic takového jako smrt obecně, protože smrt jakožto konec jedinečného života je sama pokaždé jedinečná. „Den

Tod überhaupt gibt es nicht.¹³ Smrt, na kterou myslím, je vždy buď má vlastní smrt, anebo smrt druhých jedinců: je to smrt, která mě tím či oním způsobem zasahuje. Myšlenka na vlastní smrt v sobě přitom myšlenku na smrt druhých vždy implicitně obsahuje, stejně jako v sobě myšlenka na smrt druhého obsahuje myšlenku na smrt vlastní a jedna může kdykoli probudit druhou. Fakt, že smrt zasahuje každého zvlášť a zároveň každého bez výjimky, je také tím, co myšlenice na smrt dává její zvláštní obecnost.

Smrt, na kterou myslím, není konečně ani takovou ideou, kterou by si má mysl nutně utvořila, které by ale přesto v mé zkušenosti neodpovídalo nic reálného. Smrt sice leží mimo dosah mých smyslů – a přesto je zcela reálná. Je spíše těžké najít druhou takovou realitu, která by byla tak výmluvná a tak neotřesitelná, jako je smrt druhého nebo má smrt vlastní. Co je totiž reálnější než smrt milované osoby, která oťese celým mým životem a kterou zároveň nemohu nijak odestát? Co je reálnější než má vlastní smrt, která mě připraví o mou životní realitu samu a které se zároveň nemohu nijak vyhnout? Zkušenost s realitou smrti, která leží za hranicemi mé smyslové zkušenosti, mohu přitom učinit jenom díky tomu, že jsem schopen myslet a pochopit, co to smrt je. Zkušenost smrti je zkušeností myšlení: transformativní zkušeností spočívající v náhledu. Smrt je totiž zvláštní realita, kterou mohu uchopit pouze myšlením. A mému myšlení se neodhaluje prostřednictvím představ, nýbrž – sama o sobě.

To je takové hezké filosofické cvičení, můžete si nyní říct a kontrovat otázkou: Proč bychom vůbec měli přemýšlet o smrti, a ne raději o životě? A když už o smrti přemýšlet máme, proč ne raději o jejích příčinách, jejích důsledcích a podmínkách, za kterých umíráme – o věcech, které můžeme svým jednáním ovlivnit a změnit? Odlišíme-li smrt od jejích průvodních jevů, nezískáme v přísně definovaném pojmu smrti samé pojem zcela abstraktní, tzn. úplně prázdný? Není takový pojem nejen v praxi k ničemu, nýbrž také bez jakéhokoli dalšího teoretického užití? A je-li takový pojem smrti jalový pro teorii, jaké pak může vrhnout světlo na etický a politický rozměr otázky smrti? Nezavírám před nimi úplně oči, když tvrdím, že na smrt můžeme jen myslet – anebo jí zemřít?

Vezměme si první, nejobecnější z těchto otázek: Proč bychom vůbec měli přemýšlet o smrti? Tato otázka se tiše opírá o představu, že si smrt zvolíme z bezpočtu předmětů, které se naši myslí nabízejí, jako předmět,

¹³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt a. M. 1979, str. 433.

kterým se chceme ve svých myšlenkách zaobírat. Není vůbec jisté, zda volba libovolného předmětu, o kterém přemýšlíme, zcela závisí na naší libovůli. Jisté ovšem je, že v případě smrti tomu tak není. O smrti nepřemýšlíme jenom proto, že bychom chtěli. O smrti přemýšlíme, protože většina z nás – čas od času – nedokáže na smrt nemyslet. Smrt sama nás – čas od času – nutí k tomu, abychom na ni mysleli. Naše myšlenky však neprovokuje svou temnou nepochopitelností, do které se před nimi halí, nýbrž naopak spíše jasností a zřetelností, se kterou se v našem myšlení zjevuje. Otázkou proto není, zda o smrti vůbec přemýšlet můžeme, ani proč bychom o ní vůbec přemýšlet měli, nýbrž: Na co to vlastně myslíme, když myslíme na smrt?¹⁴

Na tuto otázku nyní ve stručnosti odpovím tím, že se podívám na Sartrovův nejs sofistickovanější argument pro nepochopitelnost smrti – a vrátím jej.

2.

Sartrovův argument, který chci rozebrat, málokdo zná, protože je formulován v krátké kapitole o smrti z druhého dílu *Critique de la Raison dialectique*, který málokdo čte.¹⁵ Sartre zde nejprve zopakuje dobře známou argumentaci z *Bytí a nicoty*: smrt je „nestravitelná“¹⁶ a „fundamentálně uniká pochopení“,¹⁷ protože je nahodilá, nepředvídatelná a nesmyslná.

¹⁴ Při diskusích vedených nad tímto textem jsem opakovaně dostával otázku, zda často používané obraty „myslet smrt“ a „myslet na smrt“ znamenají totéž, či nikoli. Neznamenají. Výrazem „myslet smrt“ rozumím tak či onak chápat, co to smrt je, či jinými slovy, tak či onak smrt definovat. I teze o nepochopitelnosti a nemyslitelnosti smrti, se kterou v tomto textu polemizuji, představuje jeden ze způsobů, jak smrt myslet a definovat: jakožto něco, co se právě našemu myšlení a chápání ze své podstaty vzpírá. Výrazem „myslet na smrt“ oproti tomu rozumím myšlením se ke smrti vztahovat. Možnost na smrt myslet je pak předpokladem každého myšlení smrti. Výraz „myslet na smrt“ znamená ale také v myšlenkách rozvíjet, co je v našem chápání smrti již obsaženo a k čemu toto pochopení naše myšlení samo od sebe vede. Takovéto myšlení na smrt či přemýšlení o smrti není primárně teoretické v užším smyslu tohoto slova, ale může se jím stát – jako v tomto případě.

¹⁵ Této Sartrově pozdní úvaze o smrti se zatím dostalo, pokud vím, pouze jediného – a vynikajícího – komentáře, a to ještě od autora, který ani primárně není filosofem, nýbrž literárním vědcem. Viz J.-F. Louette, *Sartre et la mort: 'Le mur' et après*, in: *Études françaises*, 49, 2013, č. 2, str. 17–34, zejm. str. 31–33.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, II, str. 323.

¹⁷ Tamt., str. 324.

V posledních dvou odstavcích však přichází s novým, elegantnějším a přesvědčivějším argumentem. V zásadě témuž argumentu, který Sartre rozvine na několika málo řádcích textu, který nakonec neuveřejní, věnuje o pár let později Jankélévitch knihu o čtyřech stech padesáti stranách.¹⁸ Tento argument je svou jednoduchostí odzbrojující: Smrt je nepochopitelná, protože na ní není co chápat. Sartre píše:

„O smrti *nic* nevíme, nikoli však v tom smyslu, že by na ní bylo něco, co bychom vědět mohli (kromě biologických poznatků, které ji umožňují definovat), nýbrž právě protože *ničím není* neboli protože je proměnou lidství člověka ... v prostou netečnou díru.“¹⁹

Vůči svým současníkům Marcelovi a Levinasovi zdůrazňuje Sartre, že nepochopitelnost ze smrti nečiní žádné tajemství. Smrt v sobě neskrývá něco, co by leželo za hranicemi naší chápavosti, nýbrž je nepochopitelná, protože v sobě neskrývá vůbec nic. Sartre pokračuje:

„*Nechápeme* ji, nikoli však proto, že by byla tajemstvím, které přesahuje lidský rozum, nýbrž prostě proto, že vnější faktory z ní činí určitý případ racionální možnosti (v pozitivistickém smyslu), která je ale nepochopitelná, jako by zde pochopení bylo jednou provždy nemožné.“²⁰

Následně Sartre uzavírá tezi, která je radikálnější než cokoli, co o smrti napsal v *Bytí a nicotě*:

„Tato zkušenost je děsivá, protože je to zkušenost nicoty o sobě, která nám otevírá okno do bytí o sobě.“²¹

V *Bytí a nicotě* popsal Sartre zkušenost smrti jako zkušenost druhého se znicotněním mé subjektivity a jako mou zkušenost se znicotněním sub-

¹⁸ Viz V. Jankélévitch, *La mort*, Paris 1966.

¹⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, II, str. 325.

²⁰ Tamt.

²¹ Tamt. Toto místo je dle mého mínění Sartrovou variací na slavnou Heideggerovu formulaci z přednášky *Věc*: „Smrt je jakožto schrána nicoty skryší bytí.“ (M. Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a. M. 2000, str. 180; srv. také týž, *Věc*, in: *Básnický bydlí člověk*, čes. překl. I. Chvatík, Praha 2021, str. 31). Tento postřeh není ale příliš významný, protože smysl obou výroků je diametrálně odlišný.

jeaktivity druhého. Je to zkušenost, kterou činíme na základě „prosté netečné díry“, která ve světě po zesnulém zbude. V tomto pozdním textu jde Sartre dále. Zkušenost smrti je totiž zároveň zkušeností možného a dříve či později nevyhnutelného znicotnění lidské subjektivity jako takové a všeho, co k ní patří: nicoty lidského světa a lidských dějin; nicoty, která zjevuje, že vesmír, ve kterém se nacházíme, je na lidské existenci nezávislý a vůči ní lhostejný. Právě zde – ve smrti lidstva samého – smrt nachází, poznamenává si Sartre již na konci čtyřicátých let, „svůj pravý smysl“.²² Zde také pokládáme svůj prst na patrně nejosobnější moment Sartrova uvažování o smrti. Tato myšlenka se totiž objevuje znovu v samém závěru jeho autobiografie. Jedná se o jedno z nejsilnějších míst jeho díla a o neotřelý doklad toho, že existencialismus skutečně je humanismus:

„Ani dnes, když jsem již zbaven všech iluzí, nedokážu pomyslet na ochlazení Slunce, aniž bych pocítil záchvěv hrůzy. Pramálo mi záleží na tom, zda na mě druzí lidé zapomenou den po mém pohřbu. Dokud budou totiž sami žít, budu je strašit, bezejmenný a přítomný v každickém z nich, stejně jako ve mně jsou přítomny miliardy zesnulých, které neznám a které chráním před zánikem. Pokud ale zmizí lidstvo samo, pak všechny své mrtvé zabije nadobro.“²³

Síla Sartrova argumentu pro nepochopitelnost smrti je v tom, že zkušenost smrti, která je zároveň zkušeností její nepochopitelnosti, je sama zkušeností myšlení. Nemožnost smrt myslet zde není za nic zaměněna. Na smrti není nic, co bychom mohli vnímat, nic, co bychom si mohli představit, a svým jednáním vůči ní nic nezmůžeme. Sartre to říká jednoznačně: Smrt je „nepřekonatelná“²⁴ a „nadto nám neposkytuje žádné názorné *poznání*“.²⁵ Zkušenost se smrtí činí pouze myšlení a přitom nahlíží, že na smrti není nic, o čem by přemýšlet mohlo. Smrt je „racionální možností, která je ale nepochopitelná“. Čím tedy je, aby se myšlení mohla odhalit jako „nicota o sobě“, která nemá myšlení co nabídnout? I to říká Sartre poměrně jasně: Smrt je definována na základě „biologických poznatků“. Je to tedy konec života. Tuto biologickou definici Sartre ještě doplňuje o literární metaforu, která je zároveň jejím filosofickým výkladem. V zúžení na lidskou smrt je smrt „přeměnou lidství člověka na prostou netečnou díru“.

²² J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, str. 436.

²³ Týž, *Les mots*, str. 208. Srv. také týž, *Slova*, str. 209.

²⁴ Týž, *Critique de la Raison dialectique*, II, str. 323.

²⁵ Tamt., str. 325.

To znamená, že konec lidského života je podstatně spjat se světem a s dějinami, ve kterých k němu dochází a ve kterých také zasahuje do životů druhých. Smrt je zde pro Sartra konec života na tomto světě. Tak jsem ji definoval i já. Sartre nyní argumentuje, že jakmile myšlení k pojmu smrti dospěje, je s ní také hotovo. Avšak je tomu tak?

Položme si nejprve otázku, jak myšlení k pojmu smrti vlastně dospívá. Sartre sám klade v tomto pozdním textu, na rozdíl od svých starších textů o smrti, velký důraz na termín zkušenost. O tom, jak Sartre tuto zkušenost chápe, příznačně nejvíce prozrazují pasáže, které sám dává do závorek. Zkušenost, kterou myšlení se smrtí činí, je zkušenost „v pozitivistickém smyslu“ a zakládá se, jak jsem již jednou zdůraznil, na „biologických poznatecích“. Je ovšem otázkou, zda k pojmu smrti dospíváme až tím, že zobecníme empirické poznatky, které máme o jejích fyziologických příčinách a následcích, anebo je tomu spíše tak, že fyziologické příčiny a následky smrti zkoumáme právě proto, že již víme, co to smrt je, tzn. že již máme její pojem. To druhé, pochopitelně. Jak tedy pojem smrti vlastně získáváme? Osvojujeme si jej spolu s řečí, kterou se v dětství učíme, a spolu s výkladem světa, který je v ní uložen. Se smrtí se seznamujeme díky tradici, do které jsme se narodili. Znat pojem nějaké věci nicméně ještě neznamená tuto věc doopravdy chápat. Kdy však pochopím, co je to smrt? V ten okamžik, když si uvědomím, právě tak jako malý Sartre, že smrt se týká také mě samého a těch, co mám rád, těch, co utváří můj svět. Smrt je totiž konec mého života na tomto světě, tvého života, jejího či jeho. Získali jsme ale tímto zpřesněním definice smrti vůbec něco pro otázku její pochopitelnosti? Ve skutečnosti vše.

Celý vtíp Sartrova argumentu spočívá v tom, že smrt je přístupná pouze myšlení, protože je čistou negací, a zároveň právě protože je čistou negací, nenabízí myšlení nic pozitivního, co by na ní mohlo chápat. Tato argumentace je však přesvědčivá jen potud, dokud uvažujeme o smrti obecně. To také činí Sartre v *Critique de la Raison dialectique*, kde o smrtelnosti uvažuje, v návaznosti na Hobbese a na Hegela, jako o podměnce dějin. Nepíše již o své či mé smrti jako v *Bytí a nicotě* ani o smrti druhého, o které ve svých filosofických textech nikdy moc nepsal, nýbrž o smrti tzv. dějinného aktéra. Avšak není žádná smrt dějinného aktéra vůbec. Není žádná smrt obecně, která by se uskutečňovala v jednotlivých úmrtích tak, jako se druh uskutečňuje v jednotlivinách. Smrt je, ze samé své podstaty, pokaždé jedinečná, protože je pokaždé koncem jedinečného života. I smrt lidstva, ke které Sartrovy úvahy směřují, bude smrtí posledního lidského jednotlivce. Již u Sartrova oblíbence Hegela se můžeme dočíst, že akt negace za sebou nikdy nenechává „čistou nicotu“, nýbrž

„nicotu toho, čeho je tato nicota sama výsledkem“. ²⁶ Výsledkem negace, kterou představuje smrt, tudíž není pouhé „zmizení člověka“, ²⁷ které nám dává zahlédnout kdykoli možné a dříve či později nevyhnutelné zmizení lidského druhu jako takového, nýbrž konec jedinečného života, který se již nikdy nebude opakovat. Neopakovatelná jedinečnost života je proto ve smrti, která tento život ukončuje, sama podstatně obsažena. Čistou negací bez jakéhokoliv obsahu se oproti tomu smrt stává až poté, co od této jedinečnosti odhlédneme. Je to smrt, která nám tane na mysli nad rozevřenými útroby anonyminí mrtvoly na pitevním stole, nebo smrt nahlížená *sub specie historiae*, která sice „kontaminuje vše“ – jak píše Sartre –, ²⁸ ale zároveň nezasahuje nic a nikoho zvlášť. Smrt, která zasahuje mě osobně, ovšem není taková smrt. Je to má smrt, tvá smrt, její či jeho smrt. Smrt, která se mě – tím či oním způsobem – týká a rozechvívá mě, je však také ta, na kterou musím myslet. Tato smrt se přitom mým myšlenkám nevzpírá, nýbrž otevírá se jim a předkládá jim svůj vlastní obsah: vše to, co ukončuje, a vše to, o co mě připravuje.

Je-li to má smrt, na kterou myslím, pak mé myšlenky pronikají tímto životem, který je životem mým a který se na tomto světě již nikdy nezopakuje; pronikají také tímto světem samým, který je mým světem jen po konečný a krátký čas; a také tímto časem, který je mým časem právě proto, že je konečný. Myslím ale nevyhnutelně také na životy těch, se kterými tento svět sdílím a svůj čas trávím; na neopakovatelnost a konečnost těchto životů; stejně jako na křehkost vazeb, které je pojí s životem mým. Na všechny tyto věci mohu myslet a také myslím, když myslím na svou smrt. Nicméně nemyslím na ně jen a pouze proto, abych posoudil, jak si stojí, a z jejich stavu vyvodil důsledky pro své jednání v čase, který mám. (I když to činím pochopitelně také.) Má smrt mě totiž nutí přemýšlet právě proto, že svým jednáním jsem vůči ní bezmocný, a přitom mě nutí přemýšlet právě o těch věcech, které ukončuje a o které mě připravuje. Nutí mě tak přemýšlet o tom, co jsou tyto věci samy vlastně zač. Náhled, že můj život na tomto světě může každým okamžikem skončit a v jeden okamžik také nevyhnutelně skončí, se proto sám v sobě obrací v otázku: Co to vlastně znamená, že můj život na tomto světě kdykoli skončit může a jednou také skončí nevyhnutelně? A tato otázka

²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2015, str. 57. Srv. také týž, *Fenomenologie ducha*, čes. překl. J. Patočka – M. Sobotka – J. Kuneš, Praha 2019, str. 88.

²⁷ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, II, str. 323.

²⁸ Tamt., str. 325.

nezadržitelně plodí další: Co to vlastně znamená být naživu? Co to vůbec znamená být – a nebýt? Co je zač tento život, jenž je mým životem? Kdo jsem já sám, kdo přemýšlí o těchto věcech? Kdo jsou druzí a co vše pro mě znamenají? Co je zač tento svět, jenž je světem naším? Co je to čas, jenž na tomto světě – každý zvlášť a přitom společně – travíme a jenž zároveň sám stravuje naše životy? Co jsou to dějiny, jež na nás nakládají tíhu světů, které již minuly, a zároveň nás činí zodpovědnými za svět těch, které nikdy nepoznáme? Co to znamená, že si musím lámat hlavu přemýšlením o těchto věcech? Co to vůbec znamená myslet? Co je to řeč, jež mi myslet umožňuje – a co je to smrt, jež mě myslet nutí? Všechny tyto otázky – a spoustu dalších – ve mně myšlenka na smrt vyvolává. Jsou to otázky, kterým říkáme filosofické, a to nikoli proto, že bychom pro ně neměli lepší – přesnější – termín. Nelze je totiž, ze samé podstaty věci, jednou provždy vyřešit, žádný empirický poznatek na ně nedá odpověď a žádná akce je nerozhodne; lze o nich – právě tak jako o smrti – pouze přemýšlet. O těchto otázkách zároveň nelze – právě tak jako o smrti – nepřemýšlet, protože se tak či onak týkají všech a každého zvlášť. Vynořují se pochopitelně jen v průběhu času a v průběhu času také znovu zapadají, vynořují se jen někde na světě, jen před někým a jen někdy – a přesto se vynořují v té či oné podobě zase a znovu v hlavách bytostí, které jsou schopny myslet. Myšlenka na smrt pak těmto otázkám otevírá mysl, protože je sama v sobě implicitně obsahuje. Tyto otázky také činí nevyhnutelnými, protože smrt sama je nevyhnutelná a přitom nepředvídatelná, takže na ni – alespoň čas od času – nelze nemyslet.

Říká se, že vědomí vlastní smrtelnosti je počátkem filosofie, a na doklad tohoto tvrzení se citují nejstarší literární památky. Ale stejně jako je toto tvrzení rozšířené a staré, je také vágní. Nevyhnutelnost, se kterou je smrtelná bytost, která je schopna myslet, postavena před otázky zvláštního typu – které můžeme přesně definovat a kterým říkáme filosofické –, spočívá v samotné podstatě vztahu mezi smrtí a myšlením. Nevyplývá z něj ani to, že filosofie musí pokaždé přemýšlením o smrti začínat, ani to, že by jím měla pokaždé končit. Avšak jakmile se jednou mysl otevře myšlence na smrt – pak již nic nedokáže zadržet filosofické otázky, které se v ní začnou probouzet. A na tyto otázky nelze nehledat odpovědi. Jsou to totiž otázky života a smrti.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage nach dem Tod ist so alt wie die Philosophie selbst. Dennoch haben die großen Denker der Tradition, von Augustinus bis Derrida, versucht, uns davon zu überzeugen, dass der Tod eigentlich nicht gedacht werden kann. Im vorliegenden Text versuche ich, diese Schlussfolgerung in Frage zu stellen. In einem ersten Schritt lege ich die allgemeinen und impliziten Voraussetzungen dar, die der These von der Undenkbarkeit des Todes zugrunde liegen. In einem zweiten Schritt diskutiere ich ein wenig bekanntes und doch starkes Argument, das Sartre im zweiten Teil seiner *Critique de la Raison dialectique* zur Unterstützung dieser These vorbringt. Ich werde dieses Argument zurückweisen und dadurch nicht nur zeigen, dass der Tod tatsächlich gedacht werden kann, sondern auch, was es bedeutet: an den Tod zu denken.

SUMMARY

The question of death is as old as philosophy itself. Yet the prominent thinkers of the tradition, from Augustine to Derrida, have tried to convince us that death cannot be properly thought of. In the present text, I attempt to put this conclusion into question. In the first step, I lay out the general and implicit premises that underlie the thesis of the unthinkability of death. In the second one, I discuss a little-known yet powerful argument that Sartre offers in support of this thesis in the second part of his *Critique de la Raison dialectique*. I refute this argument so to show, not only that, indeed, death can be thought of, but also what it means to think about death.

HUMOVA PÝCHA A JEJÍ VÝKLAD U GABRIELY TAYLOROVÉ

Hynek Janoušek

V tomto článku se zamyslíme nad Humovým pojetím pýchy jako emoce, a to s ohledem na interpretaci, které se jí dostalo v knize Gabriely Taylorové *Pride, Shame and Guilt*.¹ Toto již klasické dílo Taylorové nám nabízí dobrý referenční bod; nejenže představuje milník ve studiích o studu, hanbě a pýše, ale také se výslovně zabývá Davidem Humem, dlouze se věnuje jeho úvahám o pýše (pride)² a právě s ohledem na pýchu u Huma autorka vypracovává vlastní pojetí pýchy jako emoce sebehodnocení (a také pýchy jako neřesti a zdroje sebevědomí).³ Humovo pojetí pýchy jako personální či nepřímé emoce tím získalo důležitou aktualizaci v diskusích, které se pýše v posledních padesáti letech věnují. Shrnutí těchto diskusí zde není naším cílem. Tím je poukázat na to, že interpretace Huma u Taylorové na jedné straně otevírá a na druhé částečně přehlíží některé důležité otázky samotného Humova pojetí emoce pýchy. Jejich řešení pak vede „do srdce“ důležitých nauk Humovy morální filosofie.

Taylorová ovšem Huma nejen interpretuje, ale také se proti němu vymezuje. Její bystré a cenné poznámky, které se drží poměrně věrně Humova textu *Pojednání o lidské přirozenosti*,⁴ se koncentrují na výklad

¹ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, Oxford 1985.

² Anglické slovo „pride“ budeme překládat většinou jako „pýcha“, občas použijeme pro tutéž emoci název „hrdost“.

³ K diskusi neúměrné pýchy (excessive pride) jako neřesti a popisu pýchy jako zdroje sebevědomí (self-esteem), který se podle Taylorové kupodivu nijak netýká sebeúcty (self-respect), by bylo možné z humovské perspektivy říci ledacos zajímavého, viz L. Greco, *Hume on Shame*, in: A. Fussi – R. Rodogno (vyd.), *The Moral Psychology of Shame*, Lanham 2023, str. 79–101. Jelikož se ale obě diskuse váží k pojetí studu jako emoce sebehodnocení u Taylorové a problematika zvládnuté pýchy jako ctnosti je u Huma velmi rozsáhlá, musíme zde, máme-li zachovat smysluplný rozsah článku, tento výklad pominout.

⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (= *T*), vyd. D. Norton – M. Norton, Oxford 2007, 2.2.7.5, 2.2.10.6 (čes. překl. týž, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 2. Vášně*, přel. H. Janoušek, Praha 2018). (V citacích Humova *Pojednání*

pěti omezení, jež Hume ve vztahu k emoci pýchy formuluje, a na výklad vztahu pýchy jako emoce k pýše ve smyslu vysokého statusu osoby.⁵ Tuto kritiku chceme vyhodnotit a v některých bodech nabídnout vlastní interpretaci či jiný názor.

Rozsáhlejší výklad těchto omezení výrazně překračuje možnosti jednoho článku, a nelze se proto věnovat každému z nich stejnou měrou. Zde se budeme v příslušných pasážích hlouběji zabývat zejména obtížemi, které se týkají Humovy teorie hodnoty. Dospějeme přitom k závěru, že kdyby Hume býval nezavrhl svůj původní nápad přepracovat *Pojednání* pro druhé vydání, musel by své pojetí hodnoty, která je vlastní předmětu pýchy, upravit.

Ani tvrzení Taylorové, že pýcha jako emoce sebehodnocení a pýcha ve smyslu vysokého statusu nemají nic společného,⁶ není podle nás zcela správné. Hume ve skutečnosti oba pojmy spojuje, byť poněkud nejasným způsobem, ve svém pátém omezení pýchy, a to prostřednictvím úvahy o vztahu emoce pýchy a obecných pravidel.

Postup článku je následující. Nejprve (1) stručně načrtneme pojetí pýchy u Huma a jeho recepci u Taylorové. Následuje (2) rozlišení emoce pýchy a pýchy patřící k vysokému postavení u Taylorové, včetně výkladu toho, proč je i dnes toto rozlišení relevantní. Poté (3) představíme výklad pěti omezení emoce pýchy u Huma a u Taylorové a nabídneme vlastní, „humovskou“ reflexi diskuse, kterou Taylorová s Humem vede. Na samém konci článku (4) nalezneme čtenář při výkladu pátého omezení pýchy náčrt vysvětlení, jak si Hume mohl spojení těchto dvou významů pýchy představovat.

Pýcha jako nepřímá emoce a problém potěšení

Hume vykládá pýchu jako jednu ze čtyř hlavních nepřímých emocí či vášní.⁷ K nim kromě pýchy řadí ještě stud, lásku a nenávist. Jako všechny vášně pokládá Hume i pýchu za tzv. *impressi reflexe* či *impressi*

budeme používat standardní postup uvedením zkratky *T* a čísla knihy, části, oddílu a odstavce, kde se citát nachází v uvedeném kritickém vydání v Oxford University Press. Toto číslování nalezneme čtenář i v českém vydání.)

⁵ Příkladem může být aristokratická pýcha spočívající v určitém chování, které patří k vysokému postavení šlechticů ve společnosti.

⁶ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 37 n.

⁷ Následující stručný výklad se opírá o D. Huma, *T* 2.1.1–2.1.5. Podrobnější analýzu základních rysů pýchy a dalších nepřímých vášní, včetně odkazů na

sekundární, tj. za impresi, která vzniká v reakci na percepci slasti či strasti. Nepřímé vášně se od přímých vášní liší tím, že mají v jistém smyslu dva předměty, a nikoli pouze jeden: jednak mají předmět, který je jejich příčinou, jednak předmět, který bychom mohli považovat za jejich vlastní v užším smyslu. Ten Hume, věren své kauzální analýze vášní, považuje za účinek nepřímé vášně. Pro všechny nepřímé vášně platí, že jejich vlastním předmětem je já (self), přičemž v případě pýchy či studu je to já toho, kdo tyto emoce prožívá, a v případě lásky a nenávisti je to já člověka, kterého máme rádi či nenávidíme. Nepřímé vášně lze proto považovat za vášně ve význačném smyslu personální. Jelikož předměty vzbuzující pýchu mohou být typově velmi rozmanité – pýchu může vyvolat velké množství věcí, které se navíc v průběhu dějin mění⁸ –, soustředí se Hume na to, aby je všechny přivedl „pod jeden asociační princip“,⁹ který je vymezí právě jako příčiny pýchy, a ne nějaké jiné emoce. Oproti tomu předmět vybavovaný nepřímými vášněmi jakožto jejich účinek, tj. naše či cizí já, je podle Huma k pýše přiřazen původně či *originálně* a nemění se.

Příčina, která vyvolává pýchu, má dva momenty: předmět pýchy, jenž je objektem úzce spjatým s naším já, a jeho vlastnost, kterou pocítíme jako příjemnou.

Příjemné předměty pýchy se podle Huma mohou nalézat v materiálních okolnostech našeho života (jako je např. bohatství nebo moc), ve vlastnostech našeho těla (např. v kráse nebo obratnosti) a ve vlastnostech naší mysli (jako je např. dobrá paměť nebo bystrost). K libým vlastnostem naší mysli Hume dále řadí i ctnosti jakožto vlastnosti našeho charakteru.

Po tomto popisu přechází Hume k tvrzení, že na základě blízkého vztahu našeho já k libému předmětu vzniká libá vášeň, která vyvolává či produkuje ideu já, k němuž se „upíná“ náš pohled. Touto libou vášní je právě pýcha. Já, jehož ideu pýcha vyvolává či produkuje ve smyslu svého účinku, se svou pozicí na konci celého průběhu emoce pýchy liší od pozice já, které je úzce spřízněné s předmětem pýchy a je podmínkou vzniku pýchy.¹⁰ Jelikož idea předmětu je asociována s idejí našeho já

příslušnou literaturu, nalezne čtenář v H. Janoušek, *Úvod překladatele*, in: D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti, Kniha 2. Vášně*, str. 14–46.

⁸ D. Hume, *T* 2.1.3.2 n.

⁹ Tamt., 2.3.1.5 n.

¹⁰ Vztah těchto dvou já není jasný. K pokusu o interpretaci jejich vztahu viz A. Oksenberg Rorty, *'Pride Produces the Idea of Self': Hume on Moral Agency*, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 68, 1990, str. 255–269, zde str. 257 n.

a impresie libosti předmětu s impresí libostí pýchy, popisuje Hume pýchu jako emoci vyžadující dvojitou asociaci impresí a idejí.

Hume také dodává, že pýcha bývá obvykle tzv. prudkou vášní, neboť její prožitek bývá citelný.¹¹ To však neznamená, že by nemohly existovat i mírné, hůře postřehnutelné varianty emoce pýchy.

Po tomto krátkém popisu se podívejme na přijetí této teorie u Taylorové. To je v základu pozitivní:

„... hlavní body [Humova popisu pýchy] jsou, myslím, v podstatě správné. Zejména jeho rozlišení mezi příčinou a předmětem pýchy ukazuje na základní strukturu této emoce.“¹²

Taylorová však Humovu teorii kritizuje ve dvou bodech. Za prvé odmítá Humův celkový přístup k analýze základních vášní,¹³ zejména vášní nepřímých. Jelikož základní vášně, jako strach či pýcha, jsou jednoduchými impresemi, není je podle Huma možné definovat, „nanejvýš si můžeme činit nárok na to, že je popíšeme výčtem okolností, které je doprovázejí“.¹⁴ Tento výčet u Huma spočívá v udání specifických podmínek jejich vzniku. Jelikož však „v žádném konkrétním případě nelze ani smysly, ani rozumem odhalit původní spojení věcí a ... nikdy nedokážeme proniknout do podstaty a výstavby těles natolik, abychom postřehli princip, na kterém závisí jejich vzájemné působení“,¹⁵ a jelikož zákonitosti příčin a účinků mají v psychické oblasti podle Huma stejnou povahu jako v oblasti fyzické přírody, je Hume nucen tvrdit, že „nutnost“, na kterou při výkladu vášní narážíme, je uchopitelná pouze na základě pozorování stálého sdružení mezi jednotlivými psychickými událostmi. Principiálně je proto vždy možné, že „pokud by se přírodě zlíbilo“, mohly by být popisované zákonitosti jiné. V oblasti psychologie to znamená, že dojem nutného spojení různých psychických prožitků, vášní či momentů vášní, který se často vnucuje našemu psychologickému popisu, je právě jen dojemem. Příroda by mohla vše zařídit tak, že

¹¹ D. Hume, *T* 2.1.1.3.

¹² G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 20.

¹³ Podle Huma existují i vášně smíšené, které je možné rozložit na fenomenologicky základní pocitové prvky. Tak např. úcta obsahuje směsici studu a lásky, viz D. Hume, *T* 2.2.10.2.

¹⁴ Tamt., 2.1.2.1.

¹⁵ D. Hume, *T* 2.3.1.4 (čes. překl. týž, *Pojednání o lidské přirozenosti, Kniha 3. Morálka*, přel. H. Janoušek, Praha 2022).

např. pocit zoufalství by byl spojen s naší vírou ve velmi pravděpodobné dosažení stavu věcí, které si přejeme. Podobně Hume sám říká, že spojení vášně lásky k druhému člověku a vášně benevolence, tj. touhy po štěstí milované osoby a odporu k jejímu neštěstí, není nutné, a „pokud by se přírodě zlíbilo, láska by mohla mít stejné účinky jako nenávisť a nenávisť jako láska“.¹⁶

Hume si tedy umí představit zajisté velmi podivný, ale možný svět, v němž máme rádi nějakou osobu a zároveň cítíme radost z toho, že se stala obětí úkladné vraždy. Taylorová si to představit neumí. S řadou emocí, mezi něž patří i láska či pýcha, se podle Taylorové *nutně* pojí identifikační víra osoby, která emoci prožívá. Pokud tedy máme o sebe strach, lze identifikační víru tohoto strachu popsat jako víru v to, že jsme v ohrožení. Tuto víru bychom snad mohli popsat jako propoziční smysl emoce. Označovat emoci s jinou identifikační vírou jako „strach“ by byl nesmysl.¹⁷

Identifikační víra patří i k emoci pýchy. V ní se Taylorová pokouší v návaznosti na Huma zachytit také nepřímý, personální rys této emoce:

„Tento klíčový rys pýchy, její reference k já (self), je ošetřen tím, že je formulován v termínech identifikačního přesvědčení jednajícího... [V] okamžiku jejího výskytu se osoba pociťující pýchu domnívá, že je v určitém ohledu potvrzena nebo zvýšena její vlastní hodnota...“¹⁸

Toto potvrzení či zvýšení hodnoty pocitově doprovází „nárůst sebevědomí“ (boost of self-esteem).¹⁹ Pýchu je však také možné pojmut nejen jako emoci (cítím pýchu na to či ono), ale i jako dispozici k pociťování pýchy na to či ono. I k takovéto dispozici patří identifikační víra, neboť „dotyčná osoba bude věřit, že je v určitém ohledu (jako majitelka domu, rodič atd.) hodnotná“.²⁰

Identifikační víra emoce je dále nutně spojena s explanační vírou emoce. Ta vysvětluje, na *základě čeho se* osoba, která prožívá emoci,

¹⁶ Týž, *T* 2.2.6.6.

¹⁷ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 26, pozn. 7. Hume si podle Taylorové nemyslí, že jeho rozbor se týká pojmových rozlišení (conceptual points), Taylorová tedy svůj výklad nepodává jako interpretaci Huma, ale jako nahrazení jeho názoru lepším pochopením smysluplnosti emocí.

¹⁸ Tamt., str. 24.

¹⁹ Tamt.

²⁰ Tamt.

identifikuje jako osoba v ohrožení. Jestliže pocítuji strach, a tedy věřím, že jsem v ohrožení, pak věřím, že například pes, který na mne štěká, je nebezpečný. Explanační víra není pro Taylorovou příčinou identifikační víry v Humově smyslu, nýbrž poskytuje *důvod* identifikační víry emoce. V případě pýchy je tedy funkcí explanační víry „vysvětlit, na základě čeho věřím, že moje hodnota je potvrzena či zvýšena“.²¹

Vztahem explanační a identifikační víry nahrazuje Taylorová poněkud mechanicky znějící, asociační vyložení vztahu příčiny a účinku pýchy, čili vztahu dvou předmětů, jež se k emoci pýchy podle Huma váží.²² Z hlediska dalších výkladů je pro nás důležité, že tuto kritiku Huma je potřeba odlišit od jiné otázky, totiž zda pýchu vzbuzuje víra v jistý konkrétní stav věcí, nebo právě tento konkrétní stav věcí. Tuto otázku probereme níže, při výkladu omezení pýchy u Huma.

Druhou výtku vznášá Taylorová proti charakterizaci příčin pýchy jako předmětů s libými či příjemnými vlastnostmi:

„Podmínka, že z věci musím mít potěšení, je však nepřijatelná. ‚Mít z ní potěšení‘ nebo ‚mít z ní radost‘ je příliš slabá reakce, než aby mohla vysvětlit zvýšení sebeúcty nebo sebevědomí člověka. Oceňujeme nebo si vážíme toho, na co jsme pyšní, a to je něco jiného než to, že to považujeme za příjemné, a nemusí se s tím shodovat. Mohu

²¹ Tamt. Oproti jinému pokusu opravit podobným způsobem Humovo pojetí pýchy, který nabídl Donald Davidson, *Hume's Cognitive Theory of Pride*, in: *Journal of Philosophy*, 73, 1976, str. 744–757, však Taylorová nesouhlasí s tím, že vztah důvodu a odůvodňovaného musí mít v případě pýchy či jiných emocí s podobnou strukturou, jako je např. stud či vina (Davidson je nazývá propozičními emocemi), podobu logického sylogismu, tj. že se jedná o vztah logického vyvození. Kdyby tomu tak bylo, osoba, která je např. pyšná na svůj krásný dům, by musela věřit, že (i) ona sama vlastní krásný dům (vedlejší premisa explanační víry) a že (ii) majitelé krásných domů jsou v tomto ohledu hodnotní lidé (hlavní premisa explanační víry), tudíž je ona sama v tomto ohledu hodnotný člověk (závěr, identifikační víra). Podle Taylorové může být partikulární explanační víra v případě propozičních emocí (proč se člověk cítí pyšný, proč se cítí ponížen) často pochopitelná jen z analýzy celé řady dílčích postojů a názorů dotyčné osoby, které nelze shrnout v nějakou obecnou premisu, o jejíž pravdivosti by musela být osoba zažívající propoziční emoci přesvědčena.

²² Byť autor tohoto článku sympatizuje spíše s přístupem Taylorové, která vidí ve vztahu „příčiny a účinku“ na poli propozičních či intencionálních emocí vztah důvodu a odůvodněného, je samostatná diskuse tohoto bodu, jež zahrnuje složité téma ontologie vášní a jejich intencionální povahy, pro svůj rozsah a obtížnost mimo možnosti tohoto článku. K reakci na Davidsona viz A. Baier, *Hume's Analysis of Pride*, in: *Journal of Philosophy*, 75, 1978, str. 27–40.

si něčeho vážit nebo to považovat za žádoucí, aniž bych z toho měla potěšení, nebo mě to těší, ale vůbec si toho nevážím. Dokonce mohu mít z nějakého svého vlastnictví potěšení a spíše se za něj stydět než na něj být pyšná.“

Námítka zjevně spočívá v plošném odmítnutí Humova domnělého hodnotového hédonismu. V jakém smyslu je Hume hédonik, je však tématem složitých diskusí.²³ Zajisté není hédonikem v tak jednoduchém smyslu, jaký naznačuje Taylorová. Pravda, Hume používá mluvu o potěšení a hodnotě záměnně. Ovšem hodnotné jsou pro Huma věci v tom, že vyvolávají schválení či zalíbení, které je „příjemné“, nikoli v tom, že *zalíbení je vždy vyvoláno jejich libostí*. Mnoho užitečných věcí je tak podle Huma hodnotných bez ohledu na to, zdali se s nimi bezprostředně pojí slast či bolest, a některé činy, pokud prozrazují ctnostný charakter, jsou hodnotné, přestože v nich lze najít jen pramálo příjemného. Vražda tyrana nevyvolává morální schválení proto, že je pro přihlížející něčím příjemným, přesto Řekové stavěli tyranobijcům sochy.²⁴ Hume uznává hodnotu celé řady předmětů vyvolávajících v rozmanitém smyslu zalíbení – od smyslového potěšení po estetické zalíbení (kam patří i zalíbení v tragédiích, v nichž sympatizujeme s utrpením tragických hrdinů) či zalíbení morální. To však neznamená, že mezi hodnotami není podle Huma rozdíl druhu: opak je pravdou. Hume to vysvětluje takto:

„... pokud jde o potěšení, copak se dá srovnat nekoupené uspokojení z rozhovoru, společnosti, studia, dokonce i zdraví a obyčejné krásy přírody, ale především klidného zamyšlení nad vlastním jednáním – copak se to dá srovnat s horečnatými, prázdnými zábavami přepychu a výdajů?“²⁵

A pokud mne něco, co mne těší, jako například lenošení, dlouhodobě poškozuje, jedná se o neřest, za kterou se lze stydět.²⁶ Ve svém jednání navíc podle Huma velmi často místo vlastního potěšení zohledňujeme

²³ Viz R. Crisp, *Hume's Hedonism*, in: *Hume Studies* 49, 2024, str. 35–51.

²⁴ D. Hume, *T* 3.2.9.4.

²⁵ Týž, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, vyd. T. Beauchamp, Oxford 1999, 9.25, SB 283–284 (SB = stránky vydání Selby-Bigge, překlad citace M. Tomeček).

²⁶ Týž, *T* 3.3.1.23.

šťěstí a potěšení cizí.²⁷ Skutečnost, že toto zohledňování, pokud si ho uvědomujeme, vyvolává naše vlastní morální zalíbení, nečiní z morálního zalíbení potěšení, jehož dosažení je pro nás altruismus hédonistickým cílem.

Taylorová tak Humovu teorii napadá s tím, že hodnotový hédonismus nemůže být pravdivý a že Hume je „jednoduchý“ hodnotový hédonik. Pro první názor však neargumentuje a druhý podle všeho neodpovídá Humově teorii.

Pýcha jako emoce a sociální status

Ve své diskusi Taylorová věnuje mnoho úsilí odlišení dvou z mnoha významů, v nichž lze pochopit mluvu o pyšném člověku. V prvním významu referuje výraz „pyšný člověk“ k vysokému sebevědomí založenému na vysokém oceňování předmětů, s nimiž je takový člověk úzce spřízněn, opakem je člověk „ušlápnutý“, člověk s nízkým sebevědomím (*humble man*). Zatímco první z nich často prožívá emoci pýchy, druhý prožívá emoce studu. V druhém významu lze o pyšném či hrdém člověku přemýšlet jako o člověku, který okupuje vyšší společenské postavení, jako o člověku vyšší vrstvy. Jeho opakem je člověk, který žije ve skromných poměrech (v angličtině opět *humble*). Čeština bohužel nemá výraz podobný anglickému „*humble*“, který by oba významy zahrnoval. V následujícím citátu užíváme „ušlápnutý“ pro první význam a „nízko postavený“ pro druhý. Taylorová tento rozdíl načrtává takto:

„Slovník říká, že pyšný člověk (*proud man*) je ten, kdo si vysoce cení své hodnosti, postavení nebo majetku. O ušlápnutém člověku (*humble man*) se naopak říká, že má o sobě nízké mínění. Můžeme si je představit jako dva lidi, kteří zaujímají dvě pozice na opačných koncích jakési škály. O člověku ovšem můžeme říci, že je nízko postavený (*humble*) jednoduše proto, že žije ve skromném nebo nízkém postavení, a to zcela nezávisle na tom, jaké pocity z této situace může mít. Pro osoby na opačném konci této škály nepoužíváme označení ‚pyšný‘, ale můžeme o nich mluvit jako o vznešených (*noble*) na základě toho, že zaujímají tak vysoké postavení.“²⁸

²⁷ Tamt., 2.2.9.3.

²⁸ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 17.

Jako Češi bychom dnes asi neměli tendenci stavět proti člověku z chudých poměrů člověka vznešeného či urozeného, na základní myšlenice pozic společenského řádu s pozicemi „nahore“ a „dole“ se tím ale nic nemění. Taylorová se právě těmito významy v analýze pýchy zabývá, protože dva lidé mohou s ohledem na emoci pýchy prožívat protikladně totéž vysoké či nízké postavení, v němž – a to je důležité ve vymezení příčin – emoce pýchy zohlednit. Lidé, kteří mají vysoké společenské postavení, nemusí pociťovat emoci pýchy či hrdosti na své postavení ve smyslu pociťovaného nárůstu sebevědomí. Nic takového ani obvykle nepotřebují, jsou na svou vysokou pozici zvyklí a berou ji často jako samozřejmost. Jejich pozice jim patří, je přiměřená tomu, jací jsou, tj. tomu, že přirozeně patří k lidem z vyšších vrstev a ví o tom. Nadstandard se může pro lidi, kteří v něm dlouho pobývají, narodili se v něm apod., snadno stát přirozeným nárokem, tj. z jejich hlediska standardem, který právě pocit pýchy *nezapřičiňuje*. Přesto samozřejmě chápou, že oproti běžnému člověku jsou obdařeni větším bohatstvím, mocí apod. Nemusí se ani cítit lepšími lidmi než lidé v nižších postaveních, byť k tomu, aby takovému svodu podlehli, budou mít asi více příležitostí.²⁹ Naopak člověk, který je společensky níž, ale např. kariérně stoupá, může pocit pýchy zažívat velmi často a být pyšný v prvním smyslu častěji než lidé ve vysokém postavení. Podmínkou samozřejmě je, že tento vzestup nemá „za svůj standard“, tj. že se nechápe jako někdo, pro něhož je, jako pro Shakespeara Coriolaona, vzestup samozřejmostí. Hume však tento zřejmý fakt podle Taylorové nezohledňuje. Jako ilustraci rozdílu si Taylorová vybírá dvě postavy z vyšších tříd popsané v románu Jane Austenové *Pýcha a předsudek*, a sice pana Darcyho a sira Williama, který vzešel z nuzných poměrů:

„Člověka, který je pyšný, jsem charakterizovala jako člověka, který přijímá své vysoké postavení jako něco, co mu náleží. Tento popis však neodpovídá člověku, který je pyšný na své postavení. ... Pan Darcy je pyšný člověk, ale není pyšný na své vysoké postavení na společenském žebříčku. Na rozdíl od sira Williama nepovažuje své postavení za něco, co by mu nějak přidávalo na důležitosti a hodnotě, neboť ho bere jako naprostou samozřejmost. ... Pan Darcy sdílí názor sira Williama, že relativně vysoké postavení na žebříčku má velkou

²⁹ S různými podobami vyššího postavení se jako neřest pojí snobství. Ovšem ani lidé z jiných tříd obvykle nemají problém najít skupinu, nad níž by mohli ohrnovat nos, viz J. Shklarová, *Obyčejné neřesti*, Praha 2023, str. 101–143.

hodnotu, a i v jeho případě toto přesvědčení prostupuje jeho životem a je zodpovědné za mnohé z toho, co dělá a co si myslí... Sebevědomí sira Williama je povzneseno jeho povýšením do vyššího postavení. Nemělo by ale na něj takový vliv, kdyby pro něj bylo udělení takového vyznamenání něčím samozřejmým.³⁰

S těmito postřehy lze souhlasit. Vysoce postavení lidé, třeba děti bohatých rodičů, nemusí pociťovat *emoci* pýchy, díky níž by cítili „potvrzení či nárůst své hodnoty“, o nic častěji než lidé z jiných společenských skupin.

Představená diskuse vede Taylorovou k oprávněnému přesvědčení, že pro vznik emoce pýchy ve smyslu emoce sebehodnocení je důležitá *norma očekávání*, kterou se poměřuje člověk, jenž pýchu na něco cítí. Podívejme se, jak Taylorová svůj postřeh uplatňuje při diskusi a kritice pěti omezení příčin pýchy v *Pojednání o lidské přirozenosti*. Ukážeme přitom, že Humovo vlastní stanovisko je jejím ve skutečnosti velmi blízké.

Pět omezení příčin pýchy v Humově *Pojednání*³¹

Jedním z důvodů, proč je Humovo vymezení pýchy jako nepřímé emoce široce přijatelné, je jeho malá informativnost. Pravda, Hume originálně nalezl a vyzdvihl třídu emocí, které lze nazývat personálními, a tím podstatně přispěl k psychologii vášní. O pýše se ale čtenář zprvu dozvídá jen to, že má libou příčinu, je sama libá, člověk v ní libě prožívá své já, a to nemůže, pokud se k libému předmětu, resp. příčině pýchy nevztahuje nějakým význačnějším způsobem. Hume je tedy v oddíle *Pojednání* 2.1.6. nucen doplnit svou nauku pěti následujícími netriviálními vyme-

³⁰ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 37 n.

³¹ Následující diskuse bude velmi chudá na sekundární literaturu, neboť autorovi tohoto článku se nepodařilo nalézt explicitní výklad pěti omezení pýchy, přestože prošel řadu studií o Humově teorii pýchy od autorů jako Annette Baierová, Páll Árdal, Amélie Oksenberg Rortyová, Alison McIntyrová, Jane McIntyrová, Rachel Cohonová či Jacqueline Taylorová. Ani komentář od Davida Nortona (*Introductory Materials*, in: D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 2008, str. 46–64), ani rozšířené příručky a průvodce k Humovi či *Pojednání* od vydavatelství jako Oxford University Press, Blackwell, Cambridge University Press či Bloomsbury nenabízejí nic více než zmínky či pouhé parafráze. Jediný článek, v němž se autorovi podařilo kratší explicitní diskusi těchto podmínek vypátrat, je výše zmiňovaný článek A. Oksenberg Rorty, *‘Pride Produces the Idea of Self’*, str. 260–262.

zeními, která mají vysvětlit, kdy a proč pýchu v konkrétních případech pociťujeme. Podívejme se na Humovy formulace:

- a. Nejenže je zapotřebí vztah [k příjemnému předmětu], ale vztah musí být blízký.
- b. Příjemné předměty s námi musí souviset také výlučně, anebo je přinejmenším musíme sdílet jen s několika málo lidmi.
- c. Příjemný předmět musí být velmi patrný a zjevný, a to nejen pro nás, ale i pro druhé.
- d. Příjemný předmět musí být dostatečně trvalý.
- e. Na pýchu a stud – a také všechny ostatní vášně – velmi působí obecná pravidla.

Podívejme se nyní na tyto podmínky blíže. Začneme krátkou diskusí podmínky d. Ta je filosoficky méně významná a stojí v jistém smyslu stranou ostatních podmínek pýchy. Taylorová ji proto ani nezmiňuje.

Příjemný předmět musí být dostatečně trvalý

Pokud bych na hodinu zdědil velké bohatství a věděl o tomto omezení předem, bylo by pro mě velmi těžké, ne-li nemožné, být pyšný na to, že jsem hodinu bohatý. Dostatečná trvalost příčin pýchy je pro Huma podmínkou pýchy.³² Hume tuto trvalost popisuje jen tím, že požaduje, aby poměr mezi trváním příčiny pýchy a trváním života člověka byl přiměřený. Hume přitom podle všeho hovoří z hlediska obvykle sdílených každodenních *přesvědčení* o tom, co lze chápat jako dostatečně trvalé na to, aby vznikla pýcha. A podle obecného přesvědčení celá řada věcí spadajících do oblasti materiálních poměrů (bohatství), vlastností těla (krása) či mysli (bystrost) trvá dostatečně dlouho na to, aby normu, podle níž příčina pýchy musí být přiměřeně trvalá, splnila.³³

I zde, tak jako u dalších omezení, by Hume připustil existenci lidí, kteří tato přesvědčení nesdílí a na základě svých specifických postojů a zvláštních potřeb mohou být pyšní i na zcela pomíjivou věc způsobem, který je ostatním nesnadno srozumitelný. Veřejně sdílená norma trvalosti nevylučuje existenci přesvědčení nenormálních, méně běžných,

³² D. Hume, *T* 2.1.6.7. Následující kapitoly tvoří komentáře k jednotlivým Humovým podmínkám.

³³ Viz také A. Oksenberg Rorty, *'Pride Produces the Idea of Self'*, str. 261.

vyšinutých či vzácných. Někteří lidé podle Huma dokážou podmínku možnosti explanační víry nejen interpretovat vlastním způsobem, ale dokonce ji i vytěsnit, „zapomenout“, že vlastně není splněna, a svou pýchu si navzdory realitě přesto zázračně uchovat.³⁴

Mohli bychom namítnout, že některé výkony, na které jsou lidé pyšní, trvají velmi krátce. Hume by byl asi nucen odpovědět, že se stávají dostatečnou příčinou pýchy na základě schopnosti založit v očích pyšníciho se trvalé vědomí úspěchu či věhlasu z dosaženého výkonu. Vyhrát sprint na olympiádě, přestože závod trvá necelých deset vteřin, může vyvolat oprávněnou pýchu atleta. Kdyby však sprinter dopředu věděl, že se ze statusu vítěze her bude radovat jen týden, protože bude dodatečně diskvalifikován za doping, nemohl by, pokud by nebyl zcela iracionální, cítit z takto krátkého vítězství v cíli radost a být na něj pyšný.

Nejenže je zapotřebí vztah [k příjemnému předmětu],
ale vztah musí být blízký

Hume se domnívá, že vztah k předmětu pýchy musí být obzvláště blízký, a uvádí následující případ:

„Radost můžeme pociťovat z přítomnosti na hostině, při níž se našim smyslům servírují delikatesy všech možných druhů. Pouze hostitel však kromě stejné radosti prožívá navíc i vášně sebeuspokojení a marnivosti.“³⁵

A k tomuto příkladu ještě dodává:

„Lidé se, připouštím, občas chlubí jen tím, že se účastnili skvělých radovánek, a na základě takto slabé souvislosti mění svou radost v pýchu: obecně však musíme připustit, že radost pramení z méně významných souvislostí než marnivost a že z mnoha věcí, které nám nejsou tak blízké, aby vyvolaly pýchu, se přesto dokážeme těšit a radovat.“³⁶

³⁴ D. Hume, *T* 2.1.11.19, zmiňuje např. plagiátory, kteří se těší z chvály za díla, jež nejsou jejich. Chvála je u Huma jedním ze zdrojů pýchy.

³⁵ Tamt., 2.1.6.2.

³⁶ Tamt.

Taylorová s Humovým vymezením souhlasí a snaží se poměrně dlouhou argumentací upřesnit definici blízkého vztahu k předmětu pýchy. Obvykle hovoříme o tom, že jsme pyšní či hrdí na své bohatství, své děti, svou inteligenci, na svou zemi, na svůj úspěch u zkoušek atd. Označení „svůj“ zde zjevně nevyjadřuje pokaždé vztah vlastnění – svou zemi nevlastním, ale mohu na ni být pyšný či hrdý. Hume proto nedefinuje blízký vztah jako vztah vlastnění a hovoří o něm poněkud vágně. Taylorová celkem uspokojivě upřesňuje Humovo pojetí tím, že osoba, která cítí pýchu, musí věřit, že určitý předmět či osoba jsou hodnotné či žádoucí a že mezi ní a předmětem pýchy existuje vztah náležení (belonging) anebo, což je pro Taylorovou dodatečný požadavek, je alespoň částečně odpovědná za to, že hodnotný předmět existuje.³⁷

Hume by souhlasil, jen by poznamenal, že blízký vztah musí být založen soumezností, příčinností či podobností, přičemž vztah náležení by musel být popsán jen jejich prostřednictvím. Z povahy emoce pýchy podle Huma dále vyplývá, že cítit pýchu na podobnost s někým sice není snadné, ale možné to je, což výše uvedené upřesnění blízkého vztahu u Taylorové nezmiňuje.

„Pokud se nějakému člověku podobáme v nějaké hodnotné složce jeho charakteru, musíme mít do jisté míry vlastnost, v níž se mu podobáme, a tuto vlastnost, jestliže na ní zakládáme svou ješitnost, si vždy raději prohlížíme přímo na sobě samých než na odrazu v jiné osobě. I když tedy podobnost může příležitostně vytvořit tuto vášeň tím, že nám vnukne příznivější ideu nás samých, nakonec pohled spočine na nás a právě zde vášeň nalezne svou poslední a konečnou příčinu.“³⁸

Jistou výjimku by zde opět připouštěl věhlas, neboť někteří lidé dokáží být pyšní na to, že se podobají slavným lidem – Hume ovšem má za to, že se jedná spíše o kuriózní a nedůležitou podobu pýchy.³⁹ I ta ovšem opět upozorňuje na důležitý prvek Humovy nauky, že totiž i zde je podmínka formulována pro lidská přesvědčení o blízkém vztahu, a nikoli jako konstatování jakéhosi faktu blízkého vztahu o sobě. V čem lidé nalézají spojení a kdy jej vnímají jako blízké, se může velmi lišit. I zde

³⁷ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 32.

³⁸ D. Hume, *T* 2.1.9.2.

³⁹ Tamt.

ovšem podle nás stanovuje základní normu *veřejné porozumění* tomu, co pro normálního člověka platí za „blzký vztah“. Hostitel může být na svou hostinu pyšný, host se může z hostiny radovat, ale jen velmi obtížně může cítit pýchu na to, že se jí účastnil. Taylorová kupodivu tento rys Humovy nauky nevidí a domnívá se, že Hume směšuje při vymezování podmínek pýchy fakta či stavy věci a přesvědčení o stavech věci. Host na hostině může být podle Taylorové oprávněně pyšný třeba na to, že byl duší hostiny a všechny pobavil důvtipnou konverzací či že svou urozeností dodal v očích všech hostině lesku, tj. že zapříčinil úspěch hostiny. Ale „hostovo tvrzení ohledně své pýchy na to, že se konala hostina, je buď nesrozumitelné, nebo iracionální“.⁴⁰ Host nemůže cítit pýchu na základě faktu, že se hostiny účastnil, ale pouze na základě svého přesvědčení, že je svou účastí blízce spojen s nějakým rysem hostiny, který mu dodává na ceně.

„Zda vztah může být základem pro nějaký druh pýchy, nezávisí na skutečných okolnostech, v nichž se host nachází, ale na jeho přesvědčeních o těchto okolnostech. ... Hume se tedy mylí, když stanovuje podmínky pýchy tak, jak to dělá: nelze je uvádět v termínech toho, co je skutečností, ale je třeba je uvádět v termínech přesvědčení dotyčné osoby. Zavedení přesvědčení dává Humovým poukazům nový rámec, který napravit to, v čem se mýlil, a přitom zachová jeho značný vhled. V novém rámci se jeho ‚příčiny‘ stávají explanačními přesvědčeními a to, co vysvětlují, je identifikační přesvědčení dané osoby.“⁴¹

Není těžké ukázat, že Hume ve skutečnosti zastává stanovisko blízké tomu, které hájí Taylorová. Pocit zmatení a jistá nepřesnost Humova vyjadřování pramení z toho, že pokud se příklad shoduje s veřejně sdílenými přesvědčeními, nepoužíváme reference k oprávněným přesvědčením, ale hovoříme prostě o faktech. Fakta (*matters of fact*) jsou však pro Huma předměty víry (*belief*) i tehdy, když to přehlízíme. Řekneme proto podobně jako Hume, že vztah mezi hostitelem a hostinou je blzký, ale vztah mezi hostem a hostinou *není*. Správně bychom ale měli říci, že o pravdivosti tohoto tvrzení jsme (oprávněně) přesvědčeni. Explicitní reference k přesvědčením užíváme obvykle v případě odchylek, podivností, výjimek nebo zvláštních případů, za nichž se emoce pýchy vyskytne, přestože

⁴⁰ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 22.

⁴¹ Tamt., str. 22.

bychom to nečekali. Právě takové případy pýchy potřebujeme vysvětlit. Řekneme proto, že pyšný host cítí pýchu, protože se asi (neoprávněně) *domnívá* či je *přesvědčen*, že jeho pouhá účast na hostině stačí k tomu, aby byl pyšný. Tato pýcha ale není tak zvláštní, jak se Taylorové zdá – lidé se dokáží „vytahovat“ účastí nebo přítomností na událostech, které byly neobvyklé nebo třeba výjimečně zajímavé, i když se na nich objevili jen náhodou. Pastýři z českých vánočních koled jsou pouze náhodnými svědky radostné události narození Krista. Není však těžké si představit, jak se některý z nich tím, že byl náhodným svědkem vzácné události, později pyšní. Taylorová přehlédla, že Hume ve svém příkladu charakterizuje hostinu jako skvělou či exkluzivní. Dodejme, že přesvědčení o blízkém vztahu „přináležení“ k hostině u hosta zakládá asociace, které Hume označuje jako soumeznost (contiguity) v čase a prostoru.

Přesto však Taylorová svou kritikou Humovu nauku důležitým způsobem upřesňuje. Jelikož se Hume nevyjadřuje vždy dostatečně přesně a hlediska veřejnosti formuluje, jako kdyby šlo o fakta, lze při výkladu jeho teorie snadno přehlédnout kontextový rozměr explanačních přesvědčení osob prožívajících pýchu. Ten je však neobyčejně důležitý. To se ukáže, když si uvědomíme, že *tytéž* úzké vztahy soumeznosti, podobnosti a příčinnosti, které ustanovují blízký vztah k osobám, na něž můžeme být pyšní, jsou pro Huma také základem jiných psychických prožitků. Tentýž vztah blízkosti je u Huma například podmínkou sympatie, lásky, z lásky vycházející benevolence i pýchy. Se svým synem mohu soucítit, mít ho rád, přát mu štěstí i být na něj hrdý, protože je to podle Huma osoba, která je mi blízká. Vztah, který mne s ním pojí, je vztah pokrevní příbuznosti, který Hume považuje za případ vztahu příčinného. (Důvěrnou obeznámenost jako základ blízkosti u Huma zde necháváme stranou.) Je to však mé přesvědčení, že jsem otcem svého syna, které tyto fenomény zakládá. Kdybych nevěděl, že se jedná o mého syna, příslušné psychické prožitky by v této podobě podle Huma nevznikly. Ještě lépe je kontextuálnost Humova pojetí přesvědčení o blízkých vztazích patrná v emoci benevolence, jež je součástí přátelství. Ve známé pasáži Hume tvrdí:

„V Itálii je přítelem každý Angličan, v Číně Evropan a možná, že bychom měli rádi i člověka jako takového, kdybychom ho potkali na Měsíci.“⁴²

⁴² D. Hume, *T* 3.2.1.13.

Na tyto přátele posléze mohu být i pyšný a blízkost je v obou případech založena tímtež vztahem. Na Zemi je však v podstatě nemožné být přesvědčen, že někdo je můj blízký, protože je pozemšťan. Ke změně náhledu na to, jak úzce k sobě patříme, dojde teprve na základě změny mých přesvědčení, k níž by došlo, pokud bych na základě své zkušenosti věřil, že jsem na Měsíci. Na námitku, že takové pojetí explanační víry pýchu u Huma intelektualizuje, protože ji zakládá čistě na osobních názorech lidí, kteří pýchu cítí, lze odpovědět dvěma poukazy. Velká část našich základních přesvědčení *vzniká* podle Huma na základě *přirozených* výkonů asociace, které unikají naší bezprostřední volní kontrole. Tyto výkony nejsou samy přesvědčeními, nýbrž právě tím, co přesvědčení vytváří. Přesvědčení o tom, že člověk je mi na Měsíci blízký, které vyvolává pocit sympatie, vzniká podle Huma přirozeně a pasivně a bude k němu mít na základě své přirozenosti blízko každý normální člověk, *pokud bude na Měsíci*. Na Zemi to ale skoro nikdo nedokáže.

Další velkou skupinu přesvědčení získáváme na základě komunikace s druhými a má nejrůznější zdroje. Mnohá z nich jsou součástí zvyklostí, obyčejů a vzájemného sladění názorů a pocitů. Sem patří i veřejná přesvědčení ohledně toho, jaký vztah je blízký a jaký ne. Od nich se lidé mohou odchylovat, ale jejich platnost není věcí jejich osobních názorů. Většinu svých přesvědčení přejímáme z okolí a nepociťujeme je ani jako „vlastní“ v nějakém význačném smyslu.

Podstatná odlišnost mezi Humem a Taylorovou však zůstává v pojetí vztahu mezi přesvědčením udávajícím důvod pýchy a pyšným prožitkem vlastního já. Podle Huma, jak jsme říkali, se jedná o vztah příčiny a účinku, tj. pýchu způsobuje naše explanační přesvědčení podobně jako oheň způsobuje kouř. Taylorová zde vidí logickou souvislost odůvodnění identifikační víry a víry explanační.

Důležitým výsledkem založení blízkých vztahů v osobních přesvědčeních, na který Taylorová trefně upozorňuje, je, že pouhý pocit či přesvědčení o hodnotě předmětu a o tom, že ke mně tento předmět význačným způsobem náleží, nemusí automaticky vést k pýše: musí se přidat identifikační přesvědčení, že blízký vztah zvyšuje nebo potvrzuje také moji hodnotu. Tento důsledek byl patrný již na srovnání pana Darcyho a sira Williama, kteří oba vlastní předměty, o jejichž hodnotě jsou přesvědčeni, ale pýchu na ně cítil jen sir William.

„Explanační přesvědčení vysvětlují, ale nevyplývají z nich identifikační přesvědčení. Osoba může mít požadovaná vysvětlující přesvědčení, a přesto se necítí být pyšná: ze skutečnosti, že to či ono

považuje za cosi cenného, co k ní náleží, nemůžeme vyvozovat, že je na to proto pyšná. Může považovat svůj krásný dům za nejžádanější majetek, ale nemusí to považovat za odraz své vlastní hodnoty... [M]usí si vážit také toho, že se nalézá v tomto vztahu k dané věci nebo osobě.“⁴³

Poslední věta správně měla znít: „[M]usí ve vztahu k dané věci či osobě vidět hodnotu, která přidává či potvrzuje její vlastní hodnotu“, neboť pan Darcy si toho, že má titul a majetek, pravděpodobně také váží. Hume sám má na některých místech k formulaci této podmínky poměrně blízko, ale explicitně ji nezmiňuje:

„Chvála druhých nás příliš netěší, pokud se neshoduje s naším vlastním míněním a pokud nevelebí ty vlastnosti, v nichž především vynikáme. Pouhý voják příliš neocení výřečnost, civilista odvahu, biskup humor nebo kupec vzdělání.“⁴⁴

Hume však své upřesnění podává tak, že například voják vyniká odvahou, a nikoli výřečností, a proto v něm chvála jeho výřečnosti, pokud je soudný, nevzbudí pýchu – ví, že výřečností nevyniká. Nezdá se ale, že by něco podstatného bránilo Humovi říci, že pýcha by v našem vojákovi nevznikla, i kdyby o své výřečnosti věděl. K jeho pojetí vlastní hodnoty, pokud je založené jen na odvaze, toto vědomí nic nepřidává.

Příjemné předměty s námi musí souviset také výlučně,
anebo je přinejmenším musíme sdílet
jen s několika málo lidmi

Toto Humovo tvrzení nás vede k jednomu z nejzajímavějších a nejproblematictějších omezení příčin pýchy, které souvisí s Humovou teorií hodnoty. Hume by podle nás musel toto omezení přepracovat, kdyby se ke své formulaci býval mohl vrátit.

Své omezení zdůvodňuje Hume popisem toho, jak lidé obvykle hodnotí věci:

„... vše, co se nám často ukazuje a na co jsme dlouho zvyklí, ztrácí v našich očích cenu a vzápětí to upadá do opovržení a nezájmu. Předměty také posuzujeme spíše ze srovnání než na základě jejich

⁴³ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 34 n.

⁴⁴ D. Hume, *T* 2.1.11.13.

skutečné a vlastní hodnoty (intrinsic merit), a když jim nedokážeme přidat hodnotu nějakým kontrastem, máme sklon přehlížet dokonce i to, co je na nich podstatně dobré...⁴⁵

Na základě této tendence nejsou lidé podle Huma schopni cítit pýchu na věci, které jsou obyčejné, všední, široce sdílené, snadno dostupné atp.

„Zdraví, když se nám po delší době vrátí, nás citelně potěší, jen zřídka v něm však vidíme zdroj marnivosti, protože ho sdílíme s takovým množstvím lidí.“⁴⁶

Toto tvrzení znamená, že nejsme schopni být pyšní na vlastní či niternou hodnotu věci. Mezi slepými tak může jednooký cítit pýchu na svůj zrak, ale pokud lidé kolem nás běžně vidí, nemůžeme být pyšní na své běžné vidění, i když vidíme lépe než jednooký. „Vlastní hodnotou“ nemíní Hume nějakou reálnou vlastnost, kterou má předmět i bez nás, ale hodnotu připsanou nějaké věci na základě afektivní reakce, kterou v nás *samotný* předmět vyvolává a na základě níž ho pojmáme jako hodnotný. Afektivní reakce, v níž se různé typy hodnot předmětům přisuzují, mají různou, často velmi komplikovanou strukturu. Tu našťěstí nepotřebujeme rozebírat, nám zde postačí jen negativní vymezení, že v takovém případě se hodnota nekonstituuje *vzájemným* porovnáváním věcí s ohledem na míru jejich mimořádnosti.⁴⁷ Taylorová Humovu podmínku přijímá a zároveň doplňuje:

„Je možné, že mě udržení zdraví stojí více úsilí, než je běžné, a tak jsem na něj hrdá s tím, že jeho vlastnictví přesahuje to, co mohu považovat za samozřejmost. (...) Hume ignoroval pohled jednajícího na

⁴⁵ Tamt., 2.1.6.4. Tento názor na dominanci komparativní hodnoty (merit, worth, value) či posuzování nad vlastní hodnotou či posuzováním opakuje Hume v *Pojednání* ještě na šesti jiných místech, viz tamt., 2.1.8.8, 2.2.8.2, 2.2.8.8, 3.2.7.2., 3.2.7.8, 3.3.2.4.

⁴⁶ Tamt., 2.1.6.4.

⁴⁷ Pokud hovoříme o komparativní hodnotě (což je náš termín), myslíme tím komparativně pozitivní hodnotu. Předmět s takovou hodnotou je v nějakém ohledu cennější než jiné předměty: člověk nemůže být pyšný na svou mimořádnou ošklivost či chudobu. Jednou z mála studií, která (skepticky) posuzuje možnost sladit Humovu mluvu o tom, že věci mají svou vlastní hodnotu, s jeho relativismem, je práce D. A. Lloyda Thomase, *Hume and Intrinsic Value*, in: *Philosophy*, 65, 1990, str. 419–437.

situaci, a tak za obecné omezení zaměnil to, co je pouze jeho možným případem: jádrem věci není, jak vzácně nebo často se s příslušnými statky fakticky setkáváme, ale jak vzácné nebo běžné jsou ve vztahu ke konkrétnímu jednajícímu, z pohledu tohoto jednajícího...⁴⁸

Taylorová má celkově vzato pravdu, což ostatně ukazuje již příklad s panem Darcym a sirem Williamem. Pan Darcy nepovažuje ze svého hlediska vlastní bohatství za nic mimořádného, má jej za samozřejmost; je pyšný, ale pýchu necítí. Celá věc je ale složitější. Pokud se těžký alkoholik dokáže vyléčit, je jeho střízlivost obecně mimořádná nejen pro něj, ale i z veřejného hlediska. A nejenže může cítit pýchu, ale jistě na něj mohou být, za jistých podmínek, pyšní i jeho přátelé či rodinní příslušníci, přestože i pro ně, pokud sami nejsou vyléčenými alkoholiky, platí, že na svou střízlivost být pyšní nemohou. Běžná stanoviska jsou také tiše formulována pro pohled jednajícího, totiž pro pohled „normálně“ jednajícího a cítícího člověka, který posuzuje běžné a normální případy.⁴⁹ Ovšem další velká třída veřejných standardů zmiňuje, kdy, pro koho a co platí jako úspěch či hodnota, pokud „není normální“. Např. pro vyléčeného alkoholika je trvalá střízlivost velkým vítězstvím, ale pro nás není snadné být pyšní na to, že jsme přestali pít kávu, i když to není nemožné. Jsme oprávněně pyšní, když se naše dítě naučí chodit, i když lidé chodí běžně, protože pro malé dítě je to obtížné. Takových příkladů je možné udat bezpočet.

Hume ve svém příkladu se zdravím samozřejmě myslí zdraví z hlediska *běžného* člověka, který posuzuje jiné běžné lidi, nikoli to, že si například udržím zdraví za neběžných podmínek, kdy všichni normální lidé jsou již nemocní, protože jsem *mimořádně* zdravý člověk.

Vzhledem k tomu, že komparativní hodnota se odvíjí od toho, co s čím poměrujeme, je dále pro vznik pýchy zásadní, jaký ohled při srovnávání akceptujeme jako určující. Pokud je boháč na své jmění zvyklý, bude se nejspíše poměřovat s jinými boháči a z této oblasti bude brát své měřítko komparativní hodnoty. Podle Huma své úspěchy a neúspěchy obvykle určujeme poměřováním se s lidmi, kteří jsou nám podobní.⁵⁰ I veřejnost proto rozumí tomu, že boháčovo bohatství je pro něj v jeho

⁴⁸ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 39.

⁴⁹ Bylo by možné analyzovat a kritizovat, koho vlastně veřejnost tiše považuje za normálního, to zde ale není naším cílem.

⁵⁰ „Velký rozdíl přeruší spříznění a buď nám zabrání srovnávat se s tím, co je nám vzdálené, anebo účinky srovnání utlumí“ (D. Hume, *T 2.2.8.13*).

společenské třídě normální a že se nejspíše poměřuje s podobně bohatými lidmi. Pýchu obvykle pocítí, jen pokud překoná ostatní boháče a pokud toto překonání ostatních necítí jako svůj samozřejmý nárok (tak Ludvík XIV. pravděpodobně necítil příliš pýchy na to, že je bohatší než ostatní bohatí šlechtici). Hume to vysvětluje takto:

„Vše na světě se posuzuje srovnáváním. Co je pro urozeného pána nesmírným bohatstvím, je pro prince almužnou. Rolník by byl šťastný s tím, co urozenému nestačí ani na základní potřeby. Vše, co se nachází pod úrovní okázalejšího způsobu života, je pro člověka, který na něj byl zvyklý anebo má pocit, že na něj má svou urozeností a společenským postavením právo, nepříjemné, a dokonce potupné.“⁵¹

Humova pozice tedy nakonec v zásadě odpovídá pozici, kterou se kritikou Huma domnívá nalézt Taylorová. Zásluha Taylorové je opět v jejím upozornění na to, že Humova omezení pýchy se týkají podmínek našich přesvědčení, což můžeme při četbě *Pojednání* snadno přehlédnout. S hlavním problémem Humova vymezení se však Taylorová mýlí.

Je skutečně pravda, že *nemůžeme* být pyšní na *vlastní* hodnotu cenných předmětů, pokud nejsou „nadstandardní“? Abychom ukázali, v čem se skrývá obtíž, budeme kromě pýchy zmiňovat i lásku. Podle Huma je totiž to, co máme u jiných lidí rádi, obvykle zdrojem *pýchy*, pokud to náleží nám.⁵²

Naše úvaha je prostá. Hned poté, co Hume stanoví svá omezení příčin pýchy či hrdosti, zaměřuje svůj pohled na předměty pýchy (a studu), které patří k nejdůležitějším, a sice na ctnost a nefest.⁵³ Teprve poté diskutuje další příčiny pýchy či hrdosti: tělesné a duševní přednosti, bohatství nebo moc. Ctnosti druhých podle Huma sledujeme se zalíbením a našimi ctnostmi se sami pyšníme či jsme na ně hrdí, pokud si jich jsme vědomi. Druhé však většinou nemáme rádi pro jejich ctnosti z toho důvodu, že oplývají tou či onou ctností v *neobyčejné* míře, ale proto, že tyto vlastnosti jsou *samy o sobě* dobré.

Člověk by mohl hledat nějakou odpověď třeba následujícím způsobem. Morální charakterové vlastnosti mají stupňování ve smyslu

⁵¹ Tamt., 2.1.11.18.

⁵² Existují i výjimky. Hume v *T* 2.2.10.8 zmiňuje, že u druhých máme rádi veselou povahu, nebýváme na ni však pyšní. Obvykle však ekvivalence platí.

⁵³ Tamt., 2.1.7.

méně a více, a například zbabělost tak může postupně přejít v odvahu nebo lakomství ve štedrost. To z odvážných činí jen menší výsek příslušné škály charakterů zvládajících tak či onak podněty strachu. Ctnosti, jako je obětavost, mohou být také vzácné z toho hlediska, že byť je ve společnosti mnoho obětavých lidí, člověk nebývá obětavý vůči všem lidem, ale jen vůči některým, pro něž je tím vzácný.

Navzdory podobným možnostem se okamžitě dostaneme do úzkých, když uvážíme tzv. umělé ctnosti. Jelikož základní umělé ctnosti, které Hume uvádí – spravedlnost, důvěryhodnost a loajálnost vůči vládě – spočívají v dispozici k dodržování pravidla vyžadovaného konvencí, která zavádí vlastnictví, smluvní slib a vládu, jsou to ctnosti *bez jakýchkoliv stupňů* a *všichni* občané je, pokud je mají, dodržují vůči všem ostatním občanům stejně. Pravidlo nelze sledovat více nebo méně, mimořádněji nebo méně mimořádně, lze ho buď dodržovat, nebo porušovat. Proto také nelze něco v doslovném smyslu vlastnit silněji či slaběji či slibovat silněji či slaběji:

„Pokud odpovíme, že spravedlnost a nespravedlnost připouští stupně a nepostřehnutelně do sebe přechází, výslovně popřeme předcházející stanovisko, že závazek a vlastnictví takového stupňování nepřipouští. Ty jsou totiž zcela závislé na spravedlnosti a nespravedlnosti a následují všechny jejich obměny. Když je spravedlnost úplná, je úplné i vlastnictví, když je spravedlnost neúplná, je neúplné i vlastnictví.“⁵⁴

Z Humova hlediska je jeden člověk spravedlivější, důvěryhodnější či loajálnější než jiný, pokud ten, s nímž je srovnáván, porušuje pravidlo častěji. Ale pokud daný člověk tato pravidla plně dodržuje, není nejspřavedlivější, nejdůvěryhodnější a nejloajálnější, ale prostě spravedlivý, důvěryhodný a loajální. Hodnotou své dispozice vůbec nepřekonává ty, kteří pravidla také plně respektují. Jistě, je možné říci, že někdo dodržuje pravidla i ve chvíli, kdy je to neobyčejně těžké, a jeho spravedlnost, důvěryhodnost nebo loajalita je v tomto smyslu „silnější“, tuto komparativní hodnotu však Hume nemá a nemůže mít na mysli.

Jelikož občanská společnost vzniká podle Huma se zavedením instituce vlastnictví a slibu a obvykle se opírá o vládní moc, je samotná její existence podmíněna tím, že dodržování těchto pravidel a občanské ctnosti jsou každodenní záležitostí. Běžné je nekrást, nepodvádět při půjčování peněz, zastavovat automobil na pokyn dopravní policie atd.

⁵⁴ Tamt., 3.2.6.7.

Dodržování pravidel není obvykle vnímáno jako těžké, nekrást není *úspěch*. Při *nevšední* míře černých pasažérů je občanská společnost v ohrožení. Přesto mají být i každodenní občanské ctnosti podle Huma zdrojem pýchy a hrdosti občanů. Buď je tedy tento nárok, že na ctnosti můžeme být pyšní, třeba opustit, nebo by Hume musel své vymezení doplnit a připustit, že v některých případech můžeme být pyšní i na vlastní hodnotu předmětů, s nimiž jsme úzce spojeni. Rozumnější se zdá druhá varianta, neboť první možnost, tj. popření toho, že na umělé ctnosti můžeme být pyšní, by mohla vést k pádu Humovy politické filosofie. Aby vysvětlila motivaci k jednání ve jménu veřejného blaha, pracuje totiž tato filosofie s úctou, kterou máme k umělým ctnostem (včetně smyslu pro povinnost, jenž k nim patří), s morálním uznáním, které tyto ctnosti vyvolávají, a s hrdostí lidí, jimž se „dobré pověsti“ slušných občanů dostává.⁵⁵

Je otázka, proč si Hume neuvědomil, že umělé ctnosti jako význačnou třídu příčin pýchy či hrdosti nelze omezit podmínkou relativní výjimečnosti. Zmínit snad můžeme, že i vědomí jejich hodnoty musí podporovat jisté *srovnávání*, které nám umožňuje zhlédnout, že za jejich všednosti se skrývá cosi neobyčejně cenného, co si kvůli této všednosti můžeme odvyknout vidět, na co ale musíme být hrdí, má-li být společnost odolná. Dodržování těchto pravidel se srovnává se stavem společenského rozpadu, k němuž by došlo, kdybychom konvence spravedlnosti, slibu a vlády přestali respektovat. Ve schopnosti zabránit tomuto stavu a ve výhodách oproti stavu, v němž tato pravidla neplatí, tj. v komparativní hodnotě civilizovaného stavu oproti stavu přirozenému, však právě spočívá *vlastní hodnota* těchto ctností pro občanskou společnost, v níž žijí lidé, kteří se navzájem příliš neznají. Takové ctnosti nejsou považovány za vzácné, naopak jsou výslovně definovány jako cosi pro občanskou společnost ne-vzácného a přirozeného,⁵⁶ jejich prosazení je ale společný úspěch. Jedná se zde zjevně o jiný pojem srovnávání a hodnoty než v případě mimořádné zdatnosti či bohatství.

⁵⁵ Viz R. Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford 2008, str. 169 n. a 181 n.

⁵⁶ D. Hume, *T* 3.1.2.8.

Příjemný předmět musí být velmi patrný a zjevný,
a to nejen pro nás, ale i pro druhé

Tuto podmínku probereme jen krátce. Její vyložení by vyžadovalo rozsáhlou interpretaci celku Humovy morální filosofie. Ta by se musela pokusit ujednotit různá nesourodá Humova vyjádření týkající se podmínky vyžadující soulad vlastního hodnocení s hodnocením okolí. Hume pouze lakonicky dodává: „Považujeme se za šťastnější, ctnostnější i krásnější, jestliže se tak jevíme i druhým. Ctnosti ale předvádíme ještě raději než radosti.“⁵⁷ Jelikož se nezdá, že bychom mohli být vždy pyšní jen na to, co je celospolečensky považováno za hodnotné, Taylorová dodává:

„... správná verze Humova omezení příčiny pýchy nespočívá v tom, že hodnota toho, na co je člověk hrdý, musí být všem jasná; důležité je, aby si člověk myslel, že jeho názor na to, co je v dané situaci hodnotné, může být alespoň v zásadě sdílen s ostatními.“⁵⁸

Takovéto pojetí se ale zdá být příliš intelektuální, neboť například menší děti, které také cítí pýchu, podle všeho zohledňují hodnoty, které lidé kolem nich fakticky vidí či se domnívají vidět, a ne ty, které by ostatní vidět mohli, kdyby byli například kompetentnější, bystřejší, méně předsudeční apod. Ve skutečnosti u Huma nacházíme celé spektrum názorů na to, co „viditelnost“ hodnot pro druhé, na které můžeme být pyšní, znamená a jakou roli hraje. Narazit tak můžeme na pasáže, v nichž v roli hodnotícího vystupuje dítě, které nemůže než se podřizovat veřejnému pohledu na hodnoty, protože si normy nedokáže vytvářet soukromě a nemůže se veřejnému pohledu bránit.⁵⁹ A i dospělí se většinou v tomto dětem podobají.⁶⁰ Jinde vidíme člověka, který sám dohlíží na to, aby byl svou ctností s veřejnou normou alespoň vnějšně v souladu, a nemůže jinak.⁶¹ Jinde zase potkáme ironické zmínky o tom, že hodnotové normy veřejnosti týkající se charakterových vlastností cizinců či nepřátel jsou zjevně předsudečné⁶² a že to, co hodnotíme jako ctnost „u našich“, hodnotíme

⁵⁷ Tamt., 2.1.6.6.

⁵⁸ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 27.

⁵⁹ D. Hume, *T* 2.1.11.2.

⁶⁰ Tamt.

⁶¹ Tamt., 3.2.1.8.

⁶² Tamt., 1.3.13.7 (čes. překl. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, přel. H. Janoušek, Praha 2015).

jako neřest „u cizích“⁶³ – se zjevným vyzněním, že soudný člověk tento pohled nesdílí. Jinde klade Hume velký důraz na to, že stud a pýchu vzbuzuje pohled znalců, nikoli lidí, kteří jsou zjevně nekompetentní.⁶⁴ V neposlední řadě Hume zmiňuje, že vyšší morální hledisko, z něhož schvalujeme umělé morální ctnosti, se ve společnosti prosazuje postupně,⁶⁵ z čehož plyne, že musí existovat doba, kdy jej někteří lidé mají a těchto ctností si na sobě a na druhých cení, a přitom se domnívají, že ostatní, kteří jejich stanovisko nesdílí, a těch je pořád dost, jej v principu sdílet mohou.

Na pýchu a stud – a také na všechny ostatní vášně – velmi působí obecná pravidla

Vyložme nyní poslední podmínku příčin pýchy a spojme to, co Taylorová na příkladu pana Darcyho a sira Williama rozdělila. Je zjevným faktem, který Hume nepopírá, že člověk může být úzce spojen s předměty, které *veřejnost* považuje za předměty pýchy, a přitom *sám* necítí emoci pýchy z toho, že je vlastní.

Hodnota většiny věcí, jak jsme již řekli, je však podle Huma ustanovena veřejně, zvyklostmi a obyčejí, které s věcmi spojují hodnotu na základě konvenčních pravidel a také prostřednictvím rozmanitých srovnávání:

„Je totiž zjevné, že kdyby byl do našeho světa náhle přenesen dospělý člověk s naší přirozeností, byl by ze všech věcí naprosto bezradný a nemohl by rychle přijít na to, jaký stupeň lásky či nenávisti, pýchy, studu či jakékoli jiné vášně jim má připsat. Vášně se často proměňují na základě velmi podružných principů, které se vždy neuplatňují stejně, obzvláště když jde o jejich první užití. Zvyk a praxe však tyto principy vynesly na světlo a určily správnou hodnotu všech věcí vášní. To musí usnadnit vznik všech vášní a, pomocí obecně stanovených zásad, poskytnout vedení při stanovení míry, jíž se máme držet, když upřednostňujeme jednu věc před druhou.“⁶⁶

⁶³ Týž, *T* 2.2.3.2.

⁶⁴ Tamt., 2.1.11.11.

⁶⁵ Tamt., 3.2.2.10.

⁶⁶ Tamt., 2.1.6.9.

Veřejná pravidla jedinci podle Huma „vysvětlí“, které předměty má pociťovat jako potěšující, tj. které jsou hodnotné, a které předměty mají vyšší a které nižší hodnotu, a to jak z hlediska společnosti, tak z hlediska skupiny, do níž ve společenském hledisku patří.⁶⁷ Jedinec proto také v jistých případech *pociťuje* tyto předměty jako hodnotné, pravidla jeho city do značné míry *způsobují*. Pravidla mu také říkají, jaká je hodnota věcí, i když ji právě necítí, tj. zprostředkovávají ideje hodnoty. Obrazy zůstávají krásné, i když nezažíváme estetické zalíbení, mravní charaktery ctnostné, i když nezažíváme city morálního schvalování. Právě tak sir William má „ideu“ svého nadstandardního postavení, které zvyšuje vědomí jeho vlastní hodnoty i ve chvílích, kdy pýchu necítí, protože je třeba unavený, a tuto ideu si občas osvěžuje pocity pýchy na sebe.

Pravidla podle Huma dále také stanoví, kdo má při „vlastnění“ jistých předmětů právo na to pociťovat svou hodnotu jako vyšší a kdo jako nižší, a to jak ve společnosti vůbec, tak v rámci skupin sdílejících stejné postavení. Opět platí, že jedinec obvykle rozumí tomu, kdo je ve společenském prostoru „nahore“ a kdo „dole“, jak v absolutním smyslu, tak ve smyslu skupiny, k níž patří. Prostřednictvím obecných pravidel, říká Hume, „si tvoříme pojetí (notion) různého společenského postavení lidí, které odpovídá jejich moci či bohatství“.⁶⁸

Pan Darcy i sir William *chápu*, že patří v „absolutním“ pohledu mezi vyšší vrstvy, tedy mají ideu hodnoty svého stavu. Aby se však veřejná idea této hodnoty proměnila v osobní impresi, v níž pocítí emoci pýchy na sebe samé, musí hodnotící vnímat, jak správně říká Taylorová, veřejnou hodnotu věcí, které jim náleží a jejichž veřejné hodnotě rozumí, jako něco, co z jejich hlediska překonává jejich vlastní standardy. To mohou být třeba standardy skupiny, k níž člověk patří – „Co je pro urozeného pána nesmírným bohatstvím, je pro prince almužnou“ –, nebo partikulárnější a méně veřejně srozumitelná vlastní měřítka. Pokud veřejná hodnota tyto standardy nepřekonává, jako v případě pana Darcyho, jehož standard pramení spíše ze svérázu jeho osobnosti, žádnou pýchu na svůj společenský stav nepocítí. Pokud ano, jako u sira Williama, který si podržel hledisko člověka z nižších poměrů, emoce pýchy vznikne.

Analýza Taylorové v oblasti, kdy pýcha vzniká na základě komparativní hodnoty materiálních poměrů, je tedy v podstatě správná.

⁶⁷ Lze pouze spekulovat, jak by Hume toto učení se pravidlům vysvětloval. Důležitou roli by přitom ale určitě hrálo to, že sdílíme pocity a postoje veřejnosti, jak nám je prostředkuje sympatie. Viz např. týž, *T* 3.3.1.7.

⁶⁸ Tamt.

Humova analýza ale ukazuje, že bez schopnosti lidských bytostí pociťovat předměty na základě srovnání jako hodnotnější než jiné a cítit při tom nepřímou emoci pýchy, pokud k nám význačnějším způsobem patří, nelze tyto pocity s ohledem na materiální poměry stabilizovat, rozšířit či usměrňovat společenskými pravidly, a nelze tedy vybudovat ideu řádu, v němž se lidé, kteří vlastní předměty veřejně hodnocené jako předměty pýchy, označují za pyšné, vznešené, vysoko postavené atd. Naše individuální pocity nejsou přímo závislé na našem postavení, postavení se však konstituuje na základě lidských pocitů pýchy. Není náhoda, že drtivá většina lidí prožívá vzestup ve společenském prostoru jako cosi libého, čím se můžou pyšnit. Rozčlenění vrstev a pozic jako by ve svých idejích obsahovalo sedimentované pocity pýchy a studu, bez nichž by nedávalo smysl a kterými se nemusí sebehodnocení lidí, již si z těchto pozic rozumí, řídit. Tyto hodnoty pozic je ale podle všeho možné za jistých okolností pocity oživit. Hume sám k vysvětlení této zajímavé souvislosti nepřímých vášní, obecných pravidel a vzniku pozic prestiže ve veřejném prostoru nenabízí ve svém pátém omezení více než několik poznámek. Zdá se proto, že k hlubšímu a zajisté velmi obtížnému vyložení dvou pojmů pýchy, na které Taylorová upozornila, jejichž souvislost v Humově myšlení však přehlédla, by bylo potřeba kromě Jane Austenové přibrat i Marka Twaina.⁶⁹

Závěr

Náš text končí tím, že poukazuje na nedořešené otázky a problémy Humovy teorie. Ty určitě vyzývají k dalšímu promyšlení. Je velice pravděpodobné, že výklad konstituce sociálního prostoru, vztahu obecných pravidel a vášní, viditelnosti hodnot pro druhé a možnosti hrlosti na vlastní hodnotu předmětů by ukázal vzájemnou souvislost těchto problematik. Ukázat tyto souvislosti zůstává úkolem k vyřešení. Jde o témata, která jsou svou důležitostí nosná i bez toho, že jejich diskusi můžeme nalézt u Davida Huma. Humova filosofie však představuje jeden z rámců, v nichž je možné tyto souvislosti produktivně pojednávat. Analýza podmínek příčin pýchy u Gabriely Taylorové je svým důrazem na kontextovou povahu explanačních přesvědčení pýchy a dalších emocí sebehodnocení zajímavou možností, jak do světa Humova myšlení o těchto otázkách vstoupit. Taylorové jsme vytkli příliš krátkou a nedostatečnou

⁶⁹ M. Twain, *Princ a chudřas*, Praha 1999.

diskusi Humova domnělého hédonismu. Všimli jsme si také toho, že se nechává svést jeho jazykem, který občas při diskusi nepřímých emocí a jejich omezení udává jako *příčiny* těchto emocí faktické stavy (matters of fact). Při bližším pohledu se však ukázalo, že Hume, ve shodě se svou filosofií, má vždy za to, že dotyčné příčiny je třeba formulovat z hlediska přesvědčení či víry lidí, kteří nepřímé emoce prožívají. Navzdory velmi odlišnému pojetí *vztahu* příčin pýchy a emoce pýchy jako jejich účinku, který Hume chápe jako faktický a Taylorová jako vztah „logický“, je tak Humovo hledisko hledisku Taylorové bližší, než by se na první pohled zdálo.⁷⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text skizziert zunächst kurz die Rezeption von Humes Konzept des Stolzes in Taylors Buch *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. Es folgt eine Unterscheidung zwischen der Emotion Stolz und dem Stolz auf einen hohen sozialen Status bei Taylor, einschließlich einer Erklärung, warum sie auch heute noch relevant ist. Anschließend stellen wir eine Interpretation der fünf Einschränkungen hinsichtlich der Ursache für das Gefühl des Stolzes bei Hume und Taylor vor und bieten unsere eigene „humeanische“ Reflexion über Taylors Kritik an Hume. Ganz am Ende des Artikels findet der Leser bei der Interpretation der fünften Einschränkung des Stolzes eine mögliche Erklärung dafür, wie Hume die Verbindung dieser beiden Bedeutungen des Stolzes aufgefasst haben könnte. Darüber hinaus werden wir bei der Erörterung von Humes Einschränkungen des Stolzes auf die Schwierigkeiten eingehen, die insbesondere mit Humes Werttheorie verbunden sind. Dabei kommen wir zu dem Schluss, dass Hume, hätte er seine ursprüngliche Idee, das *Traktat über die menschliche Natur* für eine zweite Auflage zu überarbeiten, nicht aufgegeben, seine Beschränkung des Wertes des Objekts des Stolzes erheblich hätte erweitern müssen.

⁷⁰ Autor působí na Oddělení současné kontinentální filosofie Filosofického ústavu AV ČR. Článek je výsledkem projektu GA ČR 20-02972S „Staré a nové ctnosti: Etika ctností u Huma a Mandevilla“ řešeného tamtéž.

SUMMARY

The text first briefly outlines the use of Hume's concept of pride in Taylor's Book *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. This is followed by a distinction between the emotion of pride and pride belonging to high social status in Taylor, including an explanation of why it is still relevant today. We then present an interpretation of the five constraints on the cause for the emotion of pride in Hume and in Taylor and offer our own "Humean" reflection on Taylor's critique of Hume. In an interpretation of the fifth constraint on pride at the end of the article, the reader finds an outline of a possible explanation of how Hume might have conceived of the conjunction of these two meanings of pride. Furthermore, in discussing Hume's constraints of pride we deal with the difficulties involved in Hume's theory of value in particular. In doing so, we conclude that Hume, had he not abandoned his original idea of revising the *Treatise of Human Nature* for a second edition, would have had to expand his limitation on the value of the object of pride considerably.

EXISTUJE SKUTEČNĚ NĚCO VENKU?

Skica k realistické fenomenologii¹

Günter Figal

Fenomenologie jistě není ani proslulá, ani nechvalně známá jako příspěvek k filosofickému realismu. Spíše by mohla a může posloužit pro kontrast tam, kde má filosofický realismus získat jasnější kontury. V tomto smyslu se vůči fenomenologii kriticky vymezil Quentin Meillassoux;² fenomenologické přesvědčení, že entitám je třeba rozumět v korelaci s jejich zakoušením, odmítl jako subjektivistické, opíraje se o argument, že se pak o objektivitu uvažuje výhradně v jejím subjektivním jevení. A rozumíme-li entitám a stavům věcí takto, jsou zabarveny způsobem, jímž se k nim vnímáním, pojmy, příp. řeči vztahujeme. To snižuje, domnívá se Meillassoux, stupeň jejich reality. Jako subjektivní je realita uzavřena a skryta v subjektivních reprezentacích lhostejno jakého druhu, a není tedy žádnou skutečnou realitou – není ničím skutečně vnějším, mimo představy.

Není těžké Meillassouxovu domněnku potvrdit. Sám zakladatel moderní fenomenologie, tedy Edmund Husserl, určuje korelaci mezi naší vztažeností k něčemu a tím, k čemu se vztahujeme, jako subjektivní. Děje se to na jednom z mála míst jeho spisů, kde určuje fenomény jako takové, a je to, přijmeme-li názor Jeana-Luca Mariona, určení kanonické.³ Jak říká Husserl, „kvůli bytostné korelaci mezi *jevením* a *tím, co se jeví*, je slovo fenomén dvojznačné“. Avšak i když řecké slovo φαινόμενον znamená vlastně to, co se jeví, „užívá se toto slovo převážně pro jevení samo“, pro „subjektivní fenomén“, pokud je, jak Husserl připojuje, „připustné užít tohoto hrubě zavádějícího psychologického výrazu“.⁴

¹ Přeloženo podle: G. Figal, *Gibt es wirklich etwas draußen? Skizze einer realistischen Phänomenologie*, in: *Freiräume. Phänomenologie und Hermeneutik*, Tübingen 2017, str. 27–38.

² Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006, str. 33.

³ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2005, str. 33.

⁴ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in: *týž, Husserliana*, II, vyd. W. Biemel, Haag 1958, str. 14.

Toto určení, které najdeme v přednášce z roku 1907, je vskutku kanonické. Předjímá pojetí fenoménů, jež Husserl rozvíjí v *Idejích I*, kde fenomény přiřazuje „imanentnímu bytí“ čistého vědomí, které, jak Husserl říká citátem z Descarta, nepotřebuje ke své existenci nic jiného.⁵ Tím ovšem necharakterizuje Husserl fenomény jako mentální prezen-
tace bez jakékoli reality. Fenomény pro něho nejsou žádné empiricky konstatovatelné mentální události; taková domněnka by představovala hrubé psychologické nedorozumění, které Husserl odmítá. Fenomény, jak jim rozumí Husserl, jsou spíše „imanentním“ jevením něčeho reálného, přinejmenším tehdy, když to nejsou pouhé představy či sny. Jako jevení něčeho reálného jsou ovšem fenomény ve své imanenci „transcendentní“. Jak Husserl zdůrazňuje v *Karteziánských meditacích*, je „transcendence v každé formě (...) imanentní charakter bytí konstituující se v rámci ego“.⁶ Takže realita transcendentního je pro Husserla vskutku subjektivní realitou ve smyslu Meillassouxovy kritiky.

Přesto bychom neměli Meillassouxovy námitky proti fenomenologii přijímat příliš snadno; Husserlovy úvahy, jak jsme je načrtli, jsou přinejmenším v jednom ohledu jasné a přesvědčivé. Realita, jež je chápána jako transcendence, má význam jen tehdy, pokud je zakoušena, a tuto zkušenost lze zcela v souladu s Husserlem brát jako zkušenost, jež realitu „konstituuje“. Aby bylo možné vědět, co je realita, musí být přítomna ve zkušenosti a ve svém významu pro zkušenost. Avšak – a v tomto bodě se Meillassoux dotýká něčeho podstatného – je problematické redukovat transcendenci na její subjektivní význam, a tím na cosi imanentního. Imanentní transcendence není žádnou transcendencí, a to platí, i pokud jde o transcendenci reality. Opravdová, tedy transcendentní realita se nekryje se subjektivností jejího zakoušení.

Dáme-li Meillassouxovi tímto způsobem za pravdu, nemusíme ovšem převzít i důsledky, které ze své kritiky fenomenologického pojetí reality vyvozuje. I když pokládáme spolu s ním myšlenku imanentní transcendence, tedy pouze subjektivní reality za problematickou, můžeme pochybovat o tom, zda myšlenka jakéhosi „velkého vnějšku“ (*Grand Dehors*), tj. reálné reality, jak ji Meillassoux zavádí, dává dobrý smysl. Jak máme chápat něco externě reálného bez jakéhokoli „subjektivního“ korelátu? Jak má být nějaká realita bez „subjektivního jevení“ v Husserlově

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, in: *týž, Husserliana*, III/1, vyd. K. Schumann, Haag 1976, str. 104.

⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in: *Husserliana*, I, vyd. S. Strasser, Haag 1963, str. 41–183, zde str. 117.

smyslu? Meillassouxovy příklady, např. počátek universa nebo vznik Země,⁷ jsou vskutku nedostupné zkušenosti, a tedy také „byťostné korelaci mezi jevením a jevícím se jsoucnem“. Ale právě proto mohou být přítomné pouze ve svých reprezentacích. Jsou tak mnohem více než vnímané reality zabarveny možnostmi vztahu k nim. Protože můžeme mluvit například o počátku universa jen bez opory v bezprostřední zkušenosti, je počátek universa přítomen jen nepřímo a většinou v různých způsobech mluvení o něm – v teoretické fyzice nebo v mýtu.

Je-li tomu tak, prokazuje se fenomenologické pojetí reality znovu jako atraktivní; zdá se, že realitě lze jako takové filosoficky nejlépe rozumět, promýšlíme-li korelaci mezi jevením a jevícím se, mezi způsobem našeho vztahu a tím, k čemu se vztahujeme. Avšak abychom byli právi realitě jako takové, nebudeme moci převzít Husserlovo pojetí této korelace, jak je vyjádřeno v „kanonickém“ určení fenoménů. Naopak, realita jako taková nesmí být chápána jako realita imanentní. Spíše je třeba promyslet její vnějšnost.

Husserl sám učinil tímto směrem několik kroků, například když v *Idejích I* říká, že svět jako skutečnost je „vždy zde“,⁸ a to přece nejspíš znamená i tehdy, když je pozorován v imanenci čistého vědomí. Realita není ve fenomenologickém pohledu negována, ba ani zpochybněna, nýbrž pouze „uzávorkována“; není už brána jako známá, samozřejmá, ani jako předmět praktických či teoretických zájmů. Toto uzavorkování reality, jež Husserl nazývá též *ἐποχή*, ještě není ani redukce transcendentní reality na subjektivní, a tudíž imanentní jevení. Již ve své přednášce z roku 1907 dochází Husserl v rozporu se svým „kanonickým“ určením fenoménů k objevu, jenž je i pro něho samého podivuhodný a záhadný, že v aktech vědomí se skrývají „rozmanité transcendence“. Musejí to být transcendence, jež nejsou domestikovány jako „imanentní“, neboť jak by pak mohly Husserlovi připadat jako podivuhodné a záhadné?

Jako příklad takových transcendencí popisuje Husserl odlišnost určitého tónu od zakoušení tohoto tónu ve slyšení.⁹ Při tom se ukazuje, že zkušenost posluchače je od slyšeného tónu odlišná nejprve v tom, že je v ní přítomna pouze část tónu, totiž ta část, která je aktuálně slyšena, zatímco tón jako takový je identický s celým trváním svého znění. Zkušenost posluchače a slyšený tón jsou kromě toho různé proto, že ve zkušenosti posluchače zůstává přítomné, co reálně přítomno už není,

⁷ Q. Meillassoux, *Après la finitude*, str. 21.

⁸ E. Husserl, *Ideen*, I, str. 61.

⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, str. 11.

totiž tón, nakolik je již minulý; přítomné jsou, Husserlovou terminologií řečeno, také retence tónu. Lze ještě doplnit, že zkušenost posluchače je, na rozdíl od tónu samého, určena také pozorností osoby, která tuto zkušenost dělá, stejně jako jejími vjemovými možnostmi, asociacemi a jejími možnostmi slyšenému rozumět. A nakonec je zkušenost, subjektivní jevení něčeho takového jako tón, možná jen proto, že reálný tón není totožný se svým zakoušením. Vždyť to, co je zakoušeno, je tón ve své realitě, jinak by to, co je prožíváno, nebylo žádnou zkušeností, nýbrž pouhou představou, fantazií či halucinací. Zkušenost žije z difference mezi jevem a jevícím se; v této diferenci má jev svou skutečnost a to, co se jeví, v ní má svou realitu.

Husserl nevěnoval diferenci jevení a jevícího se jen nahodilou pozornost. Naopak tuto diferenci v *Idejích I* pečlivě vypracoval a terminologicky fixoval jako diferenci mezi „noesis“ a „noema“. Přesto setrval u svého přesvědčení, artikulovaného v přednášce z roku 1907, že tato difference patří do oblasti opravdové danosti, to znamená: do opravdové imanence čistého vědomí.¹⁰ Důvodem toho, že si to Husserl myslí, není ovšem žádný karteziánský dogmatismus. Důvod je srozumitelný spíše z „kanonického“ určení fenoménů, či přesněji z Husserlova přesvědčení, že pouze toto určení je vhodné k tomu, aby se stalo fundamentem fenomenologie. Následujeme-li Husserla, fenomény musejí být subjektivní, neboť jen tak jim lze rozumět v jejich různosti od reality, jak ji zakoušíme v „přirozeném“, nefenomenologickém postoji. Pouze v subjektivním jevení lze něco zakoušet jinak než v každodenním vztahování, jež je jako takové určeno zájmem na věcech v jejich realitě – tedy tím, že věci jsou zde a mohou být poznávány, užívány, měněny nebo zhotovovány. Zatímco v „přirozeném postoji“ přistupujeme svým chápáním, uchopováním a bráním přímo k věcem, jsou v subjektivním jevení věci přítomny jen nepřímě. Subjektivní jevení – a to je rozhodující bod – je kromě toho *možné reflektovat*; v Husserlově pojetí této přístupnosti pro reflexi se jevení může stát korelátlem aktu vědomí. V reflexi se tedy vědomí nezabývá přímo věcmi, nýbrž sebou samým; místo zájmu o věci může vědomí vyjasňovat a popisovat jevení věcí v deskripčních aktu vědomí, které se k věcem vztahují. Fenomenologie je, přidržujeme-li se Husserla, toto popisující vyjasňování.

Hranice, již Husserl odděluje fenomenologii od přirozeného postoje, by měla být nahlédnutelná. Jen tehdy, je-li fenomenologie zásadně odlišná od praktické či vědecké zkušenosti, může si osobovat zvláštní

¹⁰ Tamt.

schopnost vyjasňovat svět a jeho zakoušení. Mimo to mluví mnohé pro hypotézu, že tento požadavek objasňovat je bytostně reflexivní. Dokonce i v nefilosofických, a tedy i nefenomenologických souvislostech je rozpoznáváno, že v reflexi mají zkušenost a zakoušené specifický status; při reflexi něco jednoduše nezakoušíme, nýbrž pokoušíme se objasnit, jak něco připouští zkušenost a jak jeho zkušenost může existovat. To však neznamená, že se v reflexi od reality odvracíme a pohlížíme už jen na subjektivní či imanentní jevení. Reflexe není, při bližším přihlédnutí, žádné metapoznání, nýbrž spíše obrat v poznání samém. Pokud například reflektujeme pokus něco uskutečnit, neproměníme tento pokus v metakorelát poznání, nýbrž promýšlíme a zkoumáme jej jako jednu *možnost mezi jinými možnostmi*. Promýšlíme například, jak by to, co chceme konat, mohlo být vykonáno i jinak. V reflexi, jež je chápána takto, promýšlíme možné. Jde o zamyšlení nad tím, co je *možné* konat a co *může* být, přičemž i to, co je konáno a co fakticky je, se posouvá do kontextu možností, a je tak bráno jako možnost.

Načrtnuté pojetí reflexe lze nyní interpretovat fenomenologicky, takže budeme reflexivnímu charakteru fenomenologie rozumět jinak než Husserl. V návaznosti na Husserlovo „kanonické“ určení fenoménů můžeme fenomenologickou úvahu uchopit jako reflexi korelace mezi jevením a tím, co se jeví. Jelikož je obojí reflektováno, stává se pak obojí viditelným ve své možnosti jako navzájem na sebe vztažené. Ovšem na rozdíl od Husserla by korelace nebyla redukována na subjektivní či imanentní jevení. Naopak může být chápána jako *bytostně transcendentní* a teprve díky tomu jako opravdová korelace, v níž je subjektivní jevení právě tak podstatné jako to, co se reálně jeví. Vlastní úlohou fenomenologie potom je tuto opravdovou, vpravdě fenomenologickou korelaci reflektovat v její bytostné transcendenci. Spolu s transcendentní realitou toho, co se jeví, je opravdová realita, reálná, a nikoli jen imanentní realita, originerně fenomenologickým tématem. Přitom ovšem reálná realita není jednoduše jen tak, jak je realita pro zájem vedené vztahování v „přirozeném postoji“. Je-li fenomenologicky reflektována, je spíše viděna jako realita v *možnosti* své transcendence.

Jak provádět tuto fenomenologickou reflexi transcendence, vyplývá z pojmu transcendence samé. Transcendence ve smyslu Husserlově je souznačná s *vnějšností* a vnějšnost je pojem *prostorový*. Podle toho je fenomenologie bytostně reflexí prostoru – tak, že prostor a prostorovost nejsou jedním z libovolných fenomenologických témat, nýbrž tím, co fenomenologii samu umožňuje. Pokud korelace mezi jevením a jevícím se, mezi noesí a noematem má jako taková prostorovou povahu, je prostor

umožněním fenomenologické reflexe. Fenomenologie je prostorová reflexe a pouze jako taková může být reflexí prostoru.

Co to znamená, je možné ilustrovat nejprve na Husserlově příkladu difference mezi noesis a noema, tedy na různosti akustické zkušenosti a tónu. Tóny je možné skutečně slyšet jen tehdy, afikují-li ucho; bez afekce nemohou být slyšeny, nýbrž pouze představovány. Taková představa je však závislá na zkušenosti. Jak bychom si měli moci představit něco jako skutečný tón, aniž jsme kdy skutečné tóny zakoušeli? Aby byly zakoušeny, musejí být tóny *někde*; musejí přicházet *odněkud* a jsou přitom vůči afikovanému smyslu vnější. Rovněž musejí být jakožto tóny umožněny prostorovými podmínkami znění. Když zakoušíme tóny, jsou tyto podmínky spoluzakoušeny; s každým tónem zakoušíme i prostor, v němž zaznívá. Je to *volný prostor* jeho znění.

V návaznosti na Husserlův popis bychom ovšem tóny chápali primárně nikoli prostorově, nýbrž časově. Tóny mají určité trvání a mají fáze, které od sebe lze rozlišit. Jsou, jedním slovem, *sukcesivní*, a ve své sukcesivitě přicházejí a pomíjejí, takže skutečně slyšena může být vždy jen jedna z jejich fází. Fáze, které skutečně neslyšíme, musíme uchovávat v paměti a anticipovat v očekávání.

Časový charakter tónů a akustických zkušeností, jak byl právě načrtnut, přirozeně není možné vážně zpochybňovat. Ale tomuto časovému charakteru jako takovému nelze rozumět bez prostoru. Prostor a čas nejsou žádné rozdílné, na sobě bytostně nezávislé a ve své nezávislosti se navzájem doplňující formy či podmínky tónů a jejich zkušenosti. Prostor a čas a právě tak prostorový a časový charakter tónů a jejich zakoušení nejsou rovnoprávné. Aby tón mohl určitou, za jistých podmínek měřitelnou dobu trvat, musí být *někde* a k jeho znění se musí nabídnout volný prostor.

Ještě jednou je třeba zdůraznit, že toto znění není subjektivní. Je reálné. Mohou či mohli by je zakoušet právě tak i jiní posluchači, a sice i tehdy, kdybychom sami znění nezakoušeli, takže je nezávislé na vlastní zkušenosti slyšení. Totéž platí i pro rozlišení různých fází v časové sukcesi nějakého tónu. Tato sukcese je reálná, avšak její realita není časová, nýbrž prostorová. Rozlišení různých fází tónu je možné jen proto, že tyto fáze jsou navzájem *vnější*. Tato vnějšnost není podstatně jiná než vnějšnost nášlapných kamenů v japonské zahradě. Rozdíl tkví především v tom, že nášlapné kameny jsou prostě zde a jakoby čekají na to, že na ně postupně stoupneme, zatímco fáze tónu jsou zde jen v reálném znění. Avšak kdyby měl tón jen dvě fáze, například vyšší a nižší, jež by jako takové zůstávaly stejné a navzájem se střídaly, pak by jejich sukcese záhy

ustoupila a začala by převládat vnějšnost, tedy prostorovost tónových fází. Fáze tónu by se přiblížily jednoduchému, čekajícímu bytí kamenů. Prostorově by vyplňovaly prostor znění.

Co platí pro tóny, lze ukázat ještě názorněji na věcech viditelných a přístupných hmatu a na budovách. Prostorový charakter věcí a budov je evidentní, stejně jako prostorový charakter jejich zakoušení. Na věcech a budovách se mimo to zřetelně ukazuje, že korelace mezi jevením a tím, co se jeví, má prostorový charakter. Diference mezi noesí a noematem je diferencí prostoru a v prostoru. Nejlépe to lze asi demonstrovat na nějaké budově. Abychom prozkoumali budovu, musíme ji pozorovat z větší vzdálenosti a zblízka, z různých stran, zvenčí a zevnitř. Podle perspektivy zakoušení se budova jeví pokaždé jinak. Avšak všechny tyto různé možnosti jevení jsou možnostmi budovy. Budova je má *skutečně*; mohou být noematicky určeny jako možnosti budovy. Budova *nabízí* tuto možnost, a to těm, kteří ji mohou zakoušet nebo skutečně zakoušejí, a když někdo některé z těchto možností vnímá, pak se budova jeví v jeho nebo její zkušenosti. Tato zkušenost by mohla být i jiná, než je; zkušenost nikdy nebude moci vnímat v subjektivním jevení všechny možnosti jevu. Zakoušená budova bude kromě toho vždy zabarvena možnostmi zakoušení, schopnostmi a preferencemi zakoušející osoby. Ale budova sama tak zabarvena není. Jiné osoby s jinými noetickými možnostmi, schopnostmi a preferencemi ji budou zakoušet jinak. Ale neřeknou kvůli tomu, že to, co sami zakoušejí, je jiná budova. Je to tatáž budova zakoušená mnohými.

V návaznosti na tuto úvahu lze také říci, jak je třeba chápat koreláty noematicky určité zkušenosti v jejich transcendentní realitě. Tato realita není žádný fakt, nelze ji jednoduše konstatovat ve větných výpovědích. Transcendentní realita je spíše soubor možností, z nichž některé jsou v konkrétní zkušenosti aktualizovány, zatímco jiné, často nesčetně mnohé, zůstávají latentní – jako například strany budovy, které jsme neviděli. Přesto jsou jako možnosti reálné. Jsou skutečně možnostmi například budovy, kterou jako takovou nelze redukovat na zkušenosti s ní – tak jako pravidla určité hry nemohou být redukována na aktivity a zkušenosti hráčů. Teprve ve druhé řadě jsou to možnosti subjektivního jevení, a to proto, že subjektivní jevení je na nich závislé – jako jsou tahy hráčů závislé na pravidlech hry. Jen proto, že např. budova je přístupna určitým způsobem, může být v této přístupnosti zakoušena. Nebo, fenomenologicky řečeno: něco jako budova se může určitým způsobem subjektivně jevit, protože *se to samo ukazuje* a v tomto svém sebeukazování to určuje subjektivní jevení. Reálné možnosti ukazování se budovy *nesou a vedou* její zakoušení. Jsou to možnosti, které subjektivní zakoušení umožňují.

Ale subjektivní zakoušení není svým korelátem, tedy tím, co se ukazuje nebo jeví, určeno v každém ohledu. Má také své vlastní určenosti. Může být omezeno krátkozrakostí, nemusí dostát architektonické subtilitě budovy a může být zabarveno předpoklady a předsudky. Avšak pokud je subjektivní jevení zkušeností *něčeho*, pak je to jeho korelát, jenž tuto zkušenost umožňuje.

Toto umožnění by bylo třeba prozkoumat podrobněji. Jak přesně je zkušenost určena svým korelátem? Jak patří obě relata fenomenologické korelace, noesis a noema, k sobě? Při zodpovídání těchto otázek nám může opět pomoci příklad s budovou. Zakoušení budovy je totiž jako takové zkušeností prostorové struktury a tato struktura činí zkušenost možnou tím, že ji objektivně určuje. Velké světlé prostory s vysokými stropy a velkými okny nemohou být zakoušeny jako těsné a temné; budova s mnoha místnostmi, dlouhými chodbami a se schodišti vyžaduje rozsáhlejší zakoušení než chata o jedné místnosti; je obtížnější zorientovat se v budově podobné labyrintu než v takové, jejíž strukturu lze obsáhnout jedním pohledem. Co je v každém z těchto příkladů zakoušeno, je budova ve své prostorovosti nebo, což je totéž, prostor této budovy. Budovy jsou vybudovaný prostor a to znamená také: prostor, jenž může být zakoušen ve své materialitě, ve své otevřenosti nebo uzavřenosti.

Zkušenost prostoru jako taková je prostorová. Zakoušíme-li nějaký prostor, podléháme jeho prostorovým podmínkám, a to je zase možné jen proto, že jsme sami, jakožto živé tělesné bytosti, v mnoha ohledech prostorově určeni. Jelikož stojíme vzpřímeně a jsme schopni otáčet hlavu, natahovat paže a chodit či běžet, dívat se kolem sebe, dolů i vzhůru, jsme různými způsoby disponováni pro objektivní prostorová určení. Tato určení nejsou obecně vzato pevná, jako bychom byli v každém pohybu vedeni, nýbrž připouštějí soubor různých aktivit a pasivit. Jsou to určení volného prostoru, která volný prostor poskytují; skýtají tím prostorovou volnost i k tomu, dělat různé zkušenosti.

Je to tedy prostor, nač lze převést umožnění zkušenosti budovou, a tedy i její realitou. Protože jsou věci i živé bytosti právě tak prostorové, připouštějí i ony své prostorové zakoušení. Na budovách je ovšem umožňující charakter prostoru obzvlášť dobře patrný, snad ještě lépe než na věcech a živých bytostech. Třebaže můžeme pohlížet na budovy jako na věci, na mimořádně velké věci, normálně se jako věci neukazují. Budovami je nečiní to, že mají charakter objektu, nýbrž to, že je možné do nich vstoupit a zdržovat se v nich: tedy jejich prostorový charakter. Věci a živé bytosti jsou prostorové, ale budovy jsou – to snad smíme opakovat – vybudovaný prostor.

Protože jsou budovy jako věci, mají noematické aspekty, avšak jako vybudovaný prostor nejsou budovy s těmito aspekty totožné. Spíše dovolují, aby do zjevu vstoupil sám umožňující charakter prostoru. Budovy přijímají, obklopují a objímají – živé bytosti, mezi nimi osoby, a také věci a v souladu s tím je s nimi zakoušena i možnost zakoušení a také možnost toho, co může být zakoušeno. Tak je na budovách a s nimi zjevné, že obě strany fenomenální korelace, noesis a noema, k sobě patří prostorově a v prostoru. Fenomenální korelace jako taková je prostor a také fenomenalita jako taková je ve své souhře noesis a noema prostorová. Prostor umožňuje fenomény a s nimi i fenomenologii.

Především na příkladu s budovami se to mohlo a mělo ozřejmit. Mohla se však objevit otázka, jak chápat prostor jako takový, a tedy také, jak přesněji popsat fenomenální význam prostoru, umožnění fenomenality a fenomenologie. Není snadné na tuto otázku odpovídat a nejspíš by to nešlo udělat krátce a stručně. Pro dostatečně přesnou odpověď je třeba vyjasnit, jak lze to, co nazýváme „prostor“, pojmově určit. K tomu je zase třeba si jako první ujasnit, že „prostor“ původně není slovem pro „prostor vůbec“ a že to, co se v němčině obecně nazývá „prostor“, je v jiných jazycích označováno úplně jinak. Odpovídající anglické slovo „space“ tak má úplně jiný význam; pochází z latinského *spatium*, meziprostor, zatímco „prostor“ je volný prostor – prostor, jenž něčemu či někomu prostor dává. Rozmanitost výrazů pro prostor měla filosofické důsledky; neexistuje žádné jednotné terminologické určení prostoru. Zatímco porozumění času je od Aristotela po Heideggera v zásadě totožné, jsou výklady toho, co může být nazváno „prostor“, velmi heterogenní. Pasus o χώρα v Platónově *Timaiovi* nepojednává o tomtéž jako pasáž o τόπος, místě, v Aristotelově *Fyzice*. Prázdno (τὸ κενόν) je důležité pro Démokrita a právě tak pro Lao-c', zatímco Descartes se jako Aristotelés pokouší ukázat, že myšlenka prázdna je beze smyslu. Pro Descarta právě tak jako pro Husserla je to, co se nazývá „prostor“, bytostně rozloha, *extensio*. Vezmeme-li kromě toho v úvahu různé aspekty odstupu, různé prostorové řády a možnosti orientace, snadno vidíme, že to, co se nazývá „prostor“, je mimořádně komplexní a vyžaduje to podrobné a široce pojaté zkoumání.

Zde však může a musí stačit kratší cesta. Spočívá v tom, že se ještě jednou vrátíme ke třem rysům prostoru, které jsme zavedli při rozboru tónu a jeho zakoušení. Tóny, abychom to připomněli, musí být *někde*; musí mít *místo*, stejně jako vše ostatní, co se děje – co nastává, když nalézá nebo nalezlo místo děje. Mimo to musí být umožněno znění tónů; tóny potřebují k jevení *volný prostor*. Konečně musí být tóny různé od

živých bytostí a jejich smyslů, které afikují, a aby byly vnímatelné jako tóny, musí být různé jeden od druhého. Musí být ve svém znění navzájem oddělené a to jsou pouze tehdy, pokud jsou vůči sobě navzájem *vnější*. Volný prostor a vnějšnost jsou tudíž rysy prostoru, bez nichž se při popisu tónů jako toho, co se jeví, nelze obejít. Totéž platí pro popis slyšení. Slyšíme něco na určitém místě a podle toho, jak se toto místo má k místu slyšeného, je slyšené vzdáleno, nebo v blízkosti, je sotva slyšet, nebo je hlasité a mohutné. Kromě toho musí být zkušenost slyšení umožněna volným prostorem; potřebuje akusticky vhodné prostory, které ji připouštějí. A nakonec, jak jsme již zmínili, musí být zkušenost slyšení mimo zakoušené tóny, a tak být sama, jako taková, ve vnějšnosti.

Tyto charakteristiky je možné zobecnit tím, že je vztáhneme na fenomenální korelaci jako takovou. Prokazuje se, že to, co nazýváme „korelací“, je určeno prostorovými rysy místa, volného prostoru a vnějšnosti. Tyto rysy umožňují příslušné fenomenální, fenomenologicky popsitelné konkretizace toho, co může být formálně určeno noeticky jako jevení a noematicky jako to, co se jeví. Jevení a jevící se jsou možné jen tehdy, když jsou umožněné prostorově.

I když to nahlédneme, je možné se ptát, jak lze umožnění fenomenálna popsat přesněji, a přitom fenomenologicky. Takový popis v naznačeném smyslu je možný, jen pokud prostor jako takový bytostně patří k fenomenalitě fenomenálna a není jen jednou z jejích podmínek mezi jinými, takže by fenomény jako takové nebyly prostorové. Avšak na zavedených rysech prostoru se dá ukázat, že fenomény jako takové prostorové *jsou*. Místo, volný prostor a vnějšnost jsou, každé na svůj vlastní způsob, *nenápadné*. Obecně nevěnujeme místu něčeho žádnou pozornost, na rozdíl od toho, co na místě je. Právě tak nezakoušíme volný prostor něčeho, co je vnější, nýbrž něco *ve* volném prostoru a něco *v* jeho vnějšnosti. Prostor v kterémkoli z uvedených rysů není zakoušen přímo, nýbrž vždy jen spolu s něčím, co je prostorové. Něco prostorového zakoušíme naopak jako jev a jevící se věc spolu s prostorem v jeho nenápadnosti. Také prostor mezi dvěma věcmi zakoušíme spolu s nimi, přičemž tyto věci jako jednotlivé jsou tím jevícím se, jímž jsou, opět spolu s prostorem mezi nimi. To je možné zobecnit, když řekneme, že fenomenálno jako hra mezi jevením a jevícím se je bytostně provázeno nenápadností. Fenomenologie je potom fenomenologií nenápadného ve dvojím smyslu – proto, že při popisu fenoménů máme co činit s nenápadností, a proto, že popis je zároveň touto nenápadností umožňován.

Vraťme se na závěr ještě jednou k otázce reality a realistického charakteru fenomenologie. Jak se ukázalo, nepatří realita jako taková, jako

„charakter bytí“, jak říká Husserl, k imanenci čistého vědomí. Realita je vnější, ale nikoli vně vědomí, které by analogicky bylo „uvnitř“. Neexistuje žádný mentální „vnitřek“, z něhož bychom se vztahovali ven k věcem – jako se z budovy vztahujeme oknem k něčemu „tam venku“. Vztaženost a realita jsou obě „venku“. Obojí, subjektivní jevení a objektivně se jevící, jsou možností prostoru.

Přeložil Pavel Kouba

KDYŽ MLUVÍ ZBRANĚ, FILOSOF NEMLČÍ

Rozhovor Aleny Roreitnerové
s Volodymyrem Jermolenkem

Filosof ve válce

A. R.: Téměř bez ustání prostředkujete a vysvětľujete současnou ukrajinskou zkušenost pro západní média, vedete rozhovory s ukrajinskými i zahraničními experty, jako dobrovolník jezdíte s pomocí na frontovou linii. Zároveň říkáte, že jste především filosof. Co pro vás znamená být filosofem během války? A vrhá to pro Vás zpětně světlo na to, co znamená být filosofem vůbec?

V. J.: Myslím si, že skutečná filosofie se rodí v době velkých nesnází, v temných časech. Z toho důvodu jsem také nedávno spustil podcast *Thinking in Dark Times*. Domnívám se, že v obdobích zajištěného, pohodlného života má filosofie sklon uchýlit se k dějinám filosofie. Něco takového bohužel vidíme v západním akademickém světě, kde katedry filosofie zveřejňují především knihy o předchozích filosofech. Je v tom určitá neochota myslet nezávisle, možná i strach převzít odpovědnost za vlastní myšlení, mluvit sám za sebe. Proč? Může za tím být skryté přesvědčení, že se v našich životech neděje nic doopravdy důležitého a zajímavého, a tak bychom se měli obracet k velkým filosofům minulosti. Proto se vždycky cítím zaskočený, když řeknu, že jsem filosof, a lidé se mě hned ptají: „A na co se specializujete?“ „No, víte,“ odpovídám jim, „já se specializuji na filosofii samotnou, na filosofické myšlení. Nejsem nutně odborník na Hannah Arendtovou, Platóna nebo Kanta. Ti všichni jsou mí společníci v rozhovoru, jsou to mí přátelé, které znovu a znovu čtu a přemýšlím spolu s nimi.“ To bych řekl za první.

A za druhé je podle mého názoru pro příběh lidských bytostí určující, že v sobě podivuhodným způsobem spojují smrtelnost s nesmrtelností. Lidská kultura byla vždy zápasem se smrtí. Je to zjevně zápas, který prohráváme, a to nutně, kvůli naší biologické podstatě, ale zároveň tak trochu vyhráváme, protože dokážeme smrt obejít. Kultura je způsob, jakým mohou i mrtví lidé zůstat v jistém smyslu naživu; je to způsob,

jak mohou ti, kdo něco napsali a pak zemřeli, uchovat to, co napsali, i pro budoucí generace. Proto mám velmi rád Pascalův obrat, podle nějž je lidská bytost „un rousseau pensant“ – myslící třtina. Chce se tím říci, že lidská bytost je křehká, ale zároveň v sobě zrcadlí vesmír. Je smrtelná, ale zrcadlí nesmrtelnost, je konečná, ale zrcadlí nekonečno. To je něco, co pochopíte velmi... řekl bych velmi empiricky během války, když se setkáte se smrtí, když pochopíte, jak křehký život je a jak je skrze tuto křehkost vidět nekonečná a zázračná přirozenost lidských bytostí. Někteří lidé ji nazývají božskou přirozeností, jiní jsou skromnější. Ale když se mě zeptáte: Proč cítíme takovou lítost, proč truchlíme nad druhými? Důvodem je naše vědomí, že každá bytost je svět sám pro sebe, a když ztratíme nějakého člověka, ztrácíme celý svět. Spolu s mojí ženou jsme napsali knihu o válce: jmenuje se *Život na hranici* a měla by tady na Ukrajině brzo vyjít. Doufáme, že vyjde také v překladu do angličtiny a jiných jazyků. Je to kniha o filosofii v době války: zachycuje, co znamená být filosofem během války, jaká témata se snažíme analyzovat a kolik věcí – filosofických otázek – se kolem nás mění: náš přístup k jiným lidským bytostem, k domovu, k času, k prostoru, náš přístup k naší vlastní zemi atd.

Někteří čeští čtenáři znají příběh dětského lékaře Oleksandra Jabčanky,¹ v němž tento lékař vypráví o tom, jak četl v zákopech u bachmutské „cesty života“ Platónova Faidóna, aby se nezaměstnával myšlenkami na to, jaká je – při stávající intenzitě palby – pravděpodobnost dopadu miny přímo do zákopu. Říká, že mu filosofie pomáhá nezešleat a zároveň mu dává šanci pomáhat ostatním. Nechci nic idealizovat, ve stejné době na této pozici dva Jabčankovi kamarádi padli. U nás je pro mnohé filosofie stále ještě hlavně akademickou disciplínou; jak rozumíte její schopnosti zachránit sebe a pomáhat ostatním?

Moje odpověď navazuje na tu předchozí. Myslím si, že jedním ze slov, která vystihují ukrajinskou kulturu, je slovo „navzdory“. Je to svoboda navzdory tyranii, život navzdory smrti, radost navzdory tragédii. V jis-

¹ R. Mokryk, *Západ Ukrajiny: „bašta ukrajinského nacionalismu“*, in: *Ukrajina. Osobní svědectví a geopolitické pozadí rusko-ukrajinské války*, vyd. S. Koškinová – R. Mokryk – P. Procházková, Brno 2023, str. 32–39. Týž, *Jak se z Ukrajinců stali občané a z občanů vojáci. Cesta dětského lékaře ze Lvova do zákopů Bachmutu*, in: *Deník N*, 10. 5. 2023. Dostupné online: <https://denikn.cz/1140977/jak-se-z-ukrajincu-stali-obcane-a-z-obcanu-vojaci-cesta-detskeho-lekare-ze-lvo-va-do-zakopu-bachmutu/?ref=list>. (navštíveno 17. 4. 2025).

tém smyslu je to také myšlení navzdory absurditě, která vás obklopuje. A jak už jsem zmiňoval, myslím si, že když se setkáme s křehkostí života tak empiricky, tak očividně, lépe mu rozumíme. Pochopíme, jak je cenný a jak bychom ho měli opatrovat. Je to dávná moudrost pocházející už od stoiků a Řeků, cosi, na co jsme pozapomněli v době bezpečí, zajištění, společenského blahobytu, dobrých pozic a placených profesur. Domnívám se, že to, co nás s takovou naléhavostí nutí přemýšlet, je strach, že můžeme ztratit něco velmi cenného. Zdá se mi, že tímto strachem jsou prostoupeni všichni Ukrajinci. A odpovídáme na něj různými způsoby: někteří lidé vytvářejí výtvarná díla, někteří tvoří hudbu a jiní se věnují filosofii. Ale podobně jako je například stoická filosofie uměním života navzdory ztrátám a osobní přípravou na ztráty nejvyšší, včetně ztráty vlastního života, podobně je nyní i pro ukrajinskou filosofii přirozené, že se ubírá tímto směrem; tak si to alespoň představuji.

S tím snad souvisí i svědectví, jež podávají myslitelé, kteří se ocitli v zajetí. Igor Kozlovskij, religionista, který strávil dva roky v zajetí v okupované Doněcké oblasti a od jehož smrti uplynul více než rok, v rozhovoru s Konstatinem Sigovem zmiňuje myšlenku Viktora Frankla a zároveň svou vlastní zkušenost svědomí jako vnitřního pozorovatele, který mu umožnil odolávat a obstát i ve chvílích těžkých útrap.² Maksym Butkevych, aktivista za lidská práva a vystudovaný filosof, který byl v říjnu 2024 propuštěn z ruského zajetí, v rozhovoru se Soňou Koškinovou zmiňuje, jak důležité je ubránit si v zajetí svůj vlastní vnitřní svět. Říká: „Můžete někoho donutit, aby něco fyzicky udělal, ale vlomit se do jeho hlavy a srdce je mnohem těžší.“³ Mluví dokonce o tom, že by vytváření tohoto vnitřního chráněného prostoru mělo být součástí přípravy vojáků na jejich službu (a také na případné zajetí). Oba zmiňují, jak vedli v zajetí duchovní rozhovory se svými spoluvězni nebo jak pro ně chystali přednášky. Nepřipadá vám, že v této krajní zkušenosti znovu ožívají staré filosofické nauky zaměřené na péči o duši a dialog s druhými?

Myslím, že ano. Oba zmiňované samozřejmě dobře znám. Maksym Butkevych je můj přítel a Igor Kozlovskij byl také můj přítel a kolega. Igor

² Rozhovor I. Kozlovského s K. Sigovem, *Tam, kde se člověk setkává sám se sebou*, čes. překl. P. Šimák, in: *Universum*, 34, 2024, č. 2, str. 38–41.

³ Rozhovor M. Butkevych se S. Koškinovou, v anglickém překladu (publikovaném 23. 12. 2024), *We All Have Traumas. Everyone Has Their Own Martyrology of This War*, in: *LB.ua*. Dostupné online: https://en.lb.ua/news/2024/12/23/34310_maksym_butkevych_we.html (navštíveno 17. 4. 2025).

byl členem výkonné rady ukrajinského PEN klubu, a když zemřel, stal se členem této rady Maksym. Je tu tedy jakási návaznost.

Jsem rád, že zmiňujete slovo „péče“. Domnívám se, že péče je pro nás jedním z ústředních pojmů. Napsal jsem esej pro latinskoamerický tisk, která se zvlášť věnuje tomuto slovu ve smyslu „péče o něco“ – vidíme lidi, kteří se nepřestávají o něco starat navzdory strašlivým situacím, v nichž se nacházejí: například pečují o květiny kolem svého rozbombardovaného domu.

Nikdy jsem nebyl ve vězení, nemám tuto zkušenost a nevím, jestli mě něco takového potká. Ale myslím si, že schopnost znovu objevit náš vnitřní svět je dnes velmi důležitá. Ve skutečnosti ji ztrácíme i tehdy, když ve vězení nejsme, i jakožto takzvaně svobodné osoby. Ale svoboda je něco mnohem hlubšího než jen konání toho, co chcete, nebo sledování vlastních pohnutek. Svoboda je archeologie duše. Je to hluboké dolování ve vaši duši, které má vést k tomu, abyste porozuměla, kým jste. Pro Ukrajince to není těžké pochopit, protože zakladatel ukrajinské filosofie, Hryhorij Skorovoda, filosof 18. století, právě o tomto mluvil: o tom, že potřebujete najít svou skutečnou přirozenost a osobnost. Tato přirozenost je velmi různorodá, není to jednotná přirozenost, kterou západní filosofové začali hledat právě v tomto období 17. a 18. století. Skorovoda mluvil o personalizované přirozenosti: každý z nás má svou vlastní přirozenost nebo bytnost a náš život je v jistém smyslu dlouhou cestou k této přirozenosti – k té zvláštní věci, která je zároveň v nás a zároveň je od nás vzdálená. Tyto metafory sám používám ve svých knihách: píšu o blízkosti a odstupu a o tom, jak jsou spolu propojeny. Moje poslední kniha o lásce vlastně interpretuje lásku jako velmi zvláštní směs bytí nablízku a bytí v odstupu, kdy jsme v těsné blízkosti druhého a zároveň jsme vůči němu transcendentní; je to bytí v intimitě a současně bytí v určité vzdálenosti od druhého.

Mám za to, že toto směřování, tuto otevřenost vůči vnitřnímu světu, jsme v posledních desetiletích tak trochu ztratili. V jistém smyslu představoval objev tohoto nezměrného vnitřního světa velký průlom a velké odhalení raného 20. století. Domnívám se ale, že začátek 21. století, který s sebou nese zejména nástup sociálních sítí, se celý točí okolo externalit. Charakterizuje ho především to, čemu se říká „amour propre“ – náš vlastní obraz v očích druhých. Nestaráme se o sebe, nepečujeme o své duše, ale staráme se o svůj vlastní obraz v očích druhých lidí. Takže se vlastně staráme o svůj zrcadlový obraz, nebo jak by řekl Platón, pečujeme o své stíny, a ne o sebe. Snad se pro Igora a Maksyma zajetí stalo místem, kde o tom přemýšleli a dobrali se hlubšího porozumění.

Myslím si, že nesvobodu zažíváme nejen ve vězení, protože rychlý sled událostí a tragédie všude kolem nás, sociální síť a mnoho dalších věcí vytváří překážky, které nám brání pohroužit se do vlastních duší.

Z vyprávění přátel v Kyjevě se dozvídáme, jak živa je v současné době ukrajinská kultura. Navzdory bombardování se stále konají divadelní a hudební představení. Objevuje se mnoho knih poesie, válečných svědectví a odborných knih. Podle novinářky Soni Koškinové se během roku 2023 jen v centrální části Kyjeva otevřelo 14 nových knihkupectví.⁴ Filosofka Natalia Viatkina zmiňuje, že velké množství knih, které teď vycházejí, jsou filosofické knihy přímo z pera ukrajinských autorů.⁵ Objevují se také internetové platformy, na nichž je možné účastnit se filosofických přednášek online (jako je Cowo Guru).⁶ Jak si vysvětlujete tento nebyvale čilý kulturní a duchovní život?

Jde o to, že kultura není nadstavba, a válka to odhaluje. Kultura není kratochvíle, něco, co si můžete dovolit poté, co uspokojíte všechny své potřeby. Zjednodušené chápání Maslowovy pyramidy přivedlo některé lidi k závěru, že sebevyjádření a tvořivost jsou možné až po naplnění základních potřeb. Tak to ale není: kulturu často vytvářejí lidé, kteří jsou chudí, trpí nemocemi, lidé bez domova, lidé, kteří jsou na mizině či na pokraji duševního zhroutení, lidé, kteří nejsou v bezpečí, ocitli se ve vězení a podobně. To proto, že kultura je mnohem silnější. A my Ukrajinci dobře chápeme, že právě díky ní je také možné přežít. Takže protiklad mezi hodnotami přežití a hodnotami sebevyjádření, jak jej popisují někteří sociologové, v jistém smyslu neexistuje. Všechno to patří k sobě. Když chceme zůstat naživu, musíme se vyjadřovat, protože potřebujeme mluvit a potřebujeme být slyšet. Takže tvorba, mluvení a vyjadřování jsou zkrátka způsoby jak přežít.

Má vůbec smysl přežít, když to znamená jen uchovat při životě fyzické tělo? V ukrajinské literatuře najdete řadu příkladů. Mám na mysli především Ivana Bahrjaného a jeho slavný román o gulagu nazvaný

⁴ Rozhovor se S. Koškinovou, 23. 12. 2024, Praha.

⁵ N. Viatkina, *To Be a Philosopher in Ukraine*, dostupné online: <https://philosopherscocoontypepad.com/blog/2023/09/to-be-a-philosopher-in-ukraine.html> (navštíveno 17. 4. 2025).

⁶ Cowo.guru je ukrajinská internetová platforma přístupná na různých sociálních sítích; zaměřuje se na ukrajinskou kulturu obecně, mj. i na filosofii; jejím prostřednictvím se účastní filosofických diskusí např. výše zmiňovaný O. Jabčanka. Přístup k platformě je placený, příslušníci armády jej mají zdarma.

Zahrada Getsemanská, kde popisuje dělníky přivedené do vězeňského vagónu, ve kterém je sám převážen jako vězeň. Popisuje je jako pouhá těla postrádající řeč, a dokonce i schopnost setkat se s vámi pohledem. Těla, která sovětský režim zcela bestialisoval, proměnil v cosi animálního, a to tím, že je zbavil kultury, prostředků sebevyjádření a různých typů řeči: nejen verbální řeči, ale také řeči obrazů, hudby, paměti, příběhů atd. Myslím si, že je to velmi příznačné. Nelze totiž říci, že by Rusové ničili ukrajinskou kulturu s cílem zničit ukrajinskou kulturu. Ničí přece všechno, co vidí. Zároveň ale bezpochyby platí, že v dějinách genocidy Ukrajinců ze strany ruského imperialismu vidíme mnoho příkladů toho, jak se kultura vytrhává i s kořeny, protože je to hlas a tvář lidí. Dělo se to v 19. i ve 20. století. Proč? Protože kultura je jazykem společnosti – a když říkám jazyk, nemyslím tím nutně jazyk jako takový, chápu „jazyk“ jako metaforu. A když je kultura vymýcena, takže dané společnosti přestává být viditelné a slyšitelné pro jiná společnosti, pak bude s největší pravděpodobností pokládáno za mrtvé, za neexistující. Neboť ke své existenci se hlásíme právě prostřednictvím jazyka a kultura je svým způsobem jazykem našeho společnosti.

Síla myšlenek

Ve svém textu, který vyšel v Kyiv Independent,⁷ říkáte, že jednou z věcí, které válka odhaluje, je síla myšlenek. A právě špatné myšlenky jsou jednou z hlavních příčin válek. Naše generace vyrostla v postmoderním paradigmatu a jedním z původních impulsů postmoderního myšlení byla snaha zabránit návratu totalizujícího myšlení. Podle Vás však ve východní Evropě i v západním světě vedlo toto paradigma v posledních desetiletích k určité devalvaci či relativizaci idejí nebo hodnot. Důsledkem toho všeho je, že obecně podceňujeme sílu idejí. Jednou ze špatných myšlenek je podle Vás „myšlenka, že Rusko je impérium, které potřebuje expandovat, že Ukrajina je neexistující stát, že dějiny Ukrajiny jsou dějinami Ruska – jsou to špatné myšlenky vytvořené špatnými historiky. Když se ale mizerná historie změní v ideologii, stane se z ní zbraň.“ Na jiném místě také říkáte, že dějiny Evropy jsou velmi složitým příběhem vnitřní de-imperialisace, přičemž Rusko je posledním impériem

⁷ V. Jermolenko, *Opinion: Life, Death, and Social Solidarity in Dark Times*, in: *Kyiv Independent*, 16. 9. 2024. Dostupné online: <https://kyivindependent.com/volodymyr-yermolenko-life-death-and-social-solidarity-in-dark-times/> (navštíveno 17. 4. 2025).

v Evropě, a dokud se nezhroutí, nemůže nastat v Evropě skutečný mír. Prezident Trump v mnoha lidech vyvolává určité naděje [tato část rozhovoru vznikla 28. 1. 2025, pozn. red.], které se poněkud paradoxně pojí s nevypočitatelností jeho jednání. Přesto: nezdá se vám, že to, co zatím dělá (například jeho nároky na Grónsko atd.), vypadá spíše jako špatná mimésis špatných myšlenek?

Pokud jde o Trumpa, mám za to, že nyní pozorujeme trend re-imperialisace Spojených států. Potvrzují se mé obavy, že namísto de-imperialisace směřujeme k re-imperialisaci. Souvisí to s určitou maskulinizací a „genderizací“ politiky, kdy se na politiku pohlíží prizmatem mužství – je to ovšem prastará a primitivní, řekl bych dokonce bestiální a animální pojem mužství jako schopnosti zápasit a rvát se. Ale nejsem si jistý, jestli Trump doopravdy míří tímto směrem. Kdyby totiž hledal *opravdovou* mužnost nebo bojového ducha nebo cokoli takového, měl by se podívat na ukrajinské vojáky, kteří čelí mnohem silnějšímu nepříteli. Být bojovníkem přece neznamená působit utrpení slabším: bojovníkem jste tehdy, když se postavíte silnějším rváčům. Upřímně řečeno, myslím, že touto re-imperialisací Spojených států je ohrožena celá idea demokracie. Už od roku 2014 říkám, že Evropa se postupně stává nepatrným ostrůvkem demokracie a republikánské tradice v nezměrném oceánu nového autoritářství. Ale upřímně jsem nečekal, že toto nové autoritářství přijde ze Spojených států.

Uvidíme, co se stane během těchto čtyř let a po nich. Je možné, že se kurs ještě zvrátí, ale myslím, že celkový trend už je nastolen. Doufám, že se ruský imperialismus v určitém okamžiku zhroutí, ale problém je v tom, že než se zhroutí, může ještě zesílit. To, oč se Rusko ve světě snaží, je zrušení samotné myšlenky dekolonizace. A Trump v tomto směru napodobuje Putina a říká: „Podívejte, dekolonizace byla špatná, tento proces zrovnoprávnění s našimi někdejšími koloniemi nebo bývalými otroky je špatný. Vraťme se k modelu nadvlády, k vertikálnímu modelu.“ Je to špatná zpráva pro celý svět – pro Afriku, Latinskou Ameriku i Asii –, protože uvidíme, jak se na všechna tato místa vrátí re-kolonizace a re-imperialisace. Západní svět byl pojistkou myšlení o rovnosti, o horizontálních vztazích a spolupráci. Pokud se v něm vrací re-kolonizace a re-imperialisace, pak uvidíte velmi neblahé trendy po celém světě. Musíme být připraveni na to, že demokracie budou v příštích desetiletích velmi slabé. Bude jich málo, jejich počet bude omezený a budou muset spolupracovat – vytvářet nová spojení svobodného světa, v němž se budou občané cítit svobodní, a tato nová spojení se nebudou

nutně plně shodovat s hranicemi NATO a EU. Je docela dobře možné, že EU ve své současné podobě toto přerozdělování sil ve světě nepřezijí. Země jako Maďarsko, pokud zůstane u moci Orbán, budou EU skutečně ohrožovat. To znamená, že musíme hledat i nové koalice a přemýšlet trochu nad rámcem současného uspořádání. V tomto smyslu je Ukrajina pro evropskou myšlenku nesmírně důležitou zemí.

V jednom rozhovoru kladete sám sobě – v souvislosti s Jaspersovými mezními situacemi – otázku, proč vlastně lidé ze Západu přijíždějí na Ukrajinu.⁸ Říkáte, že sám žijete na předměstí Kyjeva, ale také tam nemůžete delší dobu zůstat, aniž byste jel na frontu s materiálním vybavením. Tím, co zde člověk hledá, je podle Vás autenticita (jakkoli podezřele může toto slovo znít postmodernímu posluchači). Vyprávíte o vojákovi bez ruky, který řídil auto, když jste se společně blížili k frontové linii. Svou zkušenost popsal nepřeložitelným idiomem, jehož význam je takový, že se zde očitáte v situacích, v nichž se ukazuje, kdo jste. Možná nastal čas pojem autenticity rehabilitovat a vrátit mu jeho váhu. Čím pro vás je?

Myslím, že autenticita je velmi důležitý pojem. Na rozdíl od toho, co ve druhé polovině 20. století zastávala postmoderna, kdy se lidé domnívali, že myšlenka silné identity je špatná, protože nás zbavuje schopnosti zkoumat pluralitu světa, a kdy tudíž pokládali za pomýlenou i představu středobodu, který máme sami v sobě, je dnešní situace zcela odlišná. Dnes vidíme, že vůbec žádný středobod neexistuje. Lidé hrají různé role a rozplývají se ve svých obrazech a maskách, přičemž sociální sítě tomuto procesu výrazně napomáhají. Žijeme v prostředí, v němž jeden druhého známe jen skrze určité role a pravidla hry. Tato pravidla mohou být různá: mohou to být nepsané zákonitosti mondénní společnosti, zásady vzpoury proti zavedeným pořádkům nebo zažitě způsoby chování na Twitteru či Facebooku. Ale řekl bych, že nás to připravuje o něco velmi důležitého, protože autenticita znamená jít k jádru toho, kým jste, a v tomhle jádru vždy najdete určité hodnoty a ctnosti.

Na jedné straně platí, že hodnoty a ctnosti jsou něčím, co nám pomáhá navzájem se spojit. Jsem totiž přesvědčen, že jednotlivec nemůže sám sebe uskutečnit jen tak, že bude jednotlivcem; můžeme se stát sami sebou jen ve vztahu k něčemu, co je větší než my. Na druhé straně ale

⁸ Rozhovor V. Jermolenka s T. Snyderem a M. Shoreovou, *Ukraine, War, Resistance. A Conversation at Yale*, 24. 5. 2024, in: UkraineWorld.org. Dostupné online: <https://ukraineworld.org/en/podcasts/ep-309> (navštíveno 26. 4. 2025).

platí, že toto „větší než my“ je náš vlastní, osobní projekt. Proto hledám střední cestu, jakousi rovnováhu mezi dvěma stejně nebezpečnými extrémy: mezi krajním individualismem a krajním kolektivismem. Ten první znamená soustředit se výhradně na sebe, na svůj vzhled, kariéru a pocity, aniž bych přemýšlel v kategoriích něčeho většího, než jsem já sám, třebaže jsem ve skutečnosti výtvořem onoho „většího, než jsem já sám“, protože jsem výtvořem společnosti. Jsme na druhých lidech závislí, závisíme na tom, co udělali v minulosti, co dělají nyní, i na tom, jaké naděje a obavy si spojují s budoucností. Je neuvěřitelné, jak si i ve společnosti, která je stále provázanější, uchováваме tento přelud krajního individualismu. Proti tomu pak stojí druhý extrém, jímž je krajní kolektivismus, který jednotlivcům říká, že jedině tehdy, když budou nepatrnými buňkami většího organismu, mohou přežít, jen tehdy se udrží naživu a jen tehdy budou mít nějaký smysl. Myslím si, že krajní kolektivismus, jenž potírá individualitu, je rovněž velmi nebezpečný a že se stále více posouváme tímto směrem. Kupodivu nás tam vedou jak velké technologické společnosti (tzv. Big Tech), tak autoritativní režimy.

Obě zmíněné krajnosti představují určité neduhy či choroby. Zdravé a prospěšné je rozvíjet vlastní život jako jednotlivce, ale s určitým zaměřením k nějaké velké hodnotě. To ona nás spojuje s jinými jednotlivci, kteří o ni rovněž usilují, nebo i s jednotlivci, kteří možná nehledají přesně totéž, ale s nimiž se můžeme spojit v rozhovoru o těchto velkých věcech. Právě o to v otázce autenticity nakonec jde.

V jiném Vašem rozhovoru s Timothyem Snyderem⁹ přináší tento historik zajímavý postřeh, na který ukrajinské auditorium živě přitakává: Ukrajinci se podle něj často cítí provinile, protože mají setrvalý pocit, že by mohli udělat více. Naopak na ruské straně se nikdo provinile necítí. Snyder v tomto pocitu provinilosti vidí – byť to na první pohled působí paradoxně – jasný znak svobody: jste-li svobodní, cítíte se provinile, protože vnímáte pozitivní hodnoty, pro které byste mohli udělat víc, a to bez ohledu na to, jak úžasné věci – vy Ukrajinci – děláte. V podobném duchu, a na hlubší úrovni, mluví Igor Kozlovskij o pocitu dluhu vůči své zemi, kterou miluje, i vůči svým blízkým. Někdy se mi zdá, že ty, kteří s Ukrajinci solidarizují, často rozpoznáte právě podle tohoto „nakažli-

⁹ Rozhovor V. Jermolenka s T. Snyderem, *Freedom as a Value and a Task*, 12. 9. 2023, in: *PEN Ukraine*. Dostupné online: <https://www.youtube.com/watch?v=qul0IgbOY8Y&t=5523s> (navštíveno 26. 4. 2025).

vého“ pocitu viny, který zároveň zrcadlí hodnoty, o něž jim jde (i když mohou být různé). Máte podobnou zkušenost?

Myslím si, že tento pocit viny tu je, je však otázkou, co s ním uděláte. Není to nutně pozitivní pocit, je to spíš palivo, které by se mělo přeměnit v něco jiného, totiž v jednání. Raději bych tedy mluvil o pocitu odpovědnosti. Velmi důležitý je pojem dluhu, který zmiňujete v souvislosti s Kozlovským, a to proto, že společnost je jakýmsi tkanivem vzájemné směny. K velké frustraci ve společnosti, vedoucí k negativním trendům a nakonec k sebestrukci společnosti, dochází tehdy, když má stále větší množství lidí pocit, že dávají více, než dostávají. Na Ukrajině byl tento pocit od počátku nezávislosti z důvodu špatné ekonomické situace a vzrůstající nespravedlnosti poměrně silný.

Během války pocítíte to, o čem mluví Kozlovskij, totiž že něco dlužíte lidem, kteří jsou kolem vás, a že sama vaše existence je možná jen díky obrovské práci mnoha lidí jak v minulosti, tak v současnosti. Nějací lidé vám dodávají jídlo, staví cesty, učí vaše děti ve škole, ale také učili ve škole vás nebo složili krásnou hudbu, která vám dělá radost. Mám za to, že v tomto smyslu je pocit dluhu velmi plodný. Objevuje se ale ještě jiný pocit, který je stále silnější například mezi vojáky, ale někdy o něm slyšíte i mezi běžnými lidmi (což je samozřejmě problém, protože ti mnohdy nedohlíží všechny souvislosti). Mezi vojáky je ale tento pocit zcela zjevný a jasný: „Dal jsem příliš mnoho. Dal jsem víc, než jsem od společnosti dostal – dal jsem svůj čas, nebo i své končetiny, své zdraví. Někdo dal i svůj život.“ Zároveň platí, že mnoho jiných členů společnosti z toho má užitek a stávají se tak dlužníky těchto vojáků a dobrovolníků, aniž by to ale skutečně docenili, aniž by pomysleli na to, že je třeba tento dluh jednou splatit.

Je to paradoxní situace: pokud jde o naše úsilí jako jednotlivců, měli bychom samozřejmě všichni uvažovat tak, že je patrně zapotřebí, abychom dávali víc, než dostáváme; existuje tedy jakýsi smysl pro sebeobětování, o němž můžeme rozhodnout jen my sami jako jednotlivci. Tento smysl pro sebeobětování je jedním z ústředních témat ukrajinské literatury, silně vystupuje do popředí např. v díle Lesji Ukrajinky, jedné z našich největších spisovatelek. Ale ve chvíli, kdy se stane normou, že někteří lidé dávají více, než dostávají, zatímco jiní více dostávají, než dávají, vytváří to pochopitelně ve společnosti praskliny, které mohou být předzvěstí jejího úplného zhroucení. Takové praskliny vidíme dokonce i v západních společnostech, kterým se z našeho pohledu více méně daří a které prosperují. I zde vidíme, jak se tyto trhliny stále více prohlubují.

Zhmotňují se pak v určitých sporných otázkách, jako je otázka migrace: například v příběhu o tom, že migranti přijdou a vezmou vám něco, co by mělo patřit jen vám, apod. Myslím si však, že kritika migrace je jedním ze způsobů, jak lidé vyjadřují svou nespokojenost spojenou s pocitem, že dávají více, než dostávají. Pak je ale rozhodující položit si následující otázku: skutečně dáváte víc, než dostáváte, nebo upadáte do sebeklamu a na výzvy světa odpovídáte tím, že se stavíte do role obětí? Je tedy třeba rozlišovat: jedna věc je, když mluvíme o vojácích na frontě, u nichž je zcela zřejmé, že dávají víc, než dostávají. Ale když je řeč o někom, kdo žije v zázemí, pracuje v relativně zajištěných podmínkách, ale v důsledku nespokojenosti s nějakým dílčím problémem okolo sebe šíří narativ sebeobětování, je to jiný příběh.

Pokud existuje nějaká hodnota, kterou Ukrajinci probudili k životu, pak je to – vedle statečnosti – bezpochyby důstojnost. Podle ní byla nazvána revoluce na Majdanu, výslovně o ní mluví vojáci na frontových liniích, lidé v zajetí i filosofové (v češtině jsou dostupné texty na toto téma např. od Konstantina Sigova).¹⁰ Vy sám v komentáři pro Kyiv Independent říkáte, že „důstojnost je pokračováním života za hranicemi života. Je to něco nemateriálního, něco, co překračuje biologii a co opatrujeme neméně – nebo i více – než biologický život“.¹¹ Můžete tuto myšlenku rozvést?

Důstojnost je pro mě především právo být tím, kým jste, právo neztratit vlastní místo na světě a nebýt ponižován. Domnívám se, že nedůstojnost je těsně spjatá s násilím a s představou, že lidé, kteří mají moc a peníze, říkají druhým: „Pro tebe není na světě místo, nemáš právo existovat.“ Nebo vám tvrdí, že jste mnohem méně významní, než jste. Mohli bychom uvažovat o původním významu slova *dignitas*, tak jak bylo užíváno v římské společnosti, kde označovalo schopnost patriciů uchovat si to, co během života získali, ať už to byly materiální statky jako vlastnictví, nebo nemateriální věci, jako je pověst či sláva. Šlo o to, že jakmile tyto věci jednou máte, nemůžete o ně být připraven. Myslím si, že rozvíjení pojmu důstojnosti v evropském a západním myšlení jde ruku v ruce s rozšiřováním prostoru, v němž tento pojem uplatňujeme.

¹⁰ K. Sigov, *Poselství z Kyjeva o Ukrajině a Evropě*, přel. L. Karfiková – F. Karfik, Praha 2023.

¹¹ V. Yermolenko, *Opinion: Life, Death, and Social Solidarity in Dark Times*, in: *Kyiv Independent*, 16. 9. 2024. Dostupné online: <https://kyivindependent.com/volodymyr-yermolenko-life-death-and-social-solidarity-in-dark-times/> (navštíveno 26. 4. 2025).

Pro mě spočívá pokrok civilizace ve zmenšování prostoru pro násilí a rozšiřování prostoru pro důstojnost. (Dnes ovšem zažíváme spíše úpadek a obrat úplně jiným směrem.) V římské republice byla důstojnost pokládána za výsledek vašeho úsilí. Zdá se mi, že v moderní době, s rozmachem moderní politické filosofie a myšlenky přirozeného práva, se důstojnost začala chápat jako něco, co lidský život spíše předchází, než aby to bylo jeho výsledkem. Tento posun má své problémy, ale to nic nemění na tom, že k němu došlo. Jsem přesvědčen, že pro Ukrajince je odmítání násilí jednou z rozhodujících myšlenek posledních desetiletí. Ukázala to revoluce na Majdanu: když došlo na bití studentů, vyšel do ulic Kyjeva milion lidí. Pamatuji si velmi živě ten pocit, kdy třetina města vyšla fyzicky do ulic. Stalo se to proto, že násilí a nedůstojnost, tyranská moc, která chce lidi vystrnadit z jejich *topos*, z jejich ontologického místa na světě, a která chce prolomit jejich hranice – fyzické, tělesné, ale právě tak i jejich mentální hranice – se na Ukrajině setkala s bouřlivou odpovědí. To znamená, že společnost – navzdory všem svým problémům – v sobě uchovala cit pro to, že násilí je špatné. Domnívám se, že právě to přivedlo mnoho lidí na frontu: nejen myšlenka identity a snaha naši identitu chránit, ale také idea spravedlnosti. Přesvědčení, že by nemělo být přípustné, aby někdo užíval násilí k překračování hranic, ať už osobních, nebo politických, geografické hranice nevyjímaje. Jsem přesvědčen, že to bylo nesmírně důležité.

Jinou hodnotou, které dávají ukrajinští občané skutečnou váhu, je bezpochyby svoboda. Filozofové jsou proto takřikajíc donuceni se společnými silami rozpomínat na její pravý význam, který patrně není jen negativní (např. svoboda od intervence státu), jak si začali mnozí lidé na Západě myslet. Strávil jste nějaký čas diskusemi nad novou knihou Timothyho Snydera o tomto tématu. Zároveň si všímáte, že hledají-li západní myslitelé inspiraci v této otázce, obracejí se na východ (k Janu Patočkovi, Václavu Havlovi, Adamu Michnikovi a ukrajinským disidentům). Jaké rysy svobody jsou určující pro vás?

Domnívám se, že Timothy Snyder to ve své knize vyjadřuje velmi výstižně. Pokud Vás to zajímá, můžete si poslechnout náš další rozhovor na téma svobody, jenž se odehrál minulou neděli v Kyjevě (je to tedy již čtvrtá diskuse o jeho knize, kterou jsem zveřejnil).¹² V jeho úvahách

¹² Rozhovor V. Jermolenka s T. Snyderem, *On Freedom. Timothy Snyder in Kyiv*, 11. 2. 2025, in: UkraineWorld.org. Dostupné online: <https://www.youtube.com/watch?v=uTcfTgOOQyJ8> (navštíveno 28. 4. 2025).

o negativní a pozitivní svobodě se objevuje zajímavý ukrajinský prvek, jenž patrně přispívá k celkovému obrazu. Snyder hovoří o přechodu od „svobody od“ ke „svobodě k“, protože „svoboda od“ nestačí; je sice významným předpokladem „svobody k“, ale cílem by měla být právě „svoboda k“, která není nějakým konečným útočištěm, v němž bychom se zajistili před každým zásahem z vnějšku, nýbrž cestou, jak si zvolit něco důležitého, především hodnoty anebo ctnosti. Pro Snydera je svoboda podmínkou, která umožňuje, aby v tomto světě hodnoty vůbec existovaly. Hodnoty totiž neexistují jako pouhá slova, existují jen jako výsledky volby a lidského nasazení, které je v této volbě přítomné, ať už jsou to hodnoty upřímnosti, spravedlnosti a odvahy, či hodnoty hloubky myšlení nebo mezilidského dorozumění. Jsem přesvědčen, že tyto úvahy jsou velmi důležité a správné.

To, co bych k nim připojil, je ukrajinské pojetí „svobody navzdory“. Kromě „svobody od“ a „svobody k“ máme „svobodu navzdory“. Ta se liší od „svobody od“, která předpokládá, že existujeme a že je tu nějaká silnější moc, jež chce zasahovat do našich životů, a my se této moci chceme bránit, ale i když se jí bránit nebudeme, stále budeme existovat: sice s větším zasahováním a regulací, s tím, že naše životy doznají značných omezení, nicméně stále budeme existovat. Takže existenciální otázka, otázka bytí, se v případě negativní svobody v pravém smyslu neklade. Existenciální otázka je vždy otázkou bytí. Být, či nebýt. I když lidé v zajištěných společnostech Shakespearova slova citují, mám dojem, že jim málokdo, pokud vůbec někdo, doopravdy rozumí. Abyste si totiž mohla položit otázku „Být, či nebýt?“, musíte se už nacházet v existenciální situaci, v níž například není nabíledni, jestli budete existovat i zítřka. A právě to je situace, v níž si Ukrajinci a některé další národy v našem regionu tuto otázku kladou. „Svoboda navzdory“ tedy není jen svobodou vůči moci, která se vás snaží omezovat; je to svoboda od a navzdory moci, která vás chce zničit, která vás chce připravit o vaši existenci, o vaše bytí. Svým způsobem to není jen svoboda navzdory silám nesvobody, ale je to také bytí navzdory silám nicoty, život navzdory mocnostem smrti. Taková svoboda znamená přemýšlení v situaci, kdy se snažíte bojovat, ačkoli se to všem ostatním zdá nemožné. Všichni Ukrajincům říkají „není to možné“, „není možné bojovat“ a vedou jiné plané řeči, a přece jsme my Ukrajinci už tolikrát předvedli, že to dokážeme.

Myšlení v temných časech

Před válkou jste se hodně zabýval Walterem Benjaminem, i Váš podcast pro „UkraineWorld.org“ nese benjaminovský podtitul „Thinking in Dark Times“. Jaká témata jeho myšlení jsou pro Vás nyní důležitá?

Myšlení v temných časech bylo původně dílčí téma podcastu Ukraine World (Ukrajinský svět), ale teď jsem z něj udělal samostatný podcast. Nakolik si vzpomínám, název vychází spíš z Hannah Arendtové než z Benjamina. Benjamin nicméně patří k autorům, kteří nepřestávají poutat moji pozornost, protože nežili v době stability, ale přemýšleli v temných obdobích, v čase zmaru. Proto je pro mě pochopitelně jeho myšlenka záchrany nějaké bytosti či věci během obrovské smršti, tato soteriologická myšlenka, nesmírně důležitá. Benjamin ji začal rozvíjet v době, kdy uvažoval o tom, jak věci zachránit ze zapomnění, které s sebou přinesla průmyslová éra. Byl jakýmsi archeologem, který se ovšem velmi lišil od Michela Foucaulta, třebaže na něj měl, jak se mi alespoň zdá, určitý vliv. Jejich odlišnost spočívá v tom, že u Foucaulta nenajdeme onen soteriologický patos, patos záchrany. Řekl bych, že Foucault žil spíše v situaci, v níž je bytí příliš silné, v níž je přítomno jakési autoritářství bytí, které vás obklopuje – bujení různých struktur, z nichž se potřebujete vymanit.

Pro Benjamina a pro mne samotného je bytí velmi křehké. Bytí není monstrem, ale nemluvně. Život, stát, národ – to nejsou monstra, ale nemluvnata, která mohou každým okamžikem zaniknout. V Benjaminově uvažování je tento smysl pro křehkost; myšlenka, že když rozumíme křehkosti bytí, když chápeme, jak je bezbranné, nezajištěné a smrtelné, zahlédli jsme něco nesmírně důležitého. Sama tato myšlenka je něčím, co mě s ním nyní doopravdy spojuje, třebaže když jsem o něm kdysi psal knihu, zaměřoval jsem se na něco jiného. Možná bych měl právě nyní Benjamina znovu promyslet.

Přátelé na Ukrajině často vyprávějí o tom, jaké je to žít jen v dimenzi přítomnosti. V čase války se dá těžko něco plánovat: minulost, jak jsme ji znali, je v jistém smyslu nenávratně pryč. Navzdory tomu žijete velmi intenzivním společenským a kulturním životem. Benjamin v raném textu Život studentů mluví o zachráněném čase, který je hluboko uložený v každé přítomnosti, v neohroženějších výtvorech a myšlenkách, jež je třeba učinit viditelnými a dominantními. Jaké výtvořky a myšlenky byste rád zviditelnil?

Pokud mluvíme o našem regionu, opravdu bych rád zviditelnil všechno, čím jsme: Ukrajinci, Bělorusové (jestliže tedy chápeme Bělorusy v původním smyslu toho slova, a ne pouze jako Lukašenkův loutkový stát), Gruzínci, Moldavané, Litevci, Estonci, Lotyšci, Poláci, Krymští Tataři a kultura zdejších Židů hovořících jidiš. Opravdu chovám naději, že jednoho dne budeme mluvit víc o národnostních menšinách v Rusku. Všechno, co bylo smazáno uniformitou říše – a jde o velmi pustošivou a velmi útočnou uniformitu –, potřebujeme učinit viditelným. Je to nesmírně obtížné, ale snažíme se o to.

A pokud jde o výtvary a myšlenky, spíše se přikláním na stranu myslitelů, kteří o věcech uvažují z hlediska jejich křehkosti. Nepatřím k ontologickým optimistům, spíše mám blízko k lidem, jako byl Augustin, Pascal, snad i Montaigne a jim podobní. Stále se snažím objasnit, jak důležité je nepřestat přemýšlet o lidské přirozenosti, o lidech, kteří jsou zároveň smrtelní i nesmrtelní. Je to velmi paradoxní, tato smrtelná nesmrtelnost lidských bytostí a lidské kultury. Nesmírně mnoho věcí v lidské kultuře se totiž bytostně týká našich omezení, zejména fyzických a biologických.

Co je kupříkladu láska a sexualita? Jsou důsledkem skutečnosti, že nejsme autarkní, že si nemůžeme vystačit sami se sebou a potřebujeme druhého člověka; a stejně tak máme potřebu pokračování našeho života v našich dětech. Kdybychom se nerozmnožili, vyhnuli bychom. Co je kupříkladu architektura? Je to mimo jiné reakce na skutečnost, že naše těla nejsou chráněna před sněhem, horkem, chladem a vším ostatním. Na tato omezení odpovídáme stavěním domů. Co je například tanec? Je to způsob, jak svou tělesností odpovídáme na svou neschopnost létat, na setrvalou gravitaci, již podléháme, a na to, že kdykoli se nám podaří trochu povznést, vždycky zase spadneme na zem. Co je literatura? Často je to přemýšlení o tom, co jsme ztratili – když ztrácíme někoho blízkého, přátele nebo členy rodiny. Velmi často se dotýká smrti a zármutku nad mrtvými.

A uvnitř všech těchto omezení, v mezích naší smrtelnosti, vidíme vznikat pozoruhodné věci, jež přetrvávají v dějinách, přetrvávají v čase a vposledku představují jakýsi způsob, jak přelstít naši konečnost. Smrtelnost nemůžete samozřejmě nikdy překonat, ale vždycky si s ní můžete pohrát a být při tom jaksepatří mazaní... Navzdory tomu, že nás smrt pronásleduje, vracíme se k životu zadními vrátky, skrze kulturu a vytváření věcí, které přetrvávají, skrze poesii, knihy, sochy a hudbu, jež budou inspirovat další lidi, kteří se narodí po naší smrti. Myslím si, že právě tohle je jedním z nejpozoruhodnějších rysů kultury.

Ukrajina a Evropa

Od určité doby se mluví o tom, jak jsou lidé na Západě „unavení“ ukrajinskou válkou. Takové výroky považují mnozí z nás za velmi nešťastné. Téměř se zdá, jako kdyby únava vzrůstala se vzdáleností od fronty. Na Západě si vás rádi malují jako hrdiny, kteří vydrží všechno. To je ale velmi nerealistické. Jaká je nyní situace na Ukrajině?

Jistě, když lidi popisujete jako hrdiny, jako bytosti z oceli, je to určitá forma outsourcingu. V podstatě říkáte: „Výborně, tito lidé vydrží cokoli, já si uchovám své pohodlí a všechno bude v pořádku.“ To je samozřejmě klam, tak tomu nikdy není. Lidé jsou všude lidmi, Ukrajinci jsou stejní jako lidé kdekoli jinde. Máme stejná těla a naše těla jsou stejně křehká jako těla jiných lidských bytostí. Ano, ten příběh o únavě mě také velmi rozčiluje, protože máme mnohem větší právo vyprávět příběhy o únavě, ale neděláme to. Kdykoli přijedu do západní Evropy, připadá mi, že mou povinností není jen vysvětlovat lidem něco, co se týká Ukrajiny, ale že mám také povinnost předat jim nějaké dobré emoce, určitý pocit naděje. Naši přátelé v západní Evropě se totiž nezřídka nacházejí v jakémsi duševním rozpoložení beznaděje. Jediná rada, kterou jim mohu dát, zní: „Vážení, musíte být aktivnější.“ Činorodost chrání před zoufalstvím. Když vykonáte nejen to, co byste ve své pozici vykonávat měli, ale uděláte něco víc než obvykle, pak se může vyplnit prostor, který za sebou zanechalo zoufalství.

Situace na Ukrajině je nesmírně těžká, protože ve společnosti se prohlubují roztržky mezi různými skupinami obyvatelstva. Je navíc zřejmé, že všechno, co teprve přijde, bude společnost ještě více polarizovat, ať už politicky, či existenciálně. Je to velmi obtížná, a možná i výbušná situace. Z toho důvodu bychom měli být velice obezřetní, zachovat si soudržnost a neobviňovat jeden druhého z vlastních problémů.

V loňském rozhovoru pro český Deník N mluvíte o svých úvahách nad průzkumem veřejného mínění v Polsku, z něhož vyplývá, že asi 15 procent občanů je připraveno bránit svou zemi. Říkáte, že vás na něm znepokojuje oslabení vazby mezi individuálními životy a životem společnosti. Jak je podle Vás možné toto spojení obnovit, abychom chápali, že společenství nás nese a že je třeba se o něj aktivně starat, či ho dokonce bránit? Na Ukrajině se to stalo tak trochu proti Vašemu očekávání. Jak si to vysvětlujete?

Mám se na pozoru před krajním individualismem, protože doopravdy věřit v sílu vlastní individuality je velmi naivní. Tato představa o síle individuality je pochopitelně živena sociálními sítěmi a digitálním narcismem, je ale nesmírně naivní, protože jsme všichni závislí na druhých lidech: bez nich nejsme nikým, nemůžeme bez nich ani přežít. Na rozdíl od našich předků si nedokážeme bez druhých obstarat jídlo – už nezískáváme potravu lovem nebo chovem dobytka, ale ze supermarketů. To všechno pochopíte během války více než jasně. Pamatuji si první týdny plnohodnotné invaze, kdy se kyjevské supermarkety najednou vyprázdnily a vyvstala otázka: „No jo, ale kde teď seženu jídlo?“ Naštěstí tu byla řada lidí, kteří začali dobrovolně a sociálně odpovědně podnikat, kteří neuprchli a obnovili dodavatelské řetězce.

Samozřejmě, že jsme jednotlivci, ale je velmi důležité naplňovat svou existenci způsobem, jež sami považujeme za plnohodnotný. Zázračnost lidské přirozenosti tkví v tom, že každá individualita je určena k tomu, aby uskutečnila něco důležitého, co bychom mohli nazvat hodnotami nebo ctnostmi. Ale veškeré uskutečňování čehosi většího a obecnějšího nastává jen prostřednictvím jednotlivého života. Neexistuje jiný způsob, jak propůjčit život něčemu obecnému, než učinit toto obecné něčím osobním, přetvořit je v cosi velmi specifického, ztělesnit je a přenést do jedinečného času a prostoru.

Druhá důležitá věc je, že pokud nám záleží kupříkladu na lidských právech, pokud nám záleží na samotné ideji práv, pak v současném světě neexistuje jiná moc, která by mohla naše práva chránit, než je stát. Nevíme, zda je to dobře, nebo špatně, ale taková je skutečnost. Jestliže přijdeme o stát a spolu s ním i o své občanství, staneme se nikým. Když přestaneme být občany svého státu s jeho infrastrukturou, jež chrání naše životy, pak jsme mrtví. Velmi rychle se staneme terčem násilí. A nejsem si jist, zda by lidé, kteří jsou ke státům tak skeptičtí, přežili třeba jen týden, pokud by se stát zhroutil.

Jak zmiňujete v loňském rozhovoru pro Der Standard, mnozí západní myslitelé nechápou, že není možné vést dialog s vrahem, který je odhodlán vás zabít.¹³ Proto jste podle svých slov raději na Ukrajině než v Paříži nebo Berlíně, protože právě na Ukrajině máte pocit, že jste mnohem blíže

¹³ Rozhovor Klause Stimedera s Volodymyrem Jermolenkem, *Manche haben vergessen, was die freie Welt frei macht*, 22. 5. 2023, in: *Der Standard*. Dostupné online: <https://www.derstandard.at/story/2000146556674/volodymyr-ermolenko-manche-haben-vergessen-was-die-freie-welt-frei-macht> (navštíveno 2. 5. 2025).

evropské realitě. Očima této bezprostřední zkušenosti: jaké jsou podle vás klamné představy, které nyní ohrožují západní intelektuály?

Nemohu pochopitelně soudit všechny západní intelektuály, ale některé symptomy se bohužel opakují. Za prvé se mnohým intelektuálům poměrně často stává, že jejich teorie jsou příliš vzdálené od života: jsou pěkně vystavěné, ale nemají nic společného se skutečností. Když potom navrhnete, aby tyto teorie podstoupily zkoušku realitou, jejich zastánci se jí snaží vyhnout.

Za druhé je tu ohromná naivita ve vztahu k Rusku, která se projevuje nesmírnou pošetilostí. Ruský politický projekt – a nemluvím o Rusech obecně, o všech Rusech, o těch nic neříkám – je založen na myšlence, podle níž ve středu společnosti musí být velmi násilná osoba, která demonstruje svou schopnost působit krajní násilí. A pouze tehdy, když takové osoby svou schopnost působit krajní násilí také prokáží, jsou legitimizovány. Nazývám to thanatokracií – vládnutím prostřednictvím smrti. Když své občany přesvědčíte, že jste pánem jejich smrti, že právě vy rozhodnete, kdy kterýkoli ze členů společnosti zemře, pak získáte ve společnosti respekt. Proto je ovládání smrti a vláda prostřednictvím smrti – již zmíněná thanatokracie – jedním ze základních stavebních kamenů této společnosti. A to je něco, co zůstává na Západě naprosto nepochopeno, protože tamní lidé si myslí, že Rusko spravuje své věci stejně jako oni. Problém je v tom, že v ruské politické paměti mít úspěch znamená být vrahem, katem a násilníkem. Úspěšní ruští carové, počínaje Ivanem Hrozným, Petrem Velikým, Kateřinou II., možná Mikulášem I. a poté samozřejmě Stalinem a nyní Putinem konče – všichni tito vládci panovali především prostřednictvím strachu a krajního násilí. A proti nim stojí změkčilí vládci, kteří v očích Rusů selhali: Mikuláš II. (poslední ruský car), Gorbačov a někteří další. Pro Rusy jsou to symboly neúspěchu. Rusové si proto myslí, že být laskavý a otevřený znamená být slabý. Lidé na Západě tohle nechápou a většinou to – samozřejmě až na několik výjimek – nechápou ani západní intelektuálové.

Poslední věcí je nápadná liknavost, kterou někdy západní intelektuálové projevují, mají-li přijímat jiné zkušenosti, rozhlížet se kolem sebe a zkoumat jiné země a intelektuální tradice. Bezpochyby se to proměňuje: v Americe a v anglosaském světě vidíme, jak se věci mění spolu s osobnostmi, jako je Tony Judt, Timothy Garton Ash a nyní i Timothy Snyder. Ti všichni se opravdu snaží porozumět východní Evropě a daří se jim to velmi dobře. Dále existují francouzští akademici a intelektuálové, kteří skutečně chtějí rozumět muslimskému a africkému světu. To

vše je nesmírně důležité. Je ale také zapotřebí – a to je úkol i pro širší veřejnost –, aby se autoři z těchto regionů mohli sami zapojit do diskusí, které se odehrávají ve Francii, v Německu a v dalších zemích.

Když tohle všechno kritizují, musím to ovšem dělat s jistou mírou pokory. Navzdory všemu se totiž domnívám, že evropská veřejná rozprava je mnohem otevřenější, než jsou diskuse jinde na světě. V této věci mám pochybnosti například i o Ukrajincích. Ne že bychom vůbec nebyli ochotni naslouchat jiným kulturám. Ale mám za to, že Ukrajinci jsou mnohem víc zaměřeni sami na sebe, případně se soustředí na velké mocnosti, a ne na menší kulturní okruhy. Odpovědi na to vše je podle mě vědomí, že čím více kultur znáte, tím lépe rozumíte světu. A to se týká i těch takzvaně malých kultur, které vlastně vůbec malé nejsou.

Jak víte, západní společnosti jsou často – mimo jiné i v důsledku ruské propagandy – rozdělené: na jednu stranu chtějí hlavně mír (třeba i nespřavedlivý) a snaží se předstírat, že se jich ruská invaze na Ukrajinu netýká, na druhou stranu je tu stále velká část obyvatelstva, která je zoufalá z toho, jak málo vám Ukrajincům pomáháme vyhrát válku, která je i naší válkou. Tato druhá skupina má zároveň obavy, aby se část Ukrajinců od Západu pro jeho liknavost nakonec neodvrátila. Vidíte kolem sebe signály naznačující naplnění těchto obav? Co konkrétně mohou vaši akademičtí přátelé ve střední a západní Evropě dělat, aby pomohli zabránit této potenciální duchovní prohře?

Ukrajinci skutečně mohou být skeptičtí a mohou začít obviňovat Západ. A mají k tomu své důvody – měli jsme obrovskou šanci rozvinout úspěch roku 2022. To se však nestalo, protože nedošlo ke sjednocení sil a k mobilizaci sil našich partnerů, aby bylo možné na Rusko skutečně vyvinout tlak a vyhnat ho z Ukrajiny. To bylo podle mého názoru v roce 2023 skutečně možné. Nyní je otázkou, co bude dál. Trump zaujal velmi cynický přístup a není jasné, co se nyní stane s Evropou.

Zatím vidím, že z racionálního hlediska mnoho Evropanů rozumí tomu, že Evropa musí zasáhnout, ale emocionálně jako by prodlévali ve své věčné únavě a nedostatku energie. V tom podle mě spočívá problém Evropy: Není to neschopnost něco pochopit, ale nedostatek vůle, který souvisí s tím, že jsme s vaničkou vylili i dítě. Pokusím se to vysvětlit na příkladu. Jsem přesvědčen, že zdravá společnost by měla zachovávat rovnováhu mezi hodnotami agory (tedy výměny zboží, rozhovoru) a hodnotami agónu (neboli zápasu). Problém Evropanů spočívá v tom, že ve 20. století se objevily síly jako fašismus a nacismus, které hlásaly,

že hodnoty rozhovoru patří na smetiště a že jedinou hodnotou, která je pro lidské bytosti dobrá, je hodnota válečníka. Když byly potom fašismus a nacismus poraženy, byly spolu s nimi zahozeny i tyto hodnoty válečníka. To byla ovšem velká chyba, protože republiky a demokracie nemohou samy sebe ubránit, pokud nemají určité porozumění pro to, že být válečníkem je někdy potřeba. Z toho důvodu byla myšlenka agónu zcela přesunuta do Spojených států, místo aby se dál rozvíjela i doma, a nyní, když se Spojené státy stahují, Evropa neví, co si počít. Je to také otázka vůle, protože fašismus a nacismus mimo jiné tvrdily, že rozum není důležitý, že důležitá je jen vůle a instinkt. A když byly poraženy, tak se i v tomto případě vylilo s vaničkou i dítě. Nakonec se prosadila myšlenka, že hodnotný je výhradně rozum a rozhovor, nikoli vůle či schopnost jednat v daném okamžiku rychle a rozhodně. Takže bylo odvrženo všechno, co spadalo pod machiavellistický nebo v jistém ohledu i schmittovský způsob uvažování o politice. Ano, ve své době to bylo synonymum nacistického uvažování, jenomže někdy se můžete leccos naučit i od svých nepřátel. Nyní tu tedy máme Evropu, která je rozumná, inteligentní, vzdělaná, byť poněkud polarizovaná, dobře informovaná, ale naprosto postrádá vůli. Přitom příští měsíce, možná týdny budou v tomto případě rozhodující. Jedná se totiž o evropský problém: Američany bylo vždycky obtížné přesvědčit, že ruská invaze na Ukrajinu je také jejich problémem. Jde o problém evropský, ale Evropa na něj naprosto není připravena. Tato bitva však ještě není prohraná. Takovou věc nelze vyřešit za rok nebo za dva, je to něco, s čím se budeme potýkat v následujícím století. Rozhodujícím tématem 20. století bylo, zda Ukrajina znovu získá svou nezávislost, a rozhodující otázkou 21. století je, zda si svou nezávislost udrží. Bitva a válka tedy budou dlouhé. Nemyslím tím horkou fázi války, ale boj za nezávislost, za suverenitu a za Evropu.

Co se vám ze současné perspektivy jeví jako žádoucí oblast filosofického zkoumání až jednou – snad – válka skončí spravedlivým mírem?

Po pravdě řečeno, pokračuji v práci filosofa: píšu knihy, nahrávám podcasty. Současná situace pro mě není žádnou přestávkou. Spustil jsem nový podcast *Myšlení v temných časech*, v němž se chystám vyjádřit mnoho myšlenek, o které jsem se s vámi podělil. Takže vlastně o poválečném stavu věcí neuvažuji. Pochopitelně bych se nesmírně rád vrátil do krásných knihoven, ve kterých jsem pracoval v Americe nebo ve Francii. Ale nemyslím si, že to bude možné. Domnívám se, že nás čekají čím dál

temnější časy, a není tomu tak, že bychom kulturu vytvářeli až poté, co se všechno zase ustálí. Ne, kulturu, filosofii, myšlení a literaturu vytváříme právě v době, kdy se něco děje. Když se dějí tyto špatné věci, je čas přemýšlet, protože všechny špatné věci jsou, jak říká Timothy Snyder, důsledkem špatných myšlenek (když jsem v textu pro *Kyiv Independent* použil tento termín, citoval jsem ve skutečnosti jeho, mluvil o tom v jednom z našich rozhovorů z roku 2022). Proto je odpovědností intelektuálů porozumět tomu, v čem a proč jsou některé myšlenky špatné a jak je můžeme napravit. Roli myšlenek bychom neměli podceňovat: jsou velmi důležité, a když si získají srdce a mysl lidí, stávají se mocnými.

JEŠTĚ JEDNOU K RŮZNÝM POJMŮM VÍRY

Památce Karla Flosse při prvním výročí úmrtí

Svůj projekt filosofické víry rozvíjel Karl Jaspers od počátku v konfrontaci s vírou v biblické zjevení: této konfrontaci věnoval řadu stránek svých přednáškových cyklů *Rozum a existence* a *Filosofie existence*, poté pochopitelně nemalou část knížky *Filosofická víra*, jež je tomuto projektu věnována, a nakonec takřka celý svůj poslední systematický spis *Filosofická víra a zjevení*.¹ Je tedy jen přirozené, že se i řada dalších myslitelů věnovala už od čtyřicátých let otázce, zda, nakolik a jak je Jaspersova filosofie a zejména jeho „filosofická víra“ slučitelná s vírou křesťanskou.²

Tento vztah ovšem zdaleka neleží na srdci všem křesťanským myslitelům ani všem, kdo pracují s pojmem filosofické víry. V zásadních, i u nás dobře známých analýzách křesťanské víry z pera německých katolických theologů (Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Rahner)

¹ K. Jaspers, *Rozum a existence – Philosophie existence*, čes. překl. A. Havlíček – J. Frei, Praha 2023, zejm. str. 110–112 a 173–181; *Filosofická víra*, čes. překl. A. Havlíček et al., Praha 1994, zejm. str. 48–69; *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962 (obsah této knihy je shrnut v posledním Jaspersově přednáškovém cyklu: *Šifry transcendence*, čes. překl. V. Zátka, Praha 2000).

² Řadu prací na toto téma uvádí W. Schüßler, *Chiffer, Symbol und Analogia Entis. Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich*, in: *Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, 2, 2007, str. 24–39, zejm. str. 31, pozn. 31 (dostupné na <https://existenz.us/volumes/Vol.2Schuessler.pdf>, navštíveno 30. 10. 2024). Doplňme známé Jaspersovy polemiky s evangelickými theology Bultmannem a Barthem; habilitační práci katolického theologa a filosofa Bernharda Welteho *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* (1946, tiskem in: *Symposium. Jahrbuch für Philosophie*, II, vyd. H. Conrad-Martius a kol., Freiburg 1949, str. 1–190; nově in: B. Welte, *Gesammelte Schriften*, II/3, Freiburg 2008); jednu kapitolu ve spisu J. Pieper, *Über den Glauben*, München 1962 (česky: *O víře*, in: *týž, O víře – O naději – O lásce*, čes. překl. J. Frei, Praha 2018, str. 12–74).

budeme důkladnější zmínku o Jaspersově filosofické víře hledat marně;³ naopak nahlédneme-li do velkého mezinárodního sborníku o filosofické víře, vydaného ke třicátému výročí založení Severoamerické Jaspersovy společnosti, nenajdeme v něm žádný podrobnější výklad o křesťanské víře.⁴

Tím větší pozornost a ocenění si zaslouží texty, které tuto problematiku znovu promýšlejí. K nejnovějším patří příspěvky pronesené v roce 2021 na sympoziu o pojmu víry u Karla Jasperse a Bernharda Weltheho a vydané v konferenčním sborníku,⁵ u nás pak článek Stanislava Sousedíka v posledním čísle časopisu *Reflexe* a částečně též odpověď Ondřeje Sikory, otištěná v témže čísle.⁶

Ke dvěma naposled uvedeným textům bych chtěl přičinit několik poznámek – jednak proto, že problematiku záslužně přenesly do našeho prostředí, jednak proto, že ani v jednom z nich po mém soudu není vztah mezi filosofickou vírou a vírou křesťanskou adekvátně uchopen. Nejprve tedy co nejstručněji shrnu hlavní teze obou článků a ukážu, v čem se mýlíjí s jádrem problému. Poté se pokusím vztah Jaspersovy filosofické víry a víry křesťanské popsat tak, jak podle mého názoru měl být popsán; při tom se ještě krátce osvětlí některé dílčí aspekty obou článků.

1.

Stanislav Sousedík definoval křesťanskou víru, přesněji řečeno víru „v pojetí tradičního křesťanství“ či „křesťanské orthodoxy“ (219),⁷ jako propoziční postoj, jako přitakání určitým větám a těmito větami

³ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, česky *Úvod do křesťanství*, čes. překl. neuveden, Řím 1978, 2. vyd. Brno 1991, 3. vyd., čes. překl. V. J. Slezák, Kostelní Vydří 2007; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, česky *Úvod do víry*, čes. překl. K. Šprunk, Řím 1987, 2. vyd. Svitavy 2003; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, česky *Základy křesťanské víry*, čes. překl. K. Říha et al., Svitavy 2002, 2. vyd. Svitavy – Řím 2004.

⁴ H. Wautischer – A. M. Olson – G. J. Walters (vyd.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Dordrecht etc. 2012.

⁵ M. Enders (vyd.), *Philosophischer Glaube und christlicher Offenbarungsglaube*, Nordhausen 2022.

⁶ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství a filosofická víra K. Jasperse*, in: *Reflexe*, 66–67, 2024, str. 219–236; O. Sikora, *Filosofická víra pod kárným dohledem „orthodoxie“*, tamt., str. 237–251.

⁷ Čísla v závorkách odkazují k paginaci obou diskusních příspěvků.

označovaným skutečností (220 n.). Na rozdíl od Ondřeje Sikory se domnívám, že Sousedík je zde poměrně blízko tomu, co je na víře specificky křesťanského, že ovšem jeho popis vyžaduje zásadní zpřesnění. Níže vysvětlím proč.

Filosofickou víru pak Sousedík vykládá jako něco, co má podle Jasperse křesťanskou víru nahradit (219); tuto víru však Sousedík ukazuje jako vnitřně rozpornou (225 nn.), a proto schopnou vytvořit nanejvýš dnes sice rozšířenou, ale nábožensky neúčinnou, zředěnou religiozitu (235 n.). Zde nacházíme několik problematických kroků. Jak upozorňuje Sikora, Sousedíkova reprodukce Jaspersových myšlenek je zkreslující (247 nn.) a požadavek bezrozpornosti zde není oprávněný (245). Avšak hlavním nedostatkem Sousedíkova textu podle mne není ten či onen konkrétní argument, nýbrž to, že neukazuje s potřebnou jasností zásadní rozdílnost „filosofické víry“ a víry křesťanské. *Zde* vidím významnou slabinu. „Filosofická víra“ a víra křesťanská se nenacházejí na jedné rovině, nejsou to dva exempláře téhož druhu a každý pokus uvést je ve vztah musí především ukázat tuto disparátnost, což Sousedíkův text neprovedl. Vztah obou postojů zůstal nevyjasněn.

Ze Sikorovy polemiky jsem už dva body uvedl. Sikora pak kritizuje i další momenty, např. Sousedíkovo nejasné rozlišení mezi „tradičním“ a „moderním“ křesťanstvím.⁸ Jeho kritika však míří zejména na samotné pojetí víry jako propozičního postoje. Shrnuji vlastními slovy, co pokládám za jádro Sikorových námitek: určit víru jako propoziční postoj znamená redukovat komplexní vztah člověka k Bohu na intelektuální moment přitakání slovnímu sdělení (*assensus*) a pominout personální, existenciální a dialogickou komponentu tohoto vztahu (zejm. 244).

Tato vrstva polemiky se ovšem zakládá na ekvivokaci (každý z autorů myslí slovem „víra“ něco jiného; níže se k tomu vrátím podrobněji). Během polemiky se navíc Sikora ocitá v opačném extrému, kdy o jazyce, řeči a slovech mluví *jen* tak, že upozorňuje na jejich (jistě nepopíratelnou) provizornost, neadekvátnost a víceznačnost (*passim*). Tím naopak na úkor intelektuálního momentu jednostranně zdůrazňuje moment voluntární a emocionální⁹ a pomíjí fakt, že v křesťanské víře má výraz „věřím“ vedle jiných významů nezrušitelně také význam „věřím něčím

⁸ Tuto problematickou distinkci ovšem Sikora prakticky přejímá, pouze domýšlí „tradiční křesťanství“ *ad pessimam partem* (*Filosofická víra pod kárným dohledem „orthodoxie“*, str. 239, pozn. 4, a str. 242, 245 n.), na křesťanství „moderní“ pak vrhá jen pozitivní světlo (tamt., zejm. str. 239 n.).

⁹ K těmto třem momentům srv. H. Waldenfels, *Kontextová fundamentální teologie*, čes. překl. M. Kolářová et al., Praha 2000, str. 407 n.

řeči“; a že je-li křesťanská víra bytostně vírou v Boží *zjevení*, pak je toto zjevení často vnímáno jako Boží *řeč* nebo má podobu historických událostí, o nichž se dovídáme ze *slov* svědků.¹⁰

Historický a slovní charakter zjevení je však na křesťanské víře podstatný a nelze ji popsat či srovnat s jinými přístupy ke skutečnosti (zde: s Jaspersovou filosofickou vírou), je-li tento aspekt potlačen.

2.

Mluvme však konkrétněji: co se v křesťanství míní zjevením, o jaké historické události a o jakou řeč jde?¹¹

Formulujme to co nejstručněji obecnými filosofickými pojmy, které umožní konfrontaci s Jaspersovou filosofií, a zároveň tak, aby se nejprve ukázal *biblický*, tedy židům i křesťanům společný pojem zjevení a víry:¹² Ve Starém zákoně zjevení znamená, že Transcendence, jež je radikálně přesažná i vůči posvátné, numinózní stránce světa či „oblasti božského“,

¹⁰ Srv. Sikorovy bezmála pietistické, fiduciální popisy víry, *Filosofická víra pod kárným dohledem „orthodoxie“*, str. 244. O vazbě víry na řeč, v níž se Boží zjevení (zčásti) odehrává a předává, přitom Sikora pochopitelně ví. Vždyť na téže stránce, kde téměř popírá, že by víra znamenala přitakání jazykovému sdělení (tamt., str. 245 n.), sám cituje výroky o tom, že víra je *ze slyšení*, že Bůh se rozhodl *oznámit* tajemství své vůle či že Boží zjevoování se uskutečňuje činy (dodávám: o nichž víme jen ze slov svědků) *i slovy*. Podobná vyjádření by mohl citovat z téhož hesla Rahnerova *Teologického slovníku* a z téhož paragrafu *Katechismu katolické církve*, na něž se na tomto místě odvolává – a koneckonců takřka z jakéhokoli textu charakterizujícího křesťanství. Nejsou snad v sebechápání křesťanství klíčovými pojmy výrazy jako *slovo*, *zvěst*, *hlásání* nebo *poselství* a není někdy křesťanství charakterizováno jako „náboženství slova“?

¹¹ K následujícím odstavcům viz R. Guardini, *Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche*, in: *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963*, Mainz 1963, str. 260–276 (česky *Nekonečno a absolutno, náboženství a křesťanství*, čes. překl. J. Frei, in: *MKR Communio*, 2023, č. 3, str. 98–111); týž, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, tamt., str. 307–339; týž, *Die Offenbarung und die Endlichkeit*, tamt., str. 398–410 (česky: *Zjevení a konečnost*, čes. překl. J. Frei, in: *MKR Communio*, 2023, č. 1, str. 105–114). Podrobněji, byť méně zřetelně W. Kasper, *Uvedení do víry*, Svitavy 2003, str. 70 nn.

¹² Jaspersův termín „biblické náboženství“ (biblische Religion) jistě není neproblematický, avšak sarkastická výtku Roberta Curtia („Jako reformátor dokonce vynalezl novou víru, které říká ‚biblické náboženství‘ a jejíž vtip spočívá v tom, že židovství a křesťanství jsou tak zhruba totéž“ – R. Curtius, *Goethe oder Jaspers?*, in: *Die Zeit*, 28. dubna 1949) není oprávněná. Jaspersovi jde o *pojem zjevení a víry* společný oběma náboženstvím – a ten existuje.

jedná v kontingentních dějinných situacích (přichází, skrývá se, vyvoluje, zavrhuje, promlouvá...), a to svobodně, nikoli na základě nutnosti. Víra pak je spolehnutí na slovo svědků tohoto jednání.

To je specificky židovská víra, kterou radikálně prohlubuje křesťanství a již se částečně drží i islám, který ovšem silně redukuje pestrost *různých* Božích jednání s konkrétními lidmi v jedinečných situacích.

V křesťanství navíc zjevení znamená, že tato Transcendence se (opět svobodně a kontingentně) *vtělila*, sama přijala dějinnou podobu. Víra pak je spolehnutí na slovo svědků tohoto vtělení. V tom jsou křesťanské zjevení a víra zcela bez paralely.¹³

3.

Ke křesťanské víře tedy *patří* souhlas s jazykovými sděleními; avšak spíše než propozice, jak je známe z logiky, to začasť jsou zprávy o minulých událostech – k nim patří i v minulosti přijatá řeč obsahující přísliby do budoucna –, jejichž pravdivost nelze ověřit, je možné v ni jen uvěřit (nebo neuvěřit). Propozice vznikají teprve sekundárně, reflexí na tato prvotní sdělení a na jejich předpoklady.

Jistěže definovat víru *jen* jako věření svědkům dějinného Božího jednání a vtělení znamená redukovat ji na jediný aspekt, na to, co je v ní specificky křesťanské a co se neopakuje nikde jinde. Tento popis zdaleka nezachycuje „celou“ víru, která má řadu dalších momentů, nežádka je celoživotním dramatem a nabývá nesčetných různých podob včetně heroických či patologických; a není ani dostatečným popisem *té* víry, která podle křesťanského přesvědčení vede k zásadní proměně existence a vposled ke spáse. Avšak právě tento aspekt je tím, co křesťanskou víru odlišuje od všech ostatních náboženství a dalších podob vztahu

¹³ „Neexistuje náboženství, které by – v konkurenci vůči křesťanství – chápalo zjevení jako sebeotevření a sebesdělení Boží podstaty... V jiných náboženstvích zjevuje Bůh zákon, svou vůli..., cestu ke konkrétní spáse, k záchraně, a to slovy, sny či znamením, ale nikde výslovně nezjevuje svou nejniternější, skrytou podstatu. ... Žádný z těch [lidí, na něž jsou různá zjevení vázána]..., nikdy nechápal sám sebe jako Boží zosobněné zjevení ani není jako Ježíš Kristus jako takové zjevení představen.“ H. Waldenfels, *Kontextová fundamentální teologie*, str. 218 (překlad upraven). Ve všech ne-křesťanských zjeveních se tedy mluví o *něčem jiném* než ve zjevení křesťanském, žádné nevznáší konkurenční nárok. Otázka, proč křesťan věří novozákonnímu zjevení, a ne jiným, je pak nesprávně položena. Může věřit všem; také křesťanskému zjevení ovšem věří jeho jedinečný obsah, který toto zjevení staví „nad“ všechna ostatní.

k Transcendenci, Absolutnu či celku, tím, co musí být spojeno s každým typem víry, má-li být označen za křesťanský, a co nám tedy umožňuje mluvit nikoli o té či oné, z toho či onoho důvodu vybrané *podobě* křesťanské víry, nýbrž skutečně o „křesťanské víře“ s určitým členem. Jen pokud se soustředíme na tento aspekt, můžeme se pokusit o srovnání Jaspersova projektu s „křesťanskou vírou“ jako takovou. (Paradoxně platí, že čím by byl pojem víry plnější, čím lépe by odpovídal životní realitě, tím více rysů přítomných i mimo křesťanství by obsahoval a tím méně by byl použitelný pro komparaci, o kterou tu jde.)

Navíc tento aspekt, toto v konkrétním historickém čase uskutečněné zjevení, o němž se dovidáme ze slov tradovaných v konkrétní instituci či zachycených v konkrétní knize, byl pro Jasperse ústředním a nepominutelným (byť zároveň nepřijatelným) bodem křesťanské a obecně biblické víry, s níž neustále konfrontoval svůj projekt.¹⁴

4.

Filosofickému rozumu se ovšem obsah uvedeného zjevení (*dějinné, proměnlivé* jednání *Transcendence*) zpravidla jeví jako protimluv; víra v tento obsah pak pro tento rozum nutně představuje pohoršení.¹⁵ V dějinách na to bylo mnohokrát upozorněno – v neposlední řadě právě Jaspersem, který přesně tuto víru v dějinné jednání *Transcendence* odmítá¹⁶ jako „zreálnění v ryzi smyslovost“.¹⁷ Jistěže s touto vírou neustále vede napjatý dialog, jistěže se jí snaží porozumět jako snad žádný jiný z filosofů, kteří ji nevyznávají, ale její obsahy dokáže přijímat jen jako šifry: osobní, dějinně jednající Bůh je pro něj šifra, skrze niž se my sami stáváme osobami;¹⁸ Boží vtělení je šifra ukazující, že *kdyby* se na světě

¹⁴ Viz zejm. K. Jaspers, *Rozum a existence*, str. 174–177, a též, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 174–179.

¹⁵ Řeč o konkrétním Božím jednání se proto často odmítá se zdůvodněním, že jde o důsledek údajně ne dost rozvinutého, ne dost očištěného, stále ještě antropomorfního pojetí Boha.

¹⁶ Viz pasáže uvedené v pozn. 14. Víru ve zjevení Jaspers podle svých vlastních slov nikdy neměl, viz *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 35. K Jaspersovu poměru ke křesťanství (včetně Starého zákona) viz nejnověji rozhovor V. Dostála – B. Weidmanna a D. Fonfary, *Aby se dal Jaspers číst nově*, in: *Reflexe*, 65, 2024, zejm. str. 175–179.

¹⁷ K. Jaspers, *Filosofie existence*, str. 175.

¹⁸ Táž, *Šifry transcendence*, str. 90–92.

objevil zcela dobrý člověk, *byl by* zabit.¹⁹ Sotva je pouhá náhoda, že „ošová doba“, kdy podle Jasperse „byly v Číně, Indii, Persii, Palestině a Řecku současně a nezávisle položeny duchovní základy, z nichž lidstvo až dodnes žije“, ²⁰ nezahrnuje ani Mojžíše, ani Ježíše.

(Z naznačené povahy novozákonního zjevení – a z faktu, že v žádném jiném zjevení nemá paralelu – pak vyplývá nárok na jedinečnost, bezkonkurenčnost, který se až příliš snadno stává dalším pohoršením: nárokem na *vylučnost*.)²¹

Avšak právě v tomto pro filosofický rozum pohoršujícím smyslu zde musíme víru chápat. Neboť jak už bylo řečeno: jen tak budeme moci Jaspersovu filosofickou víru srovnat s vírou křesťanskou „jako takovou“, ne s některou nebo některými z jejích podob – a sám Jaspers spatřoval v myšlence dějinného, reálného Božího jednání (jehož možnost popíral) podstatný obsah biblického zjevení, právě s *takto* chápanou vírou konfrontoval svůj projekt. Přítomný pokus tedy navazuje na jeho srovnání.

5.

Nyní je třeba se ptát: znamená-li víra, že věříme svědkům dějinného jednání Transcendence, předpokládá to, že už nějak víme o Transcendenci samé. Odkud? Její „existence“ – můžeme-li zde analogicky použít tento nepřipadný výraz – jistě nemůže být předmětem *víry* v tomtéž smyslu. Daleko spíše je předmětem něčeho, co by snad mohlo být označeno jako vize či intuice, eventuálně ještě jinak, *v každém případě však jako určitý způsob vědění*.²² To ostatně říká i Sousedík („povědomí o existenci Boží nabyté ‚před‘ úkonem víry“, 222). I křesťanská víra toto vědění předpo-

¹⁹ Tamt., str. 100.

²⁰ Týž, *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*, čes. překl. A. Havlíček, Praha 1996, str. 68.

²¹ Jaspers, jak se zdá, znal nárok na jedinečnost jen v pohoršující podobě nároku na vylučnost, viz např. jeho spis *Filosofická víra*, str. 49 a 55–59. Sikora se nároku na vylučnost chce vyhnout tím, že Ježíšovo slovo „nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (J 14,6) vykládá jako „cestou k Bohu je láska“ (*Filosofická víra pod kárným dohledem „orthodoxie“*, str. 251). Tato formulace ovšem opět vylučuje všechny, kdo za cestu k Bohu pokládají vědění, rituální jednání, asketici či pasivní sebezpřenechání aktivitě Boha samého; lépe by bylo použít obvyklejší formulaci o životě podle svědomí, srv. H. Waldenfels, *Kontextová fundamentální teologie*, str. 498–500.

²² K tomu viz J. Pieper, *O víře*, str. 35 n.

kládá (znovu: máme-li věřit svědkům dějinného jednání Transcendence, musíme už předtím o této Transcendenci nějak „vědět“).

Jaká je *povaha* tohoto vědění? Stěží to bude vědění závislé na teoretickém důkazu, které zde Sousedík pokládá za možné a požaduje (231). Jakou povahu tedy toto vědění má?

Odpověď na tuto otázku, kterou se vzápětí pokusím podat, nás přivádí k samému jádru naší problematiky a zároveň k hlavnímu zdroji nedorozumění, jimiž je opředená. *Často se totiž i toto vědění označuje jako víra, ba výrazem „víra“ se častěji myslí právě toto zvláštní povědomí než víra ve smyslu „věřit svědkům Božího jednání“, jak jsme ji popsali výše.*²³

Teprve na tomto místě můžeme blíže charakterizovat Jaspersovu „filosofickou víru“, neboť *ta je případem přesně tohoto typu vědění.*²⁴ Podle Jaspersova vlastního nejstručnějšího popisu je tato víra „život z obemykajícího, je to vedení a naplňování obemykajícím“,²⁵ tedy život v kontaktu s tím, co nelze zpředmětnit, vposled s mimosvětskou transcendencí. A tento kontakt nemá povahu víry, věření někomu, nýbrž povahu *vědění*, povědomí o Bohu (transcendenci) a o dalších „obsazích filosofické víry“, tedy o tom, že

– jsou dány nepodmíněné požadavky,

²³ Jazyková situace se ještě dále komplikuje tím, že výrazem „víra“ se často (a už počínaje Novým zákonem) synekdochicky označuje celý komplexní vztah člověka k Bohu (viz např. celý čtvrtý díl citované knihy H. Waldenfelse). Stejně postupuje i Sikora, *Filosofická víra pod kárným dohledem „orthodoxie“*, zejm. str. 243–245, odtud ekvivokace, kterou jsem zmínil v 1. kap.: Sousedík mluví o víře ve smyslu uvěření jazykovému sdělení, Sikora o víře ve smyslu celku vztahu člověka k Bohu.

²⁴ Jaspers výraz „vědění“ k charakterizaci filosofické víry nepoužívá, naopak víru staví do protikladu k vědění (vědění totiž pro něj znamená vědění o předmětech, tedy o něčem, co můžeme mít celé před sebou, s čím můžeme manipulovat, na čem nezávisíme). Navzdory tomu a navzdory nežádoucím konotacím, které jsou s výrazem „vědění“ spojeny, jej zde budu používat, protože je relativně nejvhodnější k označení bezprostředního, na svědky neodkázaného poznání, poznání „z první ruky“, o něž v Jaspersově filosofické víře jde, a tedy i k odlišení tohoto poznání od víry ve smyslu věření někomu. Jaspers pro specifický charakter vědění vlastní filosofické víře používá výraz „jistota“ (Gewißheit, např. *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 49), ten však v běžném jazyce znamená především vlastnost, již se může vyznačovat *kterýkoli* typ poznání, a proto jej zde, kde je třeba odlišit jeden typ poznání od jiného, lze jen těžko použít. Podobný význam jako „víra“ mají u Jaspere někdy výrazy „přesvědčení“ (Überzeugung, např. *Von der Wahrheit*, München 1947, str. 465–472) nebo „světový názor“ (Weltanschauung, viz *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919).

²⁵ Týž, *Filosofická víra*, str. 17 (překlad upraven).

- světská skutečnost představuje hranici mezi člověkem a Bohem, jež se může stát průhlednou,
- při jednání můžeme být vedeni Bohem,
- člověk je konečný a nemůže získat žádnou definitivní podobu.²⁶

Toto vědění představuje jistý typ *přirozené teologie*, vědění o Bohu získaného z „přirozeného zdroje“. Tímto zdrojem ovšem není teoretický důkaz, nýbrž *meditace*, jak ji prováděli nesčetní mystikové včetně křesťanských: hledání překračující vše podmíněné, částečné, omezené, nedokonalé. V Jaspersově případě je to pochopitelně meditace filosofická, reflektovaná, jejíž nejrůznější podoby dobře známe z dějin filosofie: je to hledání usilující překročit myšlením i inteligibilní jsoucna, tedy jakoby vystoupit myšlením nad myšlení, spekulací nad spekulací. Centrem Jaspersových meditací je pravděpodobně nahlédnutí, že existují – právě jakožto já sám, jakožto jedinečný a svobodný – skrze něco jiného, co „právě tak neúprosně ‚jest‘, jako zůstává neviděné a neznámé“, tedy skrze transcendenci.²⁷ Také jeho ostatní meditace mají zpravidla podobu anamnetického připomenutí jednorázové intuice, pro které Jaspers často používá výrazy „ujistit se“ (sich vergewissern)²⁸ nebo „(niterně) si uvědomit“ (innewerden).²⁹

U možnosti být v konkrétní životní situaci „veden Bohem“ navíc argumentuje rozmanitými historicky doloženými zkušenostmi³⁰ blízkými těm, které se v křesťanské mystice označují jako „intelektuální vidění“ nebo „vidění intelektu“.³¹

²⁶ Tamt., str. 26; týž, *Úvod do filosofie*, str. 60; týž, *Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben*, Basel 2019, str. 26–82.

²⁷ Týž, *Rozum a existence*, str. 44 n., podobně týž, *Filosofie existence*, str. 133 a další místa.

²⁸ Ujišťujeme se hranicí mezi tím, co se naskýtá, a obemykajícím, viz týž, *Rozum a existence*, str. 39; rozhodují se, zda se budu ujišťovat odlesky bytí, jež se všechny ukazují jako zástupci bytí, viz týž, *Filosofie existence*, str. 137; ujišťuji se skutečným bytím transcendence, tamt., str. 167. V Jaspersově knížce *Filosofická víra* se výraz „ujistit se“ opakovaně objevuje právě v popisech této filosofické víry.

²⁹ „... člověk vytváří sám sebe, aby si ve jsoucím uvědomil bytí“, týž, *Rozum a existence*, str. 35; „trvale uskutečňovat rozum, a tak si uvědomovat to, co je více než rozum“, tamt., str. 97; konkrétní obsahy bytí mají zmizet, „když si uvědomíme bytí samo“, týž, *Filosofie existence*, str. 131.

³⁰ Týž, *Grundsätze des Philosophierens*, str. 60–72.

³¹ Např. Terezie z Ávily, *Život*, 27,4 (čes. překl. J. Koláček, Kostelní Vydří 2006); táž, *Hrad v nitru*, 6,8 (čes. překl. J. Koláček, Kostelní Vydří 2003). Pozoruhodné beletristické popisy intelektuálního vidění podává v některých svých

Obsahy filosofické víry, jak jsme je právě uvedli, pak jsou formulacemi, slovními artikulacemi „poznání“ získaného v této meditaci – a opět: teprve takto, sekundárně, vznikají propozice v Sousedíkově smyslu. Jakmile jsou pak tyto obsahy jednou slovně formulovány, mohou se stát *dogmaty*, což nejlépe dokazuje fakt, že sám Jaspers musí před jejich dogmatizací varovat.³²

6.

S touto filosofickou vírou *sensu stricto* dále podle Jasperse souvisejí

- pravidla pro filosofické vedení života,³³ tedy askeze,
- texty nezbytné ke studiu filosofie,³⁴ tedy analogie kánonu posvátných textů,
- „řetězec svobodně hledajících lidí“,³⁵ tedy analogie shromáždění věřících.

Nic z toho, opakujme, není víra v křesťanském smyslu, víra ve zjevení absolutního Boha v dějinách. Snad by bylo nejpřesnější nazvat tento komplex představ, postojů, jednání a symbolů *náboženstvím*: Jaspersův projekt je intelektuální náboženství se svou meditací, askezí, dogmaty – a také se svými heretiky, mezi nimiž zaujímá přední místo Descartes, filosof, který chtěl pomýleně filosofii připodobnit moderní vědě s jejími donucujícími důkazy, a tak svedl velkou část moderního myšlení na scestí.³⁶

Jistěže výraz „náboženství“ od novověku označuje něco *odlišného* od filosofie, a potud je zde zavádějící. Adekvátnější vzhledem k Jaspersovu záměru by bylo říci, že chce znovu získat *plný pojem filosofie* zahrnující nejen metodickou reflexi o celku skutečnosti, ale i *způsob života*, který pro tuto reflexi vytváří nejpříznivější podmínky. Avšak dnes, kdy jazykový úzus filosofii a náboženství odděluje a kdy meditaci a askezi spontánně spojujeme spíše s náboženstvím než s filosofií, musíme Jaspersův projekt charakterizovat (také) jako náboženství.

povídkách R. H. Benson, viz např. *V klášterní kapli* (1906), in: týž, *Neviditelné světlo*, čes. překl. V. Pražák, Brno 1997, str. 70–81.

³² K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, str. 66.

³³ Tamt., str. 82–89.

³⁴ Tamt., str. 104–106.

³⁵ Týž, *Rozum a existence*, str. 112.

³⁶ Viz týž, *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1937.

7.

Náboženství (přesněji: jeho mystická složka) a filosofie (přesněji: metafyzika) jsou sice podobami onoho „vědění“ o Transcendenci, které i křesťanská víra předpokládá – ale právě jen předpokládá. Jsou něčím odlišným jak od křesťanského zjevení, tak od jemu odpovídající víry, jsou podobami lidské snahy o kontakt s Transcendencí, podobami hledání, „zda bychom se jí snad nějakým způsobem mohli dopátrat, a tak ji nalézt“ (srv. *Sk* 17,27). A jsou sice v jistém smyslu sebezjevením Transcendence, ale zjevují ji právě jen jakožto Transcendenci. Nejde o zjevení dějinných Božích činů, nejde o víru v toto zjevení.

Píše-li proto Stanislav Sousedík, že podle Jaspere měla filosofická víra *nahradit* víru křesťanskou (219), je nutné dodat krátké vysvětlení: je jistě možné, že v průběhu života jednotlivce může být křesťanská víra *vystřídána* Jaspersovou filosofickou vírou, ta se však nemůže stát její plnohodnotnou náhradou. K iluzi, že by se takovou náhradou stát mohla, může přispět dvojí: (1) Právě předvedená homonymie, v níž Jaspers nazývá „vírou“ něco, co ve skutečnosti vírou není, rozhodně ne vírou v křesťanském smyslu. (2) Tuto iluzi může podpořit také ne dost jasný popis specifik křesťanské víry. Zde je možno poukázat na to, že Sousedíkův vlastní popis křesťanské víry je poměrně minimalistický, a to v dvojím ohledu: (a) víra v jeho popisu znamená jen víru v blíže neurčené zjevení (220 n.). Z kontextu je samozřejmě jasné, že jde o zjevení podané v bibli a církevní tradici, avšak jedinečnost tohoto zjevení není ukázána, stále jako by šlo o jedno zjevení mezi jinými, v zásadě rovnocennými zjeveními. (b) Mezi křesťanem a jaspersovským meditatorem Sousedík ukazuje jen jediný rozdíl, a sice ten, že křesťan se může v existenciální nouzi prosebně modlit (236). Z obou těchto naposled uvedených důvodů se křesťanství v Sousedíkově popisu jeví téměř jen jako další religiozita vedle jaspersovské, sice nábožensky silnější, ale přece jen potenciálně nahraditelná.

Aby nedošlo k omylu: možnost prosebné modlitby, této praformy veškerého modlení, jistě není málo. Je to však jen zlomek z plnosti biblického zjevení a víry. Kdyby Sousedík na tuto plnost jasněji poukázal, vyjevilo by se, že „obě víry“ jsou nesrovnatelné: absolutní Bůh se stal smrtelným člověkem, podstoupil utrpení a smrt, vstal z mrtvých a člověku nabízí účast na trojosobním Božím životě – jak by tato víra kdy mohla být *nahrazena* sebeušlechtilějším, seberadikálnějším intelektuálním náboženstvím?

8.

Jestliže se „filosofická víra“ nemůže octnout na jedné rovině s vírou křesťanskou, znamená to snad, že reflektujícímu křesťanovi nemůže být k žádnému užitku?

Předem ji odmítnout by jistě bylo unáhlené. Pokud si víra bere do služby všechno, co patří k náboženství, „všechny snahy myšlení a představování, zakoušení hodnot a volního rozhodování, pořádací a tvořivé práce, které směřují k nalezení a uskutečnění smyslu existence“, tak jako si „bere do služby svět přirozených a kulturních daností: řeč, pojmy, symboly, hodnoty“, ³⁷ pak může využít i každou filosofii, která umožní porozumět jejím předpokladům (nejobecněji řečeno: která umožní porozumět lidskému světu, do nějž vpadá dějinné Boží jednání). ³⁸

Má zde Jaspersova filosofie co nabídnout? Nepochybně lépe než mnohé jiné připomíná, že

- člověk ve svém nejhlubším nitru stojí před Bohem: „existenci [jsem] jen zároveň s věděním o transcendenci jakožto moci, skrze niž jsem skutečně sebou samým“, ³⁹
- naše nejvlastnější svobodná rozhodnutí, právě jakožto naše a jakožto svobodná, jsou Božím dílem: když se „vědomi si své svobody ... rozhodujeme, cítíme, že nejsme svobodni skrze sebe samé, nýbrž že jsme si ve své svobodě dávání darem a nevíme odkud. Nejsme skrze sebe samy, nýbrž má se to tak, že nemůžeme chtít svou vlastní vůli; že to, čím jsme sami ve své svobodě, nemůžeme plánovat; že počátkem všeho našeho plánování a chtění je spíše to, v čem jsme sami sobě dávání darem“, ⁴⁰

³⁷ R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, str. 310 n. a 329.

³⁸ Zastánce radikální dialektické teologie, pro niž je víra ve zjevení *jediným* vpravdě křesťanským vztahem k Bohu, ovšem Jaspersovu „filosofickou víru“ už pro její odlišnost od víry zcela odmítne jako zásadně neoprávněnou řeč o Bohu neopřenu o zjevení. To, jak je dobře známo, učinil největší z dialektických theologů, K. Barth. Viz rekapitulaci u Jasperse, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 485–488. Z druhé, filosofické strany ovšem inkompatibilitu filosofie s vírou ve zjevení málokdo vyhlašoval tak radikálně jako právě Jaspers: „Musíme se domnívat, že někdo, kdo přišel k náboženské víře a předtím byl filosof, nikdy doopravdy nefilosofoval“, *Filosofie existence*, str. 179. Srv. k tomu opět pasáž z rozhovoru V. Dostála s B. Weidmannem a D. Fonfarou cit. v pozn. 16, *Aby se dal Jaspers číst nově*, str. 175–179.

³⁹ K. Jaspers, *Rozum a existence*, str. 45.

⁴⁰ Týž, *Šifry transcendence*, str. 79, překlad upraven.

- všechny obrazy Boha musejí být neustále relativizovány a poměřovány zkušenostmi ujištění nezobrazitelnou transcendencí.

To vše může být křesťanovi jen na prospěch.

Na druhou stranu: jakkoli tato filosofie *upomíná* na některé předpoklady křesťanské víry, její jazyk není zvláště vhodný k tomu, aby *usnadňoval jejich pochopení* a aby umožňoval *komunikaci* o nich: řada Jaspersových formulací dává smysl jen tehdy, rozezná-li v nich člověk popis své vlastní existenciální situace (Jaspersovými slovy: potvrdit je může jen existence vztažená k transcendenci), a mimo tento kontext znějí mnohdy dutě a prázdně; jen málo je takových, aby samo jejich předání ve výuce nebo vybavení z paměti zajistilo porozumění tomu, o čem je v nich řeč.

9.

Tolik v krátkosti o možném přínosu filosofické víry a vůbec Jaspersovy filosofie *pro křesťana*. Může tento projekt přispět k tomu, aby se křesťan o své víře dorozuměl s ne-křesťany?

Pokud ano, pak nejspíše tím, že bude připomínat *radikalitu rozdílů*, že zproblematizuje představu možných kompromisů a snadných „přemostění“ a že zdůrazní roli *rozhodnutí* při provedení určitých myšlenkových kroků. Už sama filosofická víra předpokládá podle Jasperse *skok* z imanence k transcendenci, k uvědomění božství a naší vlastní vztaženosti k němu a tento skok je věcí rozhodnutí, nelze jej vynutit evidencí myšlenkové nutnosti.⁴¹ Křesťanská víra navíc vyžaduje další skok či krok: od vědomí Transcendence, společného řadě náboženství, filosofické víře a dalším příbuzným fenoménům, k uznání Transcendence svobodně jednající v dějinách.

Kdo díky Jaspersově filosofii získal vnímavost pro *přerýv* mezi imanencí světa a mimosvětskou transcendencí, koho tato filosofie naučila, že transcendenci je adekvátní *jiny typ vědění* než předmětům ve světě, ten možná provede snáze i tento poslední krok. K porozumění samotné kontingentně jednající Transcendenci však těžko přispěje taková filosofie, která nepřipouští možnost takového jednání (a možná žádná filosofie: zopakujme, že pro filosofický rozum je dějinné jednání Transcendence protimluv).

⁴¹ Týž, *Filosofie existence*, str. 132 n. a 136.

10.

A nakonec se ptáme: může být filosofická víra prospěšná i tam, kde se křesťanská víra vůbec nevyznává?

Zde jsme možná u nehlubší motivace Sousedíkova článku. Otázka, na kterou se snaží odpovědět, přece není akademická, nýbrž praktická a aktuální, ba krajně naléhavá: bude v budoucnu – ba je vůbec dnes – ještě z čeho duchovně žít? Budou či jsou ještě zdroje vpravdě lidské existence?

Jaspersova „filosofická víra“ je jistě jedním z možných kandidátů. Vždyť na počátku Jaspersova filosofování, když se ve vzdělanosti své doby domníval nacházet jen nedůsledné myšlení a zdánlivé vědění, stálo rozhodnutí „duchovně se zachránit“;⁴² svou filosofickou víru pak výslovně rozvrhuje jako něco, z čeho a k čemu lze žít.⁴³

Tedy konkrétně: lze žít z Jaspersovy „filosofické víry“?

Odpověď zní nepochybně ano. Jaspersova filosofická víra – snad to vysvitlo i z její stručné charakterizace, kterou jsem zde podal – jistě není „religiozita na svou krajní mez redukováná, těsně s nulou hraničící, nábožensky neúčinná“, jak píše Sousedík o dnešní spiritualitě, která údajně z Jaspersovy filosofické víry vznikla (236). Neboť ještě jednou: mystika a metafyzika jsou podobami snahy dopátrat se Transcendence a v jistém smyslu i jejím sebezjevením. A Jaspersův projekt je na tomto poli jedním z nejradikálnějších sekulárních evropských pokusů minulého století; sotva kde jinde se křesťansky nevěřící Evropan dostal ve snaze „ujistit se transcendencí“ tak daleko. A ze své filosofické víry žil Jaspers po celý svůj dlouhý, nesnadný a plodný život.

Avšak žít ze vztahu k absolutní a zároveň dějinně jednající Transcendenci, v němž se otevírají nejzazší šance a rizika lidského bytí – to je možné jen v nezajištěném, pochybnostem vystaveném a vposled možná pošetilem spolehnutí na svědky něčeho, co je i pro tu nejodvážnější filosofickou víru holá nemožnost.⁴⁴

Jan Frei

⁴² Týž, *Nachwort (1955) zu meiner „Philosophie“ (1931)*, in: týž, *Philosophie*, I, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956, str. XXXVII.

⁴³ Týž, *Filosofická víra*, str. 9.

⁴⁴ Za cenné podněty děkuji Denise Červenkové, Milanu Lyčkovi a svým nejblíže spolupracovníkům.

NĚKOLIK POZNÁMEK K PŘÍSPĚVKU JANA FREIE

Se zájmem, a v lecčems i k svému poučení, jsem si přečetl příspěvek J. Freie k mé polemické stati o Jaspersově filosofické víře. Oceňuji především, že se autor připojil k mému tvrzení, že propoziční pojetí zjevení je neodmyslitelnou součástí tradičního křesťanství, tj. onoho všem konfesím až do dob nástupu liberální teologie společného jádra („křesťanské orthodoxie“, jak je též nazývám). Několik poznámek, které k jeho příspěvku připojuji, má za cíl upozornit na některé (ne všechny) body, jimiž bych rád Freiův výklad doplnil, upřesnil, případně korigoval.

Úvodem bych rád znovu připomněl, že Jaspers nabízí svou „filosofickou víru“ jako náhradu za tradiční víru křesťanskou, dnes podle jeho mínění již nepřijatelnou. V mé polemické stati mi nešlo o to odsoudit Jaspersovu nauku, protože odporuje tradičnímu křesťanství (jak se domnívá O. Sikora), ani srovnávat celou nauku křesťanské víry s celou filosofickou vírou Jaspersovou (což by si ode mne přál slyšet J. Frei). *Cílem mého článku bylo pouze vyložit z Jaspersovy nauky tolik, aby bylo patrné, že obsahuje (autorem ostatně otevřeně přiznáváné) kontradikce, takže pro toho, komu kontradikce vadí, není Jaspersova nabídka lákavá.*

Tolik úvodem. Svou vlastní repliku rozdělují na několik tematických okruhů. Nejprve předkládám pár upřesňujících poznámek k Freiovu výkladu problematiky víry a zjevení. Víru lze podle Freie definovat jako *věření svědkům Božího jednání a vtělení*.¹ Frei k tomu zároveň hned připojuje omluvné ubezpečování, že víra znamená ovšem daleko více, než je v definici uvedeno, a něco z toho dokonce uvádí. Zcela s tím souhlasím, pouze bych podotkl, že ony Freiovy omluvné dodatky jsou věcně zbytečné. Každá věc, i víra, má mnoho různých rysů. Chceme-li vystihnout, co věc je, neuvádíme všechny její rysy, nýbrž jen ty, na nichž ostatní rysy závisí jako na svém nutném předpokladu či podmínce. Tak

¹ Nechci vzbudit dojem pedanterie, proto pomijím, že Freiova definice je kruhová: víru vysvětluje jako „věření“. Patrně měl totiž na mysli souhlas se svědectvím.

nás tomu přece učil kdysi již Sókratés! Jedná-li se o víru v náboženském smyslu, je oním základním rysem, že víra je souhlas s nějakým Božím sdělením. K této definici je možné připojovat další rysy, jež víra také má, ale v dobré definici není na místě je zmiňovat. Příkladem tu může být sv. Augustin, který po vzoru starších křesťanských autorů napsal, že „věřit není nic jiného, než si něco se souhlasem myslet“ (*credere nihil aliud est quam cum assensu cogitare*).² Kdo by podezíral autora *Vyznání*, že pro něj víra neznamenal nic dalšího? To však při odpovědi na otázku, co je víra, oprávněně ponechal stranou. Říďme se tedy jeho příkladem a nedbejme planého povídání!

Rád bych dále upřesnil Freiovo mínění, že víra je věření „svědkům“ Božího jednání. Pokud „Božím jednáním“ míníme pouze určité historické události, pak k tomu podotýkám, že v Písmu, zvláště např. v sapienciálních knihách, čteme i mnohé, co se týká nikoli Božího jednání, nýbrž i Boha samého, jeho různých atributů apod. To jistě Frei, jak alespoň doufám, svou definicí nechtěl vyloučit, takže ho v tomto bodu pouze doplňuji.

Dále bych k tomu rád připomněl i to, že nikoli každý, kdo svědčí o nějaké v bibli líčené události, vydává o ní takové svědectví, které by mělo být předmětem theologální víry. Tak např. některé události starozákonních dějin jsou dosvědčeny i egyptskými či (později) řeckými prameny. Těmto profánním pramenům také věříme, ovšem jen vírou historickou, nikoli theologální. Svědkovi události líčené v bibli věříme theologální vírou, když o určité události nejen referuje, nýbrž ji i z Božího vnuknutí nějak hodnotí či nějak jinak *interpretuje*. Křesťanská víra se tedy sice týká událostí, ale pouze nakolik jsou interpretovány slovem, a to slovem Božím. Křesťané věří interpretacím událostí, nikoli těmto událostem samým. To je velmi důležité, protože se, jak známo, vyskytují odpůrci propoziční nauky o zjevení, kteří tvrdí, že Boží zjevení spočívá v samotných událostech. Tito autoři se často dovolávají toho, že sám Ježíš a události jeho života jsou zjevením (a jsou tak od pradávna nazývány). V tom mají sice po určité stránce pravdu, ale v podstatě věci se mýlí. Samotný Ježíš a události jeho života chápané jako *factum brutum* zjevením nejsou.³ Vždyť někteří Ježíšovi současníci, kteří tato

² Augustin, *De praedest. Sanct.* (PL 2,5).

³ Co rozumím výrazem *factum brutum*, jsem vysvětlil ve své knize *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*, Praha 2019 a pak „polopatě“ i ve své nedávné, v tomto časopisu zveřejněné připomínce k charakteristice této knihy z pera O. Švece, viz *Dějiny jako factum brutum. Dvě poznámky ke glose Ondřeje Švece o filosofii dějin*, in: *Reflexe*, 62, 2022, str. 159–164.

fakta viděli, považovali přesto Ježíše za „podvodníka“!⁴ Za zjevení Boží považovali Ježíše ne svědkové, kteří ho pouze viděli a slyšeli, nýbrž ti, kteří uvěřili určitým slovním vyjádřením („svědectvím“) pocházejícím od Jana Křtitele, od Ježíše samotného, od proroků atd. Mluví-li se o Ježíši Kristu jako o „zjevení“, užívá se tedy toho slova pouze v přeneseném smyslu, metonymicky (asi jako když říkáme „zdravý“ o vzduchu).⁵ V tomto bodu bych tedy doplnil ne zcela jednoznačný výklad Freiův. Nejedná se přitom o věc nedůležitou. Zpochybněním propoziční nauky se totiž otevírají dveře v dnešní teologii značně živé, hegelovské interpretaci zjevení, spolu s nedozírnými důsledky, jež to pro teologii má. To zde nyní nemohu rozvádět, omezím se na pouhý příklad. Setkal jsem se nedávno s názorem, že se interpretace článků víry má (co do jejich myšlenkové podstaty)⁶ stále přizpůsobovat „duchu doby“. V tomto pojetí jsou tedy za zjevení považovány samotné dějiny, jimž k nám promlouvá hegelovský duch, „Weltgeist“ (rozuměj: Bůh).

K tomu ještě něco: dějinnost křesťanství, to, že se zjevení a události, jichž se týká, odehrávají postupně, bývá dnes často vynášeno jako pozoruhodná přednost tohoto náboženství. Zde upozorňuji, že křesťanství samo svou dějinnost sice uznává, ale nijak nevyzdvihuje, spíše naopak. Připomeňme si, že v křesťanském pojetí Bůh uvedl člověka do ráje, a stvořil ho tedy jako bytost nedějinnou, pro věčný život určenou. Dějiny začaly v určitém smyslu proti Boží vůli, hříchem prvních lidí,⁷ a jsou dějinami zavrženého člověka, tedy dějinami zavržení. Je pravda, že záhy po hříchu do dějin vstupují první přísliby vykoupení, a že se tedy v rámci dějin zavržení spolu rozvíjejí i dějiny spásy. Augustin to dobře vystihl svým výkladem, že dějiny pozemské obce, nyní dominující, jsou propleteny s dějinami spásy, tj. s dějinami obce Boží, která nyní sice nedominuje, bude však dominovat od okamžiku Soudu, tj. po skončení dějin. Smyslem vykoupení je podle křesťanství spása, jež spočívá nikoli v dějinách, nýbrž v záchraně z dějin, z onoho dávným hříchem způsobeného nepřetržitého deště lidských slz, které jsou každým dnem dějinného bytí člověka na světě prolévány. Spása podle křesťanství není

⁴ Mt 27,63.

⁵ To platí i o věroučné konstituci druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*.

⁶ Co míním naopak interpretací článků víry uskutečněnou tak, že se jejich smysl co do jejich myšlenkové podstaty nemění, objasním také jen příkladem: Tímto způsobem jsou interpretovány třeba christologické články chalcedonského koncilu v nyní užívaném *Katechismu katolické církve*.

⁷ *Katechismus katolické církve*, přel. J. Koláček, Praha 1995, odst. 390.

v dějinách, jak učí dnešní osvícenci, nýbrž ve věčném životě, jenž je nedějinný a v němž teprve „Pán setře slzu z každého oka“.

* * *

Jak jsem uvedl výše, Jaspersova nauka je v důsledku autorova mínění, že o Bohu lze mluvit pouze v kontradikcích, pro toho, komu kontradikce vadí, nepřijatelná. Ale proč by nám vlastně kontradikce čili protimluvy měly tak dalece vadit?

Jeden důvod jsem již uvedl ve svém původním textu. Spočívá v tom, že vyskytuje-li se v určitém myšlenkovém celku kontradikce, lze v něm vyvodit libovolnou větu. To může ovšem některému našemu dnešnímu „mystikovi“ připadat jako notně plytký argument: vždyť on přece nechce nic „vyvozovat“! Připojím proto ještě jiný argument. Představme si, že někdo řekne: „Karel je advokát a není pravda, že Karel je advokát.“ Co nám touto kontradikcí řekl o Karlově povolání? Zřejmě zholá nic! Obecně platí, že tvrdit kontradikce znamená nic neříkat. Jaké důsledky pro „dialektické“ (tj. kontradikce zahrnující) mluvení o transcendenci to má, netřeba snad již vysvětlovat. Možná někdo znovu namítne, že úkolem mluvení o transcendenci není něco sdělovat, nýbrž jen vyvolávat v posluchači (nebo čtenáři) existenciální prožitky určitého druhu. Pokud někdo chápe věci takto, souhlasím s ním, podotýkám jen, že pouhými existenciálními prožitky (tj. něčím vědomí veskrze imanentním) nemůže být nikdo spasen.

Zbývá nám ještě otázka, není-li snad mluvení zahrnující kontradikce charakteristické pro křesťanskou myšlenkovou tradici obecně. Frei sice sám takovou námitku neformuluje, zná ji však odjinud a bez bližšího objasnění se k ní připojuje. Nepovažuji to za správné a upozorňuji, že v rámci tradiční křesťanské theologie byly vypracovány dokonce dvě odlišné sémantické teorie vysvětlující, jak lze o Bohu formulovat pozitivní a informativní výroky: jedná se jednak o teorii analogie spojenou hlavně se jménem Tomáše Akvinského, jednak o teorii jednoznačnosti vypracovanou Dunsem Scotem. Pokud jde o tyto teorie, nemohu je zde vykládat, omezují se proto jen na toto upozornění. Trochu podrobnější pozornost věnuji pouze Freiem sdílené tezi, že dialektická, tj. kontradikce zahrnující řeč o Bohu, jak se s ní setkáváme u Jasperse, je součástí křesťanské tradice. Tak tomu podle mých znalostí není; je tomu právě naopak: pro křesťanské myslitele je charakteristické, že se kontradikci vyhýbají – smím-li to zde tak vyjádřit – „jako čert kříží“. Frei neuvádí ve prospěch jím zastávané teze žádné doklady, ale pravděpodobně mu tanou na mysli výroky, jejichž výrazným příkladem je známá, od Mikuláše Kusánského

pocházející charakteristika Boha jako *coincidentia oppositorum*. Výroky toho typu jsou vskutku od dob recepcce děl Pseudo-Dionysia Areopagity západními mysliteli v tradici křesťanského myšlení dosti rozšířené. Setkáváme se s nimi u myslitelů ovlivněných v nějakém rozsahu novoplatonismem a chápajících v souvislosti s tím vztah Boha a stvořeného světa jako vztah participační. Představitelé marxismu sovětského typu vykládali často tuto nauku (netušíce, že ji zastával mimo jiné i Tomáš Akvinský) jako jakousi anticipaci dialektiky a v našem prostředí se toto pojetí rozšířilo. Co k tomu říci?

Abychom to správně posoudili, bude užitečné osvěžit v paměti čtenáře nejprve několika slovy nauku Pseudo-Dionysiovu. Podle tohoto autora je Bůh principiálně odlišný od námi poznávaných stvořených věcí, a nelze ho tudíž přímo (ostenzivně) pojmenovávat (jako to děláme např. s narozenými dětmi). Můžeme o něm nicméně mluvit pomocí jmen, která užíváme o věcech našeho běžného okolí. To ovšem podle Pseudo-Dionysia předpokládá, že provedeme v myšlenkách tři kroky. Prvnímu se říká „afirmace“. V tomto kroku se o Bohu vypovídají atributy, jež se mu přikládají hlavně v Písmu, např. že je „jeden“. Druhému kroku se říká „negace“. Spočívá v uvědomění, že Bůh nemůže mít atribut, který jsme mu připsali, v běžném smyslu, že tedy nemůže být např. „jeden“, jako je „jedna“ nějaká stvořená věc. Z toho hlediska tedy „Bůh není jeden“. Na základě těchto dvou kroků činíme třetí, jímž Bohu jméno „jeden“ připsáme *hyperúsíós*, tj. v nějakém smyslu ne sice veskrze odlišném, ale neporovnatelně vyšším (Tomáš Akvinský říká, že „analogicky“). Dionysios čtenáři přibližuje svou nauku obrazcem kruhu, jehož středem je jakoby Bůh, od něhož vycházejí poloměry k obvodu. Body, v nichž protínají obvodovou kružnici, představují stvořené věci: svými protikladnými určeními se tyto světské věci vzájemně liší, ale v Bohu, svém zdroji, jsou obsaženy v jakési vyšší jednotě.

Připouštím, že tato nauka (nazvěme ji „analektika“)⁸ poněkud připomíná hegelovskou dialektiku (máme zde také protikladná určení, tezi, antitezi a jejich překonání, „negaci negace“, syntézu). Podobnost je tu však jen zcela povrchní. Ve skutečnosti je totiž analektika pravým opakem dialektiky. Uvažme totiž, že u Pseudo-Dionysia je Bůh, („syntéza“, chcete-li) ontologicky dříve než stvořené, vzájemně protikladné věci, kdežto v dialektice jsou protiklady („teze“ a „antiteze“) naopak

⁸ Termín „analektika“ (související s řeckým *analegomaí* a *analogia*) vytvořil významný znalec Hegelovy filosofie B. Lakebrink s úmyslem vytvořit protějšek k termínu „dialektika“. Lakebrinkův terminologický pokus, ač vtipný, se ovšem, pokud je mi známo, neujal.

ontologicky dříve než je překonávající syntéza. Zkrátka: v případě analektiky se vysvětluje, jak z „více“ vzniká „méně“, v druhém případě, v dialektice, jde o to vysvětlit, jak z „méně“ vzniká „více“, z „nižšího“ „vyšší“. Dialektika programově připouští kontradikci, analektika (a tradice křesťanského myšlení vůbec) ji programově odmítá.

Abych se vrátil k Jaspersovi: domnívá-li se tento myslitel (nebo nějaký jeho interpret), že o „transcendenci“ lze mluvit pouze v kontradikcích, zaujímá stanovisko, pro něž lze v tradici křesťanského myšlení těžko najít záměrnou předlohu.⁹

Frei upozorňuje, že Jaspers užívá výrazu „filosofická víra“ v širokém smyslu, takže jím míní vlastně celek své nauky. Frei k tomu dodává, že víra v tomto širokém smyslu není protějškem slova „víra“, chápe-li se jako souhlas s Božím slovem. To je zřejmě správné, nevidím pouze, že by z toho, že jsem toto rozlišení výslovně neuvedl, plynulo něco zvlášť důležitého pro mou argumentaci.

* * *

Na závěr své repliky připojuji několik slov osobní povahy. Jsem povoláním učitel filosofie, ale nespokojuji se při své činnosti s pouhým referováním o názorech jiných, nýbrž hledám i vlastní řešení. Přikloním-li se k některému, pak samozřejmě k takovému, které se mi zdá nejlépe zdůvodněné, a po té stránce nejlepší. To, že považuji v souvislosti s tím své vlastní stanovisko za nejlepší, neplyne tedy z mé nadutosti, nekritičnosti či nedostatku tolerance: je to důsledkem toho, že hledám pravdu a občas ji, jak jsem alespoň přesvědčen, dokonce snad i nalézám. Je jen přirozené, že to, čeho dosáhnou, porovnávám se stanovisky odlišnými a někdy i veřejně vysvětluji, proč se mi zdají tato stanoviska obtížně přijatelná. Víím, že se tím mohu stát tu a tam někomu nepříjemný, zvlášť zdá-li se – k čemuž ovšem dochází jen zřídka –, že mé názory vyvolají nějaký pozitivní zájem. Jsem přesto přesvědčen, že svou činností prokazují kulturnímu společenství, jehož jsem členem, užitečnou službu. Uvědomuji si, že se s ohledem na omezenost mých sil nejedná o službu významnou, ale v tom málu, jímž jsem s to, jak doufám, přece jen prospět, jsem odhodlán vytrvat.

Stanislav Sousedík

⁹ Za jakousi výjimku by snad bylo možno pokládat myslitele 11. století, Petra Damiani, jemuž se připisuje, že ve snaze vyzdvihnout Boží všemohoucnost připouštěl, že Bůh je s to stvořit i kontradiktorní fakta.

O PŮVODU TERMÍNU *AUTEXÚSION*¹

Úvod

O původu pojmu svobodné vůle v antice toho bylo napsáno mnoho.² Je známo, že debatu o tom, zda lidé jsou, nebo nejsou ve svých volbách a svém jednání svobodní, a pakliže jsou, do jaké míry, vyostřil stoický kauzální determinismus. Platón ani Aristotelés neměli o odpovědnosti jednajících osob za jejich činy žádné pochybnosti. Platón slavnostně prohlásil lidské duše za příčinu toho, co si volí,³ a Aristotelés pečlivě vymezil okruh věcí, jejichž původcem je konkrétní lidský činitel.⁴ Zatímco Platónova i Aristotelova fyzika dovozovala, aby člověk do světa zasahoval, pro Epikúra, který přejal atomistickou fyziku, to byl problém. Aby přetrhl řetězec fyzikální kauzality, který by lidské jednání podrobil železné nutnosti, obohatil Epikúros atomistickou fyziku o teorii

¹ Přeloženo z F. Karfik, *Where Does τὸ αὐτεξούσιον Come from?*, in: A. Fürst, *Origeniana Tertia Decima* (BETL 338), Leuven 2024, str. 291–303. Copyright © Peeters Publishings, český překlad se svolením nakladatele pořídil autor.

² Z novějších příspěvků srv. E. Eliasson, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Leiden – Boston (MA) 2008; I. M. Bugár, *Where Does Free Will Come from? Some Remarks Concerning the Development of the Concept of Human Autonomy before Origen*, in: G. Heidl – R. Somos (vyd.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, Leuven – Paris – Walpole (MA) 2009, str. 625–635; M. Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, vyd. A. A. Long, Berkeley (CA) – Los Angeles (CA) – London 2011; O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris 2021; S. Bobzien, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility. Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 2021 (upravené verze článků uveřejněných v letech 1997 až 2014). Srv. též mé starší příspěvky k tomuto tématu publikované v češtině: F. Karfik, *To ef' hēmin mezi Aristotelem a stoiky*, in: *Auriga – Zprávy Jednoty klasických filologů*, 40, 1998, č. 1–2, str. 49–63, přetisk in: týž, *Duše a svět*, Praha 2007, str. 129–149; týž, *Platónova filosofie svobody*, Praha 2002.

³ Platón, *Resp.* 617e; *Tim.* 42d–e.

⁴ Aristotelés, *Eth. Nic.* III,1–8.

nezapříčiněné odchylky v pohybu atomů. Naproti tomu stoici počínaje Chrysippem se ustálili na teorii, která nepřipouštěla žádné mezery v kauzálním řetězci příčin, jež nazývali osudem. Běh událostí ve fyzikálním světě, jehož jsou lidé integrální součástí, je předurčen. Stoická teorie, podle které celý fyzikální svět není nic jiného než procesuálně se rozvíjející božský rozum, vyžadovala, aby se lidské činy, neméně než všechny ostatní události, odvíjely bez nejmenší odchylky podle předem určeného racionálního plánu. Jenže jak a co lze potom klást lidem za vinu? Nepodkopává tato teorie sám výkon spravedlnosti? A nečiní z celé etiky jen prázdný tlach?

Protivníci stoiků si nedali ujít příležitost k těmto námitkám a stoici vůči nim nebyli slepí. Pokusili se v rámci fyzikálního determinismu zachránit jak pojem právní přičitatelnosti, tak pojem mravní odpovědnosti. Chrysippos vypracoval speciální teorii různých druhů příčin, aby vymezil tu část kauzálních vztahů, kterou lze přičíst lidskému činiteli a za niž může být konkrétní člověk volán k mravní a právní odpovědnosti.⁵ Ale ani to nás nevyvazuje z univerzálního kauzálního nexu, namítali peripatetičtí oponenti stoiků, jako byl Alexandros z Afrodisiady. Podle pozdějších stoiků však existuje něco, co je veskrze v našich rukou. Je to na našem rozumu založená schopnost uvést sám sebe do souladu se světovým rozumem. Nemůžeme změnit běh událostí ve vnějším světě, ale můžeme určit náš vnitřní postoj k tomuto běhu událostí.

Tento typ vnitřní svobody ve smyslu naší rozumové a mravní nezávislosti na fyzikální kauzalitě zdůraznil s velkou silou Epiktétos. Učinil tak pomocí Aristotelových pojmů toho, co záleží na nás (*ef' hémin*), a racionální volby (*prohairesis*). I podle Epiktéta, tak jako podle Aristotela, se naše volba týká jenom toho, co záleží na nás. Podle Aristotela však ve vnějším světě existují věci, u nichž je příčinou toho, že a jak k nim dochází nebo nedochází, konkrétní lidský činitel. Naproti tomu pro Epiktéta je jedinou věcí, která závisí na nás, způsob, jímž nakládáme s našimi vlastními představami a tužbami, když jim buď udělíme, nebo odpíráme svůj souhlas (*synkatathesis*).

Když Origenes na počátku třetí knihy svého výkladu křesťanské nauky *De principiis* pojednává o tomto tématu, inspiruje se stoickou teorií, aniž se zavazuje ke stoickému fyzikálnímu determinismu.⁶ Naopak

⁵ S. Bobzien, *Chrysippus' Theory of Causes*, in: K. Ierodiakonou (vyd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, str. 196–249; přetisk in: táž, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility*, str. 253–290; V. Mikeš, *Stoická teorie jednání: pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 3–28.

⁶ Origenes, *De princ.* III,1,2–5 (*GCS Orig.* 5, str. 196–201).

výslovně odmítá myšlenku, že naše jednání je určeno osudem.⁷ Hájí vlastně standardní aristotelský názor, podle něhož jsou lidé počátkem svých činů, za něž nesou odpovědnost. Aby to dokázal, ale také aby do sféry naší odpovědnosti zahrnul náš vnitřní život, užívá Origenes stoického pojmového aparátu. Jmenovitě stoické nauky, podle níž záleží na nás (*ef' hémin*), zda na radu rozumu (*logos*) udělíme, nebo odepřeme souhlas (*synekathesis*) té či oné představě (*fantasia*), která v nás vzniká působením nějaké vnější příčiny a která nás ponouká k určitému jednání. Explicitním cílem Origenova výkladu přitom je odůvodnit učení církve, podle něhož se za své činy i za své myšlenky budeme zodpovídat před Božím soudem. Tato kapitola křesťanské věrouky totiž předpokládá, že naše chvályhodné i naše zavrženíhodné činy závisejí na nás.⁸

To vše jsou známé věci. Co mne v tomto příspěvku zajímá, je skutečnost, že Origenes v tomto kontextu užívá vedle aristotelského obratu *ef' hémin* (to, co je „na nás“) také výrazu *autexúision* (to, co je v naší „vlastní moci“). Nejenom, že tento výraz figuruje v názvu odpovídající kapitoly *Filokalie*, ale vyskytuje se mnohokrát v textu samotném.⁹ V úvodním odstavci první kapitoly třetí knihy *De principiis*, kde se objevuje ve své substantivizované podobě, má evidentně význam technického termínu. Moje otázka je, kde se tento termín vzal.

Hypotéza stoického původu

Znovu a znovu se objevuje názor, že tento termín pochází od stoiků, kteří ho buď vůbec vytvořili, nebo mu přinejmenším propůjčili jeho filosofický význam, a že křesťanští autoři, počínaje polovinou 2. stol. po Kr., jej od nich přejali. Myšlenka stoického původu tohoto termínu si našla cestu do Liddelova a Scottova velkého řecko-anglického slovníku, kde je první výskyt tohoto slova citován pod jménem Chrysippovým.¹⁰ Tře-

⁷ Tamt., III,1,6 (*GCS Orig.* 5, str. 201–204).

⁸ Tamt., III,1,1 (*GCS Orig.* 5, str. 195–196): ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὰ ἐπαίνου καὶ ψόγου ἄξια.

⁹ Tamt. (*GCS Orig.* 5, str. 195,1; 195,8; 196,1); III,1,5 (*GCS Orig.* 5, str. 200,2–3); III,1,6 (*GCS Orig.* 5, str. 203,8; 204,6); III,1,7 (*GCS Orig.* 5, str. 204,12; 204,17; 205,1; 206,8); III,1,8 (*GCS Orig.* 5, str. 207,1); III,1,16 (*GCS Orig.* 5, str. 224,4); III,1,20 (*GCS Orig.* 5, str. 234,8; 234,12); III,1,21 (*GCS Orig.* 5, str. 235,9; 236,3); III,1,24 (*GCS Orig.* 5, str. 244,4).

¹⁰ H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1992¹⁰, str. 279, s. v. αὐτεξούσιος.

baže hodnověrnost této atribuce byla nejednou zpochybněna¹¹ – uvedený doklad je doxografická pasáž z pseudo-Hippolyta,¹² hypotézou stoického původu termínu *autexúsiōn* to neotřásl. Jeden z předních znalců stoicismu Michael Frede ve svých přednáškách o původu pojmu svobodné vůle z let 1997–1998, které vyšly posmrtně v roce 2011, píše: „Existuje jiný termín, který se zdá být stoického původu a který označuje tuto schopnost jednat z vlastní iniciativy, totiž *to autexúsiōn*.“¹³ Frede jeho původ neodvozuje přímo od Chrysippa. Nejranějšími autory, které cituje, jsou Músónios (asi 30–100 po Kr.) a Epiktétos (asi 50–125 po Kr.). O jeho další historii píše: „Tento termín pak užívají platonici a peripatetici, ale počínaje Justinem Mučedníkem také velmi často křesťanskí autoři.“¹⁴ Podle tohoto výkladu má tedy příběh našeho termínu dvě etapy: nejprve jeho užití stoiky nejpozději v druhé polovině prvního století po Kr. a poté jeho užití platonskými, peripatetickými a posléze i křesťanskými autory.

Poněkud odlišný příběh vysvítá z disertace Erika Eliassona z r. 2008, sepsané deset let po citovaných Fredeho přednáškách a pod jeho vedením. Podle Eliassona je

„... za původ pojmu sebeurčení (τὸ αὐτεξούσιον) a jeho variant ... obvykle pokládán nefilosofický kontext, kde atribut αὐτεξούσιον označuje status propuštěných válečných zajatců nebo označuje Boží suverénní moc... Jeho etablování jako obecného filosofického termínu je zjevné z antických pramenů, kde tento pojem nacházíme v textech peripatetiků a stoiků. Nalézáme ho také u středních platoniků a ještě častěji u novoplatoniků. Nakonec ho přejímají také křesťané.“¹⁵

Podle tohoto výkladu má příběh tři etapy: nejprve poněkud nejasný původ v nefilosofických pramenech, poté jeho etablování jako filosofického termínu a nakonec jeho osvojení křesťany.

Historikové antické filosofie tak předpokládají, že užití termínu *autexúsiōn* křesťanskými autory je závislé na jeho užití řeckými filosofy. Odvolávají přitom na Músónia a Epiktéta. Třebaže není

¹¹ O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Berlin 1933, str. 133; S. Bobzien, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility*, str. 351–357.

¹² Ps.-Hippolytos, *Ref.* 1,21,2 (str. 73,7–8 Marcovich).

¹³ M. Frede, *A Free Will*, str. 74.

¹⁴ Tamt., str. 74 n.

¹⁵ E. Eliasson, *The Notion of That Which Depends on Us*, str. 7–9.

nepravděpodobné, že tito dva stoíční filosofové skutečně tohoto slova užívali, neměli bychom zapomínat, že podobně jako Sókratés ani jeden z nich nic nenapsal. Jejich rozpravy, jak je známe, jsou dílem jejich žáků, kteří je sepsali ve druhém století po Kr.: jistého jinak neznámého Lucia v případě Músóniově¹⁶ a dobře známého Arriana z Nikomédie v případě Epiktéta. Nemůžeme si přitom být jisti, jak doslovně reprodukuje nepsané výklady svých učitelů.¹⁷

Hypotéza křesťanského, gnostického či judaistického původu

Buď jak buď, výskyty slova *autexúsios* v řečtině filosofických autorů jsou po celé druhé století vzácné ve srovnání s jeho nápadným vstupem do slovníku křesťanských autorů od poloviny století výše. Naším nejstarším dokladem je Justin Mučedník (zemřel r. 165),¹⁸ po němž následují Tatian,¹⁹ Irenej,²⁰ Klement²¹ a Tertullian.²² Neudivuje proto, že Origenes jej již užívá jako běžné součásti křesťanského slovníku.

Specialisté na raně křesťanskou literaturu proto celkem pochopitelně hledali motivaci této módní vlny někde blíže křesťanským autorům. Tak William Telfer v roce 1957 napsal:

¹⁶ Stobaios, *Anth.* II,15,46 (II, str. 193,3 Wachsmuth).

¹⁷ T. Wirth, *Arrians Erinnerungen an Epiktet*, in: *Museum Helveticum*, 24, 1967, str. 149–189 a 197–216; P. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill (NC) 1980, str. 26–28.

¹⁸ Justin, *Apol.* II,6(7),5 (SC 507, str. 336–338); *Dial.* 88,5 (str. 223 Marcovich); 102,4 (str. 245 Marcovich); 141,1 (str. 312 Marcovich).

¹⁹ Tatian, *Orat.* 1,5 (str. 86 Trelenberg); 7,2 (str. 100 Trelenberg); 7,3 (str. 102 Trelenberg); 7,5 (str. 102 Trelenberg); 11,4 (str. 114 Trelenberg); 15,9 (str. 126 Trelenberg).

²⁰ Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* I,6,1, *frg. graec.* 1,598 (SC 264, str. 91); IV,37,3, *frg. graec.* 21,17 (SC 100, str. 928); IV,39,3, *frg. graec.* 26,8 (SC 100, str. 970); V,4,2, *pap.* Jena 4,39 (SC 153, str. 60); V,28,2, *frg. graec.* 22,6 (SC 153, str. 350); V,29,1, *frg. graec.* 22,52 (SC 153, str. 362); *frg. dep. op.* 5,4 (Harvey). K valentinovské antropologii, proti níž Irenej polemizuje, viz M. Havrda, *Grace in Valentinian Soteriology*, Claremont (CA) 2006, str. 16 n.

²¹ Klement Alexandrijský, *Paed.* I,33,3 (SC 70, str. 170,9); I,76,3 (SC 70, str. 246,4); III,31,2 (SC 158, str. 71,5); *Strom.* I,83,2 (GCS Clem. Al. 2, str. 54); II,99,3 (GCS Clem. Al. 2, str. 167); V,3,2 (GCS Clem. Al. 2, str. 327); V,83,1 (GCS Clem. Al. 2, str. 381); V,83,5 (GCS Clem. Al. 2, str. 381); V,133,8 (GCS Clem. Al. 2, str. 417); V,136,4 (GCS Clem. Al. 2, str. 418).

²² Tertullian, *De an.* 21,6 (str. 30,21–26 Waszink).

„Justin Mučedník nás přivádí k pojmu *autexúsia* jako univerzální lidské výsady. Užívá v tomto kontextu adjektiva *αὐτεξούσιος*... Ale i Justinovo užití slova *αὐτεξούσιος* v této spojitosti sotva může být originální. Muselo mu být známo celé pole apologetické literatury, dnes pro nás ztracené, která náležela k helenizovanému judaismu a z níž mohl odvodit jak svůj slovník, tak své myšlenky.“²³

Telfer se domníval, že původním kontextem specificky křesťanského užití slova *autexúsios* byla židovská angelologie se svým pojetím rovnosti mezi lidmi a anděly, pokud jde o jejich schopnost činit morální rozhodnutí, neboť Justin, Tatian i Klement hovoří o této schopnosti jako o něčem, co je andělům a lidem společné. „Tatian...“, píše Telfer, „říká, že andělé byli první, kdo zvolil zlo, a že se jakožto démoni snaží využít lidské *autexúsia*, aby lidi také zapletli do osidel zla.“²⁴ Otázka lidské schopnosti činit morální rozhodnutí, upozorňuje Telfer, byla rovněž předmětem sporu mezi Basileidem a Valentinem na jedné straně a Klementem na straně druhé. Origenes pak tuto problematiku zdědil.²⁵

Marguerite Harl napsala v roce 1960 v podobném duchu:

„Existence téhož termínu *αὐτεξούσιος* v gnostických a křesťanských textech dokazuje, že toto slovo náleželo pravděpodobně již od let 120–130 ke slovníku křesťanské katechetiky, konkrétně do oddílu pojednávajícím o soudu.“²⁶

Harl měla za to, že se ho užívalo jako technického termínu, který měl označovat „původní svobodu, kterou Stvořitel vybavil svá stvoření, jež byla všechna schopna buď setrvat v kontemplaci dobra a poslušnosti Bohu, anebo se naopak od něho odvrátit“.²⁷ Harl také vyvracela tvrzení, že adjektivum *autexúsios* u Músónia a Epiktéta označuje schopnost svobodné volby, a vyslovila naopak domněnku, že tento termín v tomto

²³ W. Telfer, *Autexousia*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S. 8, 1957, str. 123–129, zde str. 124.

²⁴ Tamt., str. 124 n.

²⁵ Tamt., str. 125.

²⁶ M. Harl, *Communication*, in: *Revue des Études Grecques*, 73, 1960, str. xxvii–xxviii, zde str. xxviii (překlad FK).

²⁷ Tamt. (překlad FK).

specifickém významu nemusel být křesťanskou výpůjčkou od řeckých filosofů, nýbrž že k výpůjčce mohlo dojít v opačném směru.²⁸

István M. Bugár se ve svém příspěvku k této otázce z r. 2009 pokusil o kompromis mezi oběma hypotézami. Podle něho může pojem svobodné volby vedle svého stoického rodokmenu „nezávisle na tom pocházet také z intertestamentálního judaismu“. Svědčil by o tom podle něho Flavius Josephus, který rozeprl mezi různými frakcemi v rámci judaismu prezentuje jako spor o to, „co záleží na nás“.²⁹

Literární doklady

Zůstáváme tak bez uspokojivé odpovědi na otázku, jaký je původ slova *autexúsios* a proč začalo konkurovat aristotelskému termínu *ef' hémin* jak u některých řeckých filosofů, tak zejména v křesťanské apologetické a katechetické literatuře. Abychom tuto odpověď našli, musíme znovu prověřit nejstarší doklady o samotné existenci tohoto slova.

V celém korpusu dochované řecké literatury neexistuje žádné svědectví sahající před dobu římskou. To je samo o sobě důležitým klíčem. Nejstarší nám známí autoři, kteří slova *autexúsios* užívají, jsou pravděpodobně epikurejský filosof Filodémos z Gadary (asi 101–40 př. Kr.) a spolehlivě historik Diodóros Sicilský (aktivní v druhé polovině 1. stol. př. Kr.).

Fragmentárně – na zuhelnatělém papýru z Herculanea – dochovaný text čtvrté knihy Filodémova spisu *De musica* totiž dost možná obsahoval adjektivum *autexúsios* v kontextu diskuse o vlivu hudby na duševní rozpoložení.³⁰ Za předpokladu, že je restituce těžce poškozeného textu správná, je tento výskyt zvláště zajímavý, neboť Filodémos v této části své knihy referuje názory stoického filosofa Diogena z Babylónu (asi 240–150 př. Kr.), který byl sám žákem Chrysippa a Zénóna z Tarsu. Opět však nevíme, do jaké míry cituje Filodémos z Diogena doslovně.

²⁸ Tamt.

²⁹ I. M. Bugár, *Where Does Free Will Come from?*, str. 631.

³⁰ Philodémus, *De mus.* IV,28,41–43 (Delattre): αὐ<τε>ξούσιον [ποιεῖν | καὶ φυλακτικὴν δύ[ναμιν | τῆς διαθέσεως. Delattre překládá: „une volonté propre stable et [une capacité] à protéger la disposition <de l'âme>“, Philodème de Gadara, *Sur la musique. Livre IV*, Paris 2007, I, str. 42. Rekonstrukce chybějících písmen ve výrazu αὐ<τε>ξούσιον se opírá o G. M. Rispoliho, tamt., str. 42, pozn. 2 (s odkazem na Chrysippa; viz však výše, pozn. 10 a 11).

U Diodóra se v dochované části jeho všeobsáhlé historické fresky nachází adjektivum *autexúsios* jen jednou, a to v pasáži týkající se válečných zajatců propuštěných ze zajetí bez výkupného.³¹ Klasický obrat pro propouštění válečných zajatců bez výkupného užití tohoto slova nevyžaduje,³² Diodóros je přidává navíc.

Časově nejbližší další autoři, kteří užívají termínu *autexúsios*, a to již hojněji, jsou Filón Alexandrijský (asi 15 př. Kr. – 50 po Kr.) a Flavius Josephus (37/38 – asi 100 po Kr.). U Filóna toto slovo označuje svrchovanou moc Boha,³³ krále nebo římského císaře,³⁴ dále exekutivní pravomoc nějakého jiného druhu³⁵ anebo také moc pána nad otrokem.³⁶

Poněkud jiné je užití tohoto slova u Flavie Josepha. V jeho řečtině se vztahuje na osobu, které je dovoleno, a nikoli zakázáno, vykonat cosi z vlastní iniciativy,³⁷ dále na jednání podniknuté navzdory tomu, že je zakázané,³⁸ ale také na svobodného člověka, který není otrokem někoho jiného.³⁹

Nápadné na těchto raných výskytech je, že všechny pocházejí od řecky píšících autorů z římských provincií.

Po Filónovi a Josephovi se slovo *autexúsios* objevuje znovu v diatribách Músóniových a Epiktétových, o nichž jsme se již zmínili výše. Tito dva stoíctí filosofové anebo jejich žáci označují adjektivem *autexúsios* buď nějakou osobu, nebo její jednání, ale nikdy tohoto slova neužívají substantivně jako technického termínu pro označení schopnosti svobodné

³¹ Diodóros Sicilský, *Bibl.* XIV,105: τοὺς τε γὰρ αἰχμαλώτους ἀφῆκεν αὐτεξουσίους χωρὶς λύτρων.

³² Xenofón, *Hell.* VII,2,16: ἀφιέναι ἄνευ λύτρων.

³³ Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* III,73 (I, str. 128 Cohn – Wendland); *De ebr.* 43–44 (II, str. 178 Cohn – Wendland); *De plant.* 46 (II, str. 143 Cohn – Wendland); *Quaest. in Gen.* IV, frg. 51b (Petit); *De spec. leg.* I,14 (V, str. 4 Cohn – Wendland); *De cher.* 88 (I, str. 191 Cohn – Wendland).

³⁴ Filón Alexandrijský, *De Ios.* 148 (IV, str. 92 Cohn – Wendland); *Legat.* 183 (VI, str. 189 Cohn – Wendland).

³⁵ Filón Alexandrijský, *De post.* 115 (II, str. 25 Cohn – Wendland).

³⁶ Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* II,81–82 (V, str. 106 Cohn – Wendland); *De virt.* 209 (V, str. 331 Cohn – Wendland); *Quod omnis prob.* 57 (VI, str. 16 Cohn – Wendland).

³⁷ Flavius Josephus, *De bello*, II,13; III,86; III,184; *Contra Apionem*, I,37; II,173.

³⁸ Flavius Josephus, *De bello*, II,188; V,556; *Ant.* XV,266; XVI,14.

³⁹ Flavius Josephus, *Ant.* IV,146.

volby.⁴⁰ Tak je tomu také v případě zlomků z Favorina z Arelate v jižní Galii (nar. 80–90, zemřel kol. 150).⁴¹

V terminologické funkci, jako zpodstatnělé adjektivum *to autexúsion*, se výraz objevuje teprve u křesťanských autorů druhé poloviny druhého století po Kr., nejprve u Justina Mučedníka (zemřel 165) a po něm u Tatiana (asi 120 – poslední čtvrtina 2. stol.).⁴²

Teprve o několik málo desetiletí později se s ním v této terminologické funkci setkáváme u peripatetického filosofa Alexandra z Afrodisiady v jeho spise *De fato*, sepsaném mezi roky 198 a 209. Tím se zároveň již očitáme v době blízké redakci Origenova pojednání *De principiis*. Alexandros v *De fato* říká, že zatímco *to ef' hémin* je pouhé jméno, *to autexúsion* je to, co je tímto jménem označováno (*sémainomenon*).⁴³ Tento význam definuje jako moc něco vykonat nebo nevykonat⁴⁴ a jako svobodu volit mezi protiklady a podle toho jednat.⁴⁵

Pravděpodobně rovněž ve druhém století po Kr. používá adjektiva *autexúsios* epikurejský filosof Diogenianos v polemice s Chrysippovou naukou o osudu, jak o tom svědčí excerptum citované Eusebiem.⁴⁶

Výraz *autexúsios* se několikrát objevuje také ve zlomcích z *Hermetických spisů* dochovaných u Stobaia a u Cyrila Alexandrijského. Dva výpisky citované ve Stobaiově *Antologii* uvádějí adjektivum *autexúsios* jako charakteristiku vyšších duševních schopností, které nejsou podrobeny osudu či nutnosti.⁴⁷ Podobně ve zlomku, který uvádí Cyril ve spise

⁴⁰ Músónios, *Diss.* XII,33; XVI,97. Epiktétos, *Diss.* II,2,3,1; IV,1,56,2; IV,1,62,2; IV,1,68,1; IV,1,100,3. K významu tohoto pojmu u Epiktéta viz S. Bobzien, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility*, str. 335 n.

⁴¹ Favorinus, *frg.* 96,6,11. 28,4 (Barigazzi).

⁴² Viz výše, pozn. 18–19.

⁴³ Alexandros z Afrodisiady, *De fato*, 182,24 (Bruns); 28,15 (Thillet).

⁴⁴ Tamt., 188,21 (Bruns); 38,9 (Thillet): ὥς τοῦ τε ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν τοῦτο τὴν ἐξουσίαν ἔχοντες αὐτοί.

⁴⁵ Tamt., 189,10 (Bruns); 38,23–39,1 (Thillet): εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντικειμένων αἰρέσεως τε καὶ πράξεως.

⁴⁶ Diogenianus Epicureus, *frg.* 3,60 (Gercke); Eusebios z Kaisareie, *Praep. evan.* VI,8,36 (GCS 43/1, str. 327,20). K Diogenianovi viz T. Dorandi, *Diogénianos*, in: R. Goulet (vyd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994, str. 833 n.

⁴⁷ *Corp. Herm.*, *frg.* 18,4; 19,2 (III, str. 80, 82 Nock – Festugière); Stobaïos, *Anth.* II,8,31 (II, str. 161,1 Wachsmuth); I,49,6 (I, str. 324,15 Wachsmuth). Je zajímavé, že schopnost duše zvolit lo lepší (αἰρεῖσθαι τὸ κρεῖττον) je chápána jako to, co je „na nás“ (ἐφ' ἡμῖν), srv. *Corp. Herm.*, *frg.* 18,3 (III, str. 80 Nock – Festugière); Stobaïos, *Anth.* II,8,3 (II, str. 160,23 Wachsmuth).

Proti Juliánovi, se adjektivum *autexúsios* vztahuje na netělesnou a nezrozenou skutečnost, která na rozdíl od skutečnosti tělesné a zrozené není podrobena nutnosti.⁴⁸ Stářím těchto textů si nemůžeme být jisti, je však nepravděpodobné, že jsou starší než výše citovaní autoři druhého a počátku třetího století.⁴⁹

Epigrafické doklady

Literární doklady naštěstí nejsou to jediné, co se dochovalo. Existují totiž také doklady nápisné.⁵⁰ Ty jsou sice známy specialistům na epigrafiku a na dějiny řeckého a římského práva,⁵¹ ale nebyly dosud, nakolik je mi známo, vzaty v potaz badateli, kteří se zajímají o význam slova *autexúsios* v řecké filosofické a raně křesťanské literatuře. Jejich svědectví je přitom zvláště výmluvné. Toto slovo se totiž vyskytuje na řadě nápisů, jež všechny pocházejí z římských provincií, kde se nehovořilo latinsky, ale řecky, a má na nich přesný právní význam.

Nejstarší svědectví tohoto druhu, které je mi známo, pochází z ostrova Kalymnu ve Sporadech severně od Kóu a je datováno mezi lety 14 a 54 po Kr. Jde o nápis se závětí týkající se propuštěné dívky Afrodeisie, které její paní Antiochissa udílí po své smrti status *autexúsios* a zprošťuje ji postavení propuštěnce.⁵²

⁴⁸ *Corp. Herm.*, frg. 26,7–11 (IV, str. 131 Nock – Festugière); Cyril Alexandrijský, *Contra Iul.* I,44 (GCS N.F. 20, str. 74,6–10).

⁴⁹ Jako výpůjčka z řečtiny našel tento pojem cestu také do koptštiny, viz P. Cherix, *Lexique copte (dialecte sahidique)*, Genève 2005, str. 94.

⁵⁰ Za poukaz na epigrafické doklady vděčím svému kolegovi na universitě ve Fribourgu prof. Thomasi Schmidtovi, který mě na ně laskavě upozornil po mé přednášce na toto téma na podzim roku 2013.

⁵¹ H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974, str. 28, s. v. αὐτεξούσιος; *Supplementum epigraphicum Graecum*, LXV,941 (Aphrodisias. Women and Sarcophagi); LXVI,2470 (Local Law in Asia Minor after the *Constitutio Antoniniana*).

⁵² *Inscriptiones Graecae*, XII,4: tit. Calymni 198: μετὰ δὲ τὴν μεταλλαγὴν αὐτῆς ἔσται αὐτεξούσιος, ἀνεπίλημπος πάσης ἀπελευθερωτικῆς ἀγωγῆς. Srv. A. Krahn, *Legitimation qua Adoption: Eine Inklusionsmaßnahme bei Paulus*, Weilerswist 2018, str. 123–125. Vliv římských právních institucí a politických okolností na právní instituce řeckého světa mapuje G. Kantor, *Greek Law under the Romans*, in: E. M. Harris – M. Canevaro (vyd.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Law* (Oxford Handbooks Online), Oxford 2015: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199599257.001.0001> (navštíveno 5. 12. 2023).

Jiný testamentární nápis, tentokrát z Mantineje na Peloponnésu, datovaný do doby někdy po roce 130 po Kr., říká, že Eódia osvobodila svou vlastní dceru a otrokyni Elpis a propustila ji *autexúsion*, s dodatkem, že „nepatří v ničem nikomu žádným způsobem“.⁵³

Skupina nápisů z Termessu v Pisidii⁵⁴ stejně jako jeden nápis z Afrodiseie v Kárii⁵⁵ připomínají ženy, které opatřily svým manželům, sobě a jejich dětem hrobku – *sómatothéké* nebo *héróon* –, již nesmí v budoucnu užívat nikdo jiný. Právní postavení těchto žen – jde vesměs o vdovy – je konstantně uváděno slovy *autexúsia teknón dikaión* (αὐτεξουσία τεκνῶν δικαίων).

Právě tyto posledně citované nápisy nám dovolují dešifrovat přesný právní význam termínu *autexúsios*, a odhalit tak tajemství jeho původu. Spolehlivým vodítkem jsou nám přitom studie k dějinám římského práva, pokud jde o postavení žen.

Řecký termín *teknón diakaión* je ekvivalentem latinského termínu *ius (trium) liberorum* čili „právo (tři) děti“. Augustovy zákony upravující manželství (*lex Papia Poppaea*) toto právo udělovaly římským občanům, které porodily tři děti, a propuštěnkyním, které porodily čtyři děti. To jim umožňovalo jednat ve svých právních záležitostech bez opatrovníka (*tutor mulierum*). Funkce opatrovníka byla archaická římská právní instituce, která přetrvávala do pozdních dob a podle které ženy nemohly jednat v právních záležitostech, jež se týkaly tzv. *res Mancipi* (tj. převodu vlastnického práva na osobách, zvířatech a nemovitém majetku) bez svého právního opatrovníka (*tutor legitimus*).⁵⁶

Podobně je řecký termín *autexúsios* ekvivalentem pro jiný latinský výraz užívaný římským právem, totiž *sui iuris*. Ten se vztahuje na osobu,

⁵³ *Inscriptiones Graecae*, V/2, 277: Εὐδοία Συμμάχου Μαντινικῆ Ἐλπίδα τὴν ἰδίαν θυγατέρα καὶ δοῦλῃν ἡλευθέρωσεν, ἔλευθέραν τε εἶναι αὐτεξοῦσιον ἐπέτρεψεν, μηδενὶ μηδὲν προσήκουσαν κατὰ μηδένα τρόπον.

⁵⁴ *Tituli Asiae Minoris*, III/1, 482–483. 669. 705. 714; *Supplementum epigraphicum Graecum*, XLI, 1270. Srv. tamt., LXV, 941.

⁵⁵ *Monumenta Asiae Minoris Antiquae*, VIII, 542.

⁵⁶ J. E. Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London – New York 2002, str. 23–30. Viz také M. Szabo, *Tutella Mulierum: The Institution of Guardianship over Full Aged Women in the Late Roman Republic and Early Principate*, in: *Acta Classica (Debrecen)*, 44, 2009, str. 57–78; V. Halbwachs, *Women as Legal Actors*, in: P. J. du Plessis – C. Ando – K. Tuori (vyd.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, str. 443–456, zde str. 448 n.; k pojmu *res Mancipi* viz L. Capogrossi Colognesi, *Ownership and Power in Roman Law*, tamt., str. 524–536, zde str. 524 n.

kteřá je právně nezávislá, tj. není poddána právu (*ius*) jiné osoby.⁵⁷ Žena nabývala tohoto postavení smrtí hlavy rodiny (*paterfamilias*), což byl její otec nebo její manžel, který nad ní vykonával právní moc (*patria potestas* či *manus*). Proto kvalifikuje-li řecký nápis nějakou ženu jako *autexúsia teknón dikaíon*, znamená to, že jde o římskou občanku, která je právně nezávislá (*sui iuris*) a zproštěná opatrovnictví (na základě *ius liberorum*), tj. o osobu, které je dovoleno jednat ve všech občanskoprávních záležitostech v každém ohledu sama za sebe. Jestliže nějaký nápis stanoví, že dotyčná otrokyně má být z vůle své paní po její smrti učiněna *eleuthera* a *autexúsia*, pak to znamená, že má být z otroctví propuštěna a stát se osobou *sui iuris*, tj. právně nezávislou, byť nikoli v každém ohledu, pokud se na ni nevztahuje *ius liberorum*.⁵⁸

Tyto nápisy ukazují, že v římských provinciích, kde se mluvilo řecky, bylo zapotřebí řecké terminologie, která by zachycovala specifické pojmy římského práva. Vycházejí tak vstříc našemu podezření, že nejstarší literární doklady existence slova *autexúsios* nalézáme u autorů pocházejících z římských provincií nikoli náhodou. Naznačují zároveň, že se toto slovo šířilo spolu s pronikáním římského práva do řeckojazyčných oblastí.

Filónovo užití slova *autexúsios* v politickém spíše než v občansko-právním smyslu⁵⁹ nemusí tomuto konstatování protirečít. Potřeba překladu latinského názvosloví do řečtiny neexistovala jenom u římského občanského práva, ale také u římských politických institucí. Vezmeme-li do ruky slovník řeckých termínů pro římské instituce od Hugh J. Masona, najdeme v něm mnoho takových případů. Jedním z nich je typický římský politický státoprávní pojem *imperium*, pro nějž se užívalo řeckého ekvivalentu *exúsia*, a to *hypatiké* v případě konzula a *anthypatiké* v případě prokonzula.⁶⁰ Filóna mohla jeho záliba ve stylistických zvlášť-

⁵⁷ Gaius, *Inst.* I,48.

⁵⁸ V této souvislosti se výraz αὐτεξούσιον pravděpodobně vyskytoval také v závěti Aurelie Eustorgis z Hermúpole, datované do r. 295 po Kr. (L. Mitteis – U. Wilcken, *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, Leipzig 1906, I, č. 29, str. 74–78). Text je poškozený [ὥστε αὐτεξούσι]όν σε εἶναι ὅπου δ᾿ἂν βουληθῇς (tam. č. 29,6), editoři ho doplňují a překládají: „sodass du Macht hast zu gehen, wohin du willst“; srv. J. Rowlandson (vyd.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook*, Cambridge 1998, str. 197: „so that you may be fully empowered to go wherever you wish“.

⁵⁹ Viz výše, pozn. 34–36.

⁶⁰ H. J. Mason, *Greek Terms*, str. 44, s. v. ἐξουσία.

nostech⁶¹ snadno svést k tomu, aby slovo *autexúsios* přenesl ze sféry občanskoprávní do sféry politické, kde se užívalo termínu *exúsia*, tím spíše, že pro svrchovanou moc užívá také výrazu *autokratés exúsia*.⁶² Mohl však slovo *autexúsios* v politickém kontextu již znát. Existuje totiž jeden významný epigrafický doklad takového užití. *Monumentum Ancyranum*, nápis z chrámu bohyně Romy a Augusta ve starověké Ankyře s textem latinského originálu a řeckého překladu Augustových *Res gestae*, vydaných po Augustově smrti roku 14 po Kr., obsahuje slovní spojení *autexúsios arché* na místě, kde je latinský text porušen a kde s největší pravděpodobností stál latinský termín *dictatura*.⁶³

Revize hypotézy stoického původu

Proti právnímu původu termínu *autexúsios* lze vznést námitku. Hypotéza jeho stoického původu byla obhajována s poukazem na stoickou definici svobody (*eleutheria*) jako *exúsia autopragias*.⁶⁴ Tuto definici cituje Diogenés Laertský ze spisu *O etice* Apollodóra ze Seleukie, který působil ve 2. stol. př. Kr.⁶⁵ Tutéž definici zná také Origenes.⁶⁶

⁶¹ K. Janáček, *Philon von Alexandrien und skeptische Tropen*, in: *Eirene*, 19, 1982, str. 83–97, zde 87; přetisk in: týž, *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Berlin – New York 2008, str. 265–282, zde str. 270.

⁶² Filón z Alexandrie, *Legat.* 26,3 (VI, str. 160 Cohn – Wendland); 54,4 (VI, str. 166 Cohn – Wendland); 190,9 (VI, str. 191 Cohn – Wendland). Srv. G. Kittel (vyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1935, str. 561,10–14; H. J. Mason, *Greek Terms*, str. 28, s. v. αὐτοκρατής.

⁶³ *Res gest. div. Aug.* V,2 Volkmann. Srv. Th. Mommsen, *Res gestae divi Augusti ex monumentis Ancyranis et Apolloniensis*, Berlin 1865, str. 12. Jak Mommsen poznamenává, tento překlad je pozoruhodný (*notabile*). Polybios (*Hist.* III,86,7; 87,8; 103,4) tlumočí termín *dictator* jako αὐτοκράτωρ (στρατηγός); stejně i Dionysios z Halikarnassu (*Ant. Rom.* V,7,1). Appian (*Bell. civ.* II,3,23 a jinde) užívá i v řečtině latinský pojem *dictator* (δικτάτωρ).

⁶⁴ M. Frede, *A Free Will*, str. 66–75.

⁶⁵ Diogenés Laertský, *Vitae*, VII,21: Εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας.

⁶⁶ Origenes, *Comm. Ioan.* II,16,112 (GCS Orig. 4, str. 72,33–73,1): Μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν εἶναι ἐλεύθερον, ἐξουσίαν αὐτοπραγίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ νόμου εἰληφότα· καὶ τὴν ἐξουσίαν δὲ ὀρίζονται νόμιμον ἐπιτροπήν.

Plútarchos navíc dokládá, že termínu *autoprágia* užíval již Chrysippos.⁶⁷ Avšak u Chrysippa se tento termín objevuje spolu s obratem *ta hautí prattein*, který je dobře znám z Platónova *Charmida* jako pokus o definici ctnosti uměřenosti (*sófrasyné*)⁶⁸ a z Platónovy *Ústavy* jako definice ctnosti spravedlnosti (*dikaíosyné*).⁶⁹ To je důvod, proč se substantivum *autoprágia* poprvé objevuje v seznamu platónských definic.⁷⁰ Pochází tedy ze Staré Akademie, nikoli ze Sloupořadí. Stoikové jej nicméně nejpozději počínaje Chrysippem uváděli jako charakteristiku svobody (*eleutheria*) mudrce v protikladu k otroctví (*dúleia*) pošetilce.⁷¹ Nemohlo tedy být slovo *autexúsios* přece jen vytvořeno některým ze starších stoiků na základě definice svobody jako *exúsia autoprágias*? V takovém případě by si tento termín nebyli vypůjčili filosofové od právníků, ale právníci od filosofů. Možné to je, ale opatrnosti nikdy nezbyvá. Jediným dokladem pro užití slova *autexúsios* ve filosofickém kontextu, který je starší než jeho doklady z právní a politické oblasti, je totiž konjektura ve Filodémově referátu o teoriích Diogéna z Babylónu, o které jsme se zmínili výše.⁷²

⁶⁷ Plútarchos, *Stoic. rep.* 1043 a–b: “Ἐστι δ’ ἡ λέξις αὕτη· „οἶμαι γὰρ ἔγωγε τὸν φρόνιμον καὶ ἀπράγμονα εἶναι καὶ ἰδιοπράγμονα καὶ τὰ αὐτοῦ πράττειν ὁμοίως τῆς τ’ αὐτοπραγίας καὶ τῆς ὀλιγοπραγμοσύνης ἀστέϊων ὄντων”.

⁶⁸ Platón, *Charm.* 161b6; 162d5–6; 163a7.

⁶⁹ Platón, *Resp.* 432b2–434c10; 586e5–6.

⁷⁰ *Def.* 411e6–10: Σωφροσύνη ... αὐτοπραγία κατὰ φύσιν. E. Benati, [*Platone*], *Horoi. Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, Baden-Baden 2023, str. 221, s odvoláním na *Charm.* 161b6. Není bez zajímavosti, že Platónova *Ústava* (*Resp.* 434c8) uvádí termín οἰκαιοπραγία jako nominální formu obratu τὰ αὐτοῦ πράττειν.

⁷¹ Srv. S. Bobzien, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility*, str. 339–341; 353.

⁷² Viz výše, pozn. 30. Poseidónios, *frg.* 309b (str. 229) Theiler z Nemésia, *De nat. hom.* 2,121–122 (str. 36,16–37,4 Morani), kde se obrat ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν objevuje ve zřetelně filosofickém kontextu, není Poseidóniovi připisován ve sbírce L. Edelstein – I. G. Kidd, *Posidonius*, I–III, Cambridge 1989–1999. K otázce Nemésiových zdrojů v této pasáži viz R. W. Sharples – P. van der Eijk, *Nemesius of Emesa: On the Nature of Man*, Liverpool 2008, str. 20–23; 76, pozn. 367.

Závěr

Jaký je tedy náš závěr? Slovo *autexúsios* nemusí být stoického ani judaistického či gnostického původu. Mohlo být vytvořeno jako řecký ekvivalent latinského termínu *sui iuris*. Ve spojení *eleutheros kai autexúsios* označovalo svobodnou a právně nezávislou osobu, která jedná sama za sebe a jejíž postavení se tím liší od osoby, která takto jednat oprávněna není. Pravděpodobně v tomto významu se rozšířilo všude tam, kde do řeckojazyčného světa vstupovalo římské právo. Tak proniklo do slovníku řecky píšících autorů z římských provincií, jakými byli Filodémos, Diodóros Sicilský, Filón Alexandrijský a Flavius Josephus. Užívalo se ho také k označení různých typů autority. Nejpozději u Músónia a Epiktéta anebo jejich žáků – nebylo-li známo již Diogenovi z Babylónu – si našlo cestu do jazyka řeckých filosofů, v němž nicméně nikdy skutečně nezdomácnělo.⁷³ Mnohem větší význam mělo, že od poloviny 2. stol. začali tohoto slova užívat křesťanští autoři jako Justin a Tatian, aby jím zvýraznili důležitý prvek v křesťanském pojetí člověka, a že se napříště stalo výrazem typickým pro křesťanský slovník.⁷⁴ Ať už k tomu došlo pod vlivem stoicismu, nebo ne – Justin tento termín obrací proti stoické nauce o osudu⁷⁵ –, právní význam slova *autexúsios* označující osobu oprávněnou jednat na vlastní odpovědnost mohl být dostatečným důvodem, proč si je křesťanští autoři řeckého jazyka k tomuto účelu vybrali.

Filip Karfík

⁷³ K Músóniovi a Epiktétovi viz výše, pozn. 40. Stejně jako Origenes, užívají Alexandr z Afrodisiady (viz výše, pozn. 42–44) a Plótínos (srv. J. H. Sleeman – G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden – Leuven 1980, sl. 170) tento termín záměnně s aristotelským pojmem ἐφ' ἑμῷ. U Marka Aurelia není doložen. U Porfýria, císaře Juliána a Prokla se vyskytuje příležitostně, u Simplicia pouze v jeho komentáři k Epiktétově *Rukověti*.

⁷⁴ W. Telfer, *Autexousia*.

⁷⁵ Justin, *Apol. II.*, (6)7,5,1 (SC 507, str. 336).

POJEM *AUTEXÚSIOS* U KLEMENTA ALEXANDRIJSKÉHO

Představu, kterou spojujeme se svobodou, pokrývá u křesťanských theologů řeckého jazyka vícero pojmů.¹ Podobně je tomu také u Klementa Alexandrijského, autora z přelomu druhého a třetího století, který podle hodnocení interpretů ke křesťanskému pojetí svobody významně přispěl.² Samotný termín *eleutheria*, který patrně nejspíše vyjadřuje „svobodu“, u Klementa znamená často svobodu od vášní,³ tj. etický ideál pozdní antiky, k němuž křesťanství připojilo důležitou komponentu lásky k Bohu.⁴ Klement rovněž užívá výrazu pro svobodu projevu či odvahu upřímně mluvit *parrhésia*.⁵ Velmi častý je v jeho dílech pojem *prohairesis*,⁶ který

¹ M. Müller, *Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 25, 1926, str. 177–236, zde str. 179 *et passim*.

² M. Müller, *Freiheit*, str. 217–231; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, str. 115–119; P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden 1999, str. 115–117.

³ Kupf. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,20,120,2 (Cl. II, 178,14 n.); II,23,144,3 (Cl. II, 192,21 n.); III,5,41,2–3 (Cl. II, 214,27–30); III,5,44,4 (Cl. II, 216,24).

⁴ Srv. M. Müller, *Freiheit*, str. 181; 227–231; W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, str. 524–540; D. J. M. Bradley, *The Transformation of the Stoic Ethics in Clement of Alexandria*, in: *Augustinianum*, 14, 1974, str. 41–66; E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, str. 236–242; J. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford 2000, str. 162–167; 196–207; B. G. Bucur, *Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and Ascetic Tradition*, in: D. Costache et al. (vyd.), *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, Newcastle upon Tyne 2015, str. 1–45, zde str. 13 n.; L. Rizzerio, *L'étique de Clément et les philosophies grecques*, in: *Studia Patristica*, 41, 2006, str. 231–246.

⁵ Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,7,44,8 (Cl. III, 33,29); VII,12,71,3 (Cl. III, 51,21); VII,16,103,2 (Cl. III, 72,34); *Paed.* I,9,83,1 (Cl. I, 248,1 n.); *Quis dives*, 8,4 (Cl. III, 165,11); 35,1 (Cl. III, 183,7).

⁶ Kupf. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,2,9,2 (Cl. II, 117,15 n.); II,6,26,5 (Cl. II, 127,11 n.); II,15,62,1 (Cl. II, 146,17 n.); II,15,66,1 (Cl. II, 148,12 n.); III,3,12,2 (Cl. II, 201,3); IV,4,14,1 (Cl. II, 254,27); IV,6,35,1 (Cl. II, 263,29); IV,6,36,2 (Cl. II, 264,11); IV,6,38,2–4 (Cl. II, 265,16.21.23); V,1,7,1 (Cl. II, 329,26); VI,17,157,3 (Cl.

označuje rozhodnutí (*hairesis*)⁷ provedené na základě rozvahy čili úmysl a který Klement vypovídá dokonce o Bohu.⁸ Jednání, za které jako lidé odpovídáme, je charakterizováno aristotelským obratem *to ef' hémín*, „to, co je na nás“, tj. lidská schopnost volit mezi protiklady,⁹ resp. to, co je založeno na dobrovolnosti (*hekúsios*).¹⁰

Vedle všech těchto výrazů nacházíme u Klementa na více než deseti místech také adjektivum *autexúsios*, příp. zpodstatněné *to autexúsion* vyjadřující podle etymologie svobodný výkon „moci nad sebou“. Právě na jeho užití se v tomto příspěvku soustředím, protože v pozdní antice platilo jako sama definice svobody. „Nezdá se ti, že svoboda (ἡ ἐλευθερία) je jakási vláda nad sebou (αὐτεξουσίον τι) či autonomie (αὐτόνομον)? Jak by ne?“ říká kupř. stoický filosof Epiktétos.¹¹

Víra jako volba

Výraz *autexúsios* patřil ke křesťanskému slovníku již před Klementem (srv. kupř. Justin, Tatian, Irenej),¹² není patrně náhodou, že jej nacházíme

II, 512,32; VII,7,48,2 (Cl. III, 36,5); VII,12,73,5 (Cl. III, 53,1); VII,12,74,2 (Cl. III, 53,10); VII,12,74,6 (Cl. III, 53,22); VII,12,77,3 (Cl. III, 55,7 n.) aj. Tímto pojmem označuje Aristotelés především volbu prostředků k určitému cíli, viz *Eth. Nic.* 1111b20–30; 1139b4–5.

⁷ Kupř. Klement Alexandrijský, *Strom.* I,17,84,1 (Cl. II, 54,15); I,18,89,1 (Cl. II, 57,19); IV,5,22,4 (Cl. II, 258,5); V,14,141,3 (Cl. II, 421,14); VII,7,48,7 (Cl. III, 36,25).

⁸ Klement Alexandrijský, *Paed.* III,3,20,1; *Strom.* VII,3,16,3 (Cl. III, 12,10); VII,7,42,6 (Cl. III, 32,7).

⁹ Kupř. Klement Alexandrijský, *Strom.* IV,24,153,1 (citováno níže, pozn. 49). Srv. také *Strom.* IV,19,124,1–2 (Cl. II, 303,11–14). K tomuto pojmu srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1119b29–30; 1113b6–14.

¹⁰ Kupř. Klement Alexandrijský, *Strom.* I,18,89,1 (Cl. II, 57,19); II,2,8,4 (Cl. II, 117,9); II,3,11,2 (Cl. II, 119,2); II,6,28,1 (Cl. II, 128,1); II,13,59,6 (Cl. II, 145,8); II,14,61,1–2 (Cl. II, 146,4 n.); II,15,62,1 (Cl. II, 146,17 n.). K pojetí a terminologii svobodné vůle u Klementa viz A. Clark, *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, New York 1977, str. 45–65, 87; P. Karavites, *Evil*, str. 109–138.

¹¹ Epiktétos, *Diss.* IV,1,56 (*Dissertationes ab Arriano digestae*, vyd. H. Schenkl, Leipzig 1916, 364,7–9): Δοκεῖ δέ σοι ἡ ἐλευθερία αὐτεξουσίον τι εἶναι καὶ αὐτόνομον; — Πῶς γὰρ οὐ;

¹² Justin, *Apol.* II 6,5 (294,2 Minns-Parvis); *Dial.* 88,5 (202 Goodspeed); 102,4 (217 Goodspeed); 141,1 (263 Goodspeed); Tatian, *Ad Gr.* 1 (4,15 Whittaker); 7 (12,17; 12,21; 14,34 Whittaker); 11 (22,14 Whittaker); 15 (30,4 Whittaker); Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* I,6,1, *frg. graec.* 1,598 (SC 264, 91); IV,37,3, *frg. graec.* 21,17 (SC 100, 928);

také v Klementových *Výpiscích z Theodota*, tj. ve spisu, kde Klement excerpoval a komentoval valentinovské látky. Čteme zde:

„Co je duchovní, to je spaseno svou přirozeností. Co je duševní, to má samo sebe v moci (αὐτεξούσιον) a je podle vlastní volby (κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν) schopno jak víry a nepomíjivosti, tak i nevěry a záhuby. Co je materiální, to hyne svou přirozeností.“¹³

V tomto rozlišení tři složek lidské bytosti nebo snad tří skupin lidí, které navazuje na novozákonní rozlišení „duchovního“ a „duševního“ (IK 2,13–14), připadají „moc nad sebou“ (αὐτεξούσιον) a „vlastní volba“ (ἡ οἰκεία αἵρεσις) složce duševní, „psychické“, která díky nim dochází spásy nebo záhuby.¹⁴ Klement proti valentinovskému pojetí ostře polemizuje v tom smyslu, že nezná jinou spásu „gnostika“ čili člověka duchovního než cestu vycházející z vlastní volby, tj. víry. Odtud patrně plyne velký důraz, který Klement na svobodu volby klade.¹⁵

Co znamená „moc nad sebou“ (τὸ αὐτεξούσιον), nachází Klement plasticky vyjádřeno v Erově mýtu z Platónovy *Ústavy*, ačkoli Platón sám v tomto výkladu o tom, jak si každá duše volí svůj příští osud, pojmu *autexúsios* neužívá. Klement tu říká:

IV,39,3, *frg. graec.* 26,8 (100, 970); V,28,2, *frg. graec.* 22,6 (SC 153, 350); V,29,1, *frg. graec.* 22,52 (153, 362). K původu a výskytům tohoto pojmu viz F. Karfik, *Where Does τὸ αὐτεξούσιον Come from?*, in: *Origeniana Tertia Decima. Origen and Philosophy: A Complex Relation*, Leuven – Paris – Bristol CT 2024, str. 291–303; *O původu termínu autexúsion* v tomto čísle *Reflexe*, str. 155–169. K pojetí svobody u křesťanských apologetů viz také M. Müller, *Freiheit*, str. 201–207; 210–217.

¹³ Klement Alexandrijský, *Exc.* 56,3 (Cl. III, 125,18–21): Τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον· τὸ δὲ ψυχικόν, αὐτεξούσιον ὄν, ἐπιτηδειότητα ἔχει πρὸς τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν, καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθοράν, κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν· τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται. Čes. překlad V. Černušková, in: *Klement Alexandrijský, Výpisky z Theodota*, Praha 2021, str. 343 (upraveno). K polemice proti valentinovcům viz V. Černušková, *Tma jej neuchopila. Klementovy výpisky a poznámky*, in: tamt., str. 136–139.

¹⁴ K valentinovské antropologii viz M. Havrda, *Grace in Valentinian Soteriology (Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity, 50)*, Claremont, CA 2006, str. 1–24, zde str. 7–18.

¹⁵ Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,2,8,4 (Cl. II, 117,8 n.); II,2,9,2 (Cl. II, 117,15–18); II,3,11,1 (Cl. II, 118,21 n.); V,13,86,1 (Cl. II, 383,1 n.). Viz k tomu M. Müller, *Freiheit*, str. 219–221; E. A. Clark, *Clement's Use*, str. 45–65, 87; J. L. Kovacs, *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of 1 Cor 3.1–3*, in: L. Perrone (vyd.), *Origeniana Octava*, Leuven 2004, str. 317–329, zde str. 317–320.

„Vlastní sebevládu (τὸ αὐτεξούσιον) dokládá Platón těmito slovy: „Ctnost nikomu nenáleží jako majetek, každý na ní má účast podle toho, nakolik si jí váží, nebo neváží. Vínou nese ten, kdo volí (αἰτία ἐλομένου), Bůh je bez viny (ἀναίτιος).“ Bůh totiž nikdy nenese vinnu za zlo.“¹⁶

Tento theodicejní citát z desáté knihy *Ústavy* patří ke Klementovu oblíbenému arzenálu antických myšlenek,¹⁷ neboť je to vítaný prostředek polemiky proti determinismu valentinovců, pro něž byl Platón patrně rovněž určitou autoritou.¹⁸

Klement svým protivníkům (v tomto případě Basileidovi) výslovně vytýká, že víru pokládají za jakýsi majetek duchovních lidí, nikoli za otázku „rozumového přitakání duše, která má moc sama nad sebou“ (ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν):

„Pokud lze ovšem Boha poznat na základě přirozenosti, jak tvrdí Basileidés, jenž víru, kterou si volíme, označuje jako náhled a království a vykládá ji jako stvořenou důstojnost, která je hodna blízkosti tvůrce, tedy jako bytí, a nikoli moc volby, pak je to přirozenost a podstata, neomezená krása nejvyššího stvoření, a nikoli rozumný souhlas svobodné duše.“¹⁹

¹⁶ Klement Alexandrijský, *Strom.* V,14,136,4 (Cl. II, 418,12–14): τὸ τε αὐτεξούσιον ὁ Πλάτων ἐνδείκνυται διὰ τῶνδε· „ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἢν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἑλαττον ἕκαστος αὐτῆς μετέξει. αἰτία ἐλομένου θεοῦ ἀναίτιος.“ κακῶν γὰρ ὁ θεὸς οὐποτε αἴτιος. Platón, *Resp.* 617e3–5; srv. také *Resp.* 379b1–c7; 380b1–c9.

¹⁷ Srv. také Klement Alexandrijský, *Strom.* I,1,4,1 (Cl. II, 4,26 n.); I,17,84,1 (Cl. II, 54,16); II,16,75,3 (Cl. II, 152,27); IV,23,150,4 (Cl. II, 315,10 n.); VII,2,9,4 (Cl. III, 8,28 n.); VII,2,10,1 (Cl. III, 8,30); VII,2,12,1 (Cl. III, 9,22–26); VII,3,20,7 (Cl. III, 15,7 n.); *Paed.* I,8,69,1 (Cl. I,130,14 n.); *Quis dives*, 14,4 (Cl. III,169, 3 n.). Srv. D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin – New York 1983, str. 313.

¹⁸ Determinismus gnostických skupin je ovšem někdy chápán spíše jako klišé křesťanských hereziologů, srv. W. A. Löhr, *Gnostic Determinism Reconsidered*, in: *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, str. 381–390, zde str. 383–385 ke Klementovi.

¹⁹ Klement Alexandrijský, *Strom.* V,1,3,2 (Cl. II, 327,19–25): εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἶεται, [τὴν] νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν, † οὐσίας ἁγίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτὴν, ἐρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.

V tomto polemickém citátu zaznívá velmi jasně osten obrácený proti Klementovým gnostickým odpůrcům, pro něž je poznání Boha součástí duchovní přirozenosti, a proto je vlastně také víra, která toto poznání přináší, věcí bytí, nikoli volby (οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν). Basileidés se v tomto bodě patrně odlišoval od Valentina, který přičítal víru jen prvku „duševnímu“, nikoli „duchovnímu“, ²⁰ jak jsme viděli výše ve *Výpiscích z Theodota*. Patrně však byla víra i pro Basileida jakýmsi přitakáním (συγκατάθεσις) tomuto božskému vyvolení.²¹

Volba jako dospělost

Pro Klementa je rozhodně víra otázkou svobodné volby, je to vztah k božskému tvůrci, jaký náleží dospělému člověku na rozdíl od dítěte, jež je vedeno strachem:

„Všechny bytosti přirozeně a bez učení odkazují jedny druhé k Otci a tvůrci veškerenstva. Neoduševnělé svou sympatií s živým, z oduševnělých již jedny dosáhly nesmrtnosti a působí ve světle dne, druhé jsou ještě smrtelné. Z nich některé se k němu vztahují ve strachu, a ty dosud jejich matka nosí v břiše, jiné jej poznávají svobodnou úvahou, a to jsou všichni lidé, Řekové i barbari.“²²

Vidíme, že podle Klementova přesvědčení mají přirozený vztah k „otci a tvůrci veškerenstva“ (jak o něm mluví Platón v *Tim.* 28c3–4) všechny bytosti, a dokonce neoduševnělé věci (τὰ ἄψυχα), nakolik je kosmická sympatie pojí k ostatním. Bytosti obdařené životem (τὰ ἔμψυχα) dělí Klement na nesmrtné (ἀθάνατα), působící ve světle dne, tj. patrně anděly, a bytosti „dosud smrtelné“ (τὰ ἔτι θνητά), tj. lidi, a sice všechny, jak Řeky, tak i barbary. Lidský vztah k tvůrci je nicméně diferencován podle míry dospělosti na postoj strachu (ἐν φόβῳ), resp. postoj založený na svobodné úvaze (αὐτεξουσίᾳ λογισμῷ). Je velmi zajímavé, že postoj

²⁰ Týž, *Strom.* II,3,10,1–3 (Cl. II, 118,11–21).

²¹ Týž, *Strom.* II,6,27,2 (Cl. II, 127,19 n.).

²² Týž, *Strom.* V,14,133,7 (Cl. II, 416,17–417,2): Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων, τὰ μὲν ἄψυχα συμπαθοῦντα τῷ ζῳῳ, τῶν δὲ ἐμψύχων τὰ μὲν ἤδη ἀθάνατα καθ' ἡμέραν ἐργαζόμενα, τῶν δὲ ἔτι θνητῶν τὰ μὲν ἐν φόβῳ, καὶ διὰ τῆς μητρὸς αὐτῶν ἔτι κατὰ γαστρὸς ὀχοούμενα, τὰ δὲ αὐτεξουσίᾳ λογισμῷ, καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι.

strachu hledá Klement dokonce u dětí před jejich narozením, patrně aby zdůraznil, že je tento vztah každé bytosti vrozený,²³ nebo snad míní toto vyjádření metaforicky.

Pojem *autexúsios* jako znak dospělosti se objevuje také v Klementově *Vychovateli*, kde je rovněž odstíněn od dětského strachu:

„[Apoštol] nazývá ‚děťmi‘ lidi podrobené Zákonu, kteří se třesou strachy jako děti před strašidly, a jako ‚muže‘ (*IK* 13,11) označuje lidi, kteří naslouchají rozumu (λόγῳ) a mají sami nad sebou vládu (αὐτεξουσίους). To jsme my, kteří jsme uvěřili a docházíme spásy na základě dobrovolného rozhodnutí (ἐκουσίῳ προαίρεσει).“²⁴

Rozhodnutí pro víru je na tomto místě vyjádřeno pomocí pojmu *pro-hairesis*, specifikovaného navíc adjektivem „dobrovolný“ či „volní“ (ἐκούσιος). Pojem *autexúsios* pak vyjadřuje situaci dospělého, který nejen má „sám nad sebou vládu“, ale také poslouchá rozum (λόγος) či Krista jako božský Logos (obojí význam pojmu *logos* u Klementa na některých místech splývá).²⁵

Volba a milost

Klement si je ovšem dobře vědom, že víra není pouze lidským rozhodnutím, ale zároveň božským darem. K této synergii nacházíme v jeho díle množství poukazů.²⁶ V páté knize *Stromat* Klement zvažuje, zda Otec sám k sobě přitáhne (srv. *J* 6,44) toho, kdo vede čistý život, anebo

²³ K výkladu této pasáže viz A. Le Boulluec, *Commentaire*, in: Clément d'Alexandrie, *Stromate*, V, sv. II, SC 279, Paris 1981, str. 360–362.

²⁴ Klement Alexandrijský, *Paed.* I,6,33,3 (Cl. I, 110,1–4): νηπίους μὲν τοὺς ἐν νόμῳ λέγει, οἱ τῷ φόβῳ, καθάπερ οἱ παῖδες τοῖς μορμολυκείοις, ἐκταράττονται, ἄνδρας δὲ τοὺς λόγῳ πειθηνίους καὶ αὐτεξουσίους κέκληκεν· οἱ πεπιστεύκαμεν ἐκουσίῳ προαίρεσει σωζόμενοι... Čes. překlad V. Černušková, in: Klement Alexandrijský, *Vychovatel*, Praha 2019, str. 163 (upraveno). Ke „strachu ze strašidel“ srv. Plátón, *Phd.* 77e6–7.

²⁵ Ke Klementově pojetí Logu viz S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, str. 199–212.

²⁶ Srv. M. Müller, *Freiheit*, str. 223–227; W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, str. 121 n.; M. Havrda, *Grace and Free Will According to Clement of Alexandria*, in: *Journal of Early Christian Studies*, 19, 2011, str. 21–48.

k němu spíše jakýmsi skokem nad své obvyklé meze dospěje naše vlastní svoboda (τὸ αὐτεξούσιον), která poznala dobro:

„Snad platí, že sám Otec k sobě táhne každého (srv. *J* 6,44), kdo vedl čistý život a dospěl k pojmu blažené a nezničitelné přirozenosti; anebo snad když se naše svobodná vůle (τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον) přibliží k poznání dobra, vymrští se a skočí až za čáru, jak říkají gymnasté.“²⁷

Gymnastický příměr (ὕπερ τὰ ἐσκαμμένα), který tu Klement užívá a který nacházíme také u jiných autorů, podle komentátorů označuje skok za předpokládanou vzdálenost připravenou pro skokanský závod.²⁸ V žádném případě se však takové vymrštění duše nad vlastní možnosti neobejde bez božské milosti, jak Klement ihned dodává.²⁹ Odvolává se opět na Platóna, podle něhož ctnost není vrozená ani získaná učněním, ale je to božský dar (*Meno* 100b2–3).³⁰ Od Boha darovaná moudrost totiž podle Klementových slov vybízí lidskou svobodu rozhodování (τὸ αὐτεξούσιον) a zároveň přijímá lidskou víru a výměnou za setrvalou věrnost či pozornost dává duši důvěrnou blízkost Bohu:

„Moudrost je totiž Boží dar, moc Otce, která pobízí naši svobodnou vůli, přijímá naši víru a odměňuje věrnost této volbě účasti na vrcholném společenství.“³¹

²⁷ Klement Alexandrijský, *Strom.* V,13,83,1 (Cl. II, 381,15–19): εἴτ' οὖν ὁ πατήρ αὐτὸς ἔλκει πρὸς αὐτὸν πάντα τὸν καθαρῶς βεβιωκότα καὶ εἰς ἔννοιαν τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως κεχωρηκότα, εἴτε τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον εἰς γνῶσιν ἀφικόμενον τάγαθού σκιρτᾷ τε καὶ πηδᾷ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, ἢ φασιν οἱ γυμνασταί... Čes. překlad M. Havrda, in: Klement Alexandrijský, *Stromata*, V, Praha 2009, str. 267 (upraveno).

²⁸ Srv. Platón, *Crat.* 413a8; Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, 6,23 (vyd. E. L. von Leutsch – F. G. Schneidewin, *Corpus paroemiographorum Graecorum*, Göttingen 1839, str. 168,1–5). Viz k tomu J. Jüthner, in: G. Wissowa et al. (vyd.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II/5 (2,IIIA), Stuttgart 1927, str. 435–437 (s. v. Σκάμμα); A. Decker, *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria*, Innsbruck 1936, str. 46, pozn. 47; O. Stählin – L. Früchtel, *Nachträge und Berichtigungen zur 3. Auflage*, in: Cl. II⁴, 1985, str. 535; A. Le Boulluec, *SC* 279, str. 268; M. Havrda, in: Klement Alexandrijský, *Stromata*, V, str. 266 n., pozn. 476.

²⁹ Klement Alexandrijský, *Strom.* V,13,83,1 (Cl. II, 381,19): ... πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ...

³⁰ Týž, *Strom.* V,13,83,2 (Cl. II, 381,21–24).

³¹ Týž, *Strom.* V,13,83,5 (Cl. II, 381,29–31): θεόσδοτος τοίνυν ἡ σοφία, δύναμις οὓσα τοῦ πατρὸς, προτρέπει μὲν ἡμῶν τὸ αὐτεξούσιον, ἀποδέχεται δὲ τὴν

Tato obtížná myšlenková konstrukce snad vyjadřuje, že lidská svoboda (τὸ αὐτεξούσιον) potřebuje božskou pobídku, aby se rozhodla pro víru a v ní také setrvala, věrná své (nebo božské?) volbě (τῆς ἐκλογῆς).³² Výměnou za tuto vytrvalost se jí dostává společenství s Bohem. „Některé Bůh vybízí, jiným, kteří již jeho pobídku přijali, také podává ruku a táhne je,“ uvádí Klement jinde.³³

Podobně ve svém *Vychovateli* Klement říká, že Bůh „ve své lásce k člověku lidskou svobodu (τῷ αὐτεξουσίῳ) pobízí k obrácení“, ³⁴ a ve svém výkladu o tom, *Který boháč bude spasen*, vysvětluje lidský a božský podíl na dokonalosti člověka:

„Jestliže se chceš stát dokonalým‘ (*Mt* 19,21)... V tomto božském výroku vyjadřují slova ‚Jestliže chceš‘ sebevládu (τὸ αὐτεξούσιον) duše, která s Pánem mluví. Člověku jako svobodnému (ὡς ἐλεύθερῳ) totiž náleží volba (ἡ αἵρεσις), Bohu jako Pánu pak samotný dar.“³⁵

Na tomto místě tedy výraz *autexúision* označuje svobodu duše sama sebe spravovat, rozhodovat o sobě, což je vzápětí opsáno také jako být „svobodný“ (ἐλεύθερος) a vysvětleno jako možnost „volby“ (ἡ αἵρεσις).

πίστιν καὶ ἀμείβεται τὴν ἐπίστασιν τῆς ἐκλογῆς ἄκρα κοινωνία. Čes. překlad M. Havrda, in: Klement Alexandrijský, *Stromata*, V, str. 269 (upraveno).

³² A. Le Boulluec (*SC* 279, str. 269) chápe ἐκλογή na tomto místě jako božské vyvolení; Otto Stählin (*BKV*) spíše jako lidskou volbu, podobně i M. Havrda (*Stromata*, V, str. 269). Podle některých interpretů snad Klement tuto dvojznačnost zamýšlel; viz M. Havrda, *Some Observations on Clement of Alexandria, Stromata, Book Five*, in: *Vigiliae Christianae*, 64, 2010, str. 1–30, zde str. 22 n. K predestinaci jako předvedění u Klementa srv. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, str. 123 n.; A. Zeoli, *Libero arbitrio, grazia e predestinazione nel pensiero di Clemente Alessandrino*, in: *Humanitas*, 9, 1954, str. 851–854, zde str. 854; M. Havrda, *Grace and Free Will*, str. 45–47.

³³ Klement Alexandrijský, *Strom.* VI,6,50,7 (Cl. II, 457,23 n.): τοὺς μὲν γὰρ προτρέπει ὁ κύριος, τοῖς δὲ ἤδη ἐγχειρήσασιν καὶ χεῖρα ὀρέγει καὶ ἀνέλκει.

³⁴ Týž, *Paed.* I,9,76,3 (Cl. I, 134,25–27): τὸ φιλόανθρωπον τὸ αὐτοῦ τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς ἀφορμὰς μετανοίας χαρίζομενος.

³⁵ Týž, *Quis dives*, 10,1 (Cl. III, 165,25–28): „Εἰ θέλεις τέλειος γενέσθαι.“ ... καὶ θείως τὸ „εἰ θέλεις“ τὸ αὐτεξούσιον τῆς προσδιαλεγόμενης αὐτῷ ψυχῆς ἐδήλωσεν. ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ γὰρ ἦν ἡ αἵρεσις ὡς ἐλευθέρῳ, ἐπὶ θεῷ δὲ ἡ δόσις ὡς κυρίῳ.

Volba zla

Na jiném místě téhož spisu pro křesťanské boháče Klement upřesňuje, že právě tato schopnost volby činí člověka odpovědným za dobro a zlo:

„Není na místě obviňovat to, co samo o sobě není ani dobré, ani zlé, a je tedy bez viny, ale spíše to, co může těchto věcí užívat dobře nebo špatně podle toho, co si zvolí (ἐληται), a proto nese vinu. Je to lidská mysl, která v sobě obsahuje svobodné měřítko (κριτήριο ἐλεύθερον) a svobodnou moc (τὸ αὐτεξούσιον) nakládat se svěřenými věcmi.“³⁶

Vláda nad sebou (τὸ αὐτεξούσιον) tak nemusí volit jen dobro, ale může se rozhodnout i pro zlo. Snad proto Klement říká na adresu nešťastného Ezaua, který podle knihy *Genesis* (25,23; 27,37.40; srv. také Ř 9,12) musel sloužit mladšímu bratrovi: „Pro nízkého člověka je nejlejší nemít sám sebe v moci (τὸ μὴ αὐτεξούσιον).“³⁷

Přesto vláda nad sebou (τὸ αὐτεξούσιον) jako možnost zvolit zlo podle Klementa náleží i ďáblu, který si jejím prostřednictvím zvolil stát se zlodějem.³⁸ Rozhodl se totiž ukrást pravdu, kterou podle mínění některých lidí světil řecké filosofii. Klement zde vysvětluje, že i kdyby tomu tak bylo, pak tento dar nebyl na škodu, protože filosofie i přes své roztržštění do mnoha škol připravila cestu křesťanské pravdě.³⁹ Proto také Bůh ďáblu v této operaci nezabránil, nýbrž ponechal jeho „moci nad sebou“ volný průběh.⁴⁰

V negativním smyslu se výraz *autexúsios* objevuje také ve *Výchovatel*i, kde Klement pranýřuje neschopnost některých žen se ovládat (ἀκρασία). Tyto paní prý hodují dokonce v lázních, snad aby stavěly na odív

³⁶ Týž, *Quis dives*, 14,4 (Cl. III, 168,31–169,5): οὐ χρή τοίνυν τὸ ἐξ ἑαυτοῦ μὴ ἔχον μήτε τὸ ἀγαθὸν μήτε τὸ κακόν, ἀνάτιον ὄν, αἰτιάσθαι, ἀλλὰ τὸ δυνάμενον καὶ καλῶς τούτοις χρῆσθαι καὶ κακῶς, ἀφ' ὧν ἂν ἐληται, κατ' αὐτὸ <τοῦτο αἴτιον ὄν>. τοῦτο δ' ἐστὶ νοῦς ἀνθρώπου, καὶ κριτήριον ἐλεύθερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ αὐτεξούσιον τῆς μεταχειρίσεως τῶν δοθέντων.

³⁷ Týž, *Strom.* II,19,99,2 (Cl. II, 167,12): ... ἀγαθὸν γὰρ μέγιστον τῷ φαύλῳ τὸ μὴ αὐτεξούσιον.

³⁸ Týž, *Strom.* I,17,83,2 (Cl. II, 54,3 n.): ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοήσαι οἶός τε ἦν καὶ κλέψαι...

³⁹ Týž, *Strom.* I,16,80,5–6 (Cl. II, 52,17–23).

⁴⁰ Týž, *Strom.* I,17,83,2 (Cl. II, 54,3–5). Na jiném místě Klement dokonce uvádí, že „prostřednictvím nižších andělů“ dal filosofii Řekům sám Boží Syn, viz *Strom.* VII,2,6,4 (Cl. III, 6,16 n.).

své drahé nádobi, především tak ale ukazují svou „svobodně zvolenou nevychovanost“ (τὴν αὐτεξούσιον ἀπαιδευσίαν).⁴¹ Také tento nešvar jde tedy podle Klementa na vrub „vládě nad sebou“ či „sebevládě“, v tomto případě spíše jejímu svobodně zvolenému nedostatku.

Svobodný pohyb vůle

Význam, který Klement připisuje výrazu *autexúsios*, podtrhuje konečně citát, který si z jeho ztraceného spisu *O prozřetelnosti* zaznamenal v sedmém století Maxim Význavač jako jednu z definic vůle:

„Vůle je přirozený svobodný (αὐτεξούσιος) pohyb mysli, která vládne sama sobě (αὐτακράτορος), nebo mysl, která se z vlastní volby (αὐθαίρετως) směrem k něčemu pohybuje. ‚Být svým pánem‘ (αὐτεξουσιότης) platí o mysli, která se pohybuje podle své přirozenosti, nebo o intelektuálním pohybu mysli, který má sám sebe v moci (αὐτοκρατής).“⁴²

V této scholastické poznámce, která svým stylem připomíná nejspíše Klementovu kompozici excerpt pokládanou dříve za osmou knihu *Stromat*,⁴³ se krom adjektiva *autexúsios* vyskytují další termíny velmi blízkého významu: substantivum *autokratór* (*autakratór*), adjektivum *autokratés*, adverbium *authairetós*, dokonce abstraktum *autexúsíotés*. Z těchto výrazů se v dochovaných Klementových dílech nachází pouze adjektivum *authairetos*,⁴⁴ příp. zpodstatnělé *to authaireton*,⁴⁵ jednou v citátu připsaném Sofokleovi.⁴⁶ Na jednom místě se také objevuje sub-

⁴¹ Týž, *Paed.* III,5,31,2 (Cl. I, 254,19 n.).

⁴² Klement Alexandrijský, *Frg.* 40 (Cl. III, 220,15–17): θέλησίς ἐστι φυσικὴ αὐτακράτορος νοῦ αὐτεξούσιος κίνησις ἢ νοῦς περὶ τι αὐθαίρετως κινούμενος. αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος ἢ νοερά τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατής.

⁴³ M. Havrda, *The So-Called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria*, Leiden 2017.

⁴⁴ Klement Alexandrijský, *Protr.* 10,101,1 (Cl. I, 73,7).

⁴⁵ Týž, *Strom.* VII,3,15,2 (Cl. III, 11,22).

⁴⁶ Týž, *Strom.* V,14,128,2 (Cl. II, 413,6). Srv. *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vyd. A. Nauck, Leipzig 21889, str. 360 (frg. 1028). K tomuto citátu, u něhož je Sofokleovo autorství zpochybňováno, srv. A. Le Boulluec, *SC* 279, str. 354; M. Havrda, in: Klement Alexandrijský, *Stromata*, V, str. 342, pozn. 688.

stantivum *autokratór*⁴⁷ a dvakrát i příbuzné adjektivum *autokratoriké* (v obou případech ve spojení s *hairesis* jako „svobodná volba“).⁴⁸

Facit

Z tohoto výčtu vidíme, že Klement, který pro Maxima Vyznavače platil a který dodnes platí jako důležitá autorita v křesťanském pojetí svobodné vůle, užívá výrazu *autexúsios* v dosti jasném významu „mít nad sebou vládu“, a proto nést odpovědnost za svá rozhodnutí, jak dobrá, tak i špatná. Tato charakteristika v jeho očích náleží také d'áblu, nikdy ji však nevypovídá o Bohu; v naprosté většině případů se týká lidské svobody. Velký význam, který Klement svobodě volby přikládá, se odvozuje z jeho polemiky proti valentinovcům a basileidovcům, proti jejichž determinismu přirozeností se snaží ukázat, že víra jako nezbytný začátek cesty křesťanského gnostika je právě věcí svobodného rozhodnutí. Vztah gnostika k Bohu tak nemá podobu strachu, ale svobodně zvolené lásky. Přesto si je Klement vědom tajuplného Božího vkladu na této cestě, neboť Bůh člověka ke svobodnému rozhodnutí víry vybízí, přitahuje ho k sobě a také mu „výměnou“ za jeho věrnost daruje dokonalost.

Zvolit dobro pro ně samo

Snad nás nad tímto pojetím svobody jako možnosti volby napadne otázka, zda pro závažná rozhodnutí, jako je rozhodnutí věřit nebo věnovat se filosofii, opravdu platí, že jsme mohli zvolit jinak. O tom je Klement pevně přesvědčen, jak aspoň vyplývá ze čtvrté knihy jeho *Stromat*:

„Na nás záleží (τὸ ἐφ' ἡμῖν) to, kde je v našich rukou rozhodnout se (κύριοι ἐσμεν) pro, stejně (ἐπ' ἰσης) jako proti, kupř. zda se budeme věnovat filosofii, nebo ne, zda budeme, nebo nebudeme věřit. Právě v naší možnosti vybrat jeden z protikladů tak spočívá to, co je na nás.“⁴⁹

⁴⁷ Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,11,67,8 (Cl. III, 49,3).

⁴⁸ Týž, *Strom.* II,4,12,1 (Cl. II, 119,4 n.); VII,2,12,4 (Cl. III, 10,1 n.).

⁴⁹ Týž, *Strom.* IV,24,153,1 (Cl. II, 316,5–8): Αὐτίκα τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν οὐπερ ἐπ' ἰσης αὐτοῦ τε κύριοι ἐσμεν καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ, ὡς τὸ φιλοσοφεῖν

Někdo by mohl pochybovat, jestli je opravdu v našich rukou, zda budeme věřit, nebo ne, zda se budeme věnovat filosofii, nebo ne, jak to zde Klement tvrdí s užitím termínů *to ef' hémín* („to, co je na nás“) a *kyrios einai* s genitivem („být pánem nad něčím“), z nichž zejména druhý je s pojmem *autexúsios* významově těsně spřízněn. Velmi pravděpodobně totiž opak toho, co jsme v těchto případech zvolili, naší skutečnou možností není.

Zda je pro nás něco věrohodné, nebo ne, není otázkou volby, stejně málo jako možnost věnovat se filosofii, nebo na to rezignovat. Nemám teď na mysli okolnost, že nikdo nemůže věřit tomu, o čem se ani nedověděl, nebo že je těžké věnovat se filosofii pro toho, kdo nemá učitele ani knihy. Spíše jde o samu situaci, v níž se někdo pro filosofii nebo víru (anebo jejich opak) rozhoduje. Lze skutečně říci, že mohl „právě tak dobře“ (ἐπ' ἱσως) zvolit opak?

V této otázce se však ohlašuje odlišné pojetí svobody, která neznamená volbu mezi protiklady, nýbrž volbu v situaci, kdy jsme právě „nemohli jinak“. Svoboda pak už nebude možnost zvolit jednu z konkurenčních alternativ stejně dobře jako její opak, nýbrž výsada zvolit to, co se ukazuje jako dobrá možnost, tj. zvolit to, co pokládáme za dobré, právě a jen proto, že to pokládáme za dobré. Tuto svobodu racionální bytosti zvolit dobro po ně samo, kterou zdůrazňovali stoikové⁵⁰ a kterou později velmi výstižně zformuluje kupř. Anselm z Canterbury,⁵¹ zná ovšem Klement také, aniž by pro ni však užíval termínu *autexúsios*.

Křesťanský „gnostik volí jen konání dobra z lásky, konání dobra pro dobro samotné (δὲ αὐτὸ τὸ καλόν),“ čteme ve čtvrté knize *Stromat.*⁵² Teprve tato volba charakterizuje v Klementových očích křesťanského gnostika, který nejedná ze strachu ani kvůli odměně, ale „z lásky k tomu,

ἢ μή, καὶ τὸ πιστεῦειν ἢ ἀπιστεῖν. διὰ γοῦν τὸ ἐκατέρου τῶν ἀντικειμένων ἐπ' ἱσως εἶναι ἡμᾶς κυρίου δυνατόν εὐρίσκεται τὸ ἐφ' ἡμῖν.

⁵⁰ Ke ctnosti, která je podle stoiků cílem o sobě, viz kupř. Diogenés Laertský, *Vitae*, VII,89; VII,127. Cicero (*De fin.* III,36) tuto myšlenku přičítá i dalším filosofickým školám.

⁵¹ Anselm z Canterbury, *De lib. arb.* (212,19 n. Schmitt): ... *libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*. Srv. také Anselmovu představu o spravedlnosti jako zachování správnosti vůle pro tuto správnost samu, *De ver.* 12 (194,26 Schmitt): ... *rectitudo voluntatis propter se servata*.

⁵² Klement Alexandrijský, *Strom.* IV,22,135,4 (Cl. II, 308,15 n.): μόνη δ' ἡ δὲ ἀγάπην εὐποιία ἢ δὲ αὐτὸ τὸ καλὸν αἰρετὴ τῷ γνωστικῷ. Čes. překlad V. Černušková, in: Klement Alexandrijský, *Stromata*, IV, Praha 2008, str. 343–345.

co je skutečně lásky hodno“.⁵³ Víra jako volba mezi dvěma protiklady, které jsou oba stejně možné, je tak pro Klementa pouze východiskem, nikoli cílem na cestě směřující „k dobru pro ně samo“.⁵⁴ Tuto cestu popisuje Klement také jako úsilí o „poznání pro ně samo“, totiž o poznání Boha, které „samo stačí“.⁵⁵

Právě tato volba volit dobro pro ně samo, kterou Klementův gnostik provedl, mu brání pokládat napříště všechny volby za stejně možné. V tomto smyslu křesťanský gnostik podle Klementa právě „nemůže jinak“:

„A tak i kdyby mu čistě hypoteticky dal Bůh možnost beztrestně dělat to, co je zakázáno, i kdyby dokonce dostal příslib, že za to získá jako odměnu dobra blažených, i kdyby jej někdo přesvědčil o tom, že Bůh jeho skutky přehlédne (což je nemožné), nikdy by se nerozhodl udělat něco, co by odporovalo správnému uvažování, protože si už jednou zvolil to, co je skutečně krásné, co je hodno být zvoleno kvůli sobě samému, a proto milováno.“⁵⁶

Pro tuto v pravdě gnostickou volbu volit dobro pro ně samo je „vláda nad sebou“ (τὸ αὐτεξούσιον) pouze předpokladem a nezbytnou podmínkou. Je to spíše svoboda svobodu si zvolit, nikoli ještě svoboda křesťanského gnostika v pravém smyslu.⁵⁷

Lenka Karfíková

⁵³ Týž, *Strom.* IV,22,145,2 (Cl. II, 312,24 n.): ... ἀγάπη δὲ τοῦ ὄντως ὄντος ἐραστοῦ ἐλκόμενος καὶ πρὸς τὸ δέον ἀγόμενος.

⁵⁴ Týž, *Strom.* VI,12,98,3 (Cl. II, 481,14): τῶν δὲ ἀγαθῶν ἴσμεν τὰ μὲν αὐτὰ δι' αὐτὰ αἰρετά, ὡς τὴν γνῶσιν.

⁵⁵ Týž, *Strom.* IV,22,136,2 (Cl. II, 308,22 n.): ... ἀπόχρη δ' αὐτῷ αἰτία τῆς θεωρίας ἢ γνῶσις αὐτή. *Strom.* IV,22,136,5 (Cl. II, 308,31 n.): ... τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, δι' αὐτὴν αἰρετὴν.

⁵⁶ Týž, *Strom.* IV,22,146,1 (Cl. II, 312,25–31): ὅθεν οὐδ' εἰ καθ' ὑπόθεσιν ἐξουσίαν λάβοι παρὰ τοῦ θεοῦ πράττειν τὰ ἀπηγορευμένα ἀτιμώρητος [τε] ὦν, οὐδ' εἰ καὶ μισθὸν τὰ μακάρων ἀγαθὰ λήψεσθαι ἐπὶ τοῖσδε ἐπαγγελίαν προσλάβοι, ἀλλ' εἰ καὶ λήσεσθαι τὸν θεὸν ἐφ' οἷς πράττει πεισθεῖν, ὅπερ ἀδύνατον, πρᾶξαι τι παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν ἐθελήσαι ποτ' ἂν, τὸ ὄντως καλὸν καὶ αἰρετὸν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ταύτῃ ἀγαπητὸν εἶναι ἅπαξ ἐλόμενος. Čes. překlad V. Černušková, in: Klement Alexandrijský, *Stromata*, IV, str. 359.

⁵⁷ Článek vznikl v rámci grantového projektu GAČR 22–20873S „Clement of Alexandria's Biblical Exegesis as a Source of His Concept of Corporeality“.

Gary Tomlinson
THE MACHINES
OF EVOLUTION AND
THE SCOPE OF MEANING

New York (Zone Books), 2023, 328 str.

Na první pohled esotericky znějící titul knihy *The Machines of Evolution and the Scope of Meaning* (Stroje evoluce a rozsah smyslu) je vlastně sebevysvětlující. Kniha má za cíl vymezit rozsah smyslu/významu v evoluční historii života na zemi. Tímto tématem se ocitá v sousedství (i) současné literatury mapující v evolučním rámci zrod subjektivity, vědomí, sebevědomí, myslí, inteligence aj. a zároveň (ii) literatury zabývající se rozsahem smyslu/významu v jazyce přirozeném, formálním či umělém, případně v uměleckém projevu nebo náboženské (rituální) praxi. Všechny tyto přístupy spojuje obecnější motivace postihnout něco zásadního z toho, co činí člověka člověkem, a vymezit charakteristické projevy lidství na kontinuální škále životních projevů organismů na planetě Zemi (či obecně ve vesmíru), potažmo abiotických

procesů, které je obklopují. S první skupinou Tomlinson sdílí evoluční vysvětlovací rámec, avšak odlišuje se od ní sémiotickým vymezením předmětu zkoumání; takové vymezení je naopak charakteristické pro druhou skupinu. Předmět zkoumání, onen smysl/význam (meaning), není něčím transcendentním (či transcendentálním), nýbrž novou kvalitou komunikace mezi organismy, která se na světě objevila v průběhu evoluce životních forem a která (jak autor nepochybuje, viz 39)¹ v tomto procesu musí jednou také zaniknout. Nejmenší jednotkou smyslu je pak významuplný znak (atom of aboutness), který má vždy nutně strukturu pierceovské triády: representamen, objekt a interpretant.²

Tomlinson píše v žánru současné biosémiotiky, jak se utvářel zejména v druhé polovině dvacátého století v návaznosti na obecnou sémiotiku Charlese S. Pierce a ekologické úvahy Jakoba J. von Uexküllä.³ Odtud také čerpá klíčové pojmy pro vymezení svého předmětu: znaky s triadickou strukturou (representamen, objekt a interpretant) rozlišitelné na *indexy*, *ikony* a *symboly* a kvalifikovatelné

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

² Jedná se o klíčové rozlišení v rámci Pierceovy teorie znaků. Objekt (např. člověk) je reprezentován representamenem (např. slovo „člověk“), který je interpretován interpretantem (např. pojem člověka v mysli toho, kdo znaku rozumí); zároveň je každý definován meta-vztahem ke vztahu zbylých dvou. Znak tedy není jen samotný representamen (např. slovo „člověk“), nýbrž celá tato provázaná triadická struktura. Pierce svou teorii prvně nastínil v článku *On a New List of Categories* (Ch. S. Pierce, *On a New List of Categories*, in: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 7, 1868, str. 287–298) a posléze se k ní v průběhu života neustále vracel a doplňoval ji.

³ V našem prostředí se k tomuto myšlenkovému směru hlásí například A. Markoš a K. Kleisner.

dalšími pomocnými termíny Pierceova klasického modelu. Protože však významuplnost nechce pokládat ani za esenciální rys veškerého života, ani za specifický rys lidské perspektivy, poohlíží se po novém způsobu, jak ji vsadit do evolučního vysvětlovacího rámce, a inspiraci nachází v diskusi s jinou filosofickou tradicí, kterou je poststrukturalismus, především myšlení Gilla Deleuze a jeho současná recepce v díle Manuela DeLandy. Od něj si Tomlinson také vypůjčuje druhou sadu pojmů, s jejichž pomocí vykládá *rozšířenou syntézu* evoluční teorie (která se od padesátých let snaží doplnit a rozšířit model *moderní evoluční syntézy* – neodarwinismu). Rozšířená evoluční syntéza je traktována na pozadí pojmů *abstraktních mechanismů / strojů evoluce* (abstract machines of evolution), které kromě mechanismů (i) *přirozeného výběru* zahrnují ještě mechanismus (ii) *konstrukce nik* (niche construction), mechanismus (iii) *zprostředkování* (mediation) a mechanismus (iv) *semiózy*. Evoluční mechanismy tak nejsou chápány jako universální přírodní zákony, nýbrž samy jako produkt postupného vývoje, přičemž významuplnost se ve světě objevuje díky zatím poslednímu přerodu evolučních mechanismů, při němž se do hry dostal *abstraktní stroj semiózy*.⁴ K tomu-to poměrně robustnímu pojmovému

aparátu přidává Tomlinson ještě pojmy z molekulární biologie, neurobiologie, teorie systémů a teorie informace. Pro vymezení předmětu zkoumání je klíčová zejména poslední jmenovaná oblast, neboť Tomlinson často mluví o komunikaci mezi organismy jakožto přenosu informace, avšak jen malou podmnožinu informačních toků tvoří *významuplné informace*, zatímco velká většina z nich sestává pouze z *kauzálních informací* – pojem ekvivalentní, dle Tomlinsona,⁵ se *Shannonovou informací* (opak entropie).

Vystavení abstraktních konceptuálních nástrojů zabere více než polovinu knihy (až po stranu 161). Následně jsou tyto nástroje uplatněny v analýze dvou případových studií (167–258) mapujících rozhraní mezi významuplnou a významu-prázdnou komunikací mezi organismy (zpěvy ptáků zde slouží za příklad významuplné komunikace, včelí tanec za příklad významu-prázdné komunikace). Na posledních 32 stranách je ještě tato pojmová mašinérie ve velké zkratce aplikována na tři „význačné otázky“: otázku evoluce (261–270), technologie (271–280) a kultury (281–293).

Deklarovaným cílem knihy je vybudovat pojetí smyslu, které zaujme střední pozici mezi dvěma extrémy: „sémantickým universalismem“ na straně jedné a „humanistickým

4 Toto chápání abstraktního stroje je pravděpodobně originální a odchyluje se od původního Deleuzeova pojmu (který je hodně obecný) i od DeLandova pohledu na evoluci. Dokonce bych řekl, že *abstraktní stroj semiózy* je trochu paradoxní pojem – ale o to může být zajímavější.

5 Nejsem si jist, zda jsou pojmy opravdu ekvivalentní (statistika se přece obejde bez fyziky – a nakonec i sama současná fyzika se již obejde bez klasického pojmu kauzality), ale v kontextu pozorování biologických fenoménů, o něž Tomlinsonovi jde, je asi lze za ekvivalentní považovat.

parochialismem“ na straně druhé – tedy mezi přesvědčením, že význam je třeba hledat úplně ve všech biologických (případně i fyzikálních) fenoménech, a přesvědčením, že smyslnost je výsadní vlastností lidské komunikace. Do jisté míry je palčivost problému dána specifickou metodologií, neboť je to právě sémiotický přístup, který má tendenci vidět znaky ve všem a těžko pak vykazuje rozdíl mezi smyslnou komunikací a prostou reakcí na změnu fyzického prostředí. Tomlinson se vymezuje vůči biosémiotickému přístupu, který stírá rozdíl mezi buňkou provádějící translaci mRNA do sekvence aminokyselin a člověkem čtoucím psaný text, ovšem už mimo jeho pozornost zůstává např. rozlišení mezi člověkem čtoucím psaný text a člověkem věstícím z kávové sedliny. To je dáno základní mechanikou pierceovské sémiotiky, v níž jako by se triáda representamen, objekt a interpretant obešla bez interakce s dalšími interpretanty, takže zde mizí bezprostřední rozdíl mezi smyslem kávové sedliny, jak se jeví pouze mně tady a teď, a smyslem, jenž by mohl být nějak obecně platný či interpersonálně sdílený.

Ovšem i když odhlédneme od interních problémů sémiotického přístupu, problém neztrácí na relevanci. Lze ho reformulovat z pohledu informační teorie (jak to činí i Tomlinson) a říci, že usilujeme o takové vymezení pojmu *významuplné informace*, které se vyhne oběma extrémům: jak směřování všech následujících případů přenosu informace pod jediný pojem, tak vyhrazení pojmu informace pouze jednomu případu: (i) informace předaná teplým vzduchem rtuťovému sloupci ve skleněné trubici teploměru,

(ii) informace o směru a vzdálenosti kvalitního zdroje nektaru předaná včelou pomocí tance ostatním včelám v úlu, (iii) informace o pociťované nejistotě, kterou šimpanz podává ceněním zubů, (iv) informace o rozsahu škod v psané zprávě reportéra, jenž se právě vrátil z míst zasažených živelnou pohromou, (v) informace o budoucím vývoji světa zapsaná v kávové sedlině na dně šálku. V tomto případě může být jistým úskalím, že Tomlinson zde usiluje o právě jednu hranici, právě jedno rozlišení, totiž o rozlišení mezi pouze kauzální (a zároveň anti-entropickou) informací a významuplnou informací. Ona hranice pak, dle Tomlinsonových závěrů, povede mezi komunikací včel a komunikací ptáků. Rozdíly mezi zbývajících případy pak musejí být vysvětlitelné něčím jiným než poukazem na odlišnou kvalitu předávané informace.

Pokud navíc problém přeformuluje ještě z jiné, totiž evoluční perspektivy, rozdíl mezi člověkem čtoucím psaný text a člověkem věstícím z kávové sedliny nás až tolik trápit nemusí, neboť klíčové zde bude, že člověk je organismem tvořícím a interpretujícím smyslné znaky bez ohledu na to, kdy a jak konkrétně svou schopnost realizuje. Otázkou ale zůstává, kdy, jak, za jakých podmínek a proč se tato schopnost u člověka vyvinula a zda by se mohla za obdobných podmínek vyvinout i u jiného tvora, případně zda již k tomu někdy došlo nebo v budoucnu dojde. Na to, abychom takové otázky mohli rozumně zodpovídat, potřebujeme vymezení smyslnosti (znaků), které je nezávislé na specifikách mezilidské komunikace. Takový pojem by nám pak umožňoval zamýšlet se

třeba nad možností umělé inteligence, kontaktu s mimozemským životem, ale zejména nad evoluční historií lidstva samotného. Každý organismus je vystaven rozličným tlakům prostředí, v němž žije, a tyto tlaky jsou motorem jeho dalšího vývoje. Toto prostředí sestává nejen z fyzických daností, ale zejména z obklopující biosféry, která zásadním způsobem ono prostředí kontinuálně přetváří a dává zanikat starým a vznikat novým nikám, v nichž organismy ohledávají nové životní formy.

V tomto kontextu se jeví jako užitečné chápat prostředí, v němž se pohybuje člověk, jako prostředí sestávající vedle fyzických daností a životních forem propletených v společném zápace o zdroje také z jakéhosi virtuálního meta-prostoru významuplných znaků. Každá danost fyzického prostředí jako by měla pro člověka vedle své bezprostřední materiální hodnoty také plejádu přidružených symbolických hodnot a významů – a ty jsou vposled pro lidský život určující. Jak se tento virtuální svět mohl zrodit v onom dlouhém evolučním procesu a vklínit se do světa fyzického? Někteří biosémiotici budou tvrdit, že tam musel v základních obrysech být od samých počátků života na Zemi, že i relativně jednoduchý jednobuněčný organismus obývá svůj specifický *umwelt* spíše než nějaký objektivně popsateľný svět fyzikálních daností. I takový pohled má svůj explanační potenciál, avšak nedovoluje nám nahlédnout, jak zásadně odlišná se jeví životní situace člověka v porovnání s *umweltem*, řekněme,

kvasinky. Tomlinson tvrdí, že se zde nemůže jednat o pouhý rozdíl stupně, nýbrž musí jít o vystopovatelný kvalitativní přechod. Je-li tomu tak, nemělo by se jednat o nějakou náhle se objevivší, esoterickou kvalitu „lidství“, nýbrž o něco, co je popsateľné a vysvětlitelné z obecných evolučních mechanismů.

V tom Tomlinsonovi pomáhá, že evoluční mechanismy nechápe jako neměnné zákony přírody, nýbrž jako něco, co se samo v tomto historickém procesu vzniku života na planetě Zemi zrodilo, postupně zformovalo, a co tedy eventuálně může podléhat také dalšímu vývoji. Odvíjí se tak před námi nejen příběh evoluce jednotlivých životních forem, nýbrž i příběh vývoje mechanismů, které tuto evoluci zpětně řídí. Tyto mechanismy Tomlinson nazývá *abstraktní stroje evoluce* (abstract machines of evolution). Zprvu je ve hře základní mechanismus přirozeného výběru, jak se však vztahy mezi organismy i uvnitř organismů komplikují, stávají se organismy samotné stále více spolutvůrci onoho prostředí, které vykonává evoluční tlak, a začínají si samy konstruovat niky pro nové způsoby existence. Tím se dostává do hry druhý abstraktní stroj evoluce. Třetím strojem je všeprostopující zprostředkování všeho vším: Evoluční tlaky již nejsou jednosměrné, nýbrž vytvářejí zpětnovazební smyčky, efekty se vzájemně posilují či ruší, vývoj osciluje kolem význačných atraktorů⁶ a informační síť se zahušťuje víceúrovňovými meta-vztahy. Všeprostopující zprostředkovanost ovlivňuje ontogenezi

6 Atraktor je stavem nebo souborem stavů, ke kterým má systém tendenci se v průběhu času vyvíjet bez ohledu na výchozí podmínky. Atraktory popisují vzorce chování v dynamických systémech.

i fylogenezi, a aktuální změny v chování organismů se tak mohou snadno (zpětným přetvářením prostředí s jeho evolučními tlaky) propsat do následných evolučních změn (aniž by se tím otevíraly dveře lamarckismu). Až velice pozdním plodem evoluce se pak stává nástup čtvrtého abstraktního stroje, totiž semiózy. Vznik semiózy je bezprostředně závislý na práci předchozího stroje zprostředkování a na existenci víceúrovňových meta-vztahů, neboť právě základní strukturu znaku, totiž pierceovskou triádu representamen, objekt a interpretant, chápe Tomlinson jako paradigmatický případ meta-vztahu, kde se interpretant vztahuje ke vztahu reprezentamenu a objektu. Z filosofického hlediska je pro mě trochu zneklidňující fakt, že zatímco vztah interpretantu ke vztahu mezi objektem a representamenem je pojímán jako určující a paradigmatický meta-vztah, celá triáda je zároveň prezentována jako strukturně symetrická, a podobné meta-vztahy tedy platí i mezi reprezentamenem a vztahem objektu a interpretantu či mezi objektem a vztahem representamenu a interpretantu. Odhlédnu-li od této strukturální otázky, nevyhnutelnost vzniku semiózy zůstává i nadále trochu záhadou. Nemohly by všechny příslušné fenomény být stejně dobře vysvětlitelné jen s využitím onoho třetího stroje evoluce? Věc je citlivá, protože na jednu stranu usilujeme o jednotnost vysvětlení, universalitu principů a kontinuitu vývoje, na druhou stranu chceme vymezit nějaké hranice rozsahu smyslu a chceme trvat na tom, že se v nich setkáváme s nějakou novou kvalitou, kterou mimo tyto hranice nenacházíme. Jednotlicím principem je zde

zvyšující se komplexita vztahů. Ta je zodpovědná za postupný vývoj všech čtyř strojů evoluce i postupný vývoj stále komplexnějších organismů, které se s komplexitou prostředí snaží udržet krok. Svým způsobem nám to umožňuje obrátit perspektivu a na zdánlivě nezodpověditelnou otázku, jaké evoluční tlaky mohly donutit živé organismy, aby začaly investovat energii do produkce a interpretace významuplných znaků, odpovědět protiotázkou: Jak komplexními by se organismy musely stát, aby se pro ně semióza stala evolučním tlakem?

Nejsem si jistý, zda se jedná o správný způsob, jak Tomlinsonovu tezi chápat, ale přesto by nám mohl leccos osvětlit. Poté co totiž Tomlinson definuje základní pojmy a postupně probere všechny předchozí mechanismy evoluce, přichází na straně 133 konečně kapitola *The Fourth Machine: Semiosis*. Nedočkavý čtenář však záhy zjistí, že klíčová kapitola čítá pouhé dvě stránky a o tom, kdy, proč a jak se semióza v průběhu evoluce poprvé objevila, neříká vlastně nic. Obecný pojem významuplné informace je v této fázi krajně neuspokojivý a nedostatečný k tomu, aby nám při zodpovídání těchto otázek pomohl, neboť podle něj význam povstává v síti komplexně zřetězených kauzálních informací – jako emergentní vlastnost vybraných kauzálních informací, které navíc získávají nějaký „obsah“ (zatímco ostatní informace žádný „obsah“ nemají) – ale zda k tomu dojde spíše při komunikaci počítačových serverů na světové internetové síti, při rejii molekul v atmosféře či při kolísání hladiny hormonů v lidském těle, to už se z této definice odvodit nedá.

Naštěstí následují ještě tři teoretické kapitoly, než se autor pustí do ověřování své teze na příkladech zpěvných ptáků a medonosných včel. Tyto tři kapitoly, jak věřím, poskytují klíč ke konkrétnímu vymezení semiózy v Tomlinsonově pojetí. Jejich tématem je zaměřování pozornosti a epizodická paměť – a příslušné oblasti mozku zodpovědné za jejich realizaci. Domnívám se, že Tomlinsonovu tezi lze zjednodušit na tvrzení, že k semióze dochází právě a pouze u organismů, které jsou schopny zaměřovat svou pozornost a disponují robustní epizodickou pamětí – a mají k tomu i příslušná nervová centra. To je z mnoha důvodů zklamáním.

Za prvé je jasné, že Tomlinsonův pojem smyslu nám nepomůže najít odpovědi na otázky týkající se umělé či mimozemské inteligence, neosvětlí nám mnoho o smyslu slov, věštění z kávové sedliny či dialogu s Bohem – ale v to jsme snad ani nikdy rozumně nemohli doufat. Otazník ovšem zůstává viset třeba i nad statusem znaků, kterými se na své kůži vyjadřují sépie a chobotnice, jejichž stavba těla a nervové soustavy je příliš odlišná od té naší. A v neposlední řadě zůstává rovněž otázkou, co nám takový pojem může říct o vývoji člověka – nad rámec prosté anatomie.

Za druhé zde hrozí kolaps jednoho důležitého filosofického rozlišení. Tím, co činí znak znakem, je ona charakteristická triáda a v ní přítomný meta-vztah. Interpretant se vztahuje, či lépe řečeno je vztahem subjektu ke vztahu objektu a representamenu, bez interpretantu zde máme jen kovarianci mezi objektem a representamenem, a tedy prostou kauzální informaci.

Jenže interpretant je subjektivní a my z principu věci nemáme bezprostřední přístup k obsahům cizích myslí. Pokud však v rámci vykazatelnosti necháme interpretant degradovat na elektrochemické procesy v mozku, učiníme z interpretantu jen další representamen, a tedy další kovarianci definující kauzální informaci.

Za třetí si klademe otázku, zda jsme nakonec od smyslu nedošli oklikou k jinému pojmu, jemuž jsme se chtěli původně vyhnout, totiž k subjektivitě. Schopnost epizodické paměti je často chápána jako klíčový znak subjektivity, neboť je z definice schopností vztahovat informace ke konkrétní subjektivní zkušenosti, osobnímu zážitku, epizodě vlastního života. Na takovou jednoduchou identifikaci nemusíme přistoupit, a přesto v nás zůstává pochybnost, zda si podmínkou epizodické paměti skrytě nepojišťujeme existenci subjektivity, která by pak mohla sankcionovat tvrzení o interpretantu.

Jádrem všech problémů nakonec může být prvopočáteční sémiotické východisko. Dobře se to ukazuje v následující kapitole, která se snaží ilustrovat onu hranici mezi smysluplnou komunikací a významu-prostou komplexitou na příkladu, v němž srovnává zpěv ptáků se sociálním životem včely medonosné.

Rozdíl v tělesné stavbě ptáků a hmyzu je evidentní a snadno může poskytnout řadu důvodů pro to, aby od sebe v rámci živočišné říše byly tyto dva organismy odděleny nějakým zásadním rozhraním, takže poukaz na rozdílnost jejich nervových soustav je sice výmluvný, ale nepřilíš inspirativní. Inspirativní je naopak skutečnost, že navzdory rozdílné tělesné stavbě

vykazují tyto dvě skupiny živočichů zarážejícím způsobem podobnou míru komplexity sociálního života. Z pohledu sémiotiky tkví stěžejní rozdíl v tom, že komunikace ptáků je „o něčem“, zatímco komunikace včel „o ničem není“, jak tvrdí Tomlinson. Když už se o ptačímu zpěvu přisuzuje nějaký obsah, sluší se dodat, jaký obsah to je, ovšem protože se stále pohybuje v evolučním vysvětlovacím rámci (a do cizích myslí nahlížet neumíme), veškeré významy, které ptačímu zpěvu můžeme přisoudit, jsou jen dobře známé evoluční zájmy, jako je snaha zaujmout partnerku či hájení teritoria. Mimo to ovšem Tomlinson chápe jednotlivé znaky ptačí písně jako indexy, které poukazují k sobě navzájem, takže v jiném smyslu lze na otázku, „o čem“ ony zpěvy jsou, odpovědět, že jsou to písně o písních. Stejně se však ukrádá pochybnost, zda to, co je činí do té míry výjimečnými, že je chceme považovat za projev srovnatelný s intelektuální produkcí člověka, je skutečně onen fakt, že jsou „o něčem“. Jako by právě to na nich fascinující, co vede ke srovnání s lidskou kulturou, bylo, že veškerá vynaložená energie, celá komplexita této komunikace zdánlivě vůbec o ničem a k ničemu není. Naproti tomu v případě včel jsme schopni poměrně jasně určit, o čem a k čemu jejich tance jsou. V porovnání s vágními potřebami sdělení, které podsouváme ptákům, uspokojitelnými snadno i mnohem jednoduššími výrazovými prostředky, jsou obsahy komunikované včelami překvapivým způsobem komplexní: včely jsou například schopny pomocí složité sekvence pohybů předat informaci o vzdálenosti a směru nalezeného hodnotného

zdroje potravy. Přesto je Tomlinson nucen tvrdit, že znaky, které k tomu používají, žádný obsah nemají, že jsou smyslu-prosté a že k tomu, abychom vysvětlili chování včel, stačí komplikovaná statistika stochastických procesů zřetězených ve zpětnovazebných smyčkách a mnohačetném vzájemném zprostředkování napříč časovými škálami od života jednotlivé včely až po celou evoluční historii druhu. Na jednu stranu se klade otázka: Neměli bychom nakonec totéž předpokládat i o chování ptáků? Jistěže ano. Na stranu druhou není jasné, zda tím neredukujeme živé organismy na stroje. Tomlinson k tomu píše:

„Potvrzuji tím tedy nakonec onen starší názor redukcující dokonce i úžasnou včelu medonosnou na automat? Ne, protože toto nejnovější chápání chování včely medonosné závisí na silné informační kauzalitě, která vzniká v síti vzájemných interakcí jednoduchých prvků“ (258).

Nejsem si jist, zda taková odpověď pochyby rozptýlí. Zdá se, že ona škála různých případů předávání informací si zaslouží minimálně ještě jedno význačné rozhraní, totiž mezi živým a neživým. V tom by mohla tkvět drobná výhoda onoho Tomlinsonem tolik pranýřovaného biosémiotického universalismu, jenž tvrdí, že semióza je definičním znakem všeho živého. Tím je rozlišení živého a neživého jednoznačně podchyceno, aniž se tak podrývá autorita mechanistických vysvětlení, která platí paralelně s vysvětleními sémiotickými a musí fungovat na všech úrovních, od transkripce DNA kvasin-
kou po psaní poezie člověkem, přičemž

se liší jen svou komplexitou. Navíc o vymezení rozsahu semiózy pak není příliš pochybností, protože veškerý pozemský život má pravděpodobně jediný zdroj, jediného posledního společného předka a jediný základní společný jazyk, genetický kód zapsaný v DNA. Ovšem cenou, kterou za tyto výhody biosémiotický universalismus platí, je závažné vyprázdnění pojmu významu a významuplného znaku (indexu, ikonu a symbolu), potažmo smysluplné komunikace. Tomlinson se naopak snaží původní robustní obsah pojmu významu zachránit – a to nejen před deflacionismem plynoucím ze sémantického universalismu, nýbrž i před deflacionismem vyplývajícím naopak z humanistického parochialismu, činícího z významu esoterickou kvalitu příslušející právě a pouze mezilidské komunikaci.

O tom, jak se Tomlinsonovi tento program daří naplňovat, můžeme vést debatu. Ovšem jakkoli lze snadno formulovat dílčí pochyby a klást si případné otázky, jednoznačné odpovědi nasnadě nejsou a Tomlinsonova kniha zůstává ve své celistvosti fascinujícím

a obdivuhodným počinem. Přichází jako třetí v řadě knih, kterými se autor odchyluje od svého původního odborného zaměření muzikologa a pouští se na tenký led filosofické spekulace, která ohledává počátky, předpoklady, podmínky a charakteristiky toho, co člověka dělá člověkem. Volí si přitom perspektivu sémiotickou, která staví do popředí pojem smyslu/významu (meaning), čímž své zkoumání v něčem limituje, nabízí však cenné průhledy, které by zůstaly uzavřeny běžnějším přístupem, vycházejícím z dichotomie subjektu a objektu a pracujícím s termíny vědomí, sebevědomí, myslí, inteligence, qualií či subjektivní zkušenosti. Kniha *The Machines of Evolution and the Scope of Meaning* je zatím nejsystematičtějším a filosoficky nejzávažnějším zpracováním tohoto tématu. I při současné publikační nadprodukcí zůstává tato kniha výjimečným a osamělým pokusem věnovat se tématu, do kterého se, i přes jeho evidentní relevanci a palčivost, málokdo odvažuje pustit.

Matěj Veselský

Judith Shklarová OBYČEJNÉ NEŘESTI

Praha (Karolinum), 2023, 294 str.

Kniha Judith Shklarové, zdařile přeložená Danielou a Karlem Theinovými, patří mezi díla, která se k českému čtenáři dostávají se zpožděním několika desetiletí ve chvíli, kdy se již zařadila mezi klasické texty svých oborů. Shklarová knihu vydala před čtyřiceti lety v roce 1984. Kniha je vsazena mezi dva známé autorčiny eseje, z nichž první, *Putting Cruelty First*,¹ je v ní rozvinut a druhý, *The Liberalism of Fear*,² tvoří jakýsi její epilog.

Šlo by snad začít konstatováním, že na knihu je poměrně obtížné napsat recenzi. Shklarová je velmi inteligentní autorkou, která ve své práci využívá celou řadu klasických filosofických i literárních děl, přičemž literární texty neslouží jako ilustrace filosofických myšlenek čerpaných odjinud, nýbrž jako samostatný zdroj argumentů – z výroků a chování postav v Molièrových či Shakespearových hrách či v románech Henryho Jamese je Shklarová schopna dospět k podobně hlubokým náhledům o povaze společnosti, moci či lidského

charakteru jako ze svých analýz Montaigne či Machiavelliho. Do plynulých přechodů z literatury do filosofie či politické teorie a zpět vplétá zároveň velké množství postřehů ze své každodenní zkušenosti, ze života společnosti, v níž žije (tedy Spojených států) a pro niž píše, a občasných komentářů k dějinám Evropy a USA.³ To odpovídá způsobu, jakým chce svou politickou teorii psát. Celá řada myšlenek, zvyklostí a postojů, jichž se ve své knize dotýká, nemá podle Shklarové dosud jasné kontury (255)⁴ a zdroje jejich popisů jsou rozmanité. Nelze je obvykle snadno vyložit v jednoznačných termínech a vyhodnotit tak, aby v popisu někde něco neunikalo. O tom, co vyjadřují, je podle ní nejprve třeba zahájit veřejnou debatu. Je zřejmé, že takovému pohledu na věc je bytostně cizí budování filosofických systémů, konstrukce obecných teorií, přísné definování termínů (255). Shklarová proto nabízí v pěti esejích a závěrečném shrnutí „velká vyprávění“, a sice vyprávění o smyslu liberálního uspořádání společnosti a jejím složitým vztahu k neřestem lidského charakteru. Sama pak sympatizuje s autory, kteří se blíží jejímu pestrému esejistickému způsobu psaní – dva z nich, Montaigne a Montesquieu, jsou

¹ J. Shklar, *Putting Cruelty First*, in: *Daedalus*, 111, 1982, č. 3, str. 17–27.

² J. Shklar, *The Liberalism of Fear*, in: N. Rosenblum (vyd.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard 1989, str. 21–38.

³ Toto zaměření na specifické publikum má někdy za následek, že některé popisy špatného chování se jeví z hlediska českého čtenáře jako exotické. Český akademik nemá na rozdíl od profesora na Harvardu například možnost provozovat akademické snobství ve společnosti dětí milionářů a jejich bohatých rodičů (147). Těchto případů je však v knize málo a jsou spíš pozoruhodné, nicméně přesvědčivosti argumentace nepřekážejí.

⁴ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

hlavními hrdiny její knihy. Vzhledem k suverenitě, s níž Shklarová vypráví, a vzhledem k rozmanitosti a složitému obsahu jejího líčení čelí recenzent pocitu, že zpráva ohledně toho, „o čem kniha je,“ zaostává za knihou samou a zjednodušuje ji. Zajisté se ale nemůžeme vyhnout tomu, abychom se v krátkosti nějak tohoto úkolu nezhostili a nevztáhli se kriticky ke knize jako celku, ovšem s výhradou, že následující řádky je třeba brát spíše jako sérii upozornění, jež snad mohou případnému čtenáři usnadnit orientaci v bohatém materiálu, který kniha nabízí.

Základní téma knihy jsme již výše vymezili jako vyprávění o vztahu mezi povahou a smyslem liberálně uspořádané společnosti a neřestmi lidského charakteru. Vazby mezi jednotlivými vyprávěními jsou u Shklarové poměrně volné, ale knihou procházejí eseji podněcované myšlenkové motivy, z nichž lze souvislost některých důležitých diskusí zahlédnout.

Abychom je mohli popsat, je třeba se nejprve zamyslet nad tím, co Shklarová míní obyčejnými neřestmi. Jmenuje jich pět, totiž krutost, pokrytectví, snobství, proradnost a misantropii, ale z knihy je zjevné, že by jich bylo možné nalézt i více. Jejich anglický název „ordinary vices“ je právě tak jako české „obyčejné neřesti“ poněkud zavádějící a Shklarová se vymezením těchto neřestí v knize nezabývá do detailu. Zdá se, že zařazení jednotlivých neřestí na seznam se navíc neřídí stejnými důvody.

Začneme tvrzením, že opakem obyčejných neřestí nejsou neřesti

neobyčejné nebo snad vzácné, nýbrž křesťanské neřesti, jejichž špatnost se vysvětluje odkazem na to, že porušují božský či Bohem zavedený řád, a jsou tak v prvé řadě proviněními proti Bohu (11). S ohledem na vlastnosti charakteru tím vzniká řád hříšných vlastností (smrtných či kardinálních hříchů) s pýchou jakožto odmítnutím svrchovanosti Boha na vrcholu a dalšími hlavními smrtnými hříchy v těsném závěsu. Za těmi pak následují špatné vlastnosti druhého sledu, nezahrnuté do prvotního výčtu. Ty snad nejsou méně zlé, ale jsou sekundární v tom smyslu, že vznikají jakožto „plody“ či důsledky hříchů hlavních. To může mít tu neblahou konsekvenci, že jednání, které se bez odvolávání na to, že podporuje božský zákon, může přirozeně jevit jako neomluvitelně špatné a jako projev nejhorších lidských vlastností, může být při jisté interpretaci, totiž že v určité situaci tento božský zákon či řád nenarušuje či ho přímo podporuje, chápáno jako morálně neutrální, či dokonce dobré. Tak například někdy až neuvěřitelně kruté jednání vůči pohanům či jinověrcům lze proto (také) vyložit jako nutnou, a dokonce chvalitebnou náboženskou přísnost či zbožnou krutost (268), a ne tak, jak se dnes jeví nám, občanům liberální společnosti, totiž jako projev *obyčejné* krutosti, evidentního zla páchaného jedním člověkem na druhém.

Obyčejné neřesti jsou tedy spíše neřesti, jejichž zlo se ukazuje v situaci, kdy tradiční zdůvodňování kardinálních neřestí přestává dávat smysl.⁵ Objevují se tak jednak neřesti či varianty

5 Shklarová příliš neupozorňuje na to, že takovýto přerod dovedou některé kanonické hříchy přežít a změnit se v obyčejné neřesti – náboženská morální lenost

neřestí, které jsou nové, jednak některé staré neřesti nabývají na důležitosti, kterou dříve mít nemohly.

Není ovšem zcela přesné se Shklarovou říci (12), že obyčejné neřesti jsou běžné v tom smyslu, že by byly ve všech ohledech běžnou součástí našeho osobního každodenního života – například s krutostí nebo proradností se u lidí v našem okolí nesetkáváme každodenně. Obyčejné neřesti však patří, a v tom má Shklarová pravdu, k atmosféře veřejného morálního diskursu v liberálních společnostech. V tomto smyslu jsou tedy běžné a my jsme na ně v hovoru a hodnoceních tak zvyklí, že je podle Shklarové překvapující, jak poskovnu se diskuse o některých základních obyčejných neřestech objevují ve filosofické literatuře či v politické teorii (např. 17). Moderní literatura – hry, romány, povídky – je však naopak obrazů těchto neřestí plná. Co je možná ještě překvapivější: některé speciální podoby těchto neřestí nejsou, jak uvidíme, vlastně neřesti v plném rozsahu a mohou mít i pozitivní funkci – to se týká zejména určitých forem pokrytectví a misantropie,

která v myšlení Shklarové hraje obzvláště důležitou roli. Právě s ohledem na misantropii si ale můžeme dovolit i krátkou odbočku a výtku. Misantropie, jak je pojednána u Shklarové, totiž jako nenávisť k lidem vznikající z reflexe nad jejich neřestmi, např. z reflexe lidské krutosti (12 n.), se nekryje s běžným smyslem tohoto pojmu. Misantropem obvykle myslíme člověka, který nenávidí lidi jako takové, jeho zúženou variantou u mužů je misogyn. Lidový misantrop, resp. misogyn, čili někdo zapšklý vůči lidem či ženám, se k druhým neobrací s nenávistí za to, že jsou všeobecně neřestní, byť to tak může druhým i sobě zdůvodňovat, ale z motivů, které nebývají vždy pochoptitelné, obvykle však zahrnují pocity neúspěchu, závisti, selhání, studu či vyřazení ze společnosti. Morální kritika lidstva či „dnešních žen“ se u takového člověka jeví jako zástěrka jiných nepřiznaných pocitů. Pravá filosofická misantropie, kterou diskutuje Shklarová, se vyskytuje spíše u literárních postav a u intelektuálů či spisovatelů, často například u satiriků – a v tomto světě se pak může jevit i jako něco

(sloth) se stává prostou leností a nerozvíjením vlastního potenciálu, obžerství se promění v konzum atp. Klasické kanonické hříchy lze nově interpretovat jako obyčejné neřesti kvůli jejich dopadu na integritu osobnosti lidského jedince (viz G. Taylor, *Deadly Vices*, Oxford 2006) či na lidi, s nimiž se neřestný jedinec stýká, a k takové reinterpretaci také reálně došlo. V knize Shklarové se tak poněkud nevyjasněně objevují vedle hříchů i diskuse starých neřestí v novém hávu. Společný jim je posun od zla chápaného jako narušení vyššího řádu k „obyčejnému“ zlu člověka vůči člověku. Zrada panovníka je zradou Boží milosti, z níž byl ustanoven (186), tj. podle definice Shklarové hříchem, zrada Jeníčka a Mařenky jejich otcem je „obyčejnou“ proradností (159). Můžeme dodat, že samo slovo „neřest“ svým přehodnocením dost utrpělo. „Obyčejnou neřestí“ se mezi lidmi neuvyklými na morální literaturu míní obvykle soukromá neřest ve smyslu vrtochu či dopřávání si něčeho, co nám dlouhodobě nečiní dobře („Kouření doutníků je taková moje soukromá neřest“ apod.). „Neřest“ je dnes nahrazena „charakterovou vadou“ či „slabou stránkou“, „ctnost“ nahradily „osobní přednosti“ apod.

obyčejného. Ostatně se k ní, jako k prvku formujícímu její vlastní myšlení, hlásí i autorka sama.

Obyčejné neřesti, jak je chápe Shklarová, jsou dále sekularizované neřesti velmi rozmanitě *spojené se smyslem liberalismu*, třeba tím, že smyslem liberalismu je takové neřesti omezovat, anebo tím, že se vynořují či mají nové podoby a funkce ve společnostech, které vykazují znaky liberálního uspořádání. Tato podmínka, která je v knize implicitně přítomná – Shklarová neustále hovoří v množném čísle za členy liberálně uspořádané společnosti („to či ono nereflktujeme“, rozuměj v USA, Anglii apod.) –, je důležitá, i když Shklarová ji explicitně nezmiňuje. Nahrazení a přehodnocení starých hříchů se totiž v Evropě odehrávalo i při prosté výměně jednoho posvátného ideálního řádu za jiný, který je prostředkovaný třeba zbožštělou ideou národa či ideálně spravedlivé společnosti. Místo „obyčejných neřestí“ tak vznikly například nové nacionalistické či komunistické „hřichy“ plynoucí z povinností, které nám takový řád diktuje. Maxim Gorkij proto mohl oslavovat udavačství Pavlíka Morozova, jenž měl nahlásit úřadům vlastního otce jako třídního nepřítele (144), a Zolova obhajoba Dreyfuse se mohla jevit i jinak celkem soudným lidem jako kardinální zrada národa. Moderní literatura je plná reflexí takto nově hřešících lidí: Čtenáři tane na mysli třeba *Tma o polednách* Arthura Koestlera.

Z řečeného je patrné, že přinejmenším s ohledem na některé obyčejné neřesti přijímá Shklarová cosi jako obyčejný morální cit, díky němuž každá nestranná a dostatečně citlivá lidská bytost přirozeně reaguje s hrůzou

a odporem na zlo páchané jedním člověkem na druhém, aniž by k tomu potřebovala myšlenku vyššího řádu a odvozování zla z jeho narušení.

U některých lidí se pak může takové pobouření nad obyčejným zlem přetavit v protest proti vládnoucím poměrům či dokonce v politickou teorii, která má za úkol promyslet, jak by bylo možné společnost v nejvyšší možné míře před dotyčnou neřestí či zlem ubránit.

Podívejme se nyní již na některé konkrétní neřesti. Na základě výše řečeného není příliš překvapivé, že za hlavní obyčejnou neřest považuje Shklarová krutost. Tu, zejména pokud se jedná o fyzickou krutost směřovanou proti bezmocným jedincům, např. dětem, lze nejspíše označit za něco, na co reagujeme s morálním odporem a zhnusením, pokud nejsme v konkrétním případě zaujatí. Navzdory tomu však krutost podle Shklarové neměla v předmoderních dobách postavení nejhorší lidské vlastnosti a psalo se o ní filosoficky jen málo. Teprve u Montaigne, na něhož se Shklarová nejvíce odvolává, je krutost určena jako *největší zlo a nejhorší neřest* (18). Zároveň je chápána jako průvodce dobového křesťanství. Montaigne na neobyčejnou krutost provázející náboženské války v Evropě a španělskou kolonizaci Jižní Ameriky reagoval morálním odporem a rozsáhlou kritikou křesťanství a pokryteckých způsobů, kterými si kruté postupy vůči jinověrcům a pohanům křesťanství ospravedlňuje. Ke kritice krutosti nepotřebujeme víru, která by nám vysvětlovala, proč je krutost zlá, stačí prostá zkušenost s ní.

Krutost je také tím, čeho se nejvíce bojíme jak v soukromé, tak ve veřejné

sféře. Shklarová pak montaignovský strach z toho, že se lidé krutosti a násilí bojí, a tím se někdy sami krutosti dopouštějí nebo trpí při myšlenkách na ni, označuje sloganem „strach ze strachu“ (34). Od strachu z násilí a krutosti by měli být lidé osvobozeni. Ne snad tím, že by se mohli naučit se krutosti nebát, ale tím, že se zdroj jejich strachu odstraní či zmírní. Montaigne však na rozdíl od některých pozdějších myslitelů nenavrhoval ve jménu odstranění krutosti radikální změnu společenského řádu a jeho nahrazení jiným, který často páchá jen jiné a jinak maskované ukrutnosti. Na to byl jeho pohled na lidskou povahu příliš skeptický a jeho názor na politiku příliš tradiční. Za Montaignovým psaním stojí tvořivá misantropie motivovaná zkušeností s krutostí jakožto běžným rysem člověka; tato zkušenost ho vede k „prostému“ přehodnocení morálky. A prvním krokem tohoto přehodnocení je právě vědomé a rozhodné dosazení krutosti do pozice největšího zla. Výsledkem je důraz na vyhýbání se krutosti a shovívavý přístup k lidským vlastnostem, které sice tradice považuje za hříšné, ale ke krutosti nevedou.

Jelikož si Montaigne představoval politickou moc stále ještě spíše jako kolbiště vladařů, jež může použití násilí vždy snadno zlákat, vedla ho podle Shklarové jeho misantropie k jisté skepsi, pokud jde o možnost principiálně uspořádat politickou sféru tak, aby lidem ze strany druhých krutost nehrozila, a k názoru, že pěstování mírného, nenásilného života je věci šťastně uspořádaného soukromí. „Misantropie krutosti“ mu však podle Shklarové umožnila ostře odmítnout názory jiného misantropa, který se

neohlížel na kanonické hříchy a přišel se světským přehodnocením morálky, a sice Machiavelliho (19–21). Ten podle Montaigne jednak přeceňuje efektivitu krutosti a její schopnost zvládnout štěstěnu, jednak podceňuje devastující dopad krutosti na život vladaře ve společnosti strachu, jednak naivně přeceňuje hodnotu dosažení slávy a věhlasu, jež mají být vladařovým cílem. Rozdíl perspektiv by nemohl být větší. Například odvaha není u Montaigne popisována jako ctnost vladaře, nýbrž jako ctnost obětí politického násilí (26).

Zcela jiný přístup k politické moci motivuje tvořivá misantropie, založená v odporu ke krutosti, u Montesquieuho. Toho Shklarová líčí jako velkého následovníka Montaigne. I on totiž pokládá krutost za nejhorší zlo. Ve své politické teorii je ovšem optimističtější a aktivně uvažuje o tom, jak zbavit lidi strachu ze svévolného a krutého uplatňování politické moci. Místo tradičních rad týkajících se ctností a neřestí vykonavatelů politické moci přichází Montesquieu se systémem, který touhu po uchvácení moci a krutost u lidí předpokládá a snaží se jim zabránit dělbou moci a její depersonalizací, tj. oddělením jejího výkonu od potenciálně špatných či stranických úmyslů jejích vykonavatelů (240 n.). Montesquieu je tak tvůrcem pravého liberalismu, liberalismu strachu. Takový liberalismus klade krutost na první místo a vše v politickém uspořádání společnosti promýšlí tak, aby se její hrozbě vyhnul nebo ji zmínil. Všechny ostatní rysy, které se s liberalismem tradičně spojují – náboženská tolerance a názorový pluralismus, nedotknutelnost soukromého vlastnictví, rovnost občanů před zákonem či demokracie –, jsou podle

Shklarové prvky, s nimiž se liberalismus strachu následně snoubí jen proto, že mu umožňují sledovat cíl osvobození lidí od strachu. Liberalismus strachu je produktem tvořivé misantropie, který ve veřejné oblasti vidí v lidech bytosti schopné násilí a sváděné touhou po nekontrolované moci a snaží se před tímto svodem chránit jeho možné oběti.

K omezení lidské krutosti jsou zapotřebí politické instituce, ty jsou však samy velkou hrozbou a je třeba na ně hledět s nedůvěrou, promyšleně je vzájemně vyvažovat a dělit jejich moc. Výsledkem je jakýsi skeptický humanismus, který se podstatně odlišuje jak od hobbesiánství, s nímž má společný strach z původní možnosti krutého násilí člověka vůči člověku, tak od anarchismu, s nímž sdílí nedůvěru ke státní moci. Tento liberalismus se liší od všech typů liberalismu, které se snaží lidi učinit lepšími, svobodnějšími, rozvinutějšími apod. V jeho ovzduší se naopak může celé řadě neřestí docela dobře dařit a některé tradiční ctnosti se v něm musí obětovat.

Tímto závěrem lze snad vysvětlit následující hloubkové analýzy pokrytectví, snobství a proradnosti. Ty zde nemá smysl podrobně probírat, neboť jsou příliš mnohovrstevnaté, mnohoznačné a bohaté – jistě zaujmou každého, kdo by se o těchto neřestech, včetně jejich moderní genealogie, chtěl dozvědět více. Omezíme se na několik bodů. Na odsudky pokrytectví, snobství nebo proradnosti lze v morálním diskursu moderních západních společností narazit na každém kroku. Shklarová se zajímá o to, jak se kritika těchto obyčejných neřestí může zvrhnout u lidí, zejména intelektuálů, kteří v té

či oné jejich podobě spatřují hlavní zlo a předradí je krutosti. Kromě vnímavého odhalování temných stránek obyčejných neřestí má Shklarová cit pro ilustrování tragikomické či hloupé podoby postojů vyžadujících po lidech naprostou upřímnost, principiálnost, autentičnost, naprostou věrnost ideálu či přátelství nebo nesnobskou úctu k druhým jako k sobě rovným. Velmi zvláštní případ této misantropie a až naivně upřímné poctivosti pak podle ní představuje Nietzsche, který sice všude kolem sebe vidí krutost, ale zejména a především krutost morální – páchanou na obětech, a dokonce i na pachatelích prosazováním zvráceného morálního ideálu bez přímého fyzického násilí (51–53, 250–252). Myslím jako Nietzsche se morální krutost hnusí více než krutost fyzická, na niž myslel Montaigne, a to často proto, že se s fyzickou krutostí podle Shklarové nikdy v plné míře nestřetli. Mohou ji proto snadno podceňovat či si ji naivně idealizovat. Zde je třeba připomenout, že Shklarová jako litevská Židovka unikla před druhou světovou válkou fyzické likvidaci nacisty; připomeňme si v této souvislosti, že vyhlazeno bylo 94 % litevských Židů.

Vraťme se nyní k tomu, co jsme na začátku krátce zmínili. Ne všechny neřesti jsou neřestmi stejnou měrou. Shklarová trvá na tom, že vedle odporných forem pokrytectví jsou i jeho mírnější varianty, které jsou potřebné k tomu, aby se lidé v tak pluralitních společnostech, jakými bývají liberální demokracie, navzájem snesli (90). Při rozboru snobství obdobně ukazuje, že se jedinec v moderní demokratické společnosti nedokáže vyhnout tomu, aby se na příslušníky některých skupin nedíval

svrhu (154), a i když se snobství máme snažit vyvarovat, autorka sama se při něm v některých situacích přistihuje. To jí ovšem nebrání vyličít barvitě a se smyslem pro absurditu moderní formy amerického snobství „starých peněz“ a jeho pokukování po tradičním evropském, aristokratickém snobství, které je pro demokratické uspořádání zhoubné. V podobném duchu se nese i její analýza akademických forem snobského anti-snobství (144–156).

Další postřehy již přenecháme čtenářům. Lze snad říci, že kniha Shklarové po nás vyžaduje, abychom obnovili pravý, skromný smysl liberalismu, který se zaměřuje na člověka, ovšem nikoli jako na ctnostný ideál, k němuž má dospět, nýbrž jako na bytost, jež umí být krutá a které je třeba se bát.

V tomto smyslu máme být tvořiví misantropové – pohled na svět nám vždy nabídne dostatečné množství případů krutosti, které nám takový postoj umožní zaujmout. S Montaignem máme předřadit krutost všem neřestem a s Montesquiueuem se zamýšlet nad tím, jak uspořádat politickou moc tak, aby se omezila její schopnost jednat krutě jak ve fyzickém, tak v morálním smyslu. Se Shklarovou se pak můžeme seznámit s mnohostí projevů obyčejných neřestí, z nichž některé máme odmítat a s jinými se naučit žít. Vyprávění Shklarové nabízí k tomuto obnovení smyslu liberalismu a života v liberální společnosti nezvykle velké množství postřehů.

Hynek Janoušek

Barbara Schmitzová

JAKÝ ŽIVOT JE HODEN ŽITÍ?

Filosofické a biografické přístupy

Praha (Karolinum), 2024, 156 str.

Kniha Barbary Schmitzové *Jaký život je hoden žití? Filosofické a biografické přístupy* si zaslouží pozornost jednak proto, jakým způsobem kombinuje filosofický a biografický způsob přemýšlení a psaní o otázce života hodného žití, a jednak proto, že její český překlad představuje významný příspěvek do tuzemské diskuse o etických aspektech závěru života. V této recenzi nejprve představím základní témata a problémy, které autorka v knize rozebírá, poté podrobím kritice jeden z ústředních bodů argumentace – subjektivnost odpovědi na otázku po hodnotném životě – a nakonec zmíním význam knihy pro českou diskusi.

Schmitzová otázku z názvu knihy klade jednak z pozice filosofky, jednak z pozice člověka, pro kterého je otázka života hodného žití osobním problémem. Kniha je totiž rámována zkušenostmi, s nimiž se autorka snaží vyrovnat: nemoc dcery Carlotty, která od narození žije s vážným hendikepem (Rabinowův syndrom – kombinace mentální retardace a tělesného postižení), a sebevražda autorčiny sestry Uly. Schmitzová tak vychází z prožitků, kdy vzhledem k druhým (postižená

Carlotta) nebo k sobě samým (jako se to stalo autorčině sestře Ulle) narážíme na otázku, zda daný život je, či není hoden žití. Autorka v knize probírá několik emblematických situací či stavů, kdy tato otázka naléhavě vyvstává: již zmíněné postižení, nemoc, stáří, demence a s ní spojená ztráta autonomie, ale i sebevražda. Metodicky Schmitzová své snažení vymezuje jako nabídku podnětů pro promýšlení základní otázky z titulu knihy:

„Filosofická otázka po životě hodném žití se podobá lesu, a někdy spíše houští. Cesty bývají skryté a nepřehledné. Je vposled na každém, aby vyrazil po své cestě a hledal vlastní odpovědi. ... [M]ým cílem není než nabídnout podněty pro zamyšlení“ (12).¹

Kombinace osobní (biografické) a filosofické perspektivy činí knihu jednak přístupnou širokému okruhu čtenářů, jednak představuje citlivý a přiměřený nástroj pro vyložení daného problému. Zejména pro čtenáře, kterého se téma osobně dotýká, je biografická perspektiva velmi cenná. Zároveň se tak děje bez přílišných zjednodušování filosofických teorií, které jsou sice vyloženy většinou pouze schematicky a s minimálním poznámkovým aparátem, nicméně pro čtenáře, který se jimi chce dále zabývat, nabízí kniha dostatečné množství podnětů. Schmitzová neformuluje explicitně filosofické stanovisko, ze kterého vychází, nicméně v průběhu knihy se opakovaně

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

ukazuje její zakotvení ve filosofii naděje, existencialismu marcelovského typu a v proudech myšlení blízkých pojetí smyslu života, které formuloval Viktor Emanuel Frankl (87–89). Téma naděje jakožto otevřenosti k budoucnosti² a chápání smyslu jako úkolu, kterého se každý člověk může zhostit, a tak svému životu smysl dávat, je báze, na níž stojí autorčiny teze o možnosti smysluplného a hodnotného života, který se navenek může zdát životem nehodným žití. Role filosofie se v knize projevuje zejména kriticky: filosofie by nás měla vybavit nedůvěrou k jakémukoli závěru, jenž devaluje určitý život jako nehodnotný, a poskytnout nám argumentační nástroje, které nám umožní takový závěr odmítnout. V pozitivním slova smyslu nabízí filosofie možnost vidět i jiné cesty a strategie přístupu k životu a jeho smysluplnosti a hodnotě než ty, které mi umožňuje vidět mé aktuální stanovisko.

Samotnému rozboru jednotlivých situací, kdy se otázka života hodného žití vynořuje, je předloženo několik metodologických úvah, které jsou pro vyznění knihy klíčové. Schmitzová se zamýšlí nad tím, proč jsou otázky po dobrém, šťastném a zdařilém životě ve (filosofické) literatuře hojně diskutovány, zatímco u otázky života hodného žití tomu tak není. Dle jejího výkladu to souvisí s historicky zatíženým protikladem tohoto pojmu, tedy s pojmem života, který hodný žití není. Na rozboru nechvalně proslulého zneužití konceptu „života nehodného žití“

(*lebensunwertes Leben*) v Německu třicátých a čtyřicátých let dvacátého století ukazuje závažnost problému a zejména soudů o životě (ne)hodném žití, aniž by se tím dopouštěla argumentačního faulu *reductio ad Hitlerum*. Poučení z minulosti by podle ní místo tabuizace či prvoplánových srovnávání mělo vést k důslednému promýšlení otázky po hodnotném životě, nicméně nikoli za pomoci objektivních měřítek (hodnotný je pouze takový život, jenž splňuje určitá kritéria), neboť ta jsou v posledku k tomuto účelu nepoužitelná, ale s pomocí subjektivní zkušenosti lidí, kteří v podmínkách, jevících se z vnějšího pohledu jako nehodné žití, přesto svůj život jako hodnotný vidí. Subjektivní perspektiva a napětí, které vzniká mezi vnějšími nároky a představami společnosti na straně jedné a vnitřním postojem jednotlivce na straně druhé, se pak jako červená nit vine rozbořem jednotlivých situací.

Subjektivitu odpovědi na otázku po životě hodném žití vyjadřuje Schmitzová velmi silně:

„Nemohu se plést, hovořím-li o svém životě hodném žití, což neplatí, hovořím-li o dobrém nebo důstojném životě nebo o životě hodném žití, který vede někdo jiný. Druzí mě mohou korigovat: třeba mylně předpokládám, že mi udělá dobře, sním-li denně tři tabulky čokolády. Ale nikdo mě nemůže opravit, soudím-li, že můj život je hoden žití“ (24).

² Téma naděje autorka explicitně rozvádí v článku, ze kterého ve své knize čerpá: B. Schmitz, „*Krokodile hoffen nicht. Menschen hoffen.*“ *Bedeutung und Wert des Hoffens in der menschlichen Lebensform*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60, 2012, str. 91–104.

Jednotlivé kapitoly pak obnažují předsudky, zažitě představy a nereflektované soudy, které zpochybňují adekvátnost tohoto pojetí subjektivity. Autorka tak především ukazuje, že většinová společnost posuzuje otázku hodnotného života z jakéhosi domněle objektivního stanoviska, ze kterého je přece jasné, že člověk trpící locked-in syndromem, demencí či mentální retardací nemůže žít život hodný žití, protože mu schází něco, co je pro takový život klíčové (jako je zdraví, inteligence atp.).

Filosofická argumentace nahlo-dávající tento pohled jde v autorčině výkladu ruku v ruce s poskytnutím prostoru lidem, jichž se tyto zkušenosti osobně týkají. Pokud někdo, kdo trpí locked-in syndromem, demencí či mentální retardací, vidí svůj život jako hodný žití, je možné s ním o tom polemizovat? Neukazuje naše odmítání těchto forem života spíše na omezenost naší vlastní perspektivy?

Dalo by se namítnout, že autorka nechává mluvit pouze ty, u nichž je na otázku po hodnotě jejich života dána pozitivní odpověď. Jistě by bylo možné najít případy lidí, u kterých tomu tak není. Schmitzová to nepopírá. Přesvědčivě ale ukazuje, že otázka po životě hodném žití nezávisí jen na objektivním stavu daného člověka (závažná nemoc přece *musí* činit život nehodným žití), ale také na sociálním kontextu, společnosti, ve které daný jedinec žije, a celku představ o hodnotném životě. Nepovažuje pak člověk na invalidním vozíku svůj život za nehodný žití proto, že mu zbytek společnosti klade do cesty překážky a bariéry? Nevidí rodič život svého těžce postiženého dítěte jako nehodný žití proto, že jsme mu

my ostatní nedokázali zajistit dostačnou úroveň péče, inkluze a podpory? Schmitzová opakovaně poukazuje na sociální podmíněnost našich soudů o tom, jaký život je či není hodný žití, a na potřebu změn ve společnosti, které umožní co nejvíce lidem, aby život hodný žití mohli žít. Ukazuje také na to, jak hluboce jsou představy o životě (ne)hodném žití zakořeněné, jako například v situacích selektivní interrupce (tj. interrupce na základě prenatálního screeningu). Pokud nám lékaři suggerují, že pravděpodobnost postižení dítěte je důvod k interrupci, neřekají nám tím náhodou, že život postiženého člověka není hodný žití nebo alespoň že jeho hodnota není taková jako u člověka bez postižení?

Autorka tak opakovaně ukazuje, že posouzení života jako hodného či nehodného žití musí vycházet od toho, kdo tento život žije, a že objektivní kritéria (například v podobě utilitaristického kalkulu či racionalistické podmínky rozumu jako kritéria lidství) vedou k tragickým důsledkům, kdy ostatním bereme možnost žít život, který z jejich pohledu je nebo se může stát hodným žití. Nespornou výhodnou subjektivního přístupu je to, že pokud k přesvědčení o hodnotě svého života docházím já sám a jeho hodnota není garantována pouze zvnějšku, má toto přesvědčení větší šanci obstát v situaci, kdy narazím na překážky. Pokud například tváří v tvář získanému hendikepu (jako je ochrnutí po autonehodě) do-kážu svůj život vidět jako hodnotný (navzdory tomu, co mi říká okolí, nebo tomu, jak je hendikep obvykle vnímán), je toto přesvědčení pevnější báze pro mé vyrovnávání se s následky, které s sebou hendikep nese.

Zátěžová zkouška pro autorčinu tezi samozřejmě nastává tehdy, když někdo svůj život jako hodný žití nevnímá. V takové situaci jsou podle Schmitzové lidé, kteří spáchají sebevraždu nebo se o ni pokusí. Neměli bychom i v těchto případech respektovat jejich autonomii, tj. například jim v sebevraždě nebránit, případně jim k jejich činu pomoci (tedy umožnit jim asistované sebeusmrcení)? Autorka na tyto otázky odpovídá negativně a snaží se prokázat, že princip autonomie, na kterém by takováto argumentace musela stát, je nekonzistentní. Opomíjí totiž společensky podmíněný rozměr autonomie. Na příkladu *dříve vyslovaného přání* ukončit léčbu, pokud pacienta postihne demence, Schmitzová ukazuje, jak jsou představy o tom, kdy je život ještě hoden žití, zasazeny do sítě společenských a kulturních vazeb: pokud by pacient, který v minulosti projevil přání zemřít v případě onemocnění demencí, ve chvíli, kdy demencí skutečně onemocní, projevoval znaky toho, že pro něj život je hodný žití, máme jeho předchozí přání přesto vykonat? Je rozhodnutí autonomní jen tehdy, jsou-li kognitivní schopnosti jedince v plné síle? A je čin člověka, který spáchá sebevraždu nebo žádá o asistované sebeusmrcení, projevem autonomie, nebo výsledkem toho, že mu společnost nedokázala vytvořit takové podmínky, aby svůj život jako hodný žití vnímal?

I zde si je autorka vědoma, že existují výjimky, a svůj pohled neprosazuje dogmaticky: netvrdí, že sebeusmrcení není za žádných okolností přípustné. Příklad sebevraždy nicméně ukazuje druhý pól otázky po životě hodném žití, jenž nemá vést

k ostrakizaci lidí, kteří se v této situaci octnou, ale k promýšlení cest, jež jim umožní zvolit jiné řešení a uvidět svůj život jako hodný žití:

„Člověk, který je ohrožen sebevraždou a který přišel o veškerou naději, potřebuje druhé, kteří doufají za něho, kteří doufají spolu s ním, kteří jej naučí znovu doufat“ (139).

Téma subjektivity v odpovědi na otázku (ne)hodnotného života je pro autorčinu základní tezi zcela klíčové a zároveň představuje nejproblematictější bod v celé argumentaci. Autorka v knize přesvědčivě ukazuje, že důsledné trvání na tom, aby každý člověk mohl vnímat a žít svůj život jako smysluplný, umožňuje poskytnout jak argumentační, tak reálnou podporu lidem, kteří některý z krajních stavů – nemoc, postižení, demence atp. – zažívají. Trvání na subjektivitě má tedy ochrannou funkci před znevažováním určitého typu života, k němuž přístupy založené na objektivních kritériích mohou mít tendenci sklouzávat. Subjektivita hodnotnosti života by tedy měla umožnit každému, aby svůj život jako hodnotný vnímal.

Jak už jsem zmínil výše, tento přístup naráží nicméně na svůj limit ve chvíli, kdy jednotlivec svůj život jako hodnotný nevnímá, což – použijeme-li příklad z knihy – u některých lidí může vést k sebevraždě. V pojetí Schmitzové tu vzniká rozpor, neboť se najednou zdá, že v takových případech subjektivita není nejvyšším principem. Pomocí konceptu sociálně podmíněné autonomie (který říká: to, jestli se vnímám jako autonomní aktér,

je spoluurčováno způsobem, jakým se autonomie chápe ve společnosti, kde žijí) a sdílené naděje přechází autorka k roli druhých lidí, kteří mají těm zoufajícím ukazovat možnou smysluplnost a hodnotnost života. Zatímco v případě, kdy někdo svůj život vnímá jako hodný žití, společnost toto hodnocení musí respektovat, pokud někdo naopak svůj život jako hodný žití nevnímá, „je zapotřebí [pro druhého] znovu najít naději a tuto naději druhému dát“ (141). Zdá se tedy, že subjektivistické hledisko není důsledné a týká se pouze situací, ve kterých dochází ke konfliktu jedince (můj život je / může být hodný žití) a společnosti (tvůj život není / nemůže být hodný žití); v případě sebevraždy (a tím pádem i asistovaného sebeusmrcení a eutanazie) autorka trvá na objektivní odpovědi na otázku po životě hodném žití. Tento rozpor není v knize uspokojivě překonán. Nedomnívám se nicméně, že by to znamenalo devalvací celé ústřední teze: subjektivita odpovědi má stále svou sílu v situacích, které se z vnějšího hlediska zdají nesmyslné, a v tom je její hlavní síla, což Schmitzová v průběhu knihy opakovaně ukazuje. Pro odmítnutí sebevraždy lze nicméně tímto pojetím argumentovat jen velmi omezeně. Nad rámec textu Schmitzové bychom mohli například tvrdit, že ve chvíli, kdy se člověk pokusí o sebevraždu, nejedná autonomně a svobodně (což je ostatně i důvod, proč jsou sebevražedné myšlenky či pokusy řešeny v rámci psychiatrické péče) a že jeho subjektivní odpověď na hodnotnost života je v této situaci prostě mylná. Síla takového argumentu je omezená, a to tím spíše, jestliže bychom ho použili u lidí, kteří si žádají asistované sebeusmrcení

či eutanazii. Pokud bychom vzali tento argument do důsledku, nevedl by k tomu, že bychom museli odmítat i užívané metody limitace péče (kdy pacient odmítne zahájit léčbu nebo v ní pokračovat), což je běžný a eticky neproblematický postup v medicíně, proti němuž by Schmitzová zřejmě nic nenamítala? Pokud se v situaci progredující neléčitelné rakoviny rozhodnu nepodstoupit další kolo chemoterapie nebo pokud požádám o ukončení orgánové podpory, protože už svůj život nevnímám jako hodný žití, jedním svobodně a autonomně?

Limity autorčiny argumentace představené v předešlém odstavci nejsou znakem intelektuální nedůslednosti, ale spíše svědčí o složitosti tématu a omezené možnosti jeho důsledného rozřešení ve formátu, který autorka zvolila. Zatímco v naprosté většině kapitol a témat má biografická metoda nesporné výhody, při řešení toho, zda hodnota života přece jen není dána objektivně, naráží na své limity. Tyto limity nicméně vnímám jako podnět k dalšímu výzkumu, nikoli jako fatální nedostatek celého projektu, který by devalvoval ústřední tezi.

Závěrem bych rád zmínil význam knihy pro českou (bio)etickou diskusi. Kromě výše zmíněných silných stránek knihy (kombinace filosofického a biografického přístupu, prostor pro zkušenosti lidí, kterých se otázka života hodného žití přímo týká, rozbor společenského rozměru autonomie atp.) je tato kniha rovněž podnětná pro českou diskusi jako cenný příspěvek k debatám o eutanazii a asistovaném sebeusmrcení. Přes limity výsledných řešení totiž ukazuje, že lze vést konzistentní, citlivou a erudovanou

argumentaci proti morální přípustnosti eutanazie, která může sloužit jako východisko v diskusi s jejími zastánci. Autorce se totiž podařilo vyhnout se úskalím, na která autoři brojící proti eutanazii často narážejí, ať už jsou to prvoplánová srovnávání s nacistickou nucenou eutanazií, opomíjení zkušeností ze zemí, kde se eutanazie a asistované usmrcení provozuje, více či méně obratně skrytá theologická argumentace či viktimizace žadatelů o eutanazii. Autorčin způsob argumentace

tak dokládá mimo jiné to, že pro fundovanou diskusi o těchto otázkách je potřebné nejen osobní zaujetí, ale i filosofická erudice. Zároveň kniha ukazuje, že oblast lékařské etiky je výrazně širší a neměla by se redukovat jen na problém eutanazie, okolo kterého se točí většina textů tuzemských autorů píšících o lékařské etice, a že témata jako postižení, nemoc či stáří si také žádají filosofickou reflexi.

Vojtěch Linka

JOSEF ZUMR A JEHO ODKAZ ČESKÉ FILOSOFII PŘÍTOMNOSTI

Dlouhý, profesně a lidsky naplněný život filosofa Josefa Zumra (19. 3. 1928 – 2. 7. 2024) byl úzce ideově spjat s několika fatálními národními a sociálními otřesy, které od konce třicátých let provázely českou i slovenskou společnost a ve sféře forem a projevů národního života vedly k dočasné ztrátě dějinné kontinuity. Josef Zumr viděl účinný stabilizační faktor, jenž napomáhal obnovit ztracenou kontinuitu, v duchovních hodnotách, které si národ v plodném styku s evropskými tradicemi odedávna vytvářel. Byl přesvědčen – a svým celoživotním odborným přístupem přesvědčivě dokazoval –, že to byla právě filosofie, jež v novodobých dějinách českého a slovenského národa sehrála jako duchovní hodnota jednu z nejvýznamnějších společenských rolí. Podstatné místo, které Zumr české a slovenské filosofii důvodně přisoudil, však odkrývá i jistou zvláštnost, jež určovala v našich národních dějinách její obecnou povahu: filosofie se neuzavírala na akademickou půdu nebo do hermetických systémů, ale intenzivně se účastnila všech kulturně-společenských zápasů a hnutí, často i za cenu dočasné ztráty vlastní specifčnosti, což ji v důsledku nutilo vzdát se svého výrazového aparátu a vyjadřovat se v kategoriích politiky, kultury a umění.

Je to tedy – vedle světa, který nás obklopuje a s nímž jsme v neustálém kontaktu prostřednictvím svých smyslů – právě tzv. *duchovní skutečnost*, která představuje důležitou součást hledání sebeidentifikace každé komunity, hlavně národní, a nakonec i každého jednotlivce. Duchovní skutečnost tu podle Josefa Zumra nutně je a vždycky byla. Vznikla v okamžiku, kdy první člověk vykonal první uvědomělý úkon a kdy tento úkon vstoupil do kolektivního vědomí. Spadají do ní všechny výkony lidského ducha (nebo přesněji: duševna), ať už jsou zakotveny ve sféře řeči, písma, nebo materiálních produktů. Mimo to jsou její součástí i vzorce citových projevů a výsledky volní aktivity v podobě činů, zejména těch, které významněji ovlivnily běh našich událostí. I když může být očividně leccos dočasně zapomenuto, odsunuto na periferii zájmů nebo snad proměněno ve virtuální realitu, z této duchovní skutečnosti

se v podstatě nic neztrácí. Po čase zpravidla vyvstane společenská potřeba, kdy je to latentní v možnosti jakoby znovu objeveno, aktualizováno a použito v nových souvislostech. Neopomenutelnou roli v těchto procesech hrají ideologie. Právě v oblasti jejich mocenských a jiných zájmů k onomu zpřítomňování starých dějů a příslušných hodnot často dochází. Minulost se v tomto smyslu stává živoucí součástí přítomnosti, tak jako stávající kolektivní vědomí zahrnuje kolektivní paměť. Čím větším počtem hodnot přispěla ta která komunita do duchovní skutečnosti, tím častěji a účinněji může lidstvo tyto hodnoty v aktualizované podobě později využít a přijmout do svých současných snah. A Josef Zumr si v rámci takto cíleně směřovaného filosofického rozvažování pokládá otázku: Jaká společnost v dějinách Evropy obohatila duchovní skutečnost maximálním počtem takovýchto hodnot?

Než na tuto stěžejní otázku a její nezbytné ideové konotace s českým myšlením ústy Josefa Zumra stručně odpovíme, pozastavme se zprvu u vlastních filosofických počátků našeho filosofa i vlivů, které na něj působily, a připomeňme zběžně, čím koncem let padesátých a v průběhu let šedesátých – tj. v údobí tehdejší poststalinistické „renesance“ kulturně-společenských a politických poměrů – do tohoto pozitivního vývojově-historického procesu sám originálně filosoficky přispěl a jak jej s plným vědomím dějinné odpovědnosti i občanského odhodlání aktivně myšlenkově směřoval.

* * *

Už koncem padesátých let se Josef Zumr stal jedním z nejvýraznějších ideových hybatelů silícího reformistického trendu v českém filosofickém myšlení. Programově poukázal na dosud netušené filosofické spojitosti, jež prozrazovaly nápadnou podobnost Herbartovy filosofie s pozdějším českým strukturalismem. Nejenže tímto vědomým filosofickým počínem Zumr položil v té době tolik potřebný důraz na svobodu a odpovědnost jednotlivce. Současně věrohodně připravil půdu pro možný nástup strukturalismu a obohacen o původní marxistické motivy měl tento filosofický směr disponovat kýženým ideovým potenciálem, který má všechny potřebné filosofické předpoklady pro to, aby stávající zdeformovaná a disfunkční podoba marxismu stalinistického typu prošla účinnou a smysluplnou sociálně-politickou reformou. V tom měl podle Zumra spočívat nový, vědecko-historický úkol strukturalismu. V počátcích tohoto reformistického údobí a posléze v průběhu nadějných šedesátých let proto Zumr v dalších odborných finesách a detailech rozpracoval

nosné herbartovské motivy a naznačil konkrétní východiska propojující je s českým strukturalismem. Výsledky svých bádání rovněž prezentoval na různých tuzemských a mezinárodních konferencích a také v cizojazyčných odborných encyklopediích nebo je publikoval v odborných periodikách a médiích. Souběžně s těmito snahami rozvíjel intenzivní kontakty s různými zahraničními pracovišti, především v sousedním Polsku (Varšavská škola idejí), ve Východním i Západním Německu, v Rakousku, ale i v tehdejší Jugoslávii nebo v Itálii.

V druhé polovině roku 1969 vyšla Zumrova klíčová studie *Československá filosofie přítomnosti*. Její tehdejší kardinální význam lze v podstatě vnímat ve dvojím filosoficko-historickém ohledu. Nešlo jen o věrohodné nastínění vývoje a peripetií české a slovenské filosofie od třicátých let a vnímavé předznačení následného integračního procesu jednotlivých myšlenkových proudů a jejich předních aktérů, do něhož měla dynamika tehdejšího filosofického vývoje vyúsťovat, a tím (spolu) určovat další aktivní směřování a pozitivní rozvoj naší národní filosofie. Studie je současně signifikantním dokladem tehdejší neutuchající svobodomyšlné atmosféry čerpající své neochvějné přesvědčení ze silícího dobového smyslu pro antidogmaticnost, pozitivní názorovou otevřenost a mimořádnou tvůrčí kritičnost. Pro tuto politicky a kulturně extrémně vypjatou (nikoli však ještě naprosto beznadějně vyhlížející) dobu je příznačné, že studie hned s nastupující normalizací v sedmdesátých letech posloužila jako záminka k tomu, aby Zumrovo další působení ve funkci vedoucího pracovní skupiny pro dějiny české filosofie (od r. 1964) a posléze zástupce ředitele Filosofického ústavu ČSAV (1968–1969) bylo shledáno nežádoucím.

Abychom tedy mohli alespoň v základních črtách nastínit onu intelektuální dobovou atmosféru, která se na samém sklonku šedesátých let v těch nepovolanějších a nejodpovědnějších jedincích vědomě rozhodla bránit dějinný smysl všech cíleně uskutečňovaných pozitivních reformních proměn i příslušných svobodomyšlných postojů a která se svým dílem pokusila přispět k potřebné mobilizaci všech dostupných individuálních tvůrčích sil a prostředků proti prohlubující se deziluzi v české intelektuální veřejnosti, připomeňme nejprve některé nosné filosofické motivy této Zumrovy průlomové studie. Jejich naznačené souvislosti podle nás brilantně vystihují jistou syntetizující humanizačně-emancipační ideovou osu, jež – z dnešního pohledu ovšem v poněkud finálně-utopistickém smyslu – předznačovala svou specifickou typikou stále ještě povýtce ideologicky podmíněné vývojově-historické vyústění, které mělo naše moderní, proudově zvlášť diferencované, svého druhu

však tradičně otevřené a tolerantní filosofické myšlení tehdy důvodně sledovat a nalézt v něm nový dějinný výraz.

V průběhu třicátých let, kdy se za relativně stabilizovaných demokratických poměrů mohla filosofická myšlenka svobodně rozvíjet, se československá filosofie podle Zumra výrazněji pozitivně vyvíjela v několika hlavních, racionalisticky orientovaných směrech: v tradičním pozitivistickém proudu, v humanistickém směru navazujícím na Masarykovu filosofii, dále pak ve strukturalismu, ve fenomenologii a konečně v marxismu. Pozitivistický proud chápe Zumr jako „umírněný reformismus na eklektické základně“, a to včetně jeho metodologických východisek. Tradiční pozitivistickou orientaci v této době zastával Josef Král (1882–1978), František Faifr (1892–1969) nebo Anton Štefánek (1877–1964), ale svým způsobem je charakteristická i pro Josefa Tvrdeho (1872–1942), který však kvantitativní pojetí evolučního vývoje doplnil strukturálně-deterministickou myšlenkou emergentismu. Zájem o metafyzické otázky – a to především vlivem Masarykovy filosofie, jak Zumr ve své stati důrazně poznamenává – zapříčinil, že se pozitivismus u nás nevyrovnal s problematikou novopozitivismu a začal zužovat své akční pole působnosti. Výjimkou v tomto ohledu byl Igor Hrušovský (1907–1978) a Albína Dratvová (1892–1969). Obecně lze v tomto období podle Zumra hovořit o „krizi“ tradičního pozitivismu.¹

Josef Zumr otevřeně konstatuje, že se Masaryk stal největší autoritou první poloviny dvacátého století a svými názory, a především svou osobností ovlivnil téměř všechny tehdejší směry československé filosofie. Antipozitivistickými postoji a zdůrazňováním theologických momentů Masarykovy filosofie na něho navazoval Emanuel Rádl (1873–1942), Josef Lukl Hromádka (1889–1969) sledující cestu blízkou tzv. dialektické theologii, Jan Blahoslav Kozák (1888–1974), řešící rovněž problém objektivních mravních hodnot, stejně jako vztahu vědy a víry z pohledu kritického racionalismu (Kozák byl po jistou dobu ovlivněn také fenomenologií), a slovenský filosof Svätopluk Štúr (1901–1981), který se v práci *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* (1938) opíral o stanovisko Masarykova kritického realismu a zastával kritický postoj k soudobému iracionalismu, intuitivismu, fenomenologii a existencialismu.

Za významný a potenciálně mimořádně tvůrčí myšlenkový směr této doby Zumr považuje strukturalismus. (Jak blízký a inspirativní tento ideový proud pro našeho filosofa byl, jsme naznačili už výše.) Tento

¹ J. Zumr, *Československá filosofie přítomnosti*, in: *Filosofický časopis*, 17, 1969, str. 417–427, zde str. 418.

směr je specifický tím, že vychází z některých zásad tvarové psychologie (Gestaltpsychologie) i funkcionální lingvistiky a jsou v něm obsaženy různé filosofické principy, které vedly k překonání koncepce kvantitativního evolucionismu a mechanické kauzality. Toto stanovisko uplatnil Josef Ludvík Fischer (1894–1973) a rozšířil jej do roviny ontologické a společenské, přičemž se snažil proměnit odlidštěné mechanické vztahy kapitalistického řádu ve strukturální (kvalitativně vyšší sociálně-ekonomickou) skutečnost, v těchto letech hlavně v oblasti noetiky a sociologie. Obdobné principy prosazoval Inocenc Arnošt Bláha (1879–1960) a tábořský rodák Emanuel Chalupný (1879–1958). Zásad strukturalismu se obecně přidržoval i Pražský lingvistický kroužek. Jejich strukturalistická metoda měla podle Zumra zřetelný filosofický dosah, zvláště v koncepci Jana Mukařovského (1891–1975), který přispěl k rozpracování pojmů estetické funkce, hodnoty, normy a znaku a s využitím dialektické metody vysvětlil dynamické vazby estetických struktur na sociální skutečnost.

Zumr neopomíná připomenout, že institucionální základnou fenomenologického proudu byl Cercle philosophique de Prague (Pražský filosofický kroužek). V tomto okruhu se od roku 1934 sdružovali čeští i němečtí filosofové žijící v Praze. Mezi zakládající členy patřili německý estetik Emil Utitz (1883–1956) nebo známý fenomenolog Ludwig Landgrebe; hostem byl a cyklus přednášek v pražském kroužku přednesl i zakladatel tohoto směru Edmund Husserl. V přímé návaznosti na kritiku objektivizujícího naturalismu spjatého s pozitivistickým scientismem vytvořila fenomenologie novou koncepci vědeckosti a vědění. Současně objevila a propracovala nový přístup poznávajícího subjektu k sobě samému a k bezprostřednímu světu, který ho obklopuje, tj. k elementární sféře lidské „praxe“.² V předválečných letech tento nový antropologický aspekt intenzivně zkoumal Jan Patočka (1907–1977): Soustředoval se na otázku původního předem daného světa (Lebenswelt) a jeho struktury, přičemž sledoval aktivitu v tomto předvědeckém světě. Zumr vnímá přímou „organickou“ spojitost Patočkových zkoumání s otázkami, jež si tehdy kladly také jiné směry české filosofie, a poznamenává, že na pozadí účinného dialogu s dalšími evropskými proudy vytvořil Patočka dílo, které ve fenomenologické literatuře zůstalo dlouho bez pokračovatelů. K fenomenologii se v této době hlásil a její tvůrčí nedogmatická stanoviska uplatňoval pozdější marxista Ladislav Rieger (1890–1958).

Také marxistická filosofie a teorie se vykazovala samostatným přínosem. K marxismu a komunismu se tehdy hlásila značná část zejména

2 Tamt., str. 419.

umělecky založené inteligence a Josef Zúmr upozorňuje na skutečnost, že z problematiky umění vycházejí také nejdůležitější filosofické konsekvence tohoto myšlenkového proudu. Moderní avantgardní umění (poetismus a surrealismus) není podle Zúmra jen negativní reakcí na krizi měšťanské společnosti. Uměleckými prostředky a uměleckou aktivitou usilovalo o uskutečňování Marxovy ideje „svobody“ člověka na základě možnosti uplatnění všech jeho tvůrčích sil. Zvláštní zásluhu na rozpracování této koncepce měl Karel Teige (1900–1951), ale i slovenští teoretici avantgardního umění Vladimír Clementis (1902–1952) a Ladislav Novomeský (1904–1976). K marxistickým sociologům v tomto období Zúmr řadí Bedřicha Václavka (1897–1943) a Ludvíka Svobodu (1903–1977). Problematickou materialistického pojetí dějin, zejména ve vztahu k českým dějinám, se zabývali Kurt Konrad (1908–1941) a Závěš Kalandra (1902–1950). Zúmr poznamenává, že Kalandra jako jeden z prvních českých marxistů vyzdvihl význam psychoanalýzy pro studium úlohy psychického faktoru v dějinách a také ve struktuře osobnosti. Ze slovenských marxistů to podle něho byli Ladislav Száto (1894–1974) a Eduard Urx (1903–1942), avšak při svých mechanistických aplikacích dialektiky tito slovenští marxisté ještě nedostatečně přihlíželi k její konkrétní strukturální podstatě. Zúmrův výčet tehdejších marxisticky zaměřených myslitelů uzavírá tábořský rodák Jaroslav Kabeš (1896–1964), který jako první pro českou filosofii objevil mladého Marxe a odpovědi na základní otázku po smyslu existence člověka hledal v marxismu, ale jaksi paralelně i u českých myslitelů (jako byli Ladislav Klíma, ale i sochař František Bílek či básník Otakar Březina). Zúmrův kritické pozornosti stejně tak neuniklo, že se v myšlení spjatém s komunistickým hnutím projevuje ve třicátých letech vliv stalinistického „sektářství a dogmatismu“ a někteří marxističtí myslitelé, hlavně na Západě, se od něho odvracejí. V tehdejší Československu byla však podle Zúmra situace jiná: Marxistické myšlení si ve svých nejlepších představitelích uchovalo schopnost integrovat podněty z jiných myšlenkových oblastí a vést s nimi otevřený dialog. Josef Zúmr shledává, že tím vznikla určitá vlastní tradice, na niž bude možné v průběhu vývoje doby inovativně navazovat.

Na předválečnou kontinuitu – „anticipující“ podle Zúmra jistým způsobem společenskou situaci po roce 1945 – bylo možné se postupně tvořivým způsobem ideově napojit hned po ukončení války. V této časové periodě završené rokem 1948 setrval na pozici pozitivismu Josef Král. K posilující úloze marxismu se v této době stavěl velice kriticky a pozornost směřoval k Masarykově filosofii. Nemění se ani metodologické

stanovisko Antona Štefánka. V posledních předválečných letech postupně přešel k marxismu Igor Hrušovský, a tím do tohoto směru vstupuje problematika novopozitivismu (zájem o filosofii vědy, noetiku a paralelně také o otázky strukturalismu). Kromě těch, kteří nešli za literu Masarykovy kritiky marxismu, to byl v této době Josef L. Hromádka, jenž v duchu dřívější kritiky křesťanství a pozitivního pojetí činnorodého a radostného křesťana tuto svou koncepci v jistém dobovém smyslu poněkud radikalizoval, přičemž pro křesťanského člověka hledal ideál ve světě socialismu. Bůh existuje pro všechny lidi – pro křesťany i ateisty –, proto víra podle Hromádky nalezne své místo v socialistickém řádu. Tento, takřikajíc kvalitativně vyšší řád svými novými cíli neodporuje křesťanství a víra v něj se má stát účinným korektivem jednostrannému modernímu scientismu a technicismu. V souvislosti s hledáním duchovního smyslu českého národního obrození stál Hromádkovi tehdy blízko Jan Milič Lochman (1922–2004). Masarykovská linie spjatá s Rádem se pak uplatňuje v „pronikavém“ díle Josefa Bohumila Součka (1902–1972) a také studiích Ladislava Hejdánka (1927–2020). Na Masarykovu filosofii v této době originálně navázal J. B. Kozák a vytvořil vlastní otologický systém, tzv. kontextualismus. Na Slovensku se v duchu Masarykova humanismu vyrovnával s duchovní krizí německé filosofie Svätopluk Štúr, který nachází zejména ve voluntarismu a naturalismu ideovou základnu fašismu a promýšlí podmínky jeho vzniku na domácí půdě.

Estetický a literárněvědný strukturalismus se vyvíjel „nerovnoměrně“. V letech 1945–1947 nicméně specificky vykulminoval v díle Jana Mukařovského. I když měl tento autor vlastní teoretické zdroje, stojí podle Zumra za odborné povšimnutí, jak úzce byl Mukařovského strukturalismus spjat s avantgardním uměním, potažmo s marxismem. V důsledku toho už Mukařovského strukturalismus není strukturalismem v čistě odborném smyslu, ale stal se filosofickým základem obecné estetiky, svou obecnou metodologií prohloubil a prakticky se transformoval ve strukturalismus marxistický. Je ovšem „historickou tragédií“, že po roce 1948 byl zlikvidován jako směr „sektáři a dogmatiky“ a sám jeho tvůrce se ho zřekl.³ Trvalo celých deset let, než se strukturalismus a jeho ideové dědictví opět staly účinnou součástí seriózního vědeckého bádání. Hlavní představitel filosofického strukturalismu Josef L. Fischer navázal na své myšlení v poválečných letech hlavně v ontologických otázkách souvisejících s jeho strukturální metodou. Fischer se v této době rovněž sblížil s materialistickou dialektikou. Po své válečné odmlce v podstatě

³ Tamt., str. 422.

pokračoval v předválečné kritice odlidštěného mechanistického světa a jeho cílem se stal „humanistický socialismus“. V úhrnu lze se Zumrovou statí *Československá filosofie přítomnosti* souhlasit v tom, že český strukturalismus – na rozdíl od jeho paralelních pokusů v jiných zemích i jeho nejnovějších modifikací – je specifický pro svou „konkrétní dialektičnost“, „negativní postoj k formalizaci a kvantifikaci skutečnosti“, stejně jako pro svůj „vyvinutý smysl pro historičnost“. Právě v těchto obecných rysech tkví i jeho (reformní) „socialistická angažovanost“.⁴

Fenomenologická bádání byla po roce 1945 nadále trvale spojena se jménem Jana Patočky. Zumr zmiňuje dva odborné zájmové okruhy, v nichž se Patočka pohyboval v podstatě do konce šedesátých let. Za prvé je to historicko-filosofická problematika (od antiky po novou dobu), jejíž zvláštní část tvoří studia komeniologická. Za druhé je to vlastní systematická práce věnovaná fenomenologii. Oba tyto okruhy souvisejí s Patočkovým ústředním tématem, jímž je původní přirozený svět a jeho primát před světem vědeckým, vytvořeným pozitivistickou vědou. Sféru přirozeného světa chápe Zumr jako svět „elementární práce“, a tudíž jako „styčný bod“ s marxistickou filosofií (resp. s důrazem na mladého Marxe a praktickou aktivitu člověka).⁵ Zumr ve statí zdůrazňuje, že Patočka v této době samostatně navázal na pozdního Husserla, aniž by však sledoval obdobnou cestu, již se vydal Martin Heidegger. Vliv existencialismu (ať už německého nebo francouzského) byl v letech 1945–1948 podle Zumra spíše receptivní.⁶ Za „velmi originálního“ předchůdce českého existencialismu, který v tomto filosofickém kontextu ale zůstal všeobecně nepochopen, považuje Zumr Ladislava Klímu.

Josef Zumr ve statí *Československá filosofie přítomnosti* zmiňuje také několik filosofů, kteří začali postupně přecházet k marxismu a tato ideová redukce (přechod či přesun) se neodmyslitelně vepsala do jejich díla. Vedle L. Riegra a I. Hrušovského to byli především Jiřina Popelová (1904–1985), Otakar Zich jr. (1908–1984), ze Slováků Stanislav Felber (1905–1956), Andrej Sirácky (1900–1988) a skupina filosofů a vědců sdružených ve společnosti Vedecká syntéza.⁷ S novou vědeckou i pedagogickou aktivitou po válce přišel marxistický filosof Ludvík Svoboda, který se kromě systematické interpretace marxismu a dějin české filosofie

⁴ Tamt., str. 423.

⁵ Tamt.

⁶ Výjimkou byl v tomto tematickém ohledu podle Zumra Václav Navrátil (1904–1961).

⁷ M. Bakoš, I. Hrušovský, M. Považan, E. Paulini, A. Mráz aj.

zabýval českou estetikou, a to především s ohledem na F. X. Šaldou. Zumr dodává, že Svobodovy objektivně „střízlivé“ práce vytvářely potřebnou „protiváhu ideologizujícím vykladačům stalinistických dogmat“. K myšlenkovému ruchu v československé marxistické filosofii přispěl český marxista (žijící jinak v SSSR) Arnošt Kolman (1892–1979). Kontinuitu marxismu (hlavně publicisticky zaměřenou) na Slovensku udržoval Ladislav Szánto.

Na základě svých filosoficko-historických zkoumání poukázal Zumr na skutečnost, že v letech 1945–1948 marxistická filosofie v Československu posilovala a ve svém dialogu i střetech s jinými proudy získávala přirozenou cestou „autoritu“. Nebyla však ještě na takové úrovni, aby byla schopna integrovat pozitivní hodnoty nemarxistických směrů. Výjimkou byl Karel Teige a jeho „monumentální“ fenomenologie moderního umění, která tehdy zůstala torzem. Autentickou marxistickou filosofii začal stále pevněji svírat „železný kruh stalinistické koncepce marxismu“ a součástí tohoto destruktivního dobového vývojového trendu v marxistické filosofii se „pro svou revoluční přímočarost a nekompromisnost“ stala mladá generace marxistů. Po roce 1948 byla v marxistické filosofii „dialektická kontinuita s bezprostřední i vzdálenější minulostí“ narušena a postupně „zlikvidována“ přirozená výměna hodnot, bez níž podle Zumra žádná pozitivně fungující národní pospolitost nemůže existovat. Zanikly všechny myšlenkové integrační snahy na úrovni domácí i zahraniční a společnost žila „ahistoricky“. Podstatou stalinismu proto je, řečeno se Zumrem, „ahistoričnost, a tudíž nedialektičnost“.⁸

Po památném 20. sjezdu KSSS bylo úkolem československé marxistické filosofie navrátit se k svému autentickému poslání „restitucí dialektiky“. První syntetické výsledky nových filosofických postojů a metodologických zásad byly shrnuty do dvou kolektivních „sborníků“, v roce 1957 do slovenského, pod názvem *Kapitoly z dějin slovenské filozofie*,⁹ a o rok později do českého sborníku *Filosofie v dějinách českého národa*.¹⁰ Tato témata byla většinou dále rozpracována do knižních monografií, jmenovitě do Kosíkovy knihy o českých radikálních

⁸ Tamt., str. 425.

⁹ E. Várossová (vyd.), *Kapitoly z dějin slovenské filozofie*, Bratislava 1957. Do knihy přispěli: S. Felber, T. Münz, E. Várossová, M. Pišút, J. Kocka, J. Bodnár, I. Ferencz, J. Martinka, A. Sirácky a I. Hrušovský.

¹⁰ J. Popelová-Otáhllová – K. Kosík (vyd.), *Filosofie v dějinách českého národa*, Praha 1958. Do knihy přispěli: K. Kosík, M. Machovec, R. Kalivoda, J. Popelová, J. Černý, J. Patočka, A. Kolman, M. Jetmarová, I. Michňáková, J. Zumr, R. Richta, J. Bodnár, I. Dubský a S. Strohs.

demokratech a Kalivodovy publikace o českém husitismu. Přednost obou těchto zmíněných prací spočívá podle Zumra v nastínění „humanistické, revoluční a demokratické“ filosofie českých dějin. I další čeští a slovenští autoři,¹¹ kteří marxismus vědomě vnímali jako „otevřený systém“, tento vývojový trend v československém myšlení počátku šedesátých let svými pracemi potvrdili.¹²

V tomto duchu otevřeného systému marxismus souběžně vstoupil do účinného dialogu s dalšími, především nemarxistickými směry, a to nejen ve snaze reflektovat zahraniční myšlenkové proudy, ale také proto, aby mohl plodně navázat na přerušenou kontinuitu s domácími tradicemi. Tím došlo k jeho vnitřní diferenciaci a otevřely se podmínky pro konstituci různých směrů marxistické filosofie. V tomto ohledu významně přispěl Karel Kosík (1926–2003) a jeho práce o dialektice konkrétního; podle Zumrova názoru šlo o „nejúspěšnější poválečnou knihu“.¹³ Kosíkovo pojetí praxe vneslo do marxistické filosofie humanistický obsah a umožnilo nově nahlédnout či přepracovat některé klíčové pojmy zavedené ve fenomenologii a existencialismu.¹⁴ Na prvorepublikový odkaz strukturalismu navázal Květoslav Chvatík (1930–2012), a jak už netřeba zvlášť připomínat sám autor této stati. Zumr však poznamenává, že problematiku strukturalismu v emancipačním duchu koncepčně rozvinul Robert Kalivoda (1923–1989).¹⁵ Různé aspekty Kalivodova pojetí (s důrazem na možnost uskutečňování lidské svobody) v této době promýšlel např. Vratislav Effenberger (1923–1986), Ivan Sviták (1923–1994) nebo Oleg Sus (1924–1982). Zkoumání vědy, sémantiky, moderní logiky, kybernetiky apod., tedy směr vycházející z novopozitivistické problematiky a s marxistickou světonázorovou základnou tehdy související, rozvíjeli především Ladislav Tondl (1924–2015) a další;¹⁶

¹¹ Jsou to např. L. Sochor, J. Cvekl, L. Nový, L. Tošenovský, J. Kamarýt, Z. Javůrek, M. Sobotka, J. Engst, J. Pešková, J. Cibulka, J. Uher, M. Kusý a později také J. Zelený aj.

¹² J. Zumr, *Československá filosofie přítomnosti*, str. 426.

¹³ Viz např. M. Hrubec – M. Pauza – J. Zumr (vyd.), *Myslitel Karel Kosík*, Praha 2011. A také I. Landa – J. G. Feinberg – J. Mervart (vyd.), *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete*, Leiden 2022.

¹⁴ Tento trend dále rozvíjel především J. Černý, K. Michňák, J. Pešek, I. Dubský, A. Mokrejš, M. Bayerová, na Slovensku J. Bodnár, J. Strinka, E. Városová aj.

¹⁵ R. Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, vyd. R. Kanda, Praha 2021 (původně vyšlo 1968).

¹⁶ Byli to např. K. Berka, M. Jauris, M. Mleziva, K. Materna, O. Weinberger, J. Zeman nebo V. Filkorn.

marxistická kritika novopozitivistických teorií se stala tématem Vladimíra Rumla (1923–1993). V neposlední řadě Zumr neopomíná zmínit Radovana Richtu (1924–1983) a kolektivní badatelské dílo *Civilizace na rozcestí* (Praha 1966).

Na pozadí svých pečlivě provedených historicko-filosofických analýz byl tehdy Josef Zumr přesvědčen, že marxistická filosofie se v průběhu šedesátých let stala nejvlivnějším směrem současnosti a vyvíjí se v souladu s tradicemi české a slovenské filosofie. Podle Zumra tato filosofie respektuje koncepci svobodných lidských vztahů, a tím i míru svobody (socialistického) člověka, stejně jako původní koncepci humanistických myšlenkových tradic Čechů a Slováků. Díky tomu marxistická filosofie přispěla potřebnou měrou k „uvědomění celého národního společenství a k odmítnutí všeho, co mu brání k jeho cestě ke svobodě“.¹⁷

V naší souvislosti jen ještě zmiňme, že v létě roku 1968 byl Josef Zumr jmenován členem přípravné komise, která měla vypracovat nový program komunistické strany pro nadcházející mimořádný sjezd. Zumr se na něm podílel textem o vztahu strany a odkazu českých dějin, který byl do programu ve zkrácené podobě přijat, tzv. „vysočanským“ sjezdem odsouhlasen a později za normalizace anulován. Nástup normalizace dalším reformním aktivitám tohoto druhu zabránil a výsledkem bylo Zumrovo odvolání z místoředitelské funkce. Počátkem sedmdesátých let byl Zumr z Filosofického ústavu z politických důvodů propuštěn: Zaměstnavatel mu neprodloužil půlroční pracovní smlouvu, formální důvod se našel. V důsledku politického vývoje byla zmařena i Zumrova připravovaná habilitace.¹⁸

* * *

V tomto velice složitém životním období, trvajícím téměř dvě desetiletí, v průběhu něhož se Josef Zumr nejprve především poskovnu živil příležitostnou překladatelskou činností, následně svou badatelskou pozornost cíleně obrátil k antice a jejím nejvýznamnějším novodobým humanizač-

¹⁷ J. Zumr, *Československá filosofie přítomnosti*, str. 427.

¹⁸ V kontextu s dalším výkladem ještě připomeňme, že už v roce 1963 Josef Zumr s Robertem Kalivodou připravili první díl *Antologie z dějin československé filosofie* (Praha 1963). Úvod a komentáře vypracovali J. Černý, R. Kalivoda, K. Kosík, J. Patočka, J. Popelová, M. Tlustá, E. Várossová a J. Zumr. O jedenáct let později se J. Zumr podílel na přepracované podobě této knihy. S upraveným názvem a bez uvedení autorů vyšla v češtině v nakl. Svoboda v roce 1981 (v ruštině v Moskvě 1982).

ně-emancipačním vlivům na české myšlení. Právě za beznadějně vyhlížející periody normalizace vznikla jeho snad tehdy nejobsažnější práce nesoucí název *Antika a česká filosofie 19. století*, jejíž zkrácená verze vyšla ve sborníku *Antika a česká kultura* (Praha 1978) bez uvedení autora jména. Josef Zumr se v ní už zcela vědomě oprostil od všech původních finalisticky směřovaných tendencí, jejichž svobodomyšlný rozvoj byl hned v počátcích normalizace účelově ideologicky zneužit a posléze zcela znemožněn represivně konsolidačními manýry tehdejší znovu se utužující politické moci, a v duchu svého jedinečného syntetizujícího názoru na skutečnost tematicky prohloubil dosavadní filosoficko-historická zkoumání. Svým nezaměnitelným smyslem pro systematickosti a vývojově historický tvůrčí detail Zumr v této tematicky široce rozevřené práci krok po kroku odhaluje nejvlastnější ideové fundamenty, na nichž stojí a z nichž jakožto původních zdrojů formativně vyrůstají emancipační snahy českého národa, přičemž nás poutavě dovádí až k samotným obrozeneckým počátkům českého (potažmo česko-slovenského) myšlení.

Na tomto místě nejprve stručně předešleme, že inspiraci antikou sledoval Josef Zumr na pozadí řady periodicky vznikajících renesancí, jichž bylo české myšlení s větším či menším zpožděním zvláštní součástí. Poukázal na skutečnost, že nezanedbatelné a dnes ostatně dosti probádané stopy u nás zanechalo období italského humanismu (Jan ze Středy, Jan z Jenštejna, Petrarca, Cola di Rienzo v Čechách). Nejednalo se o vlivy vyložené zlomové, o určitém pohybu v české literární orientaci nicméně už podle Zumra mluvit lze; svědčí o tom přítomnost antické látky v česky psané literatuře té doby (*Alexandreida*, *Trojanská kronika*, Tomáš Štítý). Také Hus aktivně využíval znalost řecké filosofie. Anekdotické příběhy o jejích hlavních představitelích uplatňoval v quodlibetech a antické reálie pak ve prospěch obhajoby husitské ideologie (např. Boží zákon jakožto nejvyšší pojem jeho filosofie a teologie má původ v platónských idejích). Stejně tak mistr Jeroným (jehož příbytek, jak známo, nadto zdobily portréty antických filosofů). Pozoruhodnou syntézu italského renesančního humanismu s domácí reformační tradicí lze objevovat u Jana Blahoslava (v estetickém a pedagogickém pojetí české jazykové kultury) a také u Jana Amose Komenského (ve filosofickém konceptu nápravy věcí lidských, v němž vycházel z platónského a novoplatónského myšlení). Po Bílé hoře proud humanistických a novohumanistických vlivů dozníval v novoplatónském panteismu Jana Marka

Marci a poté byl, téměř na jedno století, zastaven jezuitskou novoscholastikou převážně španělské proveniencí.¹⁹

Druhou polovinu 18. století lze považovat za počátek posledního a zároveň jednoho z vrcholných období, kdy se antika výraznou měrou podílela na životě evropské společnosti. Rozhodující úlohu sehrála Francouzská revoluce a všechno to, co jí předcházelo. V Německu, kde revoluční podmínky ještě zdaleka nevyzrály, se tato společenská a kulturní tendence inkarnovala do *novohumanistického hnutí*. Vyznavači antického ideálu byli více či méně všichni velcí duchové této doby – Winckelmann, Goethe, Schiller, Herder, Lessing, stejně jako Kant, Fichte, Hegel nebo Hölderlin. Čeští osvícenci v podstatě bezesbýtku přebírají hlavní myšlenky nového humanismu – onoho plodu německého protestantismu, tj. kladou zvláštní důraz na kulturu řeckou (oproti staršímu latinizujícímu humanismu), na spojování původních řeckých ideálů s národní kulturní tradicí; za vzor je považována řecká polis – svobodný a harmonický athénský občan začal plnit národně emancipační program, nikoli však bez výrazného poukazu na všelidské hodnoty a na odmítání myšlenky národní výlučnosti.

Zumr pozitivně hodnotí obrozenecké úsilí „katolíka“ Josefa Jungmanna. Nejvíce oceňuje Jungmannovo upřednostňování ideje universální lidské svobody a její uskutečňování především v literatuře, jež po antickém vzoru v zásadě představuje podmínku harmonického rozvíjení duchovního života společnosti. Zumr současně vznáší námitky proti některým kritikům, kteří Jungmanna považovali za nacionalistu a protiněmeckého šovinistu, a na pozadí svého přesvědčivého odborného rozboru tím Jungmanna fakticky rehabilituje. Tato Zumrova argumentačně podložená výtka svým způsobem posléze směřuje i k Masarykovi, jenž Jungmannovi v *České otázce* na jedné straně vytýkal „malodušnost“ – jde-li o víru v „živoucnost“ národa –, na straně druhé nekritické osvícenské voltairiánství. Kromě „protestantů“ Šafaříka a Kollára, kteří po Jungmannovi převzali vedoucí úlohu v národní vědě, literatuře i veřejném životě, se Zumr obšírněji pozastavuje u myšlenkového úsilí Františka Palackého.²⁰

Palacký si podle Zumra z novohumanistických podnětů už vytvořil vlastní filosofické stanovisko a spolu s tím i širší světový názor. Známý jsou vlivy Herderovy a Schillerovy, ale také vztah ke Kantovi

¹⁹ Viz také např. Z. V. David, *Národní obrození jako převtělení Zlatého věku*, in: *Český časopis historický*, 99, 2001, str. 486–518.

²⁰ Viz např. M. Bednář (vyd.), *Idea dějin a Palacký jako myslitel. Soubor textů*, Praha 2019.

a předkantovké i pokantovké filosofii. Kantův vliv na Palackého je však nepřímý, spíše obecně dobově podmíněný. Palacký Kantovi vytýkal jednostranný racionalismus a intelektualismus a v noetice i estetice uplatnil kategorii citu. I když za inspirátora Palackého bývá nezřídla pokládán Friedrich Heinrich Jacobi, Zumr se v této souvislosti důvodně přiklání k vlivu Jakoba Friedricha Frieše, který ostatně významně ovlivnil Palackého přítele Šafaříka, Kollára a Benediktiho, tehdy studující v Jeně.²¹ Palacký se s Friesem shodoval také politicky. Zumr navíc připomíná, že Fries vyšel z tradice Jednoty bratrské (jeho matka pocházela z českých pobělohorských emigrantů) a tuto tradici ve svých přednáškách i knihách zdůrazňoval. Palackého ústřední metafyzický pojem „božnost“ je podle Zumra jednoznačně platónský, čímž tato platónská inspirace nabývá specificky českého rozměru. Ať už více, či méně vědomě tím Palacký podle Zumra navázal na tradici českého reformačního hnutí od Husa po Komenského. Zumr současně vysoce oceňoval průlomové myšlení Augustina Smetany. V duchu hegelovské levice pozitivně promýšlel potenciální epochální důsledky revoluce 1848 a její humanistické vyústění do sociálně spravedlivé, socialistické společnosti. V podstatě šlo o reformisticky laděný humanitní požadavek na maximální rozvoj lidské svobody umožněný přirozenými tvůrčími silami, zvláště silou uměleckou.²²

V kontextu předchozích evropských revolucí, završených v 19. století osmačtyřicátým rokem, nastal podle Josefa Zumra určitý zlom. Začal se akcentovat nový pohled na české dějiny, hlavně na husitství. Náhled na ně ovlivnily politické události, zejména ty, které se překotně udály ve Francii i Polsku. Zumr však doložil, že husitství bylo promyšleno i jaksí zpětně. Jako příklady uvádí teoretiky a ideology francouzských revolucí Louise Blanca, Pierra Leroux, Lerouxovu popularizátorku George Sandovou anebo historika Julese Micheleta. I v období metternichovského absolutistického režimu do českých zemí pronikal svěží závan evropského dění. K demokratickému přehodnocení husitského odkazu přispěl spisovatel (pražský rodák, žijící v Lipsku a píšící německy) Karel Herloš – Herloszsohn nebo Nikolaus Lenau, na něhož navázali němečtí básníci z Čech, především Moritz Hartmann a Alfred Meissner. V české umělecké tvorbě nacházel Zumr toto pronikání husitského dědictví

²¹ Srv. také J. Patočka, *František Palacký jako filosof*, in: K. Palek – I. Chvatík (vyd.), *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 13. – Češi, II, Praha 2006, str. 125–145.

²² Viz také J. Zumr, *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, Praha 1998, str. 37–44.

u Máchy a do roku 1848 i u Sabiny. V návaznosti na představy o antice se novohumanistický proud začal uplatňovat také v překladatelské činnosti (mladý Palacký např. přeložil *Faidóna*) a ona moderní antická tradice se pak kombinovala s domácím, povýtce revolučním pohledem na husitství. Palacký měl v roce 1848 v tomto ohledu z čeho vycházet. Zásluhou Emanuela Arnolda, Karla Sabiny i Josefa Václava Friče a dalších už ona kombinace revolučního pojetí husitství a humanitní tradice potřebnou měrou zdomácněla. Poté na ni pojetím estetiky, ale i ideou sokolské organizace formované oním antickým ideálem kalokagathia (a jež lze jistou měrou považovat za ideový předobraz „československých legií“) zvláště navázal Miroslav Tyrš, posléze též svým konkrétním formalismem také Otakar Hostinský a téměř současně T. G. Masaryk koncepcí demokracie jako smyslu dějin.

* * *

Pokusíme-li se na samý závěr o jakousi stručnou a povšechnou retrospektivu Zumrova chápání smyslu českých dějin, z jeho systematicky vedených filosoficko-historických rozborů lze s příslušnou evidencí vyvodit (a vzhledem k našemu úvodu i potvrdit), že Zumrovy úvahy provázelo neochvějné přesvědčení o principiální spjatosti českého, potažmo slovenského filosofického myšlení se společenským životem. Jsou to podle Zumra dějiny samy, jejich trvale přítomná „živoucí“ sociální realita, která od každého národního společenství a od každého jednotlivce vědomě vyžaduje odpovědné řešení stávajících problémů. S oním příslovečným důrazem na praktickou dimenzi skutečnosti do filosofické reflexe vstupuje historicky podmíněný axiologický moment, jehož předpokladem je vždy názorově přísné rozlišení mezi nedokonalým existujícím světem a světem ideálním, a nelze nevidět, že tento druh myšlení je tradičně spjat s Platónovým jménem. Signifikanční mezníky dějin se pak v tomto tradičním platónském ohledu stávají jakýmsi němými svědky aktivního překonávání napětí mezi skutečností a ideálem a úkolem filosofa je těmto konkrétním tvůrčím sociálním snahám v jejich specifické vývojové procesualnosti porozumět a zařadit je do potřebných ideově-historických souvislostí.

Dějinně-filosofická zkušenost sama se tedy Josefu Zumrovi stala kýženým racionálním zdrojem, jenž mu dovolil (empiricky) vytěžít onen bazální stavební materiál tvořící nejvlastnější ideové pilíře našeho národního filosofického myšlení. Za tyto hodnoty, v něž naši národní buditelé i jejich poučení a odborně zaujatí pokračovatelé věřili a na

něž při konkrétním uskutečňování svého ideového záměru více či méně uvědoměle navazovali naši novodobí otci zakladatelé, lze podle Zumra považovat ideu *humanity* jako požadavek úcty člověka k člověku, ideu *rovnosti* jako určující složku demokratismu (s výslovným důrazem na pluralitní otevřenost), ideu *tolerance* jako regulativ lidské komunikace a ideu *svobody* jako základní podmínku plnohodnotného života jednotlivce i národního společenství. Zumr svými originálními pracemi poukázal na nezvratný fakt, že tyto nosné národní ideje jsou do našeho společenského života jako „produkty a dominantní součást“ takřkajíc vgravírovány už od dob české reformace a posléze se v našem národním myšlení dějinně zpřítomňují v epoše Francouzské revoluce. V česko-slovenském filosofickém myšlení jsme se k nim v duchu názorové plurality a demokracie vědomě asymptoticky přibližovali za první republiky a navzdory všem společensko-historickým přerývům jsme na ně specificky filosoficky navazovali i v oněch třech poválečných letech, ale také v období tehdy nadějně vyhlížející kulturní a politické „renaissance“ v šedesátých letech. A jak dosvědčují Zumrovy filosofické práce a odborné studie vznikající po roce 1989, o to výrazněji a důsledněji k nám svou nadčasovostí mají historicky promlouvat právě v dnešní globálně nastavené „multipolární“ a „multilaterální“ době. Josef Zumr tím nikterak nezpochybňuje, že o těchto tradičních národních hodnotách a jejich všeobecné přijatelnosti lze vést věcnou a kultivovanou diskusi. Realitou je, že „spor“ o ně probíhá v současných intelektuálních kruzích i nadále. Je však třeba si sáhnout do svědomí a s plnou vážností dobové konsekvence si položit otázku: s jakým pozitivním výsledkem vůči budoucnosti se takováto kritická intelektuální diskuse v naší společně sdílené přítomnosti děje a zda jako český národ postupně neztrácíme na dnešním světovém kolbišti vlastní tvář.

Ideový postoj Josefa Zumra zůstal konzistentní, a to i navzdory složitým dějinným obdobím, která jeho tvůrčí život výrazně provázela a názorově dotvářela. Při každé vhodné příležitosti zdůrazňoval, že je třeba neústupně a s přiměřenou intelektuální kritičností i razancí přispívat k nekončícímu *zápasu o svobodné bádání* a s plným vědomím odpovědnosti k českému myšlení připomínal, že *současný český stát českou filosofii potřebuje*.²³ Lze jen s velkou úctou a pokorou dodat, že svým

²³ Kompletně zpracovanou bibliografii Zumrových prací z let 1949–1998 najdeme v knize J. Zumra, *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, Praha 1998, str. 95–137. Bibliografii let 1998–2022 nabízí R. Kanda, *Bibliografie Josefa Zumra (od roku 1998 až do roku 2022)*, in: *Filosofický časopis*, 71, 2023, str. 115–133.

reflexivně neobyčejně bohatým a vnímavě angažovaným filosofickým postojem vrcholnou měrou přispěl k plodnému uskutečňování našich tradičních národních hodnot a že tyto nejpůvodnější ideály českého národa, v něž celoživotně věřil a k nimž trvale odborně i lidsky přilnul, sám příkladně filosoficky naplnil a nikdy neopustil. Josef Zumr zemřel 2. července 2024 v Táboře ve věku 96 let.

Jan Svoboda

AUTOŘI ČÍSLA

Hana Budíková, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových,
hana.budikova@upol.cz

Jan Frei, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště Univerzity Karlovy a Filosofického ústavu Akademie věd České republiky,
frei@flu.cas.cz

Daniel Gellner, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
danielgellner@seznam.cz

Hynek Janoušek, Filosofický ústav Akademie věd ČR,
janousek@flu.cas.cz

Volodymyr Jermolenko, National University of Kyiv-Mohyla Academy,
volodymyr.yermolenko@gmail.com

Filip Karfík, Université de Fribourg, filip.karfik@unifr.ch

Lenka Karfíková, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha a Cyrilometodějská teologická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci, karfikova@etf.cuni.cz

Pavel Kouba, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště Univerzity Karlovy a Filosofického ústavu Akademie věd České republiky, koubap66@gmail.com

Ondřej Kvapil, École Normale Supérieure, Paris,
ondrej.kvapil@ens.psl.eu

Vojtěch Linka, Lékařská fakulta v Plzni, Univerzita Karlova,
vojtech.p.linka@gmail.com

Alena Roreitnerová, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
alena.roreitnerova@upce.cz

Stanislav Sousedík, Katolická teologická fakulta Univerzita Karlova,
Praha,
sousedik.s@volny.cz

Jan Svoboda, Filosofický ústav Akademie věd ČR,
svobodaj@flu.cas.cz

Matěj Veselský, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
veselsky.m@seznam.cz

