

REFLEXE 70

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–37) Jan Géryk
Liberalismus v rekonstrukci. Pokus o zachycení současného diskursu
Die Rekonstruktion des Liberalismus. Ein Versuch,
den gegenwärtigen Diskurs zu erfassen
Liberalism under Reconstruction. An Attempt to Capture
Contemporary Discourse
- (39–67) Petr Kužel
Marx bez marxismu. K epistemologickým základům
Marxovy kritické teorie společnosti
Marx ohne Marxismus. Zu den erkenntnistheoretischen
Grundlagen von Marx' kritischer Gesellschaftstheorie
Marx without Marxism. On the Epistemological
Foundations of Marx's Critical Theory of Society
- (69–95) Vladimír Vokál
Moses Dobruška: Politická a sociální filosofie
středoevropského osvícenství
Moses Dobruška: Politische Philosophie und Sozialphilosophie
der mitteleuropäischen Aufklärung
Moses Dobruška: A Political and Social Philosophy
of Central European Enlightenment
- (97–133) Šimon Nemeč
Víra u Mikuláše Kusánského jako poznání,
podmínka poznání a jeho obsah
Der Glaube bei Nikolaus von Kues als Erkenntnis,
Erkenntnisbedingung und Erkenntnisinhalt
Faith in Nicholas of Cusa as Knowledge, a Condition
of Knowledge, and Its Content

TEXTY • Texte • Texts

Vojtěch Hladký (135–152)

Tři myslitelé po dvaceti letech. Další srovnání Hadotových duchovních cvičení a Foucaultovy péče o sebe, s doplňující poznámkou o Patočkově péči o duši

Drei Denker, zwanzig Jahre später. Ein weiterer Vergleich von Hadots geistigen Übungen und Foucaults Sorge um sich, mit einer ergänzenden Anmerkung zu Patočkas Sorge um die Seele
Three Thinkers, Twenty Years Later. Another Comparison of Hadot's Spiritual Exercises and Foucault's Care of the Self, with a Supplementary Note on Patočka's Care of the Soul

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Pavel Kouba (153–156)

Myslet na smrt, rozumět životu

Über den Tod nachdenken, das Leben verstehen

Contemplating Death, Understanding Life

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

Federico Finchelstein, *The Wannabe Fascists*. 157

A Guide to Understanding the Greatest Threat to Democracy

(M. Fereš)

Martin Kočí, *Christianity after Christendom*. 164

Heretical Perspectives in Philosophical Theology

(J. Bierhanzl)

Jan Payne, *Filosofie authenticity. Být sám sebou* 168

(J. Paleček)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

Jürgen Habermas: *Křehkost demokracie a ilokuční síla* 175

komunikativního jednání (Martin Beck Matušík)

Zemřel profesor Petr Horák (Markéta Kiššová) 185

Zpráva z konference Eros Platonicus. 188

Erós v Platónově a novoplatónské filosofii

(Sylvia Holánik a Petr Franc)

191		<i>Zpráva z workshopu Humanistický revizionista. Sto a jeden rok Ivana Svitáka (Petr Franc a Sylvia Holánik)</i>
196		<i>Dvě výroční konference k filosofickému odkazu Jana Patočky v příštím roce (Jan Frei)</i>
197		AUTOŘI • Autoren • Authors

LIBERALISMUS V REKONSTRUKCI

Pokus o zachycení současného diskursu

Jan Géryk

Úvod

Když Jürgen Habermas načrtával svou teorii liberální demokracie, pracoval s tezí o „totožnosti původu“ soukromé a veřejné autonomie osob, resp. vnitřní souvislosti „mezi lidskými právy a suverenitou lidu“, aniž by si jeden z těchto prvků nárokoval prvenství před druhým.¹ Na jedné straně tedy Habermas tvrdí, že bez soukromé autonomie, tedy toho, že zde existuje člověk nadaný právní subjektivitou a základními právy, nemohou „občané ve své roli občanů státu uplatňovat svou veřejnou autonomii“, na straně druhé však ihned dodává, že jen tehdy, když lidé jakožto státní občané přiměřeně využívají svou politickou (tedy veřejnou) autonomii, lze dospět k úpravě autonomie soukromé.² Habermasova diskursivní teorie tak měla tezi totožnosti původu překonat napětí mezi republikanismem, který „upřednostňoval veřejnou autonomii státních občanů před politickými svobodami soukromých osob“, a liberalismem, jenž „se zapřísahal nebezpečím tyranských většin a postuloval prioritu lidských práv“.³

¹ Tento výstup vznikl v rámci programu *Cooperatio*, poskytovaného Univerzitou Karlovou, vědní oblast TRAN, řešeného na Centru pro teoretická studia (Společném pracovišti Univerzity Karlovy a Akademie věd České republiky). Za pročetí první verze tohoto textu a připomínky k ní děkuji Elišce Fulínové, Tomáši Halamkovi a Andreji Virdzekovi. Za komentáře k textu děkuji také dvěma anonymním recenzentům.

² J. Habermas, *O vnitřní souvislosti právního státu a demokracie*, in: J. Habermas, *Diskursivní teorie liberální demokracie*, přel. A. Bakešová – J. Velek, Praha 2018, str. 136. (Pro originál viz J. Habermas, *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*, in: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1997, str. 293–305.)

³ Tamt., str. 134.

Vývoj liberálních demokracií v západní Evropě a Severní Americe ve druhé polovině 20. století naznačoval, že sepětí mezi liberálním a demokratickým/republikánským prvkem dobových politických systémů může dobře fungovat i v praxi. Liberální demokracie tak byla interpretována jako systém, v němž vůle lidu a ochrana práv jednotlivce nejenže koexistují, ale také se vzájemně chrání. Někteří autoři přicházejí dokonce s tezí, podle které se při dysfunkci jednoho z takto provázaných komponentů (liberalismu a demokracie) stává dysfunkčním i ten druhý, a tedy celý systém.⁴ V posledních dvou desetiletích jsme však i v euroamerickém prostředí mohli pozorovat hned několik pokusů o nastolení ne-li přímo nedemokratického liberalismu či neliberální demokracie, tak minimálně takových systémů či procesů, v nichž byl jeden z prvků liberální demokracie oslaben.

Obdobím, kdy se v politické teorii výrazněji prosadil názor, že oslabil zejména demokratický komponent liberálních demokracií, byla velká recese trvající od finanční krize z roku 2008 až zhruba do roku 2015. Zde byl zvláště charakteristický příklad zadluženého Řecka, kterému byl technokratickými elitami Evropské unie, resp. bohatšími členskými zeměmi typu Německa, shora naordinován plán ekonomických úspor.⁵ Terčem kritiky byly v tomto kontextu také ratingové agentury, na jejichž hodnocení bezpečnosti investic v jednotlivých státech se vlády často odvolávaly. Václav Bělohradský ukazuje toto omezení demokracie ze strany finančních institucí na výroku Günthera Oettingera z roku 2018. Tehdejší eurokomisař totiž na adresu další zadlužené země prohlásil, že finanční trhy dají Italům jasný signál, „aby nesvěřovali vládní odpovědnost populistům“.⁶

Teoretickou reakcí na oslabení demokratického komponentu bylo v uvedených letech oživení proudu radikální demokracie, který v různých podobách reprezentovali například Slavoj Žižek nebo Chantal Mouffeová. Jako zvláště výstižný pro popis tehdejší situace byl skloňován pojem depolitizace, jenž odkazoval na různé diskursivní i praktické posuny, které konkrétní problémy a jejich řešení převáděly z oblasti demokratického politického rozhodování a veřejné kontroly na půdu jiných slovníků a společenských subsystémů.

⁴ Viz například Y. Mounk, *Lid versus demokracie. Proč je naše svoboda v ohrožení a jak ji zachránit*, přel. M. Pokorný, Praha 2019, str. 14.

⁵ Tamt., str. 19–21.

⁶ V. Bělohradský, *Čas pléthokracie. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*, Praha 2021, str. 136.

Jako tři příklady depolitizačních posunů, které se snaží skrývat (politickou) moc, identifikoval Martin Škabraha marketizaci, expertizaci a moralizaci. Stručně vysvětleno jde v těchto třech modalitách o to, že namísto lidu či jeho zvolených zástupců má problémy řešit trh (jeho aktéři vedeni logikou maximalizace zisků a minimalizace ztrát) či odborníci, případně o to, že příčinu krize či neúspěchu spatřujeme v morálních selháních, a nikoli ve strukturálním nastavení a historickém vývoji.⁷ Mouffeová pak ústup politického jazyka viděla také v diskursu, který naznačoval, že k volnotržním a privatizačním politikám neoliberalismu neexistuje žádná alternativa. Proto klade důraz na pojem hegemonie, který naznačuje, že žádný politický řád není neměnný či přirozený. Naopak, každý řád je vždy vyjádřením mocenských vztahů – a jako takový nutně transformovatelný.⁸

Reakce proti naznačenému depolitizačnímu vývoji se již souběžně s ním začala formovat i v praktické politice, v níž nastává to, co běžný pozorovatel zná jako „populistický obrát“ – zde však, na rozdíl od politické teorie, s větším úspěchem na národněkonzervativní pravici. Oproti situaci, kdy experti a trhy vytlačovali ze sféry politického rozhodování lid, začaly být populisty ve jménu primátu vůle lidu omezovány naopak nezávislé nevolené instituce. A nejen ony – v rámci tzv. neliberální demokracie, jak označil Maďarsko sám jeho bývalý premiér Viktor Orbán, oslabil také obecně právní stát či práva menšin, tedy charakteristicky liberální komponenty liberálních demokracií.⁹ Alespoň na rétorické rovině pak namísto depolitizace nastoupila opětovná politizace, či až hyperpolitizace, kdy si lid coby suverén (případně spíše populistický vůdce, jenž se lidem zaštiťuje) bere zpět rozhodovací pravomoci o otázkách, které byly z politického rozhodování vyloučeny (jako technické, soukromé apod.).

V krajním případě pak hyperpolitizace může dosáhnout až intenzity politična, jak jej definoval na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století Carl Schmitt. Tedy takové intenzity, kdy se některá otázka stane tak konfliktní, že sváříci se strany již neuznají její rozhodnutí pomocí obecných

⁷ M. Škabraha, *Kritika politického rozumu*, in: V. Bělohradský et al., *Kritika depolitizovaného rozumu. Úvahy (nejen) o nové normalizaci*, Všeň 2010, str. 34–38. Kombinaci všech zmíněných modalit depolitizace jsme mohli dobře vidět třeba ve zmíněné řecké dluhové krizi, a to včetně moralizace reprezentované narativem o líných Řecích.

⁸ Ch. Mouffe – E. Wagner, *Interview with Chantal Mouffe*, in: Ch. Mouffe, *Agonistics. Thinking the World Politically*, London 2013, str. 131–132.

⁹ Y. Mounk, *Lid versus demokracie*, str. 22.

norem či prostřednictvím „nestranného“ třetího. Kolem takového problému se pak vytvoří dualita přítel–nepřítel, vedoucí až k nasazení vlastního života.¹⁰ Je to ostatně právě Schmitt, teoretik intenzity politična, u koho Habermas spatřuje problematický tah oddělení liberalismu a demokracie. S oddělením demokracie od liberalismu nastává podle Habermase to, že se „demokratické utváření vůle“ vymaní z „univerzalistických předpokladů obecné participace“ a začne být omezeno „na etnicky homogenní substrát obyvatelstva“.¹¹

Cílem následujícího textu bude snaha dílčím způsobem přispět do politickoteoretické debaty rekonstruuující současný liberalismus, resp. liberální demokracii v kontextu konfrontace s populistickými výzvami směřujícími k neliberální demokracii, a to s vědomím, že je zároveň třeba vyhnout se cestě k nedemokratickému liberalismu. Obdobným směrem se ostatně vydalo několik knižních publikací, s nimiž se čtenáři a čtenářky mohli v posledních letech seznámit v českém jazyce a které nám budou v dalším textu zvláště nápomocné.

Jednou z nich je kniha politického filosofa Jana Buráně nazvaná *Carl Schmitt. Nepřítel otevřené společnosti*, v níž její autor pojímá Schmitta jako klíčového teoretika autoritářského populismu a jako protipól autorem rozpracované vlastní koncepce. Burán se tak přidává k řadě autorů, kteří u Schmitta pozorují například právě snahu o oddělení liberalismu a demokracie a předznamenaní řady dalších charakteristik současného populistického vládnutí, ať už je přímo Schmittem inspirováno, či nikoli.¹²

Druhá kniha, jejímž autorem je právní sociolog a ústavní soudce Jiří Příbáň, pak má citát o propojení liberalismu a demokracie přímo ve svém mottu. „Souvislost demokracie a individuální svobody je mnohem mlhavější, než se jeví mnoha obhájcům obou těchto prvků,“ cituje autor

¹⁰ C. Schmitt, *Pojem politična*, přel. O. Vochoč, Praha 2007, str. 26–27.

¹¹ J. Habermas, *Zděšení z autonomie. Anglické vydání Carla Schmitta*, in: J. Habermas, *Diskursivní teorie liberální demokracie*, str. 208. (Pro originál viz J. Habermas, *Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch*, in: J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main 1987, str. 101–115.)

¹² Vlivu Schmitta na současnou populistickou praxi vybraných zemí se v nedávné době věnoval například diskusní balíček v časopise *Contemporary Political Theory*. Viz I. P. Karolewski – X. Libin – H. Patapan – G. Halmi – A. Kutay – P. Guasti – W. E. Scheuerman, *Carl Schmitt and Democratic Backsliding*, in: *Contemporary Political Theory*, 22, 2023, str. 406–437.

Isaiaha Berlina na úvod *Sázky na svobodu*, výboru svých esejů z posledních zhruba deseti let.¹³

Dichotomii *Liberálové a ti druzí* má ve svém názvu kniha politického filosofa Mateje Cíbika, přičemž autor reprezentuje moderní verzi sociálního liberalismu a podle toho, jak široce liberalismus pojmem – zdali v užším smyslu jako specifickou ideologii, nebo v širším smyslu jako systém liberální (ústavní) demokracie –, vymezuje i jeho protivníky.

Poslední dvě z nových knih, které nám s rekonstrukcí současného liberalismu v tomto textu pomohou, jsou knihy překladové. Jednak jde o dílo historika Timothyho Snydera *Svoboda. Pět pilířů pro život v 21. století* a jednak o publikaci *Zelený Leviathan aneb Poetika politické svobody* filosofa Marka Coeckelbergha. Obě knihy mají společné to, že koncept svobody v jejím negativním smyslu coby absence vnějších zásahů považují za nedostatečný, či dokonce takový, který může s autoritářským populismem fungovat ve vzájemné souhře. Proto oba autoři vypracovávají své pojetí pozitivní svobody – Snyder v kontextu kritiky amerického propojení libertariánského étosu a populismu s autoritářskými tendencemi v osobě Donalda Trumpa a jeho spolupracovníků, Coeckelbergh v souvislosti s výzvami klimatické krize a rozvoje umělé inteligence.

K uvedenému výběru upřesněme, že ačkoli zahrnuje pouze knihy v českém jazyce, článek není zaměřen na vystižení charakteristických znaků české recepce debat o liberalismu ani na analýzu současného českého diskursu okolo tohoto pojmu, což by vyžadovalo výběr jiných textů, a to spíše publicistického, či přímo politického typu.¹⁴ Publikace v češtině byly vybrány jako vstupní materiál pro tento text kvůli jejich přístupnosti pro české publikum, nicméně volba konkrétních titulů byla dána spíše jejich snahou bránit liberální demokracii před populismem tíhnoucím k autoritářství, přičemž se však všichni autoři zároveň vymezují i proti libertariánskému vyústění liberálních myšlenek. Zároveň mají všechny texty společný více či méně explicitní apelativní element s jistou mírou populárně-naučných prvků. Účelem tohoto článku tedy není zmíněné knihy analyzovat recenzentským způsobem, ale spíše si je vzít na pomoc pro širší teoretickou rekonstrukci liberalismu – všechny

¹³ J. Přibáň, *Sázka na svobodu*, Praha 2024, str. 9.

¹⁴ Byť třeba Jiří Přibáň určitou lokální charakteristiku nabízí, když píše, že právě ze střední a východní Evropy se „vzhledem k historickým zkušenostem a kulturní konstelaci [...] nejvíc ozývalo volání po negativní svobodě, svobodě zbavující lidskou existenci závislosti na politických rozhodnutích a bránící rozmanitost hodnot, které dávají této existenci smysl“. Tamt., str. 29.

se totiž pokoušejí jak o vymezení základních charakteristik liberalismu a jeho (populistických) protivníků, tak o vyjádření vlastní pozice, kterou lze (kriticky) interpretovat prizmatem problematiky přitažlivosti populismu a ne/dostatečnosti liberálních odpovědí na tuto přitažlivost.

Proto průvodce vybranými zákoutími současného liberalismu začnu v prvních částech článku stručným shrnutím základů liberalismu i jeho populistického protipólu s ohledem na to, jak je pojímají výše uvedení autoři. Následně budu zkoumat, kterým směrem se jim jeví žádoucí liberalismus posouvat, čelí-li společnost populistické, či přímo autoritářské vlně, případně za pomoci další literatury naznačím i své vlastní závěry. Vycházet budu z premisy, podle níž se na jednom krajním pólu sbíhají hodnotová neutralita s proceduralistickým pojetím demokracie (kladoucím důraz na dodržení stanoveného procesu) a na druhém afektivní hodnotová politika se substantivním pojetím demokracie (kladoucím důraz na výsledné politiky), přičemž přitažlivost populismu je podle této premisy založena na posunu směrem ke druhému pólu.¹⁵ V návaznosti na tyto úvahy dospěji k závěru, že životaschopnost liberálních demokracií by mohla být posílena tím, že budou promyšleny jako smíšené projekty opírající se nejen o liberální, ale i o některé konzervativní a socialistické prvky. V této souvislosti bude probrána otázka negativní a pozitivní svobody v liberálním myšlení s napojením na závěrečné myšlenky o tom, že svoboda má i důležité materiální aspekty.

1. Stručná charakteristika liberalismu

Zopakujeme-li na úvod dobře známé charakteristiky liberalismu, jak je shrnuje Matej Cívik, je třeba začít primátem jednotlivce coby abstraktní jednotky. Ohled na jeho svobodu, práva a kvalitu života je primárním ohledem liberální politiky, přičemž není podstatné, jaké soukromé hodnoty daný jedinec preferuje – v tomto směru se liberální stát snaží

¹⁵ Právě důraz na promyšlení škály mezi proceduralistickým a substantivním pojetím demokracie vede k tomu, že více než z jiných kritiků liberalismu a liberální demokracie budeme vycházet z díla Carla Schmitta. Například Milan Znoj rekonstruuje schmittovskou kritiku spojení liberalismu s demokracií tak, že liberalismus dokáže na svých politických protivnících parazitovat. Činil tak jak u monarchie, tak i posléze u demokracie, jejíž rozvoj byl podle Schmitta ohrožen právě rozvojem liberálního parlamentarismu. Viz M. Znoj, *České spory o liberalismus. Masaryk a Havel*, Praha 2024, str. 30. Schmittovsky bychom mohli říci, že liberalismus na demokracii parazituje tím, že do ní zahrnuje proceduralistické elementy, a upozaduje tak její substantivní základ v (pravdivé) identitě konkrétního lidu.

být co nejvíce neutrální, neupřednostňuje žádné konkrétní pojetí dobrého života a „zajímají ho pouze obecné kategorie, v nichž garantuje svobodu všem svým občanům, jejich rovnost před zákonem či podmínky poskytnutí sociální pomoci“.¹⁶ Cívik se proto jako deklarovaně liberální autor staví jednoznačně na stranu jednotlivce a jeho individuálních práv, nastane-li jejich konflikt s nějakou konkrétní kulturní tradicí. A to i v situaci, kdy by určitá kulturní tradice, která jde proti individuálním právům, měla zaniknout. Z liberálního pohledu jsou to totiž podle Cíbika výhradně jednotliví lidé, kdo požívá státní ochranu, nikoli tradiční způsoby života.¹⁷

Podobně vysoko staví zajištění práv a svobod jednotlivců i Jan Buráň, třebaže své pojetí nenazývá liberálním, ale personalistickým, jelikož se chce vymezit proti přirozenoprávní tradici, která je zejména s klasickým liberalismem spojována a která základní práva jednotlivce chápe jako něco předpolitického, či až nad-lidského a nezciitelného. Naopak podle Buráň, navazujícího zde na občanský republikanismus Karla Poppera a Philipa Pettita, jsou lidská práva „produktem společnosti: jejich institucí, v první řadě demokracie“.¹⁸ Přes konstatování politického/demokratického původu lidských práv však i Buráň – a to jej řadí do širší liberální tradice – nepovažuje za hlavní cíl demokracie „vyjadřování vůle většiny“ jako takové, ale „zajištění práv a svobod jednotlivců“.¹⁹ Názor, že demokracie je pro toto zajištění vhodným prostředkem, jej pak přibližuje ke zmíněné Habermasově tezi o přibuzenství či až totožnosti původu moderní demokracie a liberalismu. V tomto kontextu Buráň uvádí citát Ferdinanda Peroutky, podle něhož „svoboda je cíl, avšak demokracie je [...] způsob, jak svoboda přichází na svět“.²⁰ Ostatně i Cívik

¹⁶ M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, Praha 2025, str. 25, 22, 47.

¹⁷ Tamt., str. 99, 23. Můžeme tedy říci, že ohled na individuální práva jednotlivce je pro liberály vyšší hodnotou než kulturní pluralismus. Ani velmi staré a historicky významné kulturní praktiky nebudou chráněny před „vymřením“, budou-li nehumánní. Pokud se však v kontextu snah o zachování konkrétní kultury podíváme na taková narušení individuálních práv, která v běžné řeči jako nehumánní neoznačujeme, dostáváme se na pole, na němž může někdy převážet naopak snaha po zachování kultury a na němž by přísně liberální postoj preference individuálních práv nebyl nekontroverzní. Blíže o této problematice pojednám níže v souvislosti s úvahami Charlese Taylora.

¹⁸ J. Buráň, *Carl Schmitt. Nepřítel otevřené společnosti*, Praha 2024, str. 363, 90.

¹⁹ Tamt., str. 80.

²⁰ Tamt., str. 92.

považuje demokracii za „tradičního spojence“ liberalismu, protože „[u]držení svobody předpokládá určitou míru vlivu lidí na věci veřejné“.²¹

Kladou-li si tedy liberálové praktickou otázku, jak udržet svobodu, vedle určité míry politické participace jsou nástroji k dosažení tohoto cíle dále především „vláda práva, transparentnost politické moci a přísná omezení pro mocné“.²² Důležité je si uvědomit, že svoboda neznamená svévoli – ta by nakonec vedla k ujařmení slabých silnějšími, a v důsledku k omezení svobody velkého množství lidí. Moc musí být podle liberálů omezená, přičemž základním krokem k tomuto omezení je představa sdíleného projektu rovné svobody. Dalším krokem je zabezpečení rovné svobody právními pravidly, jež platí pro všechny včetně představitelů politické moci, kteří pravidla přijímají. Omezení moci vládnoucí politické reprezentace je pak na ústavní úrovni posíleno horizontální dělbou moci mezi jednotlivé složky státní moci (tradičně zákonodárnou, výkonnou a soudní). Zde je třeba zdůraznit, že tato omezení stát nezavrhují, ale naopak předpokládají jeho akceschopnou formu – liberalismus tedy nelze ztotožňovat s anarchistickým spoléháním se na společenskou samoregulaci.²³ V souhrnu nejde jen o brzdy a protiváhy uvnitř státní moci, ale také o vzájemnou kontrolu státu a společnosti a kontrolu moci společenských aktérů navzájem. Svou úlohu zde plní nezávislá média či různé součásti občanské společnosti a také stát regulacemi směřujícími

²¹ M. Cíbík, *Liberálové a ti druzí*, str. 21. Tento postoj však takto plně všichni liberálové nesdílejí. Vzpomeňme výše zmíněný Berlinův výrok o mlhavé souvislosti demokracie a individuální svobody. Berlinovo minimalistické pojetí negativní svobody coby prostoru, v němž nejsem ovlivňován ze strany druhých lidí, může být podle tohoto autora slučitelné s absolutistickou vládou, bude-li liberálně smýšlející, jako tomu bylo třeba u rakouského císaře Josefa II. I. Berlin, *Dva pojmy svobody*, přel. M. Znoj, in: J. Kis (vyd.), *Současná politická filosofie*, Praha 1997, str. 51, 57–58. (Pro originál viz I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in: I. Berlin – H. Hardy – R. Hausheer [vyd.], *The Proper Study of Mankind. The Anthology of Essays*, London 1997, str. 191–242.) Dnes již klasická kritika tohoto argumentu zazněla od Philipa Pettita, podle něhož zárukou svobody není pouze faktické nevměšování, ale také co největší ochrana proti možnosti svévolného zásahu, kdy tato možnost je i u sebevíc liberálního absolutisty stále velká. Viz J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 82.

²² M. Cíbík, *Liberálové a ti druzí*, str. 20.

²³ Tamt. V obdobném duchu píše ústavní právník Jan Kysela: „Nám jde dnes o to moc svázat natolik, aby pro ni tyranie nebyla snadným pokušením, [...] nikoliv však rozptýlit ji až po stav nemohoucnosti. Nebyla-li by moc státu schopná akce, stát by zřejmě svobodě jednotlivců neubližoval, ale ani jí nepomáhal, čímž by je ponechal napospas silnějším – v takovém případě by ovšem ztrácel smysl.“ J. Kysela, *Dělbá moci v kontextu věčného hledání dobré vlády*, Praha 2020, str. 31.

proti koncentraci moci soukromých osob, dnes zejména nadnárodních korporací.

Liberálové ovšem nevystupují jen proti politickému/mocenskému absolutismu, ale také proti absolutizaci některé ze společenských hodnot. Liberální hodnotový pluralismus, jak jej vykreslil Isaiah Berlin v eseji o dvou pojmech svobody, spočívá v uznání mnohosti, nesouměřitelnosti a neustálé konkurenci lidských cílů. Předpoklad, že existuje pevný a vyzkoumatelný žebříček hodnot, jde podle Berlina proti představě člověka jako svobodně jednající bytosti.²⁴ V berlinovsky liberálním pojetí společnosti, jak jej představuje také Jiří Příbáš, není ani lidský život a jeho ochrana apriorně absolutní hodnotou. Ani během pandemie covidu-19 nebylo podle Příbáše samozřejmé, jak přísná opatření zvolit, neboť ve hře nebyl jediný diskurs a hodnotový rámec – medicínské hledisko se mísilo s ekonomickým a rozhodnutí stejně zůstalo „na politicích, kteří jsou odkázáni na poslední soud veřejného mínění“.²⁵

Při představení knihy *Sázka na svobodu* v Knihovně Václava Havla se Jiří Příbáš ke klasickému liberalismu „berlinovského nebo popperovského střihu“ výslovně přihlásil, a to právě v souvislosti s pluralitou hodnot, přičemž pokud přece jen existuje nějaká hodnota, která by nás „měla nějakým způsobem spojit“, tak je to „tolerance vůči těm, kdo mají jiné hodnoty“.²⁶ Důležité však je, že i tolerance jako hodnota se

²⁴ I. Berlin, *Dva pojmy svobody*, str. 47, 98–99. Berlin zde odmítá považovat morální rozhodnutí za „operaci, kterou lze v principu provést logaritmičtým pravitkem“. Tamt., str. 98.

²⁵ J. Příbáš, *Sázka na svobodu*, str. 319. Otázce přežití jako hodnotového triumfu se v české esejistice věnuje například Tereza Matějčková, která nejen v kontextu pandemie, ale také klimatické politiky píše: „Jinými slovy, když si člověk zvolí silný kalibr typu ‚mrtvá planeta‘, může rovnou zrušit i demokracii. [...] Kdo říká apokalypsa, žádá si naší pozornosti, a kdo říká krize, chce často rozkazovat.“ T. Matějčková, *Bůh je mrtev. Nic není dovoleno*, Praha 2024, str. 295. Tématem svobody v situaci klimatické krize se detailně zabývá Mark Coeckelbergh v *Zelem Leviathanu* a dochází k závěru, že pokud se chceme vyhnout eko-autoritářství na globální úrovni, budeme muset zpochybnit předpoklad, že přežití je hlavním a konečným politickým cílem a hodnotou. M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan aneb Poetika politické svobody*, přel. P. Černovský, Praha 2024, str. 101.

²⁶ *Diskuse nad knihou Sázka na svobodu*, in: *YouTube.com*, dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=M1F90BDEgSA>, 1:16:55–1:19:10. Zde můžeme vzpomenout klasickou námitku, s níž pracuje například John Gray ve svém výkladu Berlinova díla: Není u liberálů nakonec vůdčí hodnotou svoboda? Je ten způsob života, v němž si svobodně volíme, co chceme dělat, pouze jedním z mnoha nesouměřitelných životních stylů? Nebo lze říci, že privilegium svobodné volby vyplývá z universální reality nesouměřitelnosti hodnot? Gray uvádí, že pokud by Berlin

musí vyjednat. Jako příklad příznivé konstelace pro úspěšné vyjednání hodnoty tolerance Příbáň uvádí zakladatelské období Spojených států amerických. Tehdejší Amerika podle něj byla společnost lidí, kteří byli sice z velké části fundamentalističtí puritáni s jasnou představou o spáse a dobrém životě, ale zároveň šlo o disidenty a desperáty opouštějící přes oceán své původní domovy mimo jiné kvůli netoleranci – a tito lidé se nakonec domluvili na vládě práva a uznání tolerance jako hodnoty.²⁷ Pokud takto příznivá konstelace nenastane a fundamentalistické skupiny přesvědčené o tom, jak žít dobrý život, se nedomluví na takové podobě veřejného prostoru, v níž si dokáží vyjít vstříc, hrozí jednak riziko občanských válek (jak to známe z náboženských konfliktů raně novověké Evropy), jednak riziko totalitarismu (pokud jedna fundamentalistická skupina získá monopol na ovládání společnosti).

2. „Ti druzí“ liberalismu

Tímto se dostáváme k otázce, kdo jsou vůči liberalismu „ti druzí“. Matej Cívik užitečně rozlišuje mezi těmi, kdo zpochybňují i základní institucionální nastavení liberální demokracie včetně svobodných voleb či právního státu, a těmi, kdo s institucemi liberální demokracie v zásadě problém nemají, ale s liberály vedou ideové spory, například ve výše uvedené problematice preference práv jednotlivce před zachováním kulturních tradic.²⁸

Mezi autory, jejichž díla zde probíráme především, panuje shoda na tom, že mnohem problematičtější je první skupina „těch druhých“.

tvrdil, že potřeba svobody má nějaký základ v lidské přirozenosti, ocitl by se na pozici „liberálního racionalismu“, který není s hodnotovým pluralismem dobře slučitelný. Podle Graye se Berlin musí spokojit s historickými a pragmatickými argumenty: například s tím, že zkušenost pluralismu vede u lidí k příklonu k toleranci a hodnotě svobodné volby, ale i naopak, že instituce podporující svobodnou volbu vedou k pluralismu, neboť otevrou prostor pro dříve utlačované skupiny. Blíže viz M. Walzer, *Are There Limits to Liberalism?*, in: *The New York Review of Books*, 19. 10. 1995, dostupné z <https://www.nybooks.com/articles/1995/10/19/are-there-limits-to-liberalism/>.

²⁷ *Diskuse nad knihou Sázka na svobodu*, 1:16:55–1:19:10. Disidentská pozice je pro vyjednávání určitého minimálního společného hodnotového základu, zdá se, výhodná, což dokazuje i prostředí československého disentu v období normalizace, kdy se na tématu podpory základních lidských práv sešly tak ideově odlišné skupiny jako konzervativní katolíci a reformní komunisté.

²⁸ M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 32–33.

Z moderních politických zřízení jsou zde protipólem liberalismu, resp. liberální demokracie především totalitní režimy. Totalitarismus můžeme v návaznosti na předešlé úvahy pochopit jako opak pluralismu. Jak uvádí Snyder, totalitarismus charakterizuje redukce rozmanitosti hodnot na jedno jediné dobro a také zrušení jakékoli nepředvídatelnosti.²⁹ V popperovském pojmosloví je totalitární režim uzavřenou společností vytvářející zdání dokonalého řízení, v níž však není prostor pro iniciativu a individuální odpovědnost.³⁰ Absence svobodného prostoru je pak z pohledu totalitářů zdůvodňována mimo jiné tím, že řízení společnosti vlastně jen naplňuje dějinný zákon a nakonec i teror je pouze naplněním absolutní normy tohoto zákona ve skutečnosti.³¹

Zatímco totalitarismus je probíranými liberálními autory jasně odmítnut, vůči oponentům, s nimiž se shodnou na základním uspořádání státu, jeho demokratické formě a základních svobodách, se autoři, z nichž zde vycházíme, snaží být vstřícní. Což je pochopitelné i vzhledem k jejich ambici oslovit co nejširší publikum, které zahrnuje i čtenáře, jejichž ideová pozice není liberální v užším slova smyslu. Dobře totiž vědí, že pokud by tyto oponenty zařadili do stejné protivnické škatulky s totalitáři, minulo by se jejich oslovení a snaha o základní konsensus účinkem. Tak Matej Cívik píše, že „ti druzí“ liberalismu v užším smyslu

„jsou mnohem přijatelnější. V demokratickém systému mohou prosazovat více vlastenectví ve školní výuce, státní vlastnictví významných podniků nebo protestovat proti potratům nebo manželstvím homosexuálů. Mezi tyto legitimní politické soupeře liberálů patří konzervativci, demokratičtí socialisté či umírnění nacionalisté. Ti do veřejného prostoru často přinášejí rozumné a silné argumenty.“³²

Obdobně podle Buráně funkční demokracii „definuje pluralismus a instituce, které jej zaručují“, zejména „právo na snahu přesvědčit většinu o svém názoru“. Fungují-li tyto základní instituce, pak mohou existovat demokracie, „v nichž je například jen velmi omezené právo na potrat,

²⁹ T. Snyder, *Svoboda. Pět pilířů pro život v 21. století*, přel. M. Pokorný, Praha 2025, str. 103.

³⁰ K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, přel. J. Moural, Praha 2011, str. 176–177, 203–204.

³¹ J. Přibáň, *Sázka na svobodu*, str. 303.

³² M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 33.

imigraci či netradiční manželství“.³³ Buráňův občanský republikanismus nevidí problém ani ve státních intervencích do ekonomiky a proměnách ekonomického *statu quo*, dějí-li se demokratickým způsobem.³⁴ Stejně tak Matej Cívik nevidí hranici mezi liberalismem a socialismem jako jasnou dělicí linii, ale spíše jako mlhavý prostor, kdy sice moderní liberálové nadřazují svobodu jednotlivce společenskému prospěchu, ale bez větších rozpaků obhajují „stěžejní úlohu státu v ekonomice, široké přerozdělování a velkou míru (i mezinárodní) solidarity“.³⁵

Otázka spolužití s oponenty liberalismu na společném liberálnědemokratickém základě (s totalitáři nemožné, kdežto s konzervativci, demokratickými socialisty a umírněnými nacionalisty možné) je pak poněkud obtížněji zodpověditelná, pokud jde o třetí typ „těch druhých“ – o populisty. Proto se ukazuje jako užitečné populismus rozdělit na jednotlivé typy. Populismus se obecně charakterizuje nikoli jako robustní světónázorový projekt, ale podle jedné z populárních definic jako „úzká ideologie“, která spočívá v odvolávání se na vůli lidu jako na primární zdroj politického rozhodování, v upozadění liberálních korektivů této vůle a v kritice lidem nevolených elit.³⁶ Míra, v níž může v populismu probublávat nebezpečí zrušení základních liberálnědemokratických institucí, či až nastolení totalitarismu, závisí mimo jiné na tom, na jaký typ lidu se populističtí politici odvolávají. Menší nebezpečí hrozí z odvolávání se na *empirický lid*, kdy populistická politika spočívá v prosazování referend či jiných nástrojů přímé demokracie nebo v přizpůsobování politiky průzkumům veřejného mínění, což v důsledku vede k programové a ideologické nestálosti populistů. I takovýto politický styl může vést k neliberální demokracii, kdy dochází například k politickému ovlivňování (ústavního) soudnictví či médií, nicméně není ohrožena možnost demokratického střídání vlád.

Ohrožení liberální demokracie se zvyšuje, pokud se populisté odvolávají na jakousi *substanci lidu*, mytický lid, který sami nazývají

³³ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 122.

³⁴ Tamt., str. 149.

³⁵ M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 27.

³⁶ C. Mudde – C. Rovira Kaltwasser, *Populism. A Very Short Introduction*, New York 2017, str. 6. „Úzkou ideologií“ zde autoři míní to, že populismus neodpovídá na komplexní otázky po povaze člověka a společnosti jako třeba liberalismus či socialismus a má méně propracovaný pojmový aparát, zúžený právě na zmíněný spor mezi lidem a elitou. Z tohoto důvodu se pravidelně napojuje na jiné ideologické projekty. Podle toho, na jaký z nich se napojí, se ukáže možnost jeho slučitelnosti s liberální demokracií v konkrétní situaci.

„skutečným“. Takový typ populismu nazývá Jan Buráň populismem „brut“ a v návaznosti zejména na Jana-Wernera Müllera ukazuje, že zaštiťování se „skutečným lidem“ může vést k většímu riziku neuznání výsledků demokratických voleb. Populista „brut“, který provedl „konceptuální rozlišení ‚substance‘ lidu [...] a empirického výsledku voleb či názorových průzkumů“, ³⁷ totiž může snadno tvrdit, že „on a jediné on mluví [...] za ‚tichou většinu‘, která nepřišla k volbám, nebo za ‚skutečné‘ příslušníky daného národa, kteří by vyhráli volby, kdyby nehlasovali všichni ti ‚cizáci‘, ‚přivandrovalci‘ a ‚odrozenci, kteří zradili vlastní národ““. Za této konstelace jsou ohroženy nejen elity, ale také demokratické procedury a pluralismus, ³⁸ což je s liberalismem neslučitelné i v jeho širokém pojetí.

Probrané rozlišení mezi empirickým a substantivním lidem nyní propojme s rozlišením mezi normativitou a normalitou. Liberální právní pozitivismus počítá s tím, že mezi normativitou a normalitou může být mezera, že právní pravidla (existující v modalitě „má být“) se mohou odlišovat od společenské fakticity (modalita „je“) – koneckonců již proto, že společnost je pluralitní. Populismus „brut“, vycházející z představy substantivního homogenního lidu, mezeru mezi normativitou a normalitou uzavírá. A je to Carl Schmitt, pro Buráně hlavní teoretik populismu „brut“, kdo s tímto uzavřením přichází – tak jako přišel s rozlišením substance lidu a empirického výsledku voleb (alespoň v Müllerově interpretaci). Již v *Pojmu politična* Schmitt píše, že „[f]unkce normálního státu spočívá [...] ve vytvoření normální situace, která je podmínkou pro to, aby vůbec mohly platit právní normy, neboť každá norma předpokládá normální situaci“ ³⁹ V díle *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (O třech typech právního myšlení) z roku 1934 pak Schmitt přichází s tzv. myšlením konkrétního řádu, v němž dále rozvíjí myšlenku, že realita není pouhou empirickou fakticitou, ale právě substantivně založenou normalitou. V praxi jde o dvojsměrný pohyb, kdy z jedné strany mají právní normy základ v normalitě vytvářené uvnitř jednotlivých společenských institucí a z druhé strany právo v tomto

³⁷ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 125.

³⁸ Tamt., str. 118. Na rozdíl od Buráně chápe Jan-Werner Müller jako antipluralistický populismus obecně, nikoli pouze jeden jeho typ (Buránův populismus „brut“). Viz J.-W. Müller, *Co je to populismus?*, přel. M. Hofmeisterová, Praha 2017, str. 17. Buránovo pojetí v tomto považuji za lepší, jelikož jeho pojem populismu není tak negativně zatížený, jako když je nerozlišeně spojen s antipluralismem.

³⁹ C. Schmitt, *Pojem politična*, str. 46, citováno též v J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 277.

prostředí podmínky normality stabilizuje. Problémem však je to, kdo je oprávněn určovat, co je normální a co abnormální – začasto se toho chopí arbitrárně vůdce.⁴⁰

Výše nastíněnými rozlišeními jsme si načrtli ideologicko-institucionální mapu, na níž se nacházejí liberalismus, resp. liberální demokracie a jejich protivníci. Poznali jsme, že mimo pole koexistence s liberalismem se nacházejí uzavřené společnosti totalitárního typu a dále populisté typu „brut“. Autoři, jejichž díla zde představujeme a analyzujeme, však ponechávají široký prostor pro to, aby liberalismus koexistoval se svými umírněnými oponenty, zejména konzervatismem, demokratickým socialismem či některými formami nacionalismu i populismu. To je podle mého soudu rozumný krok, neboť klasickému liberalismu chybí určité charakteristiky politiky, které nabízí jak tito umírnění oponenti, tak populismus „brut“. Pokud tedy chce být liberální demokracie (liberalismus v širším slova smyslu) odolnější proti svodům svého obyvatelstva ze strany populismu „brut“, měla by si umět osvojit právě ty charakteristiky oponentů liberalismu (v užším slova smyslu), které jsou podobné některým prvkům populismu, avšak s liberální demokracií slučitelné.

3. Liberální demokracie mezi procedurálním a substantivním pojetím

Jedním z často kritizovaných postojů minulých desetiletí bylo deklarované přesvědčení o ideologickém vítězství liberalismu, asociované nejčastěji s článkem Francise Fukuyamy o „konci dějin“ po pádu komunismu jakožto hlavního ideového soupeře liberalismu. V duchu této kritiky i Jiří Příbáš považuje za omyl liberálů iluzi, že s koncem studené války „skončila ideologická politika a že demokraticky legitimní vlády se budou stále víc měnit v účinné aparáty společenské správy a nepolitického vládnutí – governance“.⁴¹ Tato vidina nepolitického vládnutí se svou (minimálně předstíranou) neideologičností jeví jako odklon od teorií hodnotově založeného liberalismu, jež se objevily po skončení druhé světové války. Je však třeba si povšimnout, že jak technokratická

⁴⁰ M. Croce – A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Abingdon 2014, str. 36, 45. Blíže též J. Géryk, *Levicová recepcie díla Carla Schmitta*, diplomová práce, Praha 2018, dostupné z <https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/95354/120291191.pdf>, str. 30.

⁴¹ J. Příbáš, *Sázka na svobodu*, str. 246.

governance, tak hodnotový liberalismus se společně odlišují od klasického demokratického parlamentarismu s jasným primátem zákonodárné moci. Hodnotový liberalismus totiž mimo jiné posiluje úlohu ústavního soudnictví a zavádí doktrínu nezměnitelnosti ústavních ustanovení obsahujících podstatné náležitosti demokratického právního státu. Buráň v této souvislosti cituje Williama Selingera, podle něhož se liberální režimy po druhé světové válce odklonily od demokratického parlamentarismu, jehož principy se pokusily nahradit „individuálními právy a společenskými dobry mimo politickou soutěž“,⁴² což vedlo k jistému odklonu liberalismu od demokracie.⁴³

Na posílení demokratického prvku naopak klade důraz pojetí Jana Buráňe, kritické jak k technokratickému vládnutí, tak k silně hodnotovému liberalismu. Buráňův projekt spočívá v tom navrátit lid „do systému vzájemné kontroly a odpovědnosti mocí, z něhož v liberalismu jaksi vypadl“ a učinit veřejné fórum opět „nejposlednějším odvolacím soudem“.⁴⁴ Přičemž projevům lidu klade předem jen málo omezení a svým způsobem se tak vrací zpět k formálně-procedurální tradici meziválečného parlamentarismu. „Důsledná demokratická ústava by [...] měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter,“ píše Buráň s odvoláním na Poppera.⁴⁵ Zároveň se však snaží docílit toho, aby jeho pojetí – jakkoli zahrnuje silný návrat lidu do hry – bylo protipólem populismu „brut“, a kritizuje i Schmittem inspirovaná pojetí radikální demokracie.

⁴² J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 336.

⁴³ Tamt. Tento vývoj, který byl charakteristický například pro německou ústavnost po roce 1945, reagoval na předválečné případy nastolení autoritářských či totalitárních režimů volebně-parlamentní cestou, jako tomu bylo právě v Německu, ale i dalších evropských zemích. Kriticky se k formálnímu, čistě proceduralistickému pojetí demokracie již v roce 1937 vyjádřil jeden z tvůrců koncepce militantní či obranyschopné demokracie Karl Loewenstein: „Až donedávna si demokratický fundamentalismus a legalistická slepota odmítaly připustit, že mechanismus demokracie je oním trojským koněm, jímž se nepřítel dostane do města.“ K. Loewenstein, *Militant Democracy and Fundamental Rights, I*, in: *The American Political Science Review*, 31, 1937, str. 424. Proto také Loewenstein prosazoval právní zásahy proti nepřátelům demokratického systému, což se v poválečném Německu také událo například skrze zákazy nacistické strany (nařízením Spojenecké kontrolní rady, 1945) a komunistické strany (ve Spolkové republice Německo rozhodnutím Spolkového ústavního soudu, 1956).

⁴⁴ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 96.

⁴⁵ Tamt., str. 102.

Terčem Buráňovy kritiky je zde například levicová teoretička radikální demokracie Chantal Mouffeová či v praktické politice španělské hnutí Podemos, které se ostatně levicovým populismem Mouffeové inspiruje. Podle Buráně „schmittovská levice“ přejala „apokalyptický“ postoj, který staví určitý směr – v případě Mouffeové či Podemos radikální demokracii – jako zásadní protiklad liberalismu, s nímž svede finální politický souboj. Přičemž lákavá je pro radikální demokraty podle Buráně představa konce post-politické doby „nudné“ správy věcí. V tomto smyslu cituje sociology Patricka Baerta a Joshe Bootha, kteří soudí, že pro intelektuály z Podemos je scénář Schmittovy teorie „scénářem dramatického života, který kdysi vedli jejich předkové v boji s [Franciskem] Frankem, později byl opuštěn, a nyní se vrací s nimi jakožto protagonisty“.⁴⁶ Buránova otázka tedy zní, jestli inspirace Schmittem není nakonec jen projevem jakési znuděnosti akademiků v liberálním světě. Proč by se Mouffeová ve svém programu nemohla obejít bez Schmitta, když přece možnosti širší lidové participace hlásá i občanský republikanismus raného Poppera nebo Iana Shapira? Proč Schmitt, když se i v otázce teorie politického konfliktu lze obrátit třeba na Niccola Machiavelliho nebo u dekonstrukce liberalismu na teoretiky frankfurtské školy?⁴⁷

Otázka týkající se nudy je ovšem podstatná, jakkoli vypadá spíše jako provokace. Dotýká se totiž důležitého tématu afektivity v politice. Úvaha o tom, proč se Mouffeová opírá o Schmitta, když jí přece může argumentačně stačit občansko-republikánská, rovněž silně participativní pozice, totiž do určité míry právě úlohu afektivity upozadňuje. Rozdíl spočívá v tom, že Buránův návrat lidu je návratem lidu empirického, „procedurálního“, kdy se prostě občanům dá větší prostor k prosazování jejich zájmů a ke kritice moci zdola, kdežto schmittovský lid je založený nejen na proceduře účasti, ale také na identitárně podloženém afektu, čímž politický konflikt přestává být pouze konfliktem zájmů. Pojetí Mouffeové je pro nás zajímavé právě v tom, že se snaží mezi zásadně procedurálním a zásadně substantivním pojetím demokracie najít třetí cestu – a to za pomoci klíčového pojmu hegemonie. Tím je míněna taková společenská konstelace, v níž se partikulární společenská síla – aniž by přestala být sama sebou – přetváří v reprezentaci celku (univerzality). Celek však

⁴⁶ Tamt., str. 63, 238.

⁴⁷ Tamt., str. 237–239, 389.

ve skutečnosti tuto partikulární sílu stále přesahuje, a proto je také vždy možné hegemonii zvrátit.⁴⁸

Na jedné straně tedy Mouffeová odmítá redukcí politiky na konflikt zájmů, neboť si uvědomuje nutnost důrazu na kolektivní identitu u různých sociálních hnutí – jelikož bez schopnosti kolektivního vymezení se vůči protivníkovi v dualitě my–oni nelze s pokusem o převrácení současné hegemonie uspět –, na druhé straně však nezastává ani schmittovskou pozici hlásající neslučitelnost liberálního pluralismu s demokracií.⁴⁹ Pluralismus je i při uznání dělení my–oni pro radikální demokraty umožněn předně tím, že aktuální hegemonie v dané obci (*polis*) nikdy není ztotožněna s *polis* jako takovou. Jak uvádí Martin Škabraha, Schmitt se dopouští dvou souvisejících chyb. Zaprvé absolutizuje hegemonii a ztotožňuje ji s obcí jako celkem, což jej pak vede k tomu, že opozice či disent se chápou jako nepřátelské síly v silném slova smyslu – formu *polis* v takovém případě nelze naplnit různými obsahy, aniž by nedošlo k rozpadu samotné formy. Zadruhé naturalizuje koncept identity – neuvědomuje si, že vedle vymezení „my nejsme oni“ existuje i vymezení „my jsme svobodní, rozumní, sebe-vládni“, a tedy že do identity coby „způsobu, jak být“, je vždy „vepsána možnost být nějak jinak“.⁵⁰

Shrňme tedy v polemice s Buráňovým silně procedurálním pojetím, proč je uvažování o hegemonii v liberální demokracii důležité. V hegemonické pozici sice nejsou identity „schmittovsky“ naturalizované (esencialistické) a konflikt nedosahuje intenzity nepřátelství, avšak nejde ani o přelévavé většiny charakterizované konfliktem zájmů. Existence hegemonické části společnosti přetvářející se v reprezentanta celku (a potenciální odpor vůči ní) tak dodává onou zvýšenou, avšak nikoli maximální intenzitou potenciálního konfliktu politice vážnost. Tato vážnost – protože je spojená s reprezentací celku – pak zvyšuje potenciál toho, že politické programy a hodnoty budou pro občany silnými orientačními rámci poskytujícími smysl.

Výše zmíněné zde uvádíme mimo jiné proto, že pocit absence smyslu či odcizení je častým motivem kulturní kritiky proceduralistického liberalismu. Jak v průběhu své knihy ukazuje Buráň, v radikální podobě tuto kritiku můžeme vidět samozřejmě u Schmitta. Ten útočí na neutrální

⁴⁸ E. Laclau – Ch. Mouffe, *Hegemonie a socialistická strategie*, přel. R. Převrátil, Praha 2014, str. 14.

⁴⁹ Ch. Mouffe, *On the Political*, Abingdon 2005, str. 69–70, či J. Géryk, *Levicová receptce díla Carla Schmitta*, str. 78.

⁵⁰ M. Škabraha, *Kritika politického rozumu*, str. 39–41.

stát jako na relativistický, bezobsažný či co do obsahu omezený na minimum, dále na pragmatické pojetí parlamentarismu jako na nedostatečně „hluboké“ a konečně na bytostně ekonomické a technické myšlení moderní doby a mechanickou re-produkci soukromých zájmů, proti čemuž staví bytostně politické myšlení katolické církve a „substanciální“ re-representaci náboženských konceptů.⁵¹ Schmitt samozřejmě nebyl se svou kritikou sám, sekularizace, racionalizace, společenské zrychlení a další základní procesy modernity vedly k popisům odcizení u mnoha autorů. Příbář v této souvislosti zmiňuje třeba románovou trilogii *Náměsíčníci* (1930–1932) Hermanna Brocha, podle něhož se v moderní době bytí „rozplynulo v čirou funkčnost“. Hodnoty pak fungují „parallelně a bez možnosti znovu zformovat společný hodnotový komplex“, jaký zde byl v době, kdy byl člověk chápán jako obraz boží, v němž se zrcadlily „univerzální hodnoty sjednocující svět a potvrzující jeho smysl věčnou platností“.⁵²

Meziválečná kritika absence smysluplného sjednocujícího jazyka je velmi dobře srozumitelná i v současnosti.⁵³ I dnešní dobu proto charakterizuje Příbář tak, že „[s]vět ovládla technika, jejíž účel už neurčuje člověk, ale která naopak mění člověka ve funkční prvek systému. Čísla a statistiky, data a algoritmy nahradily ideologie v procesu legitimování moci.“⁵⁴ Proto podle něj mají lidé tendenci reaktivně přilnout k těm, kdo jim namísto odcizeného „studeného hlasu“ legality a kalkulujícího rozumu nabídnou „vřelé slovo“, například k charismatickým hlavám států.⁵⁵ Velkou otázkou pro liberální demokraty tak je to, jakým směrem svou ideologii posunout, aby se alespoň pokusila zodpovědět otázku po smyslu, což obnáší úrok od pouhého proceduralismu, aniž by se však chytla do pastí utlačivého esencialismu uzavřených společností. Tedy například do pastí „myšlení konkrétního řádu“ Schmittových děl z období nacistické vlády, v nichž je legalita upozaděna na úkor legitimacy řádu, „který prý předchází nejen normy a instituce, ale i individua, jež sám

⁵¹ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 300, 247, 24.

⁵² J. Příbář, *Sázka na svobodu*, str. 24.

⁵³ Jakkoli má pravdu i Buráň, když píše, že dnešnímu člověku může být meziválečná společenská atmosféra těžko přístupná ve své úplnosti, kdy je našim současníkům cizí například „esencialismus té míry a podoby, v nichž se objevuje u Schmitta. Co se tak může jevit jako precizní analýza, může být pouhá satira, a naopak, co se může jevit jako očividná satira, může být upřímný projev esencialistického uvažování.“ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 253.

⁵⁴ J. Příbář, *Sázka na svobodu*, str. 25.

⁵⁵ Tamt., str. 235.

teprve vytváří⁵⁶ – v němž tedy hrozí krajní případ ztotožnění normativity s normalitou (jež je však ordinována shora). Jinými slovy může být problém formulován tak, že jde o hledání přiměřené míry substantivity v liberalismu, aniž by to vedlo k nástupu toho, co jsme charakterizovali spolu s Buránem jako populismus „brut“, či toho, co Jiří Přibáň nazývá „nostalgickým populismem“, který spoléhá na mobilizaci i takových vášní, které vychází z „předsudků a temných proudů kolektivního podvědomí“ a „pojem nepřítele chápe jako základní kategorii politiky“.⁵⁷

Určitou mapou, ve které se můžeme pohybovat při našem hledání hodnotového rámce, který bude schopen přispět k silnější afektivní identifikaci s liberální demokracií a zároveň nevykročí z jejích mantinelů, je prostor, který je podle Jiřího Přibáně vymezen dvěma krajnostmi – morálním fundamentalismem a morálním relativismem. Coby extrémů Přibáň kritizuje jak morální fundamentalismus, „který stále více pohlcuje svět a zapaluje v něm vášně vedoucí k politickému násilí“, tak morální relativismus, který si neuvědomuje důležitost hodnot coby pevných bodů, jež dávají člověku smysl v nezajištěné sociální situaci.⁵⁸ Podobně pak varuje před krajnostmi legitimacy bez zákona, již „hrozí, že se stane revolučním terorem“, i zákona bez legitimacy, u něhož je zase riziko, „že se stane nesmyslným aparátem moci“.⁵⁹

Přibáň v situaci, kdy uznává důležitost hodnot, ale zároveň brojí proti „hodnotám uzurpujícím si objektivní platnost“, nabízí v *Sázce na svobodu* dvě řešení. První spočívá v pojetí hodnot jako kontrolních, kritických mechanismů. Taková politika prosazuje hodnoty, „které nediktují, co je správné a dobré, ale varují před tím, co nás ohrožuje a ubíjí“,⁶⁰ či tvrdí, že úkolem demokracie „není vynucovat pravdu, ale [...] čelit otevřeným lžím povýšeným na běžný prostředek politického boje“.⁶¹ Zde jde o zásadně liberální pojetí, kdy se hodnoty vyjevují spíše tehdy, když jsou porušovány, než určováním, co je dobrý život.

Druhé řešení problému, jak se vymezit proti morálnímu fundamentalismu, aniž by se člověk stal cynikem, je podle Přibáně založeno na odlišení morálky od etiky. Morálku Přibáň vymezuje jako „soubor pravidel a norem, které nám říkají, jaké jednání je dobré nebo špatné“.

⁵⁶ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 206.

⁵⁷ J. Přibáň, *Sázka na svobodu*, str. 245.

⁵⁸ Tamt., str. 11.

⁵⁹ Tamt., str. 41.

⁶⁰ Tamt., str. 73.

⁶¹ Tamt., str. 188.

Jako taková je morálka „společensky závazná“, „vyžaduje společenský konformismus“ a v krajním případě se může „změnit ve fanatický a absolutní boj na život a na smrt“. Oproti morálce naopak etika stojí na vlastním úsudku jednotlivce a schopnosti „rozhodnout se, co je v dané situaci správné [...] a jednat tak, abychom se nemuseli sami za sebe stydět a neztratili úctu k sobě nebo ostatním“.⁶²

Přibánova preference spíše individuální a situačně orientované etiky, držící si odstup od svázanosti partikulární kolektivní morálkou daného společenství (čímž je však v jistém smyslu univerzalističtější), je viditelně ovlivněna tradičními Přibánovými inspiračními zdroji, ať už jde o liberální hodnotový pluralismus Isaiaha Berlina, postmoderní myšlení,⁶³ nebo systémovou teorii společnosti.⁶⁴ To Přibáně na škále třetích cest mezi morálním relativismem a morálním fundamentalismem přece jen staví blíže relativistickému pólu, což je ostatně od liberálního myslitele očekávatelné. Otázkou je, jestli Přibánův úrok k pomyslnému středu této škály nebyl ještě příliš opatrný ve smyslu přílišných obav z absolutna a jestli jím předestřené pojetí etiky není afektivně příliš slabé.

Další způsob uvažování nad problematikou hodnotového rámce v liberálních demokraciích předestírá moderní liberalismus rawlovského typu, k němuž má blízko Matej Cibik. V tomto pojetí se liberálové odklání od imperativu neutrality v případě „veřejných hodnot“. Jinými slovy, nepočínají si neutrálně při propagaci hodnot, které ulehčují, udržují, či dokonce umožňují občanský smír. Proto tedy stát „podporuje rovnost svých občanů, ‚výchovu k občanství‘ na školách a vynucuje

⁶² Tamt., str. 261.

⁶³ Václav Bělohradský charakterizuje postmoderní etiku jako etiku založenou na uznání vlastního hlasu druhé bytosti. Základní teze, inspirovaná „etikou tváře druhého“ v díle Emmanuela Levinase, zde zní: „Tvář druhého nelze nikdy podřídít hledisku totality ‚bez výčitek svědomí‘, její křehkost je naléhavější než pravda, nelze ji ‚bez výčitek svědomí‘ odečíst od našich objektivních pravd, nelze ji vymést z našich dějin jako pouhý ‚subjektivní pocit‘.“ V. Bělohradský, *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praha 2014, str. 135.

⁶⁴ Odtud přesvědčení, že „[m]oderní společnost sestává z mnoha funkcionálně diferencovaných systémů a postrádá středový bod, v němž by se soustředily nejvyšší prameny platnosti sociálních norem“. J. Přibán, *Právní symbolismus. O právu, času a evropské identitě*, Praha 2007, str. 270. Morální komunikace, fungující na základě kódu dobré/špatné si za této konstelace nemůže podřídít komunikační kódy jiných systémů, například vědy (pravda/lež) či politiky (vláda/opozice). (Tamt., str. 21–22.) Zajímavé je v tomto směru vymezení ústavy, která představuje projev „napětí mezi instrumentální, procedurálně založenou racionalitou práva a ohlašovanými válkami bohů vedenými ve jménu norem kulturní identity“. (Tamt., str. 20.)

normy slušného chování na veřejnosti a širokou toleranci“.⁶⁵ Zde však Cíbik končí a v oblasti různých pojetí dobrého života v soukromé sféře je pro něj liberální stát stále neutrální.⁶⁶ Tento postoj dále rozvíjí u problematiky uznání, kdy je liberální stát podle Cíbika založen na uznání „vnitřní“ hodnoty každého člověka a „zajištění jeho důstojnosti nezávisle na dalších charakteristikách“. Což je pro něj rozdíl oproti neliberálním režimům, v nichž uznání druhého jako důstojné osoby není universální, ale podmíněné příslušností k nějakému širšímu celku.⁶⁷

Stejně jako u Přibáně si i u Cíbika položíme otázku, zda jeho pojetí není afektivně slabé, a rozvíjíme argument, podle něhož může liberalismus lépe konkurovat afektivním podnětům populismu tehdy, když sice vyjde z univerzalistického pojetí uznání druhého coby osoby, avšak do tohoto liberálního rámce bude schopen začlenit i identitární otázky spojené s uznáním „zvenku“. Tak do určité míry pracuje i Cíbik sám, když se snaží ospravedlnit liberální nacionalismus.⁶⁸ Zaprvé tak činí zdůrazněním role národního jazyka. Přesun funkcí státu na mezinárodní úroveň by znamenalo přesun politického provozu na úroveň, na níž se komunikuje v jazyce, který podstatná část obyvatelstva v každodenním životě nepoužívá a v němž není schopna artikulovat své zájmy. „Demokratický deficit“ Evropské unie tak podle Cíbika pramení především z jazykové bariéry.⁶⁹ Zadruhé pak Cíbik uznává, že

⁶⁵ M. Cíbik, *Liberálové a ti druzí*, str. 22.

⁶⁶ Ještě hodnotově užší se zdá být proceduralistické pojetí Buráňovo, kde hodnotový rámec tvoří hodnoty nutné „k zajištění funkčnosti demokracie – [...] svobody slova, tisku, shromažďování a obecně vysoká míra nedominance, bez níž nelze zajistit, že se lidé nebudou bát projevit svůj názor, a že tedy systém bude skutečně demokratický“. J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 201.

⁶⁷ M. Cíbik, *Liberálové a ti druzí*, str. 201–202.

⁶⁸ A dokonce i jako liberál uznává, že „[z]ásadní úlohou politiky je tedy kromě blahobytu vytvářet prostor, v němž mohou obyvatelé budovat a zažívat své životy jako hodnotné. [...] Člověk tedy může žít i nesvobodně, nemusí však být se svým údělem nespokojený – pokud má pocit, že patří do společnosti, má své místo a jeho postavení v ní shledává jako dostatečně ceněné.“ (Tamt., str. 200.) Klasičtí liberálové však vidí v přílišné touze po společenském uznání také rizika, byť i Cíbikovy pasáže by šlo vyložit spíše jako snahu o rétoricky vstřícný krok směrem k oponentům liberalismu. V každém případě takový Isaiah Berlin touhu po uznání zmiňuje ve výčtu cílů, za které byli lidé často připraveni obětovat svou negativní svobodu. Varuje před situací, kdy lidé v touze po uznání kladou přílišný důraz na otázku „Kdo nám má vládnout?“ a zapomínají na otázku „Jaký prostor má mít autorita?“. V důsledku pak mohou připustit i více utlačující vládu, jen když bude vykonávána příslušníky jejich skupiny. I. Berlin, *Dva pojmy svobody*, str. 87, 85.

⁶⁹ M. Cíbik, *Liberálové a ti druzí*, str. 182–183.

„[o]chota obyvatel platit nemalé výdaje sociálního státu závisí na dvou skutečnostech: na pocitu sounáležitosti (tedy přesvědčení, že také sociální situace důchodců, které neznám a v životě je neuvidím, se mě týká a v jistém smyslu za ni nesu odpovědnost) a na důvěře (tedy přesvědčení, že moji spoluobčané se o mě také postarají, když se ocitnu v podobné situaci)“.⁷⁰

Odtud vyplývá pro nás důležitá otázka, jaké formy afektivní sounáležitosti (silnější než té univerzalistické/kosmopolitní) má stát podporovat, aby přispěl k udržení společenské solidarity, aniž by si však osvojil rétoriku a politiku neliberálního nacionalismu.

Můžeme se pokusit postupovat z opačné strany. Namísto od pólu, který jsme v inspiraci Příběhovým rozlišením zjednodušeně nazvali „morálním relativismem“ a který spojujeme s procedurálním pojetím politiky a slabou afektivitou, nyní vyjděme od pólu „morálního fundamentalismu“ spjatého se silně substantivním pojetím politiky a silnou afektivitou – tedy od pólu v podstatě schmittovského. Jak uvádí Jens Meierhenrich, Schmitt byl přesvědčen o tom, že aby ústavní demokracie přežila, nestačí jí být pouze formální, ale potřebuje afektivně podloženou substanci. Jako taková je podle Meierhenricha zejména Schmittova *Verfassungslehre* (Ústavní teorie, 1928) užitečná pro diskusi o stavu dnešních ústavních demokracií, v nichž je expresivní funkce ústav upozaděna funkcí (pouze) instrumentální.⁷¹ Je však třeba si zopakovat, v čem tato expresivní funkce (a návazně i její problematičnost) spočívá. Východiskem Schmittovy ústavní teorie je zjištění, že ústavu nelze ztotožnit se souborem norem – základ ústavy totiž není normativní, ale faktický, sociologický, a pokud tomu tak není, vytváří ústava řád pouze v regulačním, nikoli opravdu konstitutivním smyslu. Zmíněný faktický základ ústavy pak Schmitt nachází v konkrétní jednotě lidu coby „existenciální komunity“, nikoli v pouze náhodném, a ovšem ani společenskou smlouvou ustaveném sdružení lidí.⁷² I společenskou smlouvu je totiž třeba

⁷⁰ Tamt., str. 183.

⁷¹ J. Meierhenrich, *The Soul of the State. The Question of Constitutional Identity in Carl Schmitt's Verfassungslehre*, in: M. Goldoni – M. A. Wilkinson (vyd.), *The Cambridge Handbook on the Material Constitution*, Cambridge 2023, str. 48, 63. Lze říci, že se Schmitt vymezil proti modernímu narativu, převažujícímu minimálně od poloviny 19. století, podle něhož byly emoce coby něco podřadného odsunuty do hájemství soukromého života a intimity. Viz A. Sajó, *Constitutional Sentiments*, New Haven 2011, str. 15.

⁷² J. Meierhenrich, *The Soul of the State*, str. 51, 56–57.

chápat jako něco normativního. Faktické určení existenciální komunity spočívá spíše ve společných tradicích, historickém údělu či osudu nebo také etnicitě či rase.⁷³

Zde se ukazuje výše předeslaná problematičnost Schmittovy ústavní teorie, která je nutně založena na principu výlučnosti. Kdo není součástí lidu coby oné existenciální komunity, není součástí politické obce. Takovéto pojetí se již nachází za hranicemi liberální demokracie, neboť až příliš upřednostňuje ono „vnější uznání“, jak jej definoval Cívik. A právě proto, aby k vyloučení na základě „sociologické“ fakticity nedocházelo, je v liberálních demokraciích důležitý i normativní element ústav, jehož primát Schmitt tak vehementně kritizuje. Jak ve své práci o ústavních citech ukazuje András Sajó, i při uznání důležitosti afektivního prvku v moderním konstitucionalismu si je třeba uvědomit, že odkazy na „opravdové city“ dané komunity mohou vést k upozadění menšinových životních forem právě ve jménu představy určité emoční (u Schmitta existenciální) komunity. A je to právě moderní stát a jeho „chladný“ normativní (legalistický) komponent, co mírní násilné sklony vyvolané silnou rasovou, etnickou či náboženskou solidaritou.⁷⁴ Stále se nám tedy vrací otázka po vyváženosti substantivně-afektivního a procedurálně-kontrolního prvku coby jednoho ze základních napětí v teorii i praxi liberální demokracie. Jak posílit afektivitu v liberálních demokraciích, abychom zároveň nevylučovali ty, kdo by se nevešli do schmittovsky definované existenciální komunity?

Pro inspiraci se můžeme podívat do díla Charlese Taylora, který zjemňuje občas ostře vedenou hranici mezi liberály a komunitaristy,⁷⁵ když rozlišuje dva typy otázek: ontologické otázky, v nichž se můžeme přiklonit na stranu atomismu (společnost je souhrnem jednotlivců coby svébytných jednotek) a holismu (jednotlivec je vždy sociálně zakotven v již existující struktuře, kterou na pouhý souhrn jednotlivců nelze redukovat), a otázky obhajoby, kdy se pohybujeme na škále stanovisek více či méně individualistických (primát mají individuální práva a svoboda jednotlivce), nebo kolektivistických (primát má společný život a dobro

⁷³ Tamt., str. 49.

⁷⁴ A. Sajó, *Constitutional Sentiments*, str. 44.

⁷⁵ Ostřejší vymezení můžeme vidět i u Cíbika, když píše o problematičnosti pozitivní politické doktríny komunitaristů, jež se „často zvrhává na bukolické, konzervativní snění o všeobíhající komunitě [...], která jediná nám poskytne smysl života“, a následně tvrdí, že „[m]ožná právě kvůli tomu se komunitaristická kritika časem vyčerpala a dnes stojí ve sféře politické filozofie mimo zájem, přičemž liberalismus se rozvíjí i nadále“. M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 48.

kolektivů). Toto rozlišení dvou typů otázek může oproti běžně přijímané pozici směřující atomismus s liberalismem a holismus s kolektivismem vést i k závěru, že člověk může být klidně v ontologickém smyslu holistou a zároveň liberálem kladoucím důraz na individuální práva a svobody.⁷⁶ Což je ostatně pozice blízká Taylorovi samotnému, přičemž se snaží přijít na to, zda naše solidarita s ostatními (například ve smyslu uznání jejich práv či přerozdělování) může fungovat bez silného smyslu pro společenství. A nadto, zda se může silný smysl pro společenství konstituovat i tam, kde je základní ctností (procedurální) spravedlnost, nebo zda musí „v definici života ve společenství“ figurovat ještě jiné dobro.⁷⁷

Taylorova odpověď vychází z předpokladu, že patriotické společnosti se silným smyslem pro společenství vytvářejí takový veřejný prostor, který se zakládá „na společném dobru vyššího druhu“, než je to složené z dober individuálních.⁷⁸ Takovým dobrem ovšem podle Taylora klidně může být i liberální princip vlády práva. Jde jen o to si uvědomit, že porušení vlády práva nás nepobuřují primárně proto, že je vláda práva v našem instrumentálním zájmu, nebo proto, že jsme oddáni principům liberální demokracie v jejich abstraktním pojetí. Pobuřují nás hlavně proto, že porušení vlády práva (zde zejména to ze strany našeho státu) narušilo naši identitu a tím, co je dotčeno, je naše hrdost a oddanost – patriotická identifikace s konkrétním historickým společenstvím. Proto také Taylor považoval stabilitu západních demokracií druhé poloviny 20. století za výsledek toho, že „bylo nakonec dosaženo syntézy mezi národní identitou a svobodnými zřízeními“.⁷⁹ Z Taylorova pojetí tak pro současné liberální demokracie vyplývá ponaučení, že je lepší liberální principy vykládat nikoli jako abstraktní hodnoty předcházející konkrétním společenstvím, ale jako historické výdobytky, jichž dané společenství dosáhlo společnou prací. Výklad liberálních principů jako patriotických společných dober by pak měl umožnit silnější afektivní identifikaci s těmito principy.

⁷⁶ Ch. Taylor, *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, přel. O. Vochoč, in: J. Kis (vyd.), *Současná politická filosofie*, str. 465–470. (Pro originál viz Ch. Taylor, *Cross-purposes. The Liberal-Communitarian Debate*, in: Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, str. 181–203.)

⁷⁷ Tamt., str. 469.

⁷⁸ Tamt., str. 475.

⁷⁹ Tamt., str. 482–486.

Zde se ukazuje odlišnost mezi společensko-integračním mechanismem v Taylorově pojetí a tím, co John Rawls označuje jako překrývající se konsensus (*overlapping consensus*). V Rawlsově koncepci politického liberalismu jde o konsensus občanů, jimž jejich odlišné komprehenzivní (morální, filosofické či náboženské) doktríny umožní shodnout se na základních principech politického uspořádání. Aby však ke shodě odlišných komprehenzivních doktrín došlo, je Rawlsova představa konsensu omezená právě pouze na základní principy politického uspořádání. Rawls navíc postupuje tak, že se chce vyhnout tomu, aby konsensus byl pouhou rovnováhou sil mezi komprehenzivními doktrínami, a proto směrem k oněm politickým základům společnosti vytváří vlastní nezávislou (*freestanding*) koncepci spravedlivě uspořádané společnosti.⁸⁰ Má-li však tato koncepce být nezávislá a zároveň přijatelná pro lidi vyznávající různé komprehenzivní doktríny, musí být úzká, přičemž toto zúžení u Rawlse spočívá v oddělení politického od morálního, od ucelených představ o dobrém životě. Ve světle předcházejícího výkladu bychom takovýto postup označili za příliš procedurální a afektivně slabší, a to právě kvůli onomu odpojení politických principů od nepolitických, smysl dodávajících vodítek našeho jednání.⁸¹

Přístup, kterému je blíže Taylor, takto silné oddělení politického a morálního nepředpokládá. Tím pádem však může být náchylný k námitce, že bude některou skupinu obyvatel vylučovat, že tedy jeho přístup nebude tak konsensuální. Tato námitka je pádná, nicméně je třeba dodat, že všezahrnující charakter konsensu v pluralitní společnosti je jen jednou z proměnných ve vzorci životaschopnosti liberální demokracie. Taylor tak uznává jako legitimní i taková politická uspořádání, v nichž obec jako celek není neutrální ve vztahu k substantiálním závazkům, jež se týkají představ dobrého života, a to i tehdy, když danou substantiální

⁸⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005, str. 36–38.

⁸¹ Výše uvedené nicméně neznamená, že Rawlsův politický liberalismus je prostý jakékoli afektivity a substantivních prvků, když principy spravedlnosti vzešlé z překrývajícího se konsensu mohou být v posledku substantivní. (Tamt., str. 191.) Jak dále uvádí Martha C. Nussbaumová, i liberální stát založený na ideji Rawlsova překrývajícího se konsensu může cíleně podporovat kultivaci určitých emocí, které lidi vedou k zaujetí pro společné dobro, a naopak zadržení těch emocí, které vedou například k touze podmanit si ostatní. V souladu s koncepcí překrývajícího se konsensu by ale mělo jít o emoce v rawlsovsky úzkém smyslu slova politické, tedy emoce občanské, veřejné. Proto Nussbaumová polemicky dodává, že v neideálních společnostech je ve snaze dospět ke spravedlivému uspořádání někdy produktivnější užití partikulárních symbolů a narativů. M. C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge 2013, str. 9–11.

představu nesdílí každý. Přesto však toto pojetí, které v některých případech nechá převážit partikulární kolektivní cíle nad požadavky stejného zacházení, Taylor nepovažuje za ohrožení liberální demokracie, je-li zároveň předpokládán respekt k rozmanitosti a jsou-li zachovány záruky základních práv.⁸²

Taylor tedy upouští od ideje co nejširšího konsensu, aby vykročil směrem k většímu afektivnímu ztotožnění se (velké části) občanů s institucemi – přičemž afektivita je posílena tím, že nedochází k ostrému odlišení politického a morálního/kulturního –, ale zároveň nevykračuje za horizont liberální demokracie. Taylor tedy fakt pluralismu v moderních společnostech neřeší (rawlovskou terminologií řečeno) nezávislou konsensuální politickou koncepcí, ale právě dynamickým setkáváním existujících představ o dobrém životě i na úrovni politiky. Taylorovým ideálem tak není překrývající se konsensus, ale splývání horizontů (*Horizontverschmelzung*) coby praxe vytváření nových slovníků při střetu kultur, resp. komprehenzivních doktrín.⁸³

Taylorovo pojetí nám tak může posloužit jako příklad politické teorie, která může podložit takovou podobu „afektivního konstitucionalismu“, jež se může vystříhat schmittovských nástrah. Ani ta však samozřejmě není imunní vůči kritice. Jakkoli Taylor hovoří o syntéze národní identity a svobodného zřízení, je jeho patrioticko-identitární přístup založen na určité míře logiky kolektivní difference. Můžeme se tedy ptát, zdali může být společenská jednota založena na jiných předpokladech než na kulturní identitě.

Na tuto otázku ze socialistické perspektivy odpovídá Schmittův výmarský současník Hermann Heller. Ten – ačkoli konstatuje, že bez jistého stupně homogenity není demokratická formace možná – oproti Schmittovi oslabuje logiku difference v základu státu a nemyslí si, že by třeba i něco jako světový stát popíralo lidskou přirozenost. Pojem politiky je ostatně odvozen, tvrdí Heller, od slova *polis* (obec), nikoli

⁸² Taylor jako příklad uvádí quebecký zákon zakazující „(stručně řečeno) frankofonním obyvatelům a imigrantům posílat jejich děti do anglofonních škol, zatímco anglofonním Kanadánům to povoluje“. Kolektivní cíl přežití frankofonní kultury tak, aby „i v budoucnu existovala skupina lidí, kteří příležitosti mluvit francouzsky skutečně využijí“, je v tomto zákoně nadřazen svobodné volbě jednotlivých rodičů o jazyce vzdělávání jejich dětí. Podle Taylora by takový zákon šlo legitimizovat i v liberálních společnostech, aniž by bylo narušeno jejich liberální jádro. Ch. Taylor, *Politika uznání*, in: Ch. Taylor et al. (vyd.), *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, přel. A. Bakešová – M. Hrubec – J. Velek, Praha 2004, str. 73–79.

⁸³ Tamt., str. 83–84.

polemos (válka). Zásadním typem homogenity je u Hellera homogenita *sociální* (v třídním, ekonomickém smyslu), již staví jak proti homogenitě *naturalistické* (pokrevní), tak proti „pouhé“ homogenitě *občanské* (ve smyslu rovnosti formálních občanských a politických práv) coby výdobytku buržoazních revolucí.⁸⁴ Třídní nadvláda a nerovnost ve sféře občanské společnosti vede podle Hellera k tomu, že zde sice bude „demokratická forma“, nicméně nadále „diktatura obsahu“. Pokud pak demokratická forma nepřinese proletariátu naději, že skrze ni může být diktatura obsahu překonána, neosvojí si proletariát demokratickou formu jako vlastní a bude mít tendenci uchýlit se k diktatuře. Přičemž je podle Hellera naivní si myslet, že tento rozpor může být překonán silným národním narativem a zdůrazňováním kulturní komunity.⁸⁵

Jak nám ukazují výše uvedené příklady teorií Taylora a Hellera, argumenty umírněných oponentů liberalismu (v užším slova smyslu), zde liberálně-komunitaristické a demokraticko-socialistické, jsou důležitým doplňkem liberálního uznání důstojnosti a práv jednotlivce pro dosažení silného afektivního napojení občanů na liberálnědemokratickou ústavu. Pojetí liberálních principů jako kulturních výdobytků umožňujících patriotickou identifikaci a vedle toho důraz na určitou úroveň sociální homogenity coby předpokladu fungující demokracie se ukazují jako vhodné komponenty životaschopné, ideologicky smíšené liberální demokracie. Podobnou ideovou smíšenost pak pro svůj politický projekt, vypracovaný cíleně proti americké variantě onoho typu populismu, kterému spolu s Buráněm dáváme přívlastek „brut“, považuje za zásadní i Timothy Snyder, když odkazuje na tezi filosofa Leszka Kołakowského,

⁸⁴ H. Heller, *Political Democracy and Social Homogeneity*, přel. D. Dyzenhaus, in: A. J. Jacobson – B. Schlink (vyd.), *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*, Berkeley 2000, str. 260, 258, 262. (Pro originál viz H. Heller, *Politische Demokratie und Soziale Homogenität*, in: *Probleme der Demokratie*, I. Reihe, Berlin 1928, str. 35–47.) Ač byl Heller nemarxistickým sociálním demokratem, lze jím podaný rozdíl mezi formální homogenitou a sociální homogenitou připodobnit rozdílu mezi *politickou* emancipací a *lidskou* emancipací v díle Karla Marxe. Podle Marxe je v buržoazním státu člověk emancipován jakožto pospolná bytost pouze politicky coby držitel politických práv, nikoli však lidsky na úrovni občanské společnosti, kde stále existuje soukromé vlastnictví a která je sférou založenou na „odloučení člověka od člověka“. K. Marx, *K židovské otázce*, in: *Marxists.org*, dostupné z <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1843/101843.htm>.

⁸⁵ H. Heller, *Political Democracy and Social Homogeneity*, str. 263–264. Zde lze jako polemický názor uvést ten Schmittův, podle něhož je národní mýtus silnější než ten třídní: „Italský fašismus zobrazoval komunistického nepřítele s hroznou mongoloidní tváří bolševismu; účinek byl silnější a vyvolané emoce mocnější než socialistický portrét buržoy.“ Citováno z J. Buráně, *Carl Schmitt*, str. 373.

podle níž bychom se všichni měli stát konzervativně liberálními socialisty. Podle Snydera dokonce tyto ideologické přístupy k politice fungují právě až tehdy, pokud fungují společně,⁸⁶ a právě k tomuto závěru dospěje rozpracování jeho pojetí pozitivní svobody.⁸⁷

4. Pozitivní svoboda a její materiální aspekty

Píše-li Timothy Snyder o nutné reformulaci pojmu svobody v době vzestupu populismu s autoritářskými, ale zároveň privatistickými tendencemi a Mark Coeckelbergh o tomtéž v kontextu nutnosti ekologické transformace, hledají cesty mezi libertariánskou variantou liberalismu (absolutizující „svobodu od“ ve smyslu prostoru jednání, do něhož nám nezasahují druhé subjekty) a autoritářstvím.⁸⁸ Podle Snydera zastánci pouze negativní svobody coby „svobody od“ nesprávně pracují s konceptem překážky našeho potenciálně nerušeného svobodného jednání. Je totiž spousta překážek našeho nerušeného jednání, které nemusíme chápat pouze jako bariéry, ale jako nástroje, které naši svobodu v konečném důsledku rozšíří.⁸⁹ Zároveň je podle Snydera nutné pojímat jako úběžník svobody svobodného *člověka*, nikoli například svobodný *trh* – pro ten jsou totiž mnohdy lidé překážkou, nikoli účelem o sobě.⁹⁰ Zvláště v kontextu hrozící environmentální krize je absolutizace negativní svobody rizikem, neboť vede k atomizaci společnosti a slepotě ke společnému dobru. Tak Coeckelbergh chápe pozitivní svobodu jako svobodu vztahenou

⁸⁶ T. Snyder, *Svoboda*, str. 268–269.

⁸⁷ Na tomto místě poznamenejme, že z probíraných publikací je ta Snyderova asi nejvíce populárně laděná, důsledkem čehož je i jisté natahování pojmů, konkrétně právě pojmu svobody. Čtenáři a čtenářky Isaiaha Berlina tak mohou být zmateni, když zjistí, že koncept pozitivní svobody u Snydera neodpovídá Berlinovu pojetí pozitivní svobody coby sebe-vlády. V jedné z úvodních poznámek pod čarou se ostatně Snyder proti Berlinovým definicím kriticky vymezuje. Tamt., str. 320–321.

⁸⁸ M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 25.

⁸⁹ T. Snyder, *Svoboda*, str. 51. Coeckelbergh typicky uvádí politiky směřující k ochraně životního prostředí, které mohou spočívat v zásazích do negativní svobody jednotlivce, ale pozitivní svobodu člověka rozšíří, neboť kvalitní životní prostředí umožňuje širší možnosti lidských aktivit než to poškozené. M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 70.

⁹⁰ T. Snyder, *Svoboda*, str. 242.

k pojmu (společného) dobra – bez napojení na (společné) dobro, a to i ve smyslu přežití dané kolektivity, je politická svoboda prázdnou.⁹¹

Za další je pak pro probíraná pojetí pozitivní svobody charakteristické to, že oproti klasickému liberalismu odpojují pojem svobody od úzce právně-politického kontextu (vztahu státu a jeho občanů) a včleňují jej do materiality každodenních sociálních vztahů. Pro sociálně-materiální pojetí pozitivní svobody je tedy důležité, aby společenské síly a strategie na různých úrovních vedly k nárůstu svobody coby umožnění rozvoje lidských sil, jak učí tradice moderního (sociálního) liberalismu ve šlépějích Leonarda Hobhouse či Johna Deweyho – podle těchto autorů nestačí lidem jejich základní práva formálně zabezpečit, ale je třeba také „vytvářet podmínky“, za nichž „budou mít reálnou možnost jich aktivně využívat“.⁹² To začasť vyžaduje jistou materiální úroveň jednotlivců, jejich vzdělání umožňující rozumné rozhodování, zabezpečení dobrého zdraví a životního prostředí či správné fungování mezilidských vztahů. Rozvoj institucí vyžadujících dodržení určitých povinností tak v důsledku povede i k naplnění liberálního ideálu svobodného zkoušení nových věcí – k tomu má totiž větší předpoklad zdravý člověk či člověk žijící ve státě se silnými antimonopolními zákony, které vedou k větší aktivitě v zakládání drobných podniků.⁹³

Tyto teoretické předpoklady vedou Snydera k rozpracování pojmu pozitivní svobody charakterizovaného několika jejími součástmi. Jsme-li jako jednotlivci podle Snydera *suverénní*, znamená to, že si můžeme utvořit hodnotový úsudek o světě, přičemž k vytvoření takového úsudku přispívá naše znalost světa i nás samotných. Každá dovednost, kterou si osvojíme, naši suverenitu, a tím pádem i svobodu, posiluje.⁹⁴ Další součástí svobody je *nepředvídatelnost*, již Snyder promýšlí nejen ve vztahu k autoritám, ale také třeba k počítačovým algoritmům. Zatímco svobodný člověk se vyznačuje tím, že je předvídatelný pro sebe samého, a nikoli pro vládce či algoritmy, u nesvobodného je tomu právě naopak.⁹⁵ Svobodný člověk je dále *mobilní*, a to ve fyzickém i sociálním smyslu, a váží si *fakticity* – proto jako zásadní instituce přispívající k lidské svobodě chápe Snyder například fungující veřejné zdravotnictví, nezávislou

⁹¹ M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 83, 68.

⁹² M. Cibík, *Liberálové a ti druzí*, str. 42–44.

⁹³ T. Snyder, *Svoboda*, str. 256.

⁹⁴ Tamt., str. 41, 63.

⁹⁵ Tamt., str. 89.

vědu nebo investigativní žurnalistiku.⁹⁶ Konečně je pak pozitivní svoboda podle Snydera charakterizována *solidaritou*, tím, že jde o společný projekt – nárokují-li si svobodu pro sebe, musím tak činit i pro ostatní.⁹⁷ Jak se ukazuje, Snyderovy charakteristiky pozitivní svobody závisí jak na společenské struktuře, která tyto charakteristiky podporuje, tak i na ctnostech, jež si jako jednotlivci tříbíme. To nás vede zpět k výše předemlané koexistenci liberálních, konzervativních a socialistických prvků v životaschopné liberální demokracii. Centrální postavení svobody ve společenském uspořádání je liberální; přesvědčení, že se svoboda neobejde bez ctností, je konzervativní, a konečně víra v to, že hodnoty jsou spoluutvářeny (materiální) společenskou strukturou, je socialistická.⁹⁸

Hovoříme-li pak o společenské struktuře, je vhodné opět připomenout její nejen právně-politickou či ideovou, ale i materiální složku. Jak uvádí Coeckelbergh, politika není pouze záležitostí deklarací, diskusí a utváření společenské smlouvy, což je vše věcí slov, ale také záležitostí fyzických infrastruktur a technologií. I u onoho socialistického prvku liberální demokracie tak lze spolu s Coeckelberghem konstatovat, že Marxe nelze kritizovat ani tak za to, že by politiku materializoval příliš, jako spíše za to, že ji materializoval příliš málo.⁹⁹ Zdůrazněme totiž materiální prvky konkrétní hegemonie, které přetrvávají velmi dlouho po svém ustavení. Jak totiž uvádějí Nick Srnicek a Alex Williams, „[j]akmile jednou infrastruktury stojí, je obtížné je vyvrátit nebo změnit, a to bez ohledu na měnící se politické podmínky“.¹⁰⁰ Snyder to dobře ilustruje na příkladu automobilismu: automobil je sice sám o sobě nástrojem, který přispívá k lidské mobilitě, a tedy k tomu, že se člověk cítí svobodně, nicméně jsou-li typicky americká města vystavěna pro primát automobility, jsou lidé (zvláště při nízké dostupnosti veřejné dopravy)

⁹⁶ Tamt., str. 202, 212. Zvláště v americkém kontextu považuje Snyder tyto instituce za čím dál více ohrožené – zde je třeba opět připomenout skutečnost, že Snyderova kniha reaguje především na vývoj ve Spojených státech amerických.

⁹⁷ Tamt., str. 231.

⁹⁸ Tamt., str. 268.

⁹⁹ M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 156. V podobném duchu se vyjádřil například i Bruno Latour, když se ohradil proti výtkám, „že se nad Ekonomiku mají dostat ostatní, ‘vyšší’, ‘lidštější’, ‘morálnější’ nebo ‘sociálnější’ aspekty“. Podle Latoura naopak i pro ekonomy platí, že „nastal čas konečně sestoupit níže, stát se realističtějšími, pragmatičtějšími a materialističtějšími“. B. Latour, *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*, přel. M. Jakešová, Praha 2022, str. 54.

¹⁰⁰ N. Srnicek – A. Williams, *Vynalézání budoucnosti. Postkapitalismus a svět bez práce*, přel. P. Bittner, Praha 2020, str. 145–146.

nucení automobilové infrastruktury využívat, což v důsledku působí znesvobodňujícím dojmem.¹⁰¹

Na základě výše uvedených poznámek tak dospíváme k obecnějšímu závěru, že analýza liberalismu (v užším ideologickém smyslu i širším smyslu coby liberální demokracie) se nemůže zastavit na úrovni politické filosofie. Jinými slovy, nelze se zastavit u zkoumání vnitřních rozporů liberální demokracie – je naopak třeba zaměřit se i na „vnější“ sociální a materiální prostředí politického systému, jehož vývoj může některé politické instituce posílit, jiné zase učinit zastaralými. Zásadní ohrožení liberální demokracie nespočívá jen v jejích „politických“ protivnicích, ale též (a dokonce možná primárně) například v tom, co Václav Bělohradský označuje za „terminální problémy pozdní industriální společnosti, spjaté s neudržitelným ekonomickým růstem a sociálně nespravedlivou ekonomickou globalizací,“¹⁰² nebo v zásadní proměně mediální a komunikační krajiny – tedy v hrozbách politickému subsystému vnějších. Politická filosofie tak bude muset více než kdy dříve vstoupit do dialogu s dalšími obory, a to nejen se sociologií, ale též psychologií, a dokonce i přírodními vědami, architekturou a urbanismem či odvětvím informačních technologií.

Závěr

V předešlém textu jsme se pokusili zrekonstruovat soudobý liberální diskurs, jak je formulován zvláště v kontextu tendencí, které hrozí narušením produktivního spojení liberalismu a demokracie, a to zejména populismu (oslabujícího liberální prvky), ale také depolitizačních tlaků expertních jazyků (oslabujících demokratické prvky). Čtení knih Jana Buráně, Mateje Cíbika a Jiřího Přibáně nám pomohlo zejména načrtnout si škálu, kde se na jednom krajním pólu sbíhají hodnotová neutralita s proceduralistickým pojetím demokracie (kladoucím důraz na dodržení stanoveného procesu) a na druhém afektivní hodnotová politika se substantivním pojetím demokracie (kladoucím důraz na výsledné politiky). Vycházejíce z předpokladu, že populismus láká politikou nacházející se blíže druhému zmíněnému pólu, jsme se pokusili promýšlet charakteristiky

¹⁰¹ T. Snyder, *Svoboda*, str. 285.

¹⁰² V. Bělohradský, *Zaslepená společnost. Eseje z doby těsně před koncem*, Praha 2025, str. 274.

liberální demokracie tak, aby se na škále k tomuto pólu sice také posunula, nicméně ne tak, aby si osvojila tendence populismu „brut“.

V tomto projektu jsme nejprve zdůraznili důležitost konceptu hegonie, v němž je obsažena skutečnost, že politický konflikt není jen konfliktem zájmů, ale má v sobě afektivní vážnost spjatou se smysuplnou reprezentací celku. S tím souvisí uznání přítomnosti diskursu (společného) dobra v liberální demokracii i při souběžném důrazu na individuální práva jednotlivce. V tomto jsme jako inspiraci představili „holistický liberalismus“ Charlese Taylora, v němž jsme spatřili patriotickou afektivitu, jež nemusí být schmittovsky esencialistická, ale naopak spojená s liberálními hodnotami – které však nevykládá jako abstraktní principy, ale jako dobra konkrétního společenství. Vedle toho jsme pak položili důraz i na jistou úroveň sociální homogenity v třídním smyslu coby klíčového prvku pro životaschopnost liberální demokracie. Celkově jsme tedy dospěli k závěru, že liberální demokracie (liberalismus v širším slova smyslu) je křehká, stojí-li pouze na liberálních ideových základech. Proto jsme nejen s Matejem Cíbikem uznali, že umírnění oponenti liberalismu vnáší do veřejného prostoru silné argumenty, ale i s Timothy Snyderem předestřeli tezi, že liberalismus, konzervatismus a socialismus fungují právě až tehdy, pokud fungují společně. Návazně jsme se v závěrečné části blíže zaměřili na pozitivní pojetí svobody, které uznání zásadní společenské úlohy svobody (liberální prvek) doplňuje o důležitost ctností (konzervativní prvek) i materiálních společenských struktur (socialistický prvek), kdy až touto souhrou je vytvořeno robustní pojetí svobody.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie untersucht mögliche Wege einer Rekonstruktion des Liberalismus angesichts von Herausforderungen, die ein produktives Bündnis von Liberalismus und Demokratie beeinträchtigen. Sie folgt der These, dass der Populismus (in seiner sog. „rohen“ Form) Menschen durch affektive Elemente anzieht, die dem Liberalismus (im engeren Sinne als Ideologie verstanden) fehlen. Der Beitrag vertritt die These, dass solche Elemente nicht nur im Populismus, sondern auch in den Lehren moderater Gegner des Liberalismus wie dem Kommunitarismus und dem demokratischen Sozialismus vorhanden sind.

Daraus ergibt sich, dass eine vitale liberale Demokratie, die der Herausforderung des autoritären Populismus erfolgreich begegnen will,

offen für Anregungen dieser gemäßigten Kritiker des Liberalismus sein sollte. Sie sollte etwa auf einem gehaltvollen Begriff positiver Freiheit beruhen. Im Bemühen um eine Rekonstruktion und Weiterentwicklung des gegenwärtigen liberalen Denkens setzt sich die Studie insbesondere mit fünf in den letzten Jahren auf Tschechisch erschienenen Büchern auseinander, die sowohl von tschechischen und slowakischen Autoren (Jan Buráň, Matej Cívik, Jiří Přibáň) stammen als auch Übersetzungen internationaler Autoren (Timothy Snyder, Mark Coeckelbergh) umfassen.

SUMMARY

The study examines potential ways to reconstruct liberalism amid challenges that disrupt a productive alliance of liberalism and democracy. It follows the thesis that populism (in the so-called 'brut' form) attracts people by affective elements that liberalism (in the narrow sense of the word, as an ideology) lacks. The text argues that these elements are present not only in populism but also in the doctrines of moderate opponents of liberalism, such as communitarianism and democratic socialism. Thus, a vital liberal democracy that seeks to successfully face the challenge of authoritarian populism should be open to ideas from these moderate opponents of liberalism and, for example, be based on a robust notion of positive freedom. In this endeavour to reconstruct and develop contemporary liberal thought, the study reflects especially five books published in Czech in the last few years by both Czech/Slovak (Jan Buráň, Matej Cívik, Jiří Přibáň) and translated (Timothy Snyder, Mark Coeckelbergh) authors.

MARX BEZ MARXISMU

K epistemologickým základům

Marxovy kritické teorie společnosti

Petr Kužel

Marx a filosofie

Psát text o Marxově myšlení do filosofického časopisu svým způsobem předpokládá, že bude pojednáno především o Marxově významu *filosofickém*.¹ To ovšem naráží na jednu obtíž. Ačkoli podnětů, které Marxova teorie přinesla *pro* filosofii, je zajisté mnoho – a budeme se jimi zabývat v tomto textu –, je třeba říci, že Marx sám považoval filosofii za jednu z forem *ideologie*. Filosofické formy myšlení jsou pro něj *expressis verbis* „zkrátka ideologickými formami“.² Vědecké poznání, založené na vědecky fundované kritice, považoval v podstatě za protikladné poznání filosofickému, resp. spekulativnímu, neboť (jak prohlašuje spolu s Engelsem), „tam, kde přestává spekulace [...], začíná tedy skutečná pozitivní věda“, „přestávají fráze“ a „místo nich musí nastoupit skutečné vědění“. A „jakmile se začne zobrazovat skutečnost, ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci“.³

Vzhledem k Marxovu názoru na filosofii je rovněž zřejmé, že Marx *vědomě* neformuloval žádnou „svou filosofii“, tím méně pak nějakou „filosofii dějin“. Výstižně vyjadřuje tuto skutečnost, vedle mnoha jiných, například Étienne Balibar, když píše, že „neexistuje nic takového jako marxistická filosofie, ani jako světonázor sociálního hnutí, ani jako doktrína či systém autora jménem Marx“.⁴ Tento negativní závěr

¹ Tato práce vznikla za podpory projektu „Za hranice bezpečnosti: role konfliktu v posilování odolnosti“, reg. č.: CZ.02.01.01/00/22_008/0004595, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a řešeného na půdě partnera projektu, Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze. Text této studie je v režimu open access veřejně dostupný pod licencí CC BY 4.0.

² K. Marx, *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953, str. 7.

³ K. Marx – B. Engels, *Německá ideologie*, in: tíž, *Spisy*, 3, Praha 1958, str. 41.

⁴ É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris 2001, str. 5.

však paradoxně Marxův význam pro filosofii zdaleka neruší ani nesnižuje, nýbrž naopak mu dává, jak píše Balibar o něco dále, „mnohem závažnější rozměr“,⁵ přičemž „význam Marxe pro filosofii je větší než kdy dříve“.⁶

Teze, že u Marxe nenacházíme žádnou filosofii dějin může ovšem znít paradoxně vzhledem k tomu, že Marx bývá právě tímto způsobem velice často interpretován, a to nejen ve stalinských učebnicích, ale mnohdy i mimo ně. Ve skutečnosti se Marx sám velmi energicky brání proti snahám z jeho „historické skici o vzniku kapitalismu v západní Evropě stůj co stůj udělat historicko-filosofickou teorii o všeobecné cestě, kterou musí s osudovou nevyhnutelností projít všechny národy za jakýchkoli historických okolností“, a výslovně odmítá představy o „univerzálním paklíči jakési všeobecné historicko-filosofické teorie, jejíž největší ctností je“, jak ironicky dodává, „její nadhistoričnost“.⁷

Podíváme-li se v této souvislosti na známou Marxovu předmluvu *Ke kritice politické ekonomie*, která je považována za jakousi trest' toho, co bylo později označováno jako historický materialismus, a v níž Marx stručně tematizuje mj. vztah tzv. základny a nadstavby, produkčních

⁵ Tamt.

⁶ Tamt., str. 3. Toto Balibarovo stanovisko se netýká pouze úzkého horizontu let, kdy Balibarova kniha vznikala, nýbrž – jak píše Balibar – „moderní doby“, a tedy i naší současnosti. Balibar své stanovisko zdůvodňuje tím, že Marx „byl největším antifilosofem moderní epochy“, přičemž jeho teoretické myšlení se prezentuje „nikoli jako určitá filosofie, nýbrž jako alternativa k filosofii, jako *ne-filosofie*, jako *antifilosofie* [...] [Marx] problematizuje samu podstatu filosofické aktivity: její obsah, její styl, její metodu, či její intelektuální a politické funkce. Byla to pravda v dobách Marxe a tím spíše je to pravděpodobně pravdou dnes. Lze tedy tvrdit, že *po Marxovi už filosofie není taková, jaká byla dříve*.“ Tuto „ireverzibilní událost“, pokračuje dále Balibar, nelze „přirovnat pouze ke vzniku dalšího filosofického názoru z toho důvodu, že nás nutí nejen změnit naše myšlenky nebo metody, nýbrž transformovat samu praxi filosofie. [...] To, co přišlo s Marxem, bylo právě posunutí místa, otázek a cílů filosofie, které lze přijmout nebo odmítnout, ale které jsou natolik určující, že je nelze ignorovat. Teprve poté [a z tohoto hlediska] se můžeme nakonec vrátit k Marxovi a číst jej *jako filosofa*.“ Tamt., str. 5–6.

⁷ K. Marx, Dopis redakci listu *Otčestvennyje zapiski* [listopad 1877], in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 19, Praha 1966, str. 145. Obdobně pak například v dopise Věře Zasuličové z 8. března 1881 zdůrazňuje, že jeho analýza – jak je v *Kapitálu* přímo uvedeno – je „výslovně omezena na země západní Evropy“, a nelze ji tudíž mechanicky přenášet na jiné oblasti ani ji mechanicky generalizovat. Viz K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 35, Praha 1971, str. 195.

vztahů a produkčních sil⁸ a představuje myšlenku, že ekonomické struktury společnosti „odpovídají určité formy společenského vědomí“⁹ apod., vidíme, že Marx sám tato svá obecná zjištění nepovažuje za žádnou obecnou *filosofii*, nýbrž výslovně uvádí, že tento „všeobecný výsledek“, k němuž dospěl, mu byl při jeho dalších studiích toliko „vodítkem“¹⁰ v jeho dalších zkoumáních.

Ze zkoumání historického vývoje lze totiž podle Marxe vyabstrahovat „nanejvýš souhrn nejobecnějších závěrů“, avšak „samy o sobě, odděleny od skutečných dějin, nemají tyto abstrakce vůbec žádnou cenu“ a „rozhodně nepodávají nějaký návod nebo schéma, podle něhož by bylo možno přistihovat dějinné epochy, jako to dělala filosofie“.¹¹ Představují „nanejvýš souhrn nejobecnějších závěrů“, avšak „samy o sobě, odděleny od skutečných dějin, nemají tyto abstrakce vůbec žádnou cenu“.¹²

Konkrétní, vědecké zkoumání společnosti a jejich dějin totiž podle Marxe vždy ukáže, že s obecnými schématy si nevystačíme. Abstraktní schémata sice hrají pomocnou úlohu, umožňují rozčlenit materiál, základním způsobem ho strukturovat, ale při konkrétním zkoumání jsou tyto abstraktní představy postupně negovány a filosofické abstrakce jsou nahrazovány skutečným, vědeckým poznáním, které vyplyne „teprve ze studia skutečného životního procesu a činnosti individuů v každé epoše“.¹³

⁸ Marxovy pojmy *Produktionsverhältnisse* a *Produktionskräfte* překládám jako *produkční vztahy* a *produkční síly* a nahrazuji tyto pojmy tam, kde se v citovaných pasážích objevují pojmy *výrobní vztahy* a *výrobní síly*. Marxovo chápání produkce a reprodukce je širší a nelze jej redukovat pouze na materiální výrobu.

⁹ K. Marx, *Ke kritice politické ekonomie*, str. 6.

¹⁰ Tamt.

¹¹ K. Marx – B. Engels, *Německá ideologie*, str. 41.

¹² Tamt.

¹³ Tamt. Výstižně vyjadřuje roli těchto obecných schémat v myšlení Marxe a Engelse Maurice Godelier, když píše: „Aby nedošlo k hrubému nedorozumění o schématech vývoje vytvořených Marxem a Engelsem, je třeba především přiznat, že [...] tato schémata jsou tudíž souborem pracovních hypotéz, vázaných na stav poznání a skutečnosti, jsou zároveň výsledkem teoretické úvahy i východiskem pro další dešifrování nekonečné pestrosti konkrétních dějin. Teprve v rovině těchto konkrétních dějin prokazují hypotetická schémata svou pravdivost. Zde je třeba překonat ustavičné pokušení přeměnit hypotézu v dogma, přeměnit pravdu, která má být ověřena, v pravdu zřejmou, na které není co ověřovat a která může zpupně a priori ovládat fakta.“ M. Godelier, *Pojem „asijský výrobní způsob“ a marxistická schémata vývoje společnosti*, in: J. Pečírka – J. Pešek (vyd.), *Rané formy civilizace*, Praha 1967, str. 155–156.

Marx, na rozdíl od mnoha svých následovníků, neměl ani potřebu vytvářet ze svého díla nějaký „ismus“ či „doktrínu“. Nikde v jeho díle například nenalezneme výrazy „dialektický materialismus“ či „historický materialismus“, které jsou pozdějšího data,¹⁴ a pokud jde o pojem „marxismus“, který se již za Marxova života začal objevovat, vehementně prohlašoval: „Co je jisté, je to, že já nejsem marxista.“¹⁵ Důvodem přitom nebylo pouze to, že by se ti, kdo se hlásili k tzv. „marxismu“, odkláněli v řadě aspektů od toho, co si myslel Marx sám, ale právě Marxova nechuť k jakémukoliv doktrinářství. Tvrdil, že jeho kritika kapitalismu a politické ekonomie nemá představovat nějakou uzavřenou

¹⁴ Tento pojem se objevuje teprve po Marxově smrti. Jako první jej zřejmě použil Joseph Ditzgen v roce 1887. Nenacházíme jej nikde ani u Friedricha Engelse. Ten na jednom místě *Ludvíka Feuerbacha* používá sice spojení „materialistická dialektika“, nikde však pojem „dialektický materialismus“. To, že Marx ani Engels neměli potřebu nějak označit „svoji filosofii“, je symptomatické. Pojem „historický materialismus“ se objevuje v díle pozdního Engelse jako výraz pro Marxovo a Engelsevo pojetí dějin, aby jej odlišil od jiných pojetí. Ani zde však nemá toto *pojetí* nahrazovat skutečně *poznání* dějin. Engels si stěžuje, že „materialistické pojetí dějin má dnes spoustu takových přátel, kteří si je berou za záminku k tomu, aby *nestudovali* dějiny“ a že „vůbec slovo ‚materialistický‘ je v Německu pro mnohé mladší spisovatele pouhou frází, které se bez dalšího studia používá jako etikety na všechno možné, tj. tato etiketa se nalepí a věc se považuje za vyřízenou. Naše pojetí dějin je však především návodem při studiu, a nikoli pákou ke konstrukcím à la hegelovství. Celé dějiny je nutno prostudovat znovu, je nutno podrobně prozkoumat podmínky existence různých společenských formací. [...] Místo toho však mnoha a mnoha Němcům z mladší generace slouží fráze o historickém materialismu (ze *všeho* se dá totiž udělat fráze) jen k tomu, aby co nejrychleji zkonstruovali v jakýs takýs systém své vlastní, poměrně chabé historické vědomosti – ekonomické dějiny jsou přece ještě v plenkách! – a pak si o sobě mysleli, že jsou bůhvíco.“ *Engels Conradu Schmidtovi, dopis z 5. srpna 1890*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 37, Praha 1972, str. 507. Píše-li Engels o tom, že jejich pojetí dějin je spíše „návodem ke studiu“ než nějakou doktrínou, zdůrazněme, že se jedná o podobné vyjádření, které se objevuje u Marxe ve slavné pasáži o základně a nadstavbě z předmluvy *Ke kritice politické ekonomie*, kterou jsme již zmínili výše a kterou Marx uvozuje tím, že se jedná o „nejobecnější výsledek“, který mu byl při jeho studiích toliko „vodítkem“. K. Marx, *Ke kritice politické ekonomie*, str. 6.

¹⁵ „Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste.“ K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 35, Praha 1971, str. 431. Viz též K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 37, Praha 1972, str. 506. K Marxově odmítnutí vytvářet nějaký uzavřený teoretický, filosofický či ideologický systém viz například M. Heinrich, „Je ne suis pas marxiste“, dostupné online: <https://libcom.org/article/je-ne-suis-pas-marxiste-michael-heinrich>.

doktrínu: „Nikdy jsem nebudoval [žádný] socialistický systém“,¹⁶ ani žádnou socialistickou doktrínu, ale „omezují se na pouhé kritické rozčlenění daného, místo abych předpisoval recepty (comtovské?) pro laboratoř budoucnosti“.¹⁷

Neformuloval-li tedy Marx vědomě žádnou *filosofii*, neexistuje-li žádná „Marxova filosofie“ *stricto sensu*, v čem tedy spočívá Marxův význam pro filosofii? Obecně lze říci, že tento význam lze jen stěží přecenit. Kromě řady marxistických směrů, které se k Marxovi tak či onak hlásí či z něho vycházejí (humanistický marxismus, fenomenologický marxismus, hegelovský marxismus, analytický marxismus, Neue Marx-Lektüre, value-form theory, strukturalistický marxismus, frankfurtská škola, různé varianty postmarxismu, teorie uznání apod.), ovlivnil i celou řadu jiných (nemarxistických) filosofických směrů (existencialismus, fenomenologii aj.) a rovněž i jiných disciplín: ekonomii, sociologii (teorie konfliktu, teorie elit), estetiku, historiografii, antropologii, literární a filmovou teorii, teorii médií, politiku a politickou teorii atd. Aby tedy nedošlo k nedorozumění, chci zdůraznit, že to, že se v následujícím textu zaměřuji pouze na to, v čem mohou být Marxovy myšlenky přínosné pro epistemologii, metodologii či filosofii vědy, neznamená, že by se tento vliv neprojevoval i v jiných oblastech filosofického myšlení (ontologii, filosofické antropologii, politické filosofii, etice, teoriích spravedlnosti apod.) či že by se níže popsanou epistemologickou problematikou Marxova teorie vyčerpávala. To, že jsem se rozhodl zaměřit se pouze na tento *jeden z mnoha* aspektů Marxova myšlení (a opomenout vše ostatní), je dáno čistě praktickými faktory: omezeným rozsahem článku, a tedy i nutností téma významu Marxe pro filosofii nějak zúžit.

Zúžil jsem jej tedy právě na oblast epistemologickou a na charakteristiku základních rysů kritické funkce Marxovy teorie. Ty je třeba dle mého názoru hledat v Marxově *metodě* kritiky. Z analýzy této metody a její kategoriální výstavby můžeme vytěžit principy, které si zachovávají obecnější význam pro kritickou teorii jako takovou a které mohou být přínosné nejen pro kritickou filosofii, ale i pro jiné disciplíny. V čem tedy tato metoda spočívá a jaké epistemologické principy důležité pro kritickou teorii společnosti lze z Marxovy kritiky vytěžit?

¹⁶ K. Marx, *Poznámky k „Učebnici politické ekonomie“ Adolpha Wagnera*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 19, Praha 1966, str. 393.

¹⁷ Týž, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, I, Praha 1953, str. 28.

Marxova metoda kritiky a její kritická funkce

Můžeme vyjít z toho, že principy Marxovy kritiky jsou přítomny v metodě, jakou Marx provádí „kritiku politické ekonomie“, jak zní podtitul *Kapitálu*. Sama otázka povahy Marxovy metody měla u marxistických teoretiků vždy centrální význam. György Lukács například píše, že „všechny velké filosofie, které tvořily epochu v dějinách myšlení, byly založeny na použití původní metody“,¹⁸ a je to pro něj právě Marxova metoda a její konkrétní aplikace (nikoli souhlas s jednotlivými Marxovými tezemi či závěry), co dělá marxismus marxismem.¹⁹ Není přitom s tímto stanoviskem zdaleka osamocen.²⁰

Jako východisko pro náš výklad může posloužit následující Marxovo vyjádření:

„Všechny povrchní a převrácené názory na celkový reprodukční proces jsou vzaty ze způsobů nazírání [...] a z představ, které specifické pohyby [kapitálu] vyvolávají v hlavách aktérů [kapitalistické produkce]. [...] V hlavách aktérů kapitalistické produkce a oběhu [se] musí vytvořit představy o zákonech produkce, které jsou naprosto odlišné od těchto zákonů a jsou jen výrazem toho, jak se zdánlivý pohyb zračí ve vědomí.“²¹

¹⁸ G. Lukács, *Existencialismus či marxismus?*, Praha 1949, str. 54.

¹⁹ „I kdybychom totiž předpokládali – i když ne připouštěli –, že by novější bádání bez všech výhrad prokázalo věcnou nesprávnost všech jednotlivých Marxových výroků, mohl by každý opravdový ‚ortodoxní‘ marxista bezpodmínečně uznat všechny tyto nové výsledky a zavrhnout všechny jednotlivé Marxovy teze, aniž by se musel na minutu vzdát své marxistické ortodoxnosti. Ortodoxní marxismus tedy neznamená nekritické uznávání výsledků Marxova bádání, neznamená ‚víru‘ v tu či onu tezi ani výklad ‚svatého‘ písma. Ortodoxie v otázkách marxismu se týká spíše výlučně metody.“ G. Lukács, *Dějiny a třídní vědomí*, přel. L. Sochor, Praha 2020, str. 158.

²⁰ Obdobně zdůrazňuje centrálnost metody i Lenin: „Marxisté přejímají bezpodmínečně z Marxovy teorie jen drahocenné metody.“ V. I. Lenin, *Spisy*, I, Praha 1951, str. 205. Viz též G. Petrovič, *Filosofie a marxismus*, Praha 1968, str. 81–82.

²¹ K. Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, III-1, Praha 1955, str. 331. Překlad mírně upraven. Výraz „agent“ například nahrazuji výrazem „aktér“. Srv. K. Marx – F. Engels, *Werke*, 25, Berlin 1964, str. 325. V pozdějším překladu (viz K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 25a [= MES, 25a], Praha 1980, str. 301) je použit výraz „činitel“.

Z tohoto (a podobných) Marxových vyjádření můžeme vyvodit několik charakteristik, které jsou důležité pro Marxův přístup k metodologickým a epistemologickým otázkám. Předně, pojmy a představy, které přebíráme z naší každodenní praxe a zkušenosti, jsou pro Marxe vědomými výrazy viditelného či zdánlivého pohybu (*erscheinende Bewegung*), „projevujícího se jen na povrchu jevů“ a jsou, jak píše o něco dále v textu, „*nevyhnutelně* úplně převrácené“²², „jsou zkresleny“²³ resp. „nutně se jeví zkresleně“.²⁴ „Úkolem vědy“ je pak pro Marxe „převést [tento] zjevný pohyb projevující se jen na povrchu jevů na vnitřní, skutečný pohyb“.²⁵

Tuto Marxovu snahu můžeme nejobecněji a nejjednodušeji charakterizovat tak – a právě toto z Marxe přebírá kritická teorie –, že se ve svém zkoumání nepokouší pouze vyjádřit to, jak se takřikajíc „věci mají“ (to je samozřejmě nutnou součástí *každého* vědeckého zkoumání), ale pokouší se zejména vysvětlit, *jak a proč* o věcech zkoumání vznikají systematicky chybná přesvědčení. Jak jsou tato zkreslená přesvědčení – onen „zdánlivý pohyb, [který se] zračí ve vědomí“ – generována strukturou samou (jak jsou strukturálně podmíněna, a proč tato zkreslení tedy nelze chápat jen jako jakousi individuální či dokonce jen psychologickou chybu). Zároveň se Marxova teorie snaží vysvětlit, proč jsou tato systematicky chybná přesvědčení aktéry samými mylně považována nikoli za pouhá *subjektivní přesvědčení*, nýbrž za *poznání*.

Není bohužel možné se zde věnovat tomuto aspektu Marxova myšlení tak podrobně, jak by si zasloužil, nicméně tuto linii Marxova myšlení je možné *pars pro toto* nejzřetelněji demonstrovat na jeho analýze zbožního fetišismu a jiných, rozvinutějších forem fetišistického nazírání (na kategoriích peněz, kapitálu, úvěru, renty apod.), jak jsou provedeny v dalších kapitolách a knihách *Kapitálu*. Zbožní fetišismus analyzuje Marx již v první kapitole první knihy *Kapitálu*. Zboží je však pro Marxe pouze elementární buňkou celého kapitalistického systému, a tudíž *elementární* kategorií. Jak se v Marxově výkladu kapitalistického systému rozvíjí komplexnější kategorie, nabývá rovněž fetišismus sofistikovanějších forem a komplexnějších forem mystifikace. Velkou část *Kapitálu* lze vnímat právě jako analýzu těchto mystifikovaných, „zvěcnělých“, „zkostnatělých“ forem. A tak jako se v primitivních náboženstvích předpokládá, že například v kusu dřeva sídlí domnělé božstvo, Marx

²² K. Marx, K., *Kapitál*, III-1, str. 331.

²³ Tamt.; *MES*, 25a, str. 301.

²⁴ *MES*, 25a, str. 35.

²⁵ K. Marx, *Kapitál*, III-1, str. 331; *MES*, 25a, str. 301. – Zvýraznil P. K.

odhaluje tyto fetišistické iracionální formy i v moderní společnosti, která si zakládá na své racionalitě a osvícenosti. Ukazuje, že v jádru moderní společnosti je ve skutečnosti *fetiš*. Podobně jako v primitivních společnostech má i v moderní společnosti fetiš konstitutivní funkci.²⁶

Marx ukazuje, že tento fetišismus nelze jen jednoduše odstranit, jelikož „záhadný“ či „mystický charakter“ zboží formy, její „tajemnost“, vzniká „z této formy samé“. ²⁷ Zbožní fetišismus je proto „nerozlučně spojen s produkty práce, jakmile se vyrábějí jako zboží“, ²⁸ přičemž ani „pozdější vědecký objev“ charakteru zboží produkce, zboží formy a zbožího fetišismu, jež „tvoří epochu v dějinách vývoje lidstva, naprosto nerozptyluje věčné zdání společenského charakteru práce“. ²⁹ Toto „věčné zdání“, pro které Adorno používá pojem „společensky nutné zdání“, ³⁰ tak není něčím, co by jen jaksi „zahalovalo“ skutečnost. Nepředstavuje jen jakýsi ideologický závoj, který je třeba jen „odhrnout“, aby se vyjevila „skutečná realita“. Naopak toto věčné zdání je součástí skutečnosti samé. ³¹ Je společensky nutné, protože v určité společnosti nemůže nevzniknout.

Skutečnost je pro Marxe jednotou jevu a podstaty. ³² Klíčový moment Marxova myšlení spočívá v tom, že pokud chceme pochopit skutečnost, je třeba pochopit, analyzovat a vysvětlit právě i povahu tohoto věčného zdání. Tedy nejen to, jaká je předmětná skutečnost sama o sobě, ale právě i to, proč se jeví či projevuje právě takovým, a nikoli jiným způsobem. ³³

²⁶ Reprodukovat zde celý Marxův výklad by však znamenalo reprodukovat velkou část *Kapitálu*. Na Marxovu snahu odhalit některé iracionální formy moderní racionality navazují například Adorno s Horkheimerem v *Dialektice osvícenství*, v níž se pokoušejí „osvítit osvícenství“, Guy Debord ve *Společnosti spektaklu* a samozřejmě celá řada dalších autorů.

²⁷ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 89–90.

²⁸ Tamt., str. 90.

²⁹ Tamt., str. 92.

³⁰ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, str. 44, 348.

³¹ Proto Marx také píše, že se lidem i přes mystifikující rozměr daný fetišistickým způsobem nahlížení na vlastní činnosti v jistém smyslu „jeví společenské vztahy jejich soukromých prací jako to, co *skutečně jsou* (zvýraznil P. K.), tj. ne jako bezprostředně společenské vztahy osob samých v jejich práci, nýbrž naopak jako věčné vztahy osob a společenské vztahy věcí“. K. Marx, *Kapitál*, I, str. 91.

³² Srv. K. Kosík, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*, Praha 1963, str. 12.

³³ K celku skutečnosti patří podstata i jev. Jde tedy o to, poznat skutečnost jako jevíci se podstatu. „Podstata se jeví, jev je podstatný.“ V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 29. *Filosofické sešity*, Praha 1988, str. 245.

Empiricky přístupný jev je tedy třeba vysvětlit jako *projev* hlubších a na první pohled nezjevných determinací.³⁴

Z toho plyne pro Marxe důležitý metodologický závěr, že registr akterních významů, které v rámci společenského procesu víceméně spontánně vznikají (a které jsou teoretiky mnohdy pouze přebírány z běžné zkušenosti bez předchozí teoretické kritiky), je něco, co má být analýzou teprve *vysvětleno*. V Marxově pojetí tedy registr akterních významů představuje *explanandum*, nikoli *explanans*. To má několik důvodů.

Zprv, pokud se proces vysvětlení ve společenských vědách nemá točit v kruhu a pokud se nemá vysvětlovat něčím, co má být teprve vysvětleno, tedy pokud nemá docházet k vytváření – byť mnohdy velice sofistikovaných a racionalizovaných – tautologií,³⁵ musí podle Marxe *explanans* tvořit pouze ty kategorie, které přesahují registr akterních významů. Navíc, pokud jsou akterní významy vysvětlovány jen dalšími akterními významy, nejenže se jedná fakticky o tautologie, ale pohybujeme se jen po povrchu skutečnosti – ve sféře toho, jak „se zdánlivý pohyb zračí ve vědomí“.³⁶ Kosík by řekl: ve světě pseudokonkrétnosti.

³⁴ Podobně jako například empirické chování neurotika nevysvětlíme tím, co si on sám myslí, ale na základě nezjevných příčin, například analýzou jeho nevědomí. Marx v jistém smyslu provádí určitou analýzu nevědomí kapitalismu a jeho analýza a kritika politické ekonomie je vlastně analýzou jeho nevědomí jako určitého diskursu.

³⁵ Marx například ukazuje, že zákon nabídky a poptávky sám o sobě nijak nevysvětluje cenu zboží, její tzv. „přirozenou cenu“, jak o ní psal Adam Smith. „Kryje-li se poptávka a nabídka, přestává, za jinak stejných podmínek, kolísání cen. Ale pak ani poptávka, ani nabídka nic nevysvětlují.“ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 567. Vysvětlování ceny prostřednictvím nabídky a poptávky představuje pro Marxe vlastně tautologii: Zeptáme-li se, proč je cena určitého zboží taková, jaká je, můžeme si odpovědět, že proto, že se zde protlnula nabídka s poptávkou. Zeptáme-li se, proč se nabídka s poptávkou protlnuly právě tady, odpovíme si: protože taková je tržní cena zboží. Předpokládáme-li však určité ekvilibrium, stále před námi leží otázka, jaká je cena určitého zboží a proč je právě taková. Abychom cenu vysvětlili, potřebujeme pojem mimo akterní registr. V Marxově systému je tímto pojmem pojem *hodnoty*. Marx sice uznává, že nabídka s poptávkou určují cenu zboží. Otázkou ovšem je, co určuje nabídku a poptávku. Podle Marxe jsou to výrobní náklady: „Hodnota (reálná směnná hodnota) všeho zboží [...] je určena jeho výrobními náklady, jinými slovy pracovní dobou, která je nezbytná k jeho výrobě. [...] Cena je tato jeho směnná hodnota vyjádřená v penězích. [...] Poptávka a nabídka určují neustále ceny zboží [...], ale výrobní náklady určují výkyvy poptávky a nabídky.“ K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859*, I, Praha 1971, str. 92–93.

³⁶ Takoveto poznání nemá podle Marxe vědecký charakter, nýbrž vytváří jen vulgární představu. To, co Marx označuje jako „vulgární ekonomii“, se vyznačuje právě tím, že se pohybuje pouze po povrchu skutečnosti, pouze „v oblasti vnějších

Hlavním důvodem, proč aktérské významy nemohou sloužit jako explanans, je to, co jsme již naznačili: protože jsou pro Marxe „nutně převrácené“, zkreslené a nevyjadřují podstatu zkoumaného předmětu. Marx zkoumá genezi tohoto zkresleného „způsobu myšlení... [které] vzniká z toho, že se v jejich mozcích [tj. aktérů samých] obráží vždy jen bezprostřední *jevová forma* vztahu, a nikoli jejich *vnitřní souvislost*. Ostatně, kdyby lidé hned chápali souvislost, k čemu by pak vůbec byla věda?“³⁷ Rovněž v *Kapitálu* Marx výstižně uvádí, že „veškerá věda by byla zbytečná, kdyby se jev a podstata bezprostředně kryly“.³⁸

To se samozřejmě týká i humanitních a společenských věd. Pokud by tyto vědy jen reprodukovaly a systematizovaly to, co si sám nevědecký pozorovatel beztak myslí či tuší i bez nich, stěží si lze představit něco zbytečnějšího.

Marxova kritika interpretativismu a metodologického individualismu

Vzhledem k tomu, že se ony skryté determinace jednání jednotlivých aktérů, o nichž jsme mluvili výše, odehrávají takřkajíc „za zády“³⁹ samotných aktérů, docházíme k tomu, že dle Marxe není možné vycházet metodologicky z nějaké formy interpretativismu či toho, co bylo poz-

zdánlivých souvislostí“. Tu odlišuje od klasické politické ekonomie, která začíná W. Pettym, je „vědeckou politickou ekonomikou“ a zkoumá „vnitřní souvislosti buržoazních produkčních vztahů“, byť ne vždy důsledně. K. Marx, *Kapitál*, I, str. 99.

³⁷ K. Marx – B. Engels, *Vybrané dopisy*, Praha 1952, str. 174, Marx Engelsovi z 27. června 1867.

³⁸ K. Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, III/2, Praha 1956, str. 365. Srv. též, *Kapitál*, I, str. 571: „O jevových formách [...] na rozdíl od podstatného vztahu [...] platí totéž, co platí o všech jevových formách a o základu za nimi skrytém. Jevové formy se reprodukuji bezprostředně samy sebou, jako běžné formy myšlení, jejich skrytý základ však musí teprve odhalit věda.“

³⁹ Viz například K. Marx, *Kapitál*, I, str. 61: „Různé proporce, v nichž se různé druhy prací převádějí na jednoduchou práci jako na jednotku své míry, stanoví společenský proces za zády výrobců.“ Srv. též: *Kapitál*, III-1, str. 164: „... to je proces, který se odehrává za zády kapitalisty, proces, který kapitalista nevidí, jemuž nerozumí a který ho ve skutečnosti nezajímá.“ O několik řádek níže tamtéž Marx dodává, že tento proces „zahaluje pravou povahu [...] nejen kapitalistovi [...], nýbrž i pracovníkovi“. (Marxův výraz *Arbeiter*, který se v českých překladech běžně překládá jako dělník – a to dokonce i tam, kde Marx píše například o učiteli, který je zaměstnancem školy, zpěvačce či inženýrech – nahrazují pojmem *pracovník*.)

ději nazváno metodologickým individualismem, tedy přístupu, který se pokouší sociální fakta a sociální jednání vysvětlit právě tím, že odhalí významy, které tomuto jednání připisují sami jednotliví aktéři, tedy pouze z toho, jak oni sami své existenci a společenským vztahům, do nichž vstupují, rozumí. Tento přístup totiž vlastně rezignuje na explanaci v pravém slova smyslu a v krajním případě se může stát pouze registrátorem jednotlivých kontingentních událostí.⁴⁰

Vědecké vysvětlení proto podle Marxe musí nutně přesahovat systém aktérských významů. Zároveň ovšem nelze při vysvětlení sociálního jednání od těchto přímých motivů a významů odhlédnout, jelikož, bez ohledu na jejich neadekvátnost či rozpornost (jak může následně ukázat právě jejich vědecký rozbor),⁴¹ jsou to právě ony, kdo jsou *přímým, bezprostředním* motivem příslušného jednání v dané společnosti. Iracionálnost těchto myšlenkových forem nemusí daným lidem nijak bránit v dané společnosti efektivně jednat. Tyto pojmy také nejsou něčím pouze iluzorním, ale jsou to, jak říká Marx, „společensky platné, tedy objektivní myšlenkové formy“.⁴² Jsou součástí skutečnosti. Nejde o to je eliminovat, prohlásit je za falešné (byť do jisté míry falešné jsou), nejde ani o to pouze dokázat jejich falešnost či neadekvátnost, ale jde o to, aby byly racionálně *vysvětleny*.⁴³

⁴⁰ Tento aspekt Marxovy kritiky interpretativismu zdůraznil Juraj Halas v knize *Metodologia kritickej socialnej vedy*, Bratislava 2013.

⁴¹ Marx to ukazuje na výrazu „cena práce“ nebo „hodnota práce“, který je v nekritickém uvažování zcela běžný a na první pohled neproblematický. Podle Marxe je to však „imaginární výraz, jako např. hodnota země. Avšak tyto imaginární výrazy vyplývají z produkčních vztahů samých. Jsou to kategorie pro jevové formy podstatných vztahů. Že se věci ve svém projevu často zračí převrácené, je známo skoro ve všech vědách, s výjimkou politické ekonomie.“ Problém vidí Marx v tom, že tyto „imaginární výrazy“, kategorie „pro jevové formy“, „klasická ekonomie převzala z denního života bez jakékoli kritiky [těchto] kategorií“. K. Marx, *Kapitál*, I, str. 566–567.

⁴² Tamt., str. 94.

⁴³ V tomto ohledu má marxismus blízko k psychoanalýze: primárním úkolem vědy je *vysvětlit* jevové formy, *vysvětlit ideologii*, vysvětlit nevědomé či neuvědomované mechanismy. V případě člověka nejde o to katalogizovat, systematizovat a popisovat vnějškové, empiricky přístupné projevy jeho chování, ale vysvětlit toto chování odhalením nevědomých mechanismů, které jemu samému zůstávají skryty, a vysvětlit *vztah* mezi vědomou a nevědomou složkou.

Ideologie jako struktura aktérských významů

Právě redukce vědeckého vysvětlení ve společenských vědách na systém aktérských významů je však přesně tím, co Engels (ale v tomto bodě se dle mého názoru nijak neodchyluje od Marxe) definuje jako „ideologii“, resp. jako „falešné vědomí“. Engels k tomu v této souvislosti říká:

„Ideologie je proces, který koná takzvaný myslitel sice s vědomím, avšak s vědomím falešným. Vlastní hybné síly, které jej uvádějí do pohybu, mu zůstávají neznámé; jinak by to nebyl ideologický proces. [...] Pracuje výhradně s myšlenkovým materiálem, který bezděčně bere jako materiál vytvořený myšlením, a nijak už nepátrá po vzdálenějším na myšlení nezávislém původu, a to s naprostou samozřejmostí, neboť se mu každé jednání, protože je zprostředkováno myšlením, zdá také v poslední instanci založeno na myšlení.“⁴⁴

Vyjádříme-li zde prezentovanou charakteristiku ideologie jinak, je zřejmé, že v tomto ideologickém vysvětlení aktérské významy představují explanans (zatímco mají představovat explanandum) a že tam, kde jsou aktérské významy považovány za explanans, nejedná se o proces vědeckého vysvětlení, ale naopak o „ideologický proces“. Jinak řečeno, tam, kde vidí interpretativismus či metodologický individualismus řešení, vidí Marx problém a teoretickou výzvu.⁴⁵ Aktérské významy nejsou něčím, u čeho by se mohla analýza a kritika podle Marxe zastavit.

⁴⁴ B. Engels Mehringovi, 14. července 1893, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 39, Praha 1975, str. 116. Mimochodem řečeno, pojem ideologie jako „falešného vědomí“ se navzdory tomu, co bývá často uváděno, u Karla Marxe vůbec neobjevuje. Poprvé (a pokud je mi známo, jedinkrát) se vyskytuje v právě citovaném Engelsově dopise Mehringovi. Pojem ideologie je však pochopitelně mnohem širší a u různých autorů se liší. Terry Eagleton například uvádí 16 základních definic či koncepcí ideologie, z nichž ne všechny jsou samozřejmě vzájemně kongruentní: T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, London – Brooklyn 2007, str. 1–2.

⁴⁵ Pro úplnost je třeba dodat, že rovněž v rámci marxistické tradice vznikly interpretace, které prosazují metodologický individualismus. Jejich nejvýraznějším představitelem mezi marxisticky orientovanými autory je pravděpodobně Jon Elster. Ten jej charakterizuje následovně: „Metodologickým individualismem míním doktrínu, která říká, že všechny sociální fenomény (jejich struktura a vývoj) jsou v principu vysvětlitelné pouze na základě vlastností, cílů a přesvědčení jednotlivců.“ (J. Elster, *Marxism, Functionalism, and Game Theory. The Case for Methodological Individualism*, in: *Theory and Society*, 11, 1982, str. 453.) Elster dále v textu uvádí, že metodologický individualismus by mohl sloužit jako fundace pro marxistickou sociální teorii. (Tamt., str. 454.) Ačkoli lze souhlasit s tím, že

Exoterická a esoterická rovina

Marxova kritika a jeho metoda jsou spojeny s určitou specifickou kategoriální výstavbou. V jejím rámci Marx zavádí dva registry pojmů: Pojmy náležející k *exoterické* a pojmy náležející k *esoterické* rovině.⁴⁶ První pojmy v podstatě odpovídají aktérským významům, případně jsou přebírány do teoretického diskursu z běžné zkušenosti bez předchozí kritiky. Jsou to pojmy, které odpovídají tomu, jak příslušníci společnosti svému jednání rozumějí a v jakých pojmech své jednání uchopují. Vznikají v zásadě určitým zevšeobecněním jejich žité skutečnosti. Podle Marxe rovina, která odpovídá těmto pojmům, „jen popisuje, katalogizuje, vypravuje a zařazuje do schematických pojmových definicí to, co se navenek v životním procesu ukazuje, tak, jak se to ukazuje a jeví [...] nevědeckému pozorovateli“.⁴⁷ (V bachelardovské epistemologii by se jednalo o tzv. *connaissance commune*.)

Druhý registr pojmů (pojmy, které vyjadřují esoterickou rovinu), odpovídá již teoretickým, resp. vědeckým pojmům, kterými je možno uchopit a vysvětlit pojmy prvního registru. Jsou již výsledkem určité teoretické/vědecké činnosti, mají vědecký charakter a vyjadřují vědecké poznání. (V bachelardovské epistemologii by se jednalo o *connaissance scientifique*).

Sám Marx distinkci mezi těmito dvěma registry pojmů, resp. mezi dvěma rovinami poznání (ideologickým, potažmo filosofickým na jedné straně a vědeckým na straně druhé) vyjadřuje různě. Kromě právě zmíněné exoterické a esoterické roviny se v jeho díle objevuje rovněž již zmíněná distinkce mezi „jevovými formami“ a „podstatou“. Týkají-li se jevové formy a podstaty dynamických entit (což se u Marxe týkají prakticky vždy), píše o tzv. pohybu „projevujícím se na povrchu“ (který je empiricky bezprostředně přístupný) či *historickém* pohybu. V protikladu k němu pak píše o „skrytém“ či „vnitřním“, „skutečném“ či *logickém* pohybu.

metodologický individualismus může být v některých dílčích zkoumáních přínosný, nesouhlasím s Elsterem v tom, že by mohl tvořit epistemologickou fundaci pro marxistickou teorii jako takovou. Naopak se domnívám, že je s ní ve zcela přímém rozporu. Není ostatně dle mého soudu náhodné, že Elster marxistická východiska opustil a za marxistu se již nepovažuje.

⁴⁶ Viz například K. Marx, *Teorie o nadhodnotě*, II, Praha 1964, str. 171–172.

⁴⁷ Tamt., str. 171.

Teoretický předmět a reálný předmět

K distinkci mezi historickým a logickým pohybem se vrátím níže.⁴⁸ Nyní se však zastavme u jiné dvojice pojmů. V rámci své metody Marx rovněž striktně rozlišuje mezi tzv. „reálným předmětem“ a „předmětem poznání“ (tj. teoretickým objektem) a zároveň mezi oběma procesy, které tyto předměty konstituují.⁴⁹ Teoretický předmět pak přitom není pojímán jako něco transhistorického,⁵⁰ ale vzniká až v určitém vývoji procesu vědeckého poznání.⁵¹ Přitom toto poznání a nové kategorie jsou

⁴⁸ Píšeme-li však nyní o distinkcích v Marxově systému, zmiňme ještě pro úplnost Marxovy pojmy *Forschung*, který představuje postup získání vědeckých poznatků, a *Darstellung*, který představuje zobrazení získaného poznání do určité systematické jednoty. „Způsob výkladu [*Darstellung*] se musí formálně lišit od způsobu bádání [*Forschung*]. Bádání si musí dopodrobna osvojit látku, musí analyzovat různé formy jejího vývoje a dopídit se jejich vnitřní spojitosti. Teprve když je tato práce dokončena, může být náležitě vyličen skutečný pohyb. Když se to podaří a když se tak životu látky dostane ideálního zobrazení, může se na první pohled zdát, že máme co činit s apriorní konstrukcí.“ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 30.

⁴⁹ K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 55–56. Tuto distinkci mezi objektem nazírání a teoretickým objektem zdůrazňuje Louis Althusser (viz níže). Poukazuje na ni však třeba i Karel Kosík, když píše, že tzv. „reálná existence“ a jevové formy skutečnosti, které se bezprostředně reprodukuji v hlavách vykonavatelů historicky podmíněné praxe jako soubor představ či kategorií „běžného myšlení“ (považovaných pouze z „barbarského zvyku“ za pojmy), jsou rozdílné a zcela protichůdné [...] *podstatnému* jádru a jemu odpovídajícímu pojmu.“ K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, str. 10. Věc sama se pro Kosíka nepodává bezprostředně, je třeba „okliky“, jež spočívá právě v postižení vnitřní struktury věcí a vytvoření pojmu, který tuto strukturu vyjadřuje. Podrobněji k podobnostem Kosíkova a Althusserova přístupu v tomto bodě viz P. Kužel, *The World of Pseudoconcrete, Ideology and Theory of the Subject (Kosik and Althusser)*, in: J. Feinberg – I. Landa – J. Mervart (vyd.), *Karel Kosik and the Dialectics of the Concrete*, Leiden – Boston 2022, str. 262–280.

⁵⁰ Tento postoj, který je klíčový pro koncepci pozdního Marxe, nenacházíme však u Marxe raného. Jak se Marxova teorie a kritika vyvíjí a prohlubuje, dochází i v tomto bodě ke klíčovému posunu. Moishe Postone například poukazuje na to, že u raného Marxe *Ekonomicko-filosofických rukopisů* nacházíme ještě nejen transhistorické pojetí práce, ale transhistoricky jsou chápány i jiné kategorie, například třídy. Toto transhistorické pojetí však u pozdního Marxe mizí a stává se naopak předmětem kritiky. Viz M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge 2003, str. 74 nn.

⁵¹ Každá věda je spojena s konstrukcí svého teoretického předmětu. Tak například Chomského hloubkové struktury jazyka, Saussureovy paradigmatické a syntagmatické vztahy, Freudovo nevědomí, ale například ani Newtonova gravitační síla či struny v současných kosmologických teoriích nejsou něčím, co bychom

podmíněny reálným historickým vývojem. Jak říká Marx, jsou to „reálné vztahy, které tuto jednoduchou abstrakci plodí“.⁵²

Důležitou vlastností teoretického předmětu je to, že musí podle Marxe vykazat svou teoretickou genezi v rámci určitého teoretického systému;⁵³ nemůže být přebírán ze zkušenosti jako něco bezprostředně empiricky daného. Tuto empiristickou epistemologii, stejně jako to, co později Sellars nazval „mýtus daného“, Marx dávno před ním rezolutně odmítá. Teoretický pojem tedy nevyjadřuje nějaký bezprostředně daný předmět, ale je – jak Marxovu kritiku empiristické epistemologie interpretuje Louis Althusser – *korelátém teoretické či vědecké praxe*.

Teprve prostřednictvím těchto teoretických pojmů lze pak teoreticky, myšlenkově *reprodukovat* skutečnost. Pro myšlení, jak píše Marx, je to „způsob, jak si osvojit konkrétní a reprodukovat je jako duchovně konkrétní“.⁵⁴ Tyto pojmy vznikají teoretickou *transformací* pojmů náležejících k exoterické rovině, k rovině vnějšího zdání, pojmů, které vycházejí z běžné zkušenosti. Ty jsou sice „skutečné východisko, a tudíž i východisko nazírání a představy“;⁵⁵ bez níž poznání nemůže vůbec ani začít, ale u této představy vědecké poznání nekončí, nýbrž začíná. Jaká je ale u Marxe povaha této zmíněné transformace a reprodukce konkrétního?⁵⁶

v realitě *bezprostředně* nacházeli. Jsou to koreláty teoretické praxe, pojmy, kterými vysvětlujeme skutečnost. (Graviton se ostatně stále nepodařilo empiricky detekovat a zdá se, že podstatě gravitace stále plně nerozumíme.) Samozřejmě, že jsme vždy věděli, že těžké předměty padají k zemi, nicméně gravitační síle jsme to v minulosti nepřisuzovali.

⁵² K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 57.

⁵³ Proto také Marx ve svém způsobu výkladu postupuje tak, že teprve postupně, tak, jak se rozvíjí teoretický výklad a struktura zkoumaného předmětu, zavádí jednotlivé kategorie. Ačkoli každý intuitivně chápe, co je to kupříkladu mzda, právě toto intuitivní chápání nás může klamat. Marx proto úzkostlivě dbá na to, aby ve svém výkladu nepracoval s kategoriemi, které ještě nebyly teoreticky formulovány, a které tudíž nejsou teoretickými pojmy. Proto píše například: „Kategorie mzdy pro nás na tomto stupni našeho výkladu ještě vůbec neexistuje.“ (K. Marx, *Kapitál*, I, str. 61.) V celém *Kapitálu* ostatně stále upozorňuje čtenáře na jevy, které na dané úrovni výkladu pro nás „ještě vůbec neexistují“ apod. Tamt., str. 132, 133.

⁵⁴ K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 55.

⁵⁵ Tamt., str. 54–55.

⁵⁶ Důležitým rysem Marxova myšlení a jeho kritiky empirismu je to, že poznání nechápe jako *reprezentaci* (teoretické pojmy *nereprezentují* konkrétní věc, není zde bezprostřední adekvace mezi předmětem poznání a reálným předmětem), nýbrž poznání chápe jako určitou *reprodukcí* „duchovně konkrétního“, jehož výsledkem

Transformace pojmů (abstraktní a konkrétní)

V *Rukopisech „Grundrisse“* charakterizuje Marx velmi stručně proces této transformace jako dvojsměrný postup: nejprve od smyslově konkrétního k abstraktnímu, tj. k jednodušším „stále hubenějším abstrakcím“, poté jako cestu od abstraktních určení k reprodukci „duchovně konkrétního“, k reprodukci „konkrétní totality, jakožto myšlenkové totality“. ⁵⁷ Ta je produktem „pojmového chápání“. Je to „zpracování nazírání a představ v pojmy“, ⁵⁸ přičemž „pojmy“ se zde rozumí již ony *teoretické* pojmy. Toto pojmové poznání je u Marxe charakterizováno výrazem *Begriff*, kdy „Begriff je pro Marxe podstatnou myšlenkovou reprodukcí vnitřního členění, vztahové struktury, vnitřního života“. ⁵⁹ Představuje „vnitřní strukturu předmětu“, ⁶⁰ kdy „ono *vnitřní* není nic jiného než ‚pojem‘ [...], a jestliže ‚*vnitřní*‘ je *pojem*, pak ‚vnější‘ není nic jiného než specifikace tohoto pojmu“. ⁶¹

V tom, jak Marx chápe „pojem“, můžeme samozřejmě vidět vliv Hegela a určité dědictví hegelovské filosofie. Rovněž pro Hegela není pojem samozřejmě jen nějaký výraz či termín, ale vyjadřuje logickou strukturu

je „myšlenkové konkrétno“ (*Gedankenkonkretum*). (Tamt., str. 55.) To je ovšem výsledkem teoretické *produkce* či *reprodukce*, nikoli výsledkem pouhé abstrakce reálně empiricky daného, zbaveného nahodilých rysů, tedy epistemologie, která zůstává vězet v nazíravém přístupu ke skutečnosti. Teoretické konsekvence toho, že Marx zakládá poznání nikoli na *reprezentaci*, nýbrž na *reprodukcii*, rozvíjela v minulosti řada autorů. Louis Althusser, Pierre Macherey, Alain Badiou, Jacques Bidet a z novějších autorů Nick Nesbitt navíc poukazují v této souvislosti na zajímavou paralelu (u Marxe samého nereflektovanou) mezi Marxem a Spinozou. Viz N. Nesbitt, *Reading Capital's Materialist Dialectic. Marx, Spinoza and Althusserians*, Chicago 2025.

⁵⁷ K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 55.

⁵⁸ Tamt., str. 54–55.

⁵⁹ M. Ransdorf, *Nové čtení Marxe*, I, Praha 1996, str. 21. V tomto ohledu je ostatně Marxův postup podobný Hegelovu: „Pojmout předmět podstatně, najít ‚pojem‘ (*Begriff*) zkoumaného předmětu, znamená pojmout ho jako vyvíjející se subjekt, jako pohyb ‚sebekladení čili zprostředkování mezi přechodem sebe v jiné bytí a sebou samým‘. (G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 61.) Veškerá realita sice obsahuje jak bezprostřední, tak zprostředkované, ale jestliže bezprostřední odpovídá rovině jevového, zprostředkované poukazuje na podstatu, zprostředkované odpovídá rovině podstatného. Postižení podstaty je tak u Hegela postižením podstatného, hybného rozporu a způsobu jeho zprostředkování.“ M. Ransdorf, tamt., str. 32.

⁶⁰ J. Zelený, *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, Praha 1962, str. 68.

⁶¹ L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris 1996, str. 409.

předmětu, včetně jeho vnitřní dynamiky a potenciality. Chce-li Marx ve svém díle vyjádřit „pojmem kapitalismu“, chápe pojem analogicky Hegelovi: jako logickou strukturu. Zároveň zdůrazňuje, že žádný (reálný) předmět nikdy neodpovídá zcela svému pojmu.⁶²

Geneticko-strukturální metoda: Synchronní a diachronní zkoumání

Tímto se dostáváme k Marxovu pojetí struktury a ke vztahu diachronního a synchronního zkoumání. Marxova metoda bývá někdy označována jako geneticko-strukturální. Je to oprávněné v tom smyslu, že Marx zkoumá jak strukturu společnosti, tak i její vnitřní dynamiku, přičemž tato vnitřní dynamika („skutečný pohyb“) vychází z aktuální struktury samé. To, jak tato struktura historicky, zcela reálně vznikla, je pro její pochopení nicméně vedlejší.⁶³ Historické zkoumání jejího vzniku má jen pomocnou úlohu při její strukturální analýze.

S výsledkem této strukturální analýzy a se zobrazením (*Darstellung*) vnitřní struktury předmětu, tj. kapitalistického produkčního způsobu, se setkáváme v *Kapitálu*. Jejím cílem je ukázat, v jakém vztahu jsou jednotlivé historicky vzniklé ekonomické fenomény „uvnitř moderní buržoazní společnosti“ a to, jak jsou v rámci této společnosti vyjádřeny, tj. jak se ony vnitřní vztahy projevují na povrchu společnosti jako empiricky přístupné. V této souvislosti také Marx píše, že

⁶² Obdobná vyjádření nacházíme rovněž u Engelse. „Pojem má podstatnou povahu pojmu, [a] tedy se prima facie nekryje s realitou.“ (K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 39, Praha 1975, str. 462.) Užíváme-li pojmy, vždy skutečnost jakoby zastavujeme, pojmy jsou statické, ale skutečnost dynamická. Už jen z toho důvodu nemohou pojmy bezprostředně plně odpovídat svým předmětům. Engels dále uvádí: „Od chvíle, kdy akceptujeme evoluční teorii, odpovídají všechny naše pojmy z organického života skutečnosti jen přibližně. Jinak by nebyla možná změna; v den, kdy se pojem a skutečnost v organickém životě absolutně kryjí, je konec s vývojem. Pojem ryba zahrnuje život ve vodě a dýchání žábami; jak chcete dojít od ryby k obojživelníku, nepropadíte-li tento pojem?“ Tamt., str. 464. Obdobné je to s pojmy vyjadřujícími společenskou skutečnost. Engels se o odstavec výše ptá: „Odpovídal snad někdy feudalismus svému pojmu?“ A odpovídá si, že samozřejmě nikoliv. Stejně je to i s pojmem „kapitalismus“ a dalšími pojmy.

⁶³ Marx se v některých kapitolách *Kapitálu* zabývá i touto reálnou genezí. Tyto exkurzy – či jak také píše, „skici“ či „ilustrace“ – mají jen vedlejší a podřadnou úlohu v celkovém zkoumání.

„by bylo nepřipustné a nesprávné probírat ekonomické kategorie za sebou v tom pořadí, v němž byly rozhodující historicky. Jejich [logické] pořadí je spíš určeno jejich vzájemným vztahem v moderní buržoazní společnosti. [...] Nejde o poměr, který ekonomické vztahy historicky zaujímají ve sledu různých forem společnosti. Tím méně o jejich pořadí ‚v ideji‘ (Proudhon) (zplesnivělé představě historického pohybu). Jde o jejich strukturu uvnitř moderní buržoazní společnosti.“⁶⁴

Proto také Marx píše, že „není nutné psát *skutečné dějiny produkčních vztahů*, abychom vyložili ony buržoazní ekonomiky“⁶⁵ a abychom mohli pochopit strukturu a fungování zkoumaného produkčního způsobu v momentě, kdy je již rozvinutou formou, „vyvinutou totalitou“.⁶⁶

Rozdíl mezi Marxovým a strukturalistickým pojetím struktury

Výše jsme poukázali na Marxův důraz na synchronní hledisko před diachronním a na analýzu struktur. Pojem struktury se v Marxově díle opakuje velmi často, a souvislost Marxova strukturálního uvažování se strukturalismem se tedy pochopitelně nabízí. Spíše bych ale poukázal na to, co Marxe od strukturalismu (přinejmenším od strukturalismu saussureovského typu) odlišuje a v čem lze Marxovo myšlení vnímat spíše jako anticipaci poststrukturalistického myšlení.

Již dříve jsme citovali Marxův výrok, že v souvislosti se zkoumáním ekonomiky a ekonomických kategorií „nejde o poměr, který ekonomické vztahy historicky zaujímají ve sledu různých forem společnosti. [...] Jde o jejich strukturu uvnitř moderní buržoazní společnosti.“⁶⁷ Můžeme zde vidět analogon k Saussureovu důrazu na synchronní hledisko jazyka, který přirovnává ke hře v šachy:

„V šachové partii je v povaze libovolné pozice, že je oproštěna od pozic předchozích, a je zcela lhostejné, zda se k ní dospělo tou či onou

⁶⁴ K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 61 (zvýraznil P. K.).

⁶⁵ Týž, *Rukopisy „Grundrisse“*, II, Praha 1974, str. 74–75.

⁶⁶ Srv. týž, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 58; týž, *Rukopisy „Grundrisse“*, II, str. 73–76.

⁶⁷ Týž, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 61 (zvýraznil P. K.).

cestou. Člověk, který sledoval celou partii, nemá žádnou výhodu před zvědavcem, který si přišel prohlédnout stav hry v kritickém okamžiku; k popisu tohoto postavení je úplně zbytečné připomínat, k čemu došlo před deseti vteřinami. Toto vše platí ve stejné míře o jazyce a utvrzuje zásadní rozdíl mezi diachronním a synchronním.⁶⁸

V tomto by zřejmě Marx a Saussure spolu souhlasili. V čem ovšem spočívá rozdíl mezi oběma mysliteli, je to, že podle Saussura jsou jazyková pravidla „neměnná“, jsou to „pravidla přijatá jednou provždy“, přičemž „v matérii jazyka jsou jimi *konstantní principy sémiologie*“.⁶⁹ Zůstaneme-li u Saussureovy metafory šachové hry, existují tedy konstantní pravidla hry,⁷⁰ která umožňují nespočetné variace konkrétních her. Tato pravidla představují jakýsi konstantní invariant, jednotlivé hry jsou konkrétní realizace tvořené na základě těchto neměnných pravidel. Na základě těchto pravidel je pak možné pochopit *každou* šachovou hru. Aplikujeme-li tuto metodu na zkoumání společnosti, dojdeme k tomu, že každá společnost je vlastně odlišnou variací (variantou) určitých syntagmatických a paradigmatických vztahů, které jsou chápány jako transhistorické, jako dané a samy o sobě neměnné (mění se jen jejich konkrétní realizace: tvar a barva figurek, ale podstata je stále stejná). Výstižně charakterizuje tento typ strukturalismu Vincent Descombes:

„Strukturalismus je nakonec hledáním univerzálních invariantů. Strukturalista je v oblasti antropologie reprezentantem vědeckých požadavků: stejně jako je věda o pohybu (fyzika) poznáním toho, co se ve změně nemění, totiž invariantních vztahů mezi proměnlivými pozicemi pohyblivého v prostoru a v datu těchto pozic v čase, stejně tak je i věda o člověku poznáním toho, co je konstantní ve všech možných variacích, přičemž variace zde odpovídá přemísťování: cestě do exotických nebo archaických krajů.“⁷¹

⁶⁸ F. de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, č. překl. F. Čermák, Praha 1996, str. 117.

⁶⁹ Tamt., str. 116 (zvýraznil P. K.).

⁷⁰ Pomíjím zde samozřejmě skutečnost, že i pravidla šachu se vyvíjela (rošáda se prováděla dvěma tahy, pat byl považován za vítězství, ještě dříve byl jednou z figur dokonce slon apod.). Saussureova metafora předpokládá neměnná pravidla šachu.

⁷¹ V. Descombes, *Stejně a jiné*, č. překl. M. Petříček, Praha 1995, str. 104.

Primitivní společnosti jsou tak v jádru vlastně stejné jako společnosti moderní. Jsou tu různé variace téhož, jsou projevem stejných principů.⁷² Zásadní rozdíl oproti Marxovi je ten, že pro Marxe žádné takovéto konstantní principy, pravidla či transhistorické zákonitosti neexistují. Kritika transhistorických pojmů je velmi zásadní součástí Marxovy kritiky. Neexistuje nějaký transhistorický či ahistorický invariant, který by byl všem společností společný a zároveň by bylo na základě zkoumání tohoto invariantu možno pochopit jednotlivé společnosti (jednotlivé šachové hry).⁷³ Sama tato „pravidla“ či zákonitosti se v průběhu dějin mění. Specifičnost jednotlivých historických formací proto není dle Marxe možné vyjádřit pomocí žádných transhistorických pojmů, jelikož žádné „takové obecné zákony neexistují“ a „každé velké dějinné období má své zákony“. Jakmile totiž „život prošel určitým vývojovým obdobím, jakmile vyšel z daného stadia a vstupuje do jiného, začíná se také řídit jinými zákony“.⁷⁴

Je-li smyslem strukturalismu (přinejmenším některých forem strukturalismu) odhalovat právě určité invariantní struktury a zkoumat jejich konkrétní realizace, je Marxův historizující, antiesencialistický přístup odmítající transhistorické kategorie a přímou adekvaci mezi předmětem poznání a reálným předmětem spíše jeho opakem. V lecčems se tak naopak spíše přibližuje některým poststrukturalistickým přístupům.

⁷² Viz například C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, či *Myšlení přírodních národů*, Praha 1971.

⁷³ Samozřejmě je možné vytvořit transhistorický pojem, který vyjadřuje určitou obecnost, například že každá společnost musí produkovat užité hodnoty, aby přežila (tedy kategorii práce v její naprosté obecnosti). Ale na základě těchto obecných a abstraktních pojmů není možné racionálně pochopit nic konkrétního. Z Marxova hlediska se nejedná o *teoretické pojmy*, jak byly definovány výše.

⁷⁴ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 29. Bylo by možné namítnout, že z Marxovy a Engelsovy teze, že „dějiny jsou dějinami třídních bojů“, vyplývá, že třídy jsou něčím transhistorickým. Jak ovšem později opravil Marx v *Rukopisech Grundrisse* a na jiných místech, třídy v plném smyslu slova jsou až produktem moderní společnosti. „Můj přínos spočívá v tom, že jsem zaprvé dokázal, že *existence tříd* je spjata pouze s *určitými historickými fázemi vývoje produkce*.“ (K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 28, Praha 1968, str. 567.) Na skutečnost, že třídy nepředstavují u zralého Marxe transhistorickou kategorii, upozornil například Etienne Balibar či z jiné marxistické tradice Moishe Postone. V českém prostředí ji výrazně zdůrazňoval Egon Bondy.

Marx jako předchůdce historické epistemologie a poststrukturalismu

Jak jsme řekli výše, předmětem vědy nejsou pro Marxe nějaké transhistorické předměty, u nichž by se měnily nanejvýš interpretace daného předmětu a které by byly nějak smyslově názorně, empiricky dané. Řekli jsme též, že proti epistemologické koncepci empirismu, která ztotožňuje objekt poznání a reálný objekt, Marx

„proti tomuto zmatení brání *distinkci* mezi *reálným objektem*, který [jak píše Marx] ‚trvá nadále, jako předtím, mimo hlavu ve své samostatnosti‘, a *předmětem poznání, produktem myšlení*, který představuje [jak opět píše Marx] ‚konkrétní celistvost jakožto myšlenkovou celistvost, jakožto myšlenkové konkrétno, [které] je skutečně produktem myšlení‘, tj. ‚*objektem myšlení zcela odlišným od reálného objektu*‘.“⁷⁵

Vědecký předmět je konstruován „teoretickou praxí“ a je korelátem této praxe, přičemž samotná geneze reálného předmětu je historicky podmíněna, stejně jako teoretické pojmy, jimiž skutečnost uchopujeme. Podobný přístup bychom mohli nalézt u již zmiňovaného Gastona Bachelarda, Georgese Canguilhema či například u Michela Foucaulta, u nichž rovněž neexistují transhistorické předměty vědy. Podle Foucaulta tak *v tomto smyslu* například „neexistuje ‚šilenství‘, které by čekalo na své odhalení, stejně jako neexistují ‚blázni‘“.⁷⁶ Nicméně, jak dodává Jan Maršálek:

„popírá-li Foucault existenci *šilenství* jako nějakého transhistorického předmětu, ke kterému bychom se jen v různých dobách různě vztahovali [...], neznamená to, že by popíral existenci chování (případně odpovídajících psychofyzických poruch), které s šilenstvím spojujeme. *Látka* šilenství existovala vždy, avšak nebyla rozpoznána – lépe: nebyla objektivována – jako šilenství.“⁷⁷

⁷⁵ L. Althusser et al., *Lire le Capital*, str. 40. Althusser zde cituje Marxovy *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 55.

⁷⁶ J. Maršálek, *Troji historie ve filosofii biologie a psychologie G. Canguilhema, M. Foucaulta a I. Hackinga*, in: T. Dvořák, *Současné přístupy v historické epistemologii*, Praha 2013, str. 34.

⁷⁷ Tamt., str. 34–35.

Paul Veyne pro tuto *látku* volil termín „prediskurzivní referent“, Can- guilhem v textu *L'objet de l'histoire des sciences* mluví o tomto přirozeném předmětu jako o „pre-textu“, ve smyslu toho, co vědeckému diskursu předchází.⁷⁸ Podíváme-li se v této souvislosti na to, jak Marx chápe například kategorii práce, uvádí explicitně, že jen v určité fázi vývoje společnosti – pouze ve fázi, v níž je již generalizována zbožní produkce (kdy většina produkce je *zbožní* produkcí, tedy produkcí nikoli pro bezprostřední spotřebu, nýbrž pro následnou směnu realizovanou za účelem zisku) – je možné práci objektivizovat jako „práci vytvářející hodnotu“, jako „abstraktní práci“, resp. práci, která má podvojný charakter: je jednotou toho, co Marx terminologicky označuje jako *abstraktní* a *konkrétní* práci.⁷⁹

Marx sice připouští, že je možné vytvořit transhistorický pojem práce. Zcela výjimečně to činí na začátku třetího oddílu první knihy *Kapitálu*, kdy práci či „pracovní proces“ zkoumá nejprve zcela „nezávisle na jakékoli určité společenské formě“, ⁸⁰ tedy „abstraktně, nezávisle na jeho historických formách jako proces mezi člověkem a přírodou“. ⁸¹ Avšak takto získaný pojem je v podstatě jen zevšeobecněním rysů, které mají jednotlivé práce v každé epoše společné. Získáme tak nejjobecnější abstraktní určení spočívající jen v tom, že práce je „proces probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou“. ⁸² Nicméně, jak píše Marx dále, „toto určení produktivní práce [...] naprosto nestačí pro kapitalistický produkční proces“. ⁸³ Takto získaný pojem není teoretickým pojmem, není to vědecký koncept, není koreláttem teoretické praxe, nevykazuje svoji genezi v rámci teoretického systému, nevyjadřuje žádnou konkrétní určenost a historickou specifičnost. Je pouze zevšeobecněním určitých empiricky daných rysů a takovýto pojem nepředstavuje vlastně nic nového ani teoreticky zajímavého. Marx

⁷⁸ Tamt.

⁷⁹ Právě objev „abstraktní práce“, resp. „dvojakého charakteru práce tkvícího ve zboží“ považuje Marx za svůj významný objev. „Tuto dvojakou povahu práce obsaženou ve zboží jsem poprvé kriticky prokázal já.“ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 58.

⁸⁰ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 196.

⁸¹ Tamt., str. 537.

⁸² Tamt., str. 196.

⁸³ Tamt., str. 200.

na jiném místě uvádí, že samozřejmě „práce“ v této obecnosti – jako práce vůbec – je prastará“.⁸⁴

Něčím zcela jiným je ovšem Marxův pojem „abstraktní práce“, která vzniká teprve v rámci kapitalistických produkčních vztahů a je pro tento produkční způsob specifická a klíčová. Ta je naopak „moderní kategorií“, stejně jako „vztahy, které tuto jednoduchou abstrakci plodí“.⁸⁵

Stejně je to s Marxovou fundamentální kategorií, kategorií hodnoty. Vzniká teprve v určité fázi historického vývoje. Má specifickou předmětnost (Marx někdy píše o „přízračné předmětnosti“), není materiální, přesto je objektivní. Nelze ji vyabstrahovat z empiricky daného, ale musí být konstruována prostřednictvím vědecké praxe. „Hodnotu netvoří ani jeden atom přírodní látky. Obracejme a otáčejme si každé jednotlivé zboží, jak chceme, nepostihneme je jako ztělesněnou hodnotu.“⁸⁶ Hodnota tedy není něčím, co by bylo možno přímo empiricky vnímat (přestože je objektivní, stejně jako její projevy), ale je výsledkem (a konstrukcí) určité teoretické činnosti.⁸⁷

Souměřitelnost a nesouměřitelnost vědeckých diskursů

Podobnost Marxova epistemologického přístupu s historickou epistemologií či některými poststrukturalistickými přístupy se týká rovněž koncepce vývoje věd. Především ve zdůraznění její radikální diskontinuity. Marx v souvislosti s diskontinuálním přelomem často píše o převrácení (revolucionizaci) vědy.⁸⁸ Někdy používá rovněž metafory o „převrácení na nohy“. Toto převrácení má v Marxově myšlení význam radikální *transformace* (nikoli pouhého mechanického převrácení, které by uchovávalo původní teoretickou strukturu nedotčenou). Stejnou metaforu mimochodem používá Engels, když píše o analogii mezi Lavoisierovým převrácením v chemii způsobeným objevem kyslíku a jeho transformací

⁸⁴ K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, I, str. 57.

⁸⁵ Tamt.

⁸⁶ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 64.

⁸⁷ Proto též Marx vychází z pojetí poznání jako *produkce* či *reprodukce*, nikoli *reprezentace*, jak bylo zmíněno výše.

⁸⁸ V původním etymologickém významu latinského *revolutio* (převrácení).

dosavadního teoretického pole na jedné straně a Marxovou transformací teoretického pole v ekonomii.⁸⁹

Představu o radikální diskontinuitě věd oba (Marx i Engels) sdíleli – podobně jako ji dnes sdílejí zastánci teze o diskontinuitě paradigmát T. S. Kuhna či diskontinuitě epistémé Michela Foucaulta. Na rozdíl od nich však Marxovo a Engelsovo epistemologické stanovisko nepředpokládá nesouměřitelnost diskursů, paradigmát či jednotlivých epistémé. Marx s Engelsem zastávají naopak pozici (později blízkou například francouzské historické epistemologii), že na základě rozvinutého teoretického systému lze *zpětně* pochopit omyly a jednostrannosti systému předchozího. Marx to vyjadřuje známou metaforou, že „anatomie člověka je klíč k anatomii opice“, a nikoli naopak.⁹⁰

Tento vývoj probíhá tak, že ve vědeckém diskursu jsou zpětně odhalovány určité předvědecké či nevědecké pojmy, které kontaminují vědecký diskurs, byly do tohoto vědeckého diskursu začleněny „bez předchozí kritiky“ a tvoří v něm tzv. epistemologické překážky.⁹¹

Ve své vlastní práci se Marx pokoušel odhalit právě tyto epistemologické překážky a vysvětlit kategoriální chyby svých předchůdců. Ukázat, jak jsou tyto chyby systematicky produkovány a zároveň jak vedou k určitým rozpornostem. Výše jsme řekli, že tyto kategoriální chyby jsou podle Marxe důsledkem toho, že kategorie jsou přejímány z běžné zkušenosti bez předchozí kritiky a že směřují onu exotickou a esoterickou rovinu zkoumání a vedou k nesmyslným závěrům, k tzv. „žlutým logaritům“. ⁹² Právě detekce těchto pojmů a epistemologické „odřezávání se“ od nich je základem vývoje vědy. Engels to formuluje výstižně, když píše, že „dějiny věd jsou dějinami pozvolného

⁸⁹ „Lavoisier [...] postavil tak teprve na nohy celou chemii, která ve své flogistické formě stála na hlavě.“ B. Engels, *Předmluva*, in: K. Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, II, Praha 1954, str. 24. Podrobněji k významu Engelsovy a Marxovy metafory o převrácení na nohy viz P. Kužel, *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět*, Praha 2014, str. 107–118.

⁹⁰ Viz K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, str. 59. Na základě einsteinovské fyziky můžeme pochopit fyziku newtonovskou a pochopit jednostrannosti newtonovské fyziky, nikoli ovšem naopak.

⁹¹ Budeme-li se držet příkladu s Einsteinem a Newtonem z předchozí poznámky, můžeme zmínit například kategorie času a prostoru, které Newton převzal víceméně z běžné zkušenosti, a chápal je tudíž na jejím základě jako absolutní. Teprve když pojmy čas a prostor získaly vědecké vyjádření, byl tím umožněn zcela nový typ fyziky a došlo ke kvalitativnímu zlomu, „epistemologickému řezu“. Pojmy epistemologický řez a epistemologická překážka přebíráám od Gastona Bachelarda.

⁹² Viz K. Marx, *Kapitál*, III/2, str. 366.

odstraňování nesmyslu, resp. jeho nahrazování novým, ale stále méně absurdním nesmyslem“.⁹³ Jak v této souvislosti napsal Pierre Macherey, veškerá věda se tak vlastně stává vědou o ideologii.⁹⁴ Tato myšlenka je rozvinutím Spinozovy myšlenky: *verum index sui et falsi*. Pravda a nepravda, věda a ideologie nejsou dvě oddělené věci, jako kdyby pravdivé jen umožňovalo rozpoznat na jedné straně to, co je pravdivé, a na druhé straně to, co je nepravdivé. Jak píše Etienne Balibar, „ve skutečnosti jde o kritické poznání vztahu mezi oběma.“ A jak uvádí dále, právě toto je to, co si můžeme odnést jak z Bachelardových přednášek o fyzice, tak z Marxovy kritiky politické ekonomie. „Kritérium vědy (ve smyslu epistemologického zlomu) není, že se [věda] pouze vymaní z ideologie, ale že *vysvětlí* ideologii.“⁹⁵ Tím je v Marxově pojetí vědy zachována souměřitelnost diskursů navzdory existenci radikálních zlomů v jejím vývoji. Tím se také dostává do jasnějšího světla sám smysl Marxovy kritiky politické ekonomie a ideologie: jde o její *vysvětlení*.

Marx a obecná epistemologie

Výše jsme popsali základní principy Marxovy metody a naznačili jsme některé souvislosti s moderními přístupy. V čem ale můžeme spatřovat význam Marxovy kritické metody dnes? Jedna část odpovědi může znít, že právě v jejím přínosu pro obecnou epistemologii, a to v několikerém ohledu.

Louis Althusser byl jedním z prvních, kdo ve svém „teoreticistním“ období (přibližně 1960–1967) tvrdil, že „Marxova filosofie“, která podle něj sice striktně vzato neexistuje, ale je nutno ji teprve teoreticky formulovat, je vlastně obecnou epistemologií, resp. „obecnou teorií teoretické praxe“.⁹⁶ Explicitně teoreticky zformulované měly pak tyto principy,

⁹³ B. Engels, *Dopis K. Schmitovi z 27. října 1890*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, 37, Praha 1972, str. 567.

⁹⁴ P. Macherey, *A propos de la rupture*, in: *Nouvelle Critique*, 166, 1965, str. 136–140.

⁹⁵ P. Kužel, *Teorie a politika v myšlení Louise Althussera. Rozhovor Petra Kužela s Étienneem Balibarem*, in: *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení*, 2, 2018, č. 1, str. 164.

⁹⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 2005 [1965]. Později Althusser tuto tezi opustil a dospěl k závěru, že význam Marxe pro filosofii nelze redukovat na epistemologii.

včetně například Marxova konceptu symptomálního čtení,⁹⁷ vliv na řadu humanitních disciplín.⁹⁸

Význam Marxe pro obecnou epistemologii však můžeme sledovat ještě po zcela jiné linii myšlení, která se může na první pohled jevit překvapivě: po linii analytické filosofie. Marxovu kritiku lze totiž charakterizovat, jak to činí například Juraj Halas,⁹⁹ jako kritiku tzv. „kategoriálních chyb“, a to v podobném duchu, v jakém tuto problematiku vypracovává analytický filosof Gilbert Ryle.¹⁰⁰ Podle Ryla je úlohou filosofie právě odstraňování kategoriálních chyb, či jak přímo říká: „Filosofie je nahrazení kategoriálních zlovyků [habits] kategoriální disciplínou [disciplines].“¹⁰¹

Marxova kategoriální kritika politické ekonomie a jeho snaha zavést kategoriální disciplínu míří velmi podobným směrem jako to, o čem Ryle píše, že je úlohou filosofie. Pro Marxe však toto není úlohou *filosofie* (ta je jen racionalizovanou podobou ideologie) či filosofické kritiky, nýbrž *vědecké* kritiky. Principy této vědecké kritiky mohou být inspirativní pro humanitní a společenské *vědy*, stejně tak jako pro kritickou filosofii, byť jak jsme již řekli v úvodu, touto kategoriální kritikou se Marxův význam pro filosofii nevyčerpává.¹⁰²

Asi je zbytečné vyjmenovávat všechny obory, které byly Marxovým myšlením ovlivněny a které dodnes využívají podnětů jeho díla. Co se pak současně kritické teorie týče, jen stěží lze přecenit Marxův význam pro její rozvoj.

⁹⁷ Ke koncepci symptomálního čtení viz P. Kužel, *Louis Althusser a metoda symptomálního čtení*, in: T. Halamka – A. Virdzek (vyd.), *Jak číst politické myslitele?*, Praha 2020, str. 201–223.

⁹⁸ K tomuto vlivu viz podrobněji například L. Ferretter, *Louis Althusser*, London – New York 2006.

⁹⁹ Viz J. Halas, *Metodológia kritickéj socialnej vedy*, Bratislava 2013.

¹⁰⁰ Ryle považuje za projev kategoriální chyby takové věty, které se „dopouštějí typových přestupků (*type-trespasses*) nebo porušují typová pravidla (*break type-rules*)“. Ryle uvádí jako příklad větu: „Sobota je v posteli.“ Srv. G. Ryle, *Collected Papers. Volume 2. Collected Essays 1929–1968*, London 2009, str. 188.

¹⁰¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 2009, str. lxi, cit. dle J. Halas, *Metodológia kritickéj socialnej vedy*, str. 34.

¹⁰² Na Marxovu kategoriální kritiku navazují například autoři jako Helmut Reichelt, Hans-Georg Backhaus, Michael Heinrich, Robert Kurz, Moishe Postone, Anselm Jappe, Norbert Trenkle, Ernst Lohoff, Nick Nesbitt a celá řada dalších autorů.

Závěr

Během 20. století se objevovala celá řada proroků, kteří ohlašovali, že Marx je mrtev. Marx ovšem vždy vstal z popela a i dnes je v humanitních vědách jedním z nejcitovanějších autorů vědeckých časopisů.¹⁰³ Zatímco ohlašovatelé Marxovy smrti pozvolna upadají v zapomnění, knižní produkce o Marxově díle dále významně roste.¹⁰⁴ K zájmu o Marxovo dílo přispívá i vydávání Marxových textů z pozůstalosti v rámci edičního projektu MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), které řadu aspektů Marxovy teorie staví do nového světla a odhaluje dosud nevyužitý teoretický potenciál tohoto autora. Bude tomu zřejmě tak dlouho, dokud společenské vztahy, které Marx tak důkladně analyzoval a jejichž základní charakter popsal, budou organizačním principem i naší současnosti.

Marxovým životním mottem bylo *de omnibus dubitandum est*.¹⁰⁵ Snažil se jej naplňovat především ve své teoretické práci, kterou stále zpochybňoval, a neustále proto přepracovával. I proto ostatně jeho dílo zůstalo nedokončené.¹⁰⁶ Paul Ricoeur zařadil Marxe spolu s Freudem a Nietzsche mezi tři největší mistry podezírání v dějinách. Tuto podezřívavost vůči všemu danému, vůči bezprostřední zkušenosti, která nás mnohdy klame, vůči všemu domněle přirozenému a domněle neproblematickému vtělil Marx do své kritické metody a do svého díla. A je to právě tato systematická podezřívavost, jež „se před ničím nesklání“,¹⁰⁷

¹⁰³ „Marx patří mezi nejcitovanější osobnosti v dějinách podle počtu citací v odborných časopisech. Jeho díla patří také k nejčastěji zařazované četbě v sylabech amerických vysokoškolských kurzů. Je zajímavé, že Marxova pověst rostla a upevňovala se v oborech, které ho v jeho době do značné míry ignorovaly: v humanitních vědách, umění a měkkých společenských vědách.“ M. Makovi – Ph. W. Magness, *The Mainstreaming of Marx: Measuring the Effect of the Russian Revolution on Karl Marx's Influence*, in: *Journal of Political Economy*, 131, 2023, č. 6.

¹⁰⁴ Jen Kongresová knihovna ve Washingtonu eviduje od roku 2000 přírůstek téměř 6000 nových knižních titulů, které mají v názvu Marxovo jméno.

¹⁰⁵ Vyplývá to z odpovědí na otázky, které Marxovi dávaly jeho dcery někdy v polovině šedesátých let. Viz F. Wheen, *Karl Marx*, Brno 2002, str. 289.

¹⁰⁶ Jeho texty z pozůstalosti, které jsou vydávány právě v rámci MEGA, například ukázaly, že Marx sám měl značné pochybnosti o platnosti jednoho z dosti zásadních teorémů pro jeho teorii krize: zákona tendence ke klesající míře zisku. Zdá se být zřejmé, že kdyby se Marxovi podařilo dokončit *Kapitál*, jeho třetí kniha by vypadala pravděpodobně dosti jinak. Viz zejména K. Marx, *MEGA II/14, Manuskripte und redaktionelle Texte zum dritten Buch des „Kapitals“ 1871 bis 1895*, Berlin 2003.

¹⁰⁷ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 31.

která tvoří jádro Marxova teoretického přístupu a na niž je možno v mnohém navazovat i dnes.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie untersucht das Werk von Karl Marx jenseits der Perspektive späterer doktrinäer „Marxismen“ und vertritt die These, dass seine eigentliche Bedeutung vor allem in seiner kritischen Methode sowie in den erkenntnistheoretischen Konsequenzen liegt, die diese Methode eröffnet. Im Zentrum steht Marx' Analyse des „objektiven Scheins“, also der Bedeutungen, die von sozialen Akteuren zugeschrieben werden. Diese Bedeutungen sind weder bloße Irrtümer noch subjektive Illusionen, sondern bilden das, was Marx als „gesellschaftlich gültige und daher objektive Denkformen“ bezeichnet.

Vor diesem Hintergrund rekonstruiert die Studie die Kategorienkritik von Marx und ihren erkenntnistheoretischen Kern als einen Ansatz zur Überwindung von Empirismus, Interpretivismus und methodologischem Individualismus und zeigt zugleich deren weiterreichende Bedeutung für die gegenwärtige Kritische Theorie sowie für die Wissenschaftsphilosophie auf. Der Beitrag bringt die Methode von Marx in einen Dialog mit modernen erkenntnistheoretischen Ansätzen, insbesondere mit der französischen historischen Epistemologie sowie mit strukturalen Ansätzen. Er zeigt, dass Marx' kritische Methode nicht lediglich als historischer Vorläufer späterer Kritischer Theorie verstanden werden darf, sondern auch theoretische Instrumente bereitstellt, die einerseits wesentliche Elemente der poststrukturalistischen Philosophie vorwegnehmen und andererseits Möglichkeiten eröffnen, deren Grenzen zu überschreiten.

SUMMARY

The study examines Marx's work outside the framework of later doctrinaire “Marxisms” and argues that its significance lies primarily in Marx's critical method and in the epistemological consequences opened up by this method. The study focuses on Marx's analysis of “objective semblance”, or the meanings attributed by social agents. These meanings are not mere errors or subjective illusions, but rather constitute what Marx terms “socially valid, and therefore objective forms of thought”.

In this context, the study reconstructs Marx's categorial critique and its epistemological core as a means of overcoming empiricism, interpretivism, and methodological individualism, while demonstrating its broader relevance to contemporary critical theory and the philosophy of science. The text brings Marx's method into dialogue with modern epistemological approaches, particularly French historical epistemology, and structural approaches. It demonstrates that Marx's critical method is not merely a historical precursor to subsequent critical theory; it also provides relevant theoretical tools that, in some respects, anticipate poststructuralist philosophy while, in others, make it possible to move beyond its limits.

MOSES DOBRUŠKA: POLITICKÁ A SOCIÁLNÍ FILOSOFIE STŘEDOEVROPSKÉHO OSVÍCENSTVÍ

Vladimír Vokál

Úvod

Přestože za počátek velkých ideových „ismů“ považují političtí teoretici spíše první polovinu 19. století, je nesporné, že revoluční události ve Francii urychlily vývoj evropského politického myšlení.¹ Přikláníme se dlouhodobě k tezi takzvané *primordial soup*, prebiotické polévky Francouzské revoluce, podle níž v poslední dekádě 18. století vznikly ve Francii zárodky řady politických teorií a ideologií: například socialismu, komunismu, ale částečně i liberalismu, konzervatismu, nacionalismu či kosmopolitismu.²

Moderní humanitní vědy mají v rozboru primárních pramenů z této éry stále ještě významné rezervy. Díla řady teoretiků dosud nebyla detailněji z filosofické či politologické perspektivy analyzována. Na vině je mimo jiné skutečnost, že revoluční éra, zejména léta 1792–1794, je často považována za historický úkrok stranou; za éru násilí a teroru. Vlivní teoretici na začátku 19. století, zejména po Vídeňském kongresu, skutečně označili dobu jakobínské diktatury za jakýsi pomyslný vývojový exces.³ Nevadilo jim proto, když byli někteří významní teoretici, spjatí osobně s érou hrůzovlády, vyloučeni z dějin politické filosofie.

V pomyslné zárodečné polévce Francouzské revoluce vyniká myslitel, který má kořeny v české a moravské židovské komunitě. Je jím radikální jakobín, svobodný zednář, publicista a filosof Moses (v počeštěné

¹ Článek vznikl v rámci projektu Interního grantového systému MUP č. E109-115 financovaného z podpory MŠMT na specifický vysokoškolský výzkum v roce 2024 a 2025.

² V. Vokál, *Saint-Just: krvavý démon Francouzské revoluce*, Praha 2022.

³ F. R. de Chateaubriand, *Paměti ze záhrobí*, přel. A. Pohorský, Praha 2011; nebo A. de Tocqueville, *Starý režim a Revoluce*, přel. V. Jochmann a A. Borovičková, Praha 2003.

podobě Mojžiš) Dobruška, jenž ve svém myšlení integroval rozmanité prvky pozdějšího socialismu, liberalismu i universalismu do syntézy předznamenávající mnohé klíčové proudy moderní politické filosofie.

Tento rodák z Brna židovské národnosti stanul v roce 1794 jako Junius Frey před pařížským Revolučním tribunálem při slavném „amalgamovém“ procesu s Georgesem Dantonem a 5. dubna byl gilotinován. Dějiny si jej pamatují jako korupčníka, lichváře a židovského bankéře, který se pokusil právními kličkami a podplácením získat za výhodných podmínek lukrativní státní majetek. Moravský dobrodruh by mohl být navždy zapomenut, nebýt toho, že před svou smrtí vydal důležité teoretické dílo *Philosophie sociale*,⁴ jež se stalo prokazatelně inspirací pro některé pozdější významné myslitele 18. a 19. století.

Tohoto faktu si ve své knize z roku 2022 všimla socioložka Silvana Grecová⁵ a pokusila se svou tezi prokázat na několika konkrétních příkladech. Upozornila například na to, že Dobruška pobýval ve vězení s Henrim de Saint-Simonem. Budoucí teoretik vědeckého socialismu se tak mohl seznámit s Dobruškovými názory a texty.⁶ Grecová označila Dobrušku za pomyslného „inspirátora“ vzniku moderní sociologie a učinila důležitý krok k Dobruškově rehabilitaci. Dobruška však nebyl pouhým „prvním sociologem“, ale nesporně i politickým teoretikem, politickým filosofem, jenž přišel s originálními, na svou dobu výrazně inovativními postoji, které podpořil promyšleným ideovým konceptem.

Analýzu politické teorie Mosese Dobrušky provádíme na základě systematického rozboru základních atributů ideologických systémů, jak je vymezují přední soudobí teoretici. Vycházíme především z konceptu ideologie jako struktury klíčových pojmů a jejich vzájemných vztahů, popsaného Michaelem Freedenem.⁷ Sledujeme též Dobruškův implicitní hodnotový rámec, konstrukci politického subjektu i normativní cíle, jak o nich hovoří Andrew Heywood.⁸

V této souvislosti se ptáme: Byl Moses Dobruška tvůrcem specifické politické filosofie a jaké místo zaujímá v dějinách politického myšlení? S tím souvisí i doplňující výzkumné otázky: Jaký je podle Dobrušky

⁴ M. Dobruška, *Philosophie sociale dédiée au peuple français*, Paris 1793.

⁵ S. Grecová, *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy: Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*, Berlin 2022.

⁶ Tamt., str. 161.

⁷ M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford 2008.

⁸ A. Heywood, *Political Ideologies: An Introduction*, London 2017, str. 11–15.

obraz člověka? Jak vnímá společnost? Jak pojímá moc a jak se staví k její dělbě? Jak definuje základní ideologické pojmy, kterými jsou svoboda, rovnost, legitimita či lidská práva? Nabízí vlastní koncepci spravedlnosti? Jaký je cílový ideál společnosti? Hraje u něj významnou roli vnímání nepřítele? A jak se staví ke strategii změny?

1. *Philosophie sociale*

Philosophie sociale čteme jako politický, filosofický a ideologický traktát. Proto zařazujeme Dobruškovu ideologii do širšího politického spektra. Analyzujeme jeho myšlení ve vztahu k základním kategoriím pravice a levice, přičemž se opíráme o historický vznik tohoto rozdělení během Francouzské revoluce, jak jej představuje Marcel Gauchet.⁹

Rovněž zkoumáme, zda se Dobruškovo myšlení přiklání spíše k ideálům liberalismu (důraz na individuální svobodu, právní stát), radikalismu (rovnost, lidová suverenita), zda vykazuje znaky tradicionalismu, či zda přichází se zcela novou, originální filosoficko-politickou syntézou. Naším cílem je také zařazení Dobruškovy ideologie do širšího kontextu evropského myšlení.

Pojednání *Philosophie sociale* je minimálně v českém odborném prostředí téměř neznámé. Naším cílem je navázat na výzkum Silvano Grecové a následně prokázat, že Dobruška formuloval vlastní radikální teorii založenou na vědeckých principech; teorii, jež tvrdila, že společnost musí být organizována v souladu s universálními principy, které lze odvodit z přírody, lidského rozumu a společenské interakce; teorii, jež syntetizuje přirozené právo, filosofickou antropologii, normativní etiku a revoluční filosofii republikánského ústavního řádu; a teorii, v níž se objevují i první základy třídního uvažování.

Philosophie sociale vyšla v Paříži na podzim 1793. Skládá se ze čtyř tematicky vymezených částí. V úvodní předmluvě se autor stylizuje do pozice hledajícího filosofa, jehož cílem je nalezení pravdy a poznatků, jež by vedly lidstvo k optimální formě společenského uspořádání. Tato část má charakter manifestu nové vědy o společnosti, jejímž posláním je popsat základní mechanismy spravedlivého fungování moderního politického celku.¹⁰

⁹ M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Paris 2013.

¹⁰ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. I–XIV.

Druhá kapitola vymezuje cíle a prostředky autorova zkoumání a zároveň podává ostrou kritiku fungování předrevoluční společnosti. Dobruška zde s mimořádnou razancí a bez sentimentu analyzuje přetrvávající struktury starého režimu, které prozatím nebyly revolucí odstraněny a transformovaly se do nové podoby s významnými nedostatky. V této pasáži se vůči bourbonskému předrevolučnímu režimu vymezuje mnohem kritičtěji než později Alexis de Tocqueville, jenž ve svém *Starém režimu a revoluci* popisuje dané období s větší mírou historického odstupu a institucionální empatie.¹¹ Dobruškův přístup je explicitně normativní a založený na morální nedůvěře ke všem formám hierarchie, tradice a privilegií, které považuje za neslučitelné s rovností a svobodou.

Třetí část textu představuje teoretickou expozici základních principů Dobruškovy filosofie, jejímž výsledkem je návrh universální ústavy, určené nejen pro Francii, ale potenciálně pro celé lidstvo.

Čtvrtá část pak konkretizuje tento návrh ústavního rámce a rozvíjí jej v komplexní argumentační soustavě, která jednotlivé body systematicky odůvodňuje.

2. Dobruškovy životní osudy

K pochopení myšlení Mosese Dobrušky je nezbytné alespoň stručně představit jeho životní osudy. Právě ony totiž významně formovaly jeho postoje a ideje. Narodil se 12. července 1753 v Brně do zámožné židovské rodiny s kořeny v Dobrušce na východě Čech.¹² Jeho matka byla blízkou příbuznou náboženského proroka Jacoba Franka, což předurčilo Dobruškovu vazbu na synkretické hnutí frankismu.¹³ V mládí prošel tradiční židovskou výchovou zaměřenou na studium Tóry a Talmudu, což formovalo strukturu jeho myšlení. Vzdělání si doplnil v Praze, kde se seznámil s předními rabínskými autoritami v čele s Ezechielem Landauem.¹⁴

¹¹ A. de Tocqueville, *Starý režim a Revoluce*.

¹² I. de Luca, *Das gelehrte Österreich: ein Versuch*, sv. 1, 2, Wien 1778, str. 105; M. Myška, *Historická encyklopedie podnikatelů Čech, Moravy a Slezska do pol. XX. století*, sv. 2, Ostrava 2008, str. 89.

¹³ G. Scholem, *Du frankisme au jacobinisme: la vie de Moses Dobruška alias Franz Thomas von Schoenfeld alias Junius Frey*, Paris 1981.

¹⁴ F. Skolnik a M. Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2007, str. 646–656.

Jeho rodina výrazně zbohatla na tabákovém průmyslu. Mosesův otec Salomon se stal mimo jiné součástí významné skupiny židovských byznysmenů, která se v 60. letech 18. století podílela na vytvoření zpracovaného tabákového oligopolu v habsburské monarchii. Díky této rozsáhlé obchodní síti se seznámil i s jedním z nejzámožnějších českých Židů Joachimem Popperem, s jehož adoptivní dcerou Elke se Moses v roce 1773 oženil.

Po otcově smrti v roce 1774 přijal Moses Dobruška spolu s významnou částí rodiny katolický křest a také nové jméno: Franz Thomas von Schönfeld,¹⁵ o čtyři roky později byl pak ve Vídni povýšen do šlechtického stavu.¹⁶ V hlavním městě impéria působil jako dvorní cenzor a knihovník, zároveň úspěšně rozvíjel rodinný obchod s tabákem a prosadil se také jako armádní dodavatel rozmanitých komodit: od střelného prachu po obilí. Podstatné bylo i jeho zapojení do zednářské lóže Asijských bratrů. Ve vídeňském prostředí získal přístup k osvícenské literatuře, zejména německé, francouzské a britské.

Dobruškovy přímé vazby na císaře a jeho bezprostřední okolí jsou v dobových pramenech doloženy spíše nepřímo, přesto některé indicie naznačují, že v určitém období mohl skutečně patřit k širšímu okruhu osobností sympatizujících s reformní politikou Josefa II. a později hlavně s politikou Leopolda II.¹⁷

Na konci roku 1791 opustil habsburskou monarchii; přes Offenbach a Berlín dorazil do Štrasburku, kde znovu změnil jméno a začal vystupovat jako Junius Frey – jméno mělo být nesporně symbolem republikánských ideálů svobody a rovnosti.¹⁸ Aktivně se zapojil do jakobínského klubu a publikoval v radikálních novinách *Courrier de Strasbourg*. Spolu s bratrem Emmanuelem, nezletilým synem Josefem Franzem a mladší sestrou Léopoldinou pak v roce 1792 odešel do Paříže. Aktivně se zúčastnil republikánského povstání 10. srpna 1792, během kterého získal cenné kontakty v nejvyšších patrech politiky. V centru Paříže

¹⁵ I. de Luca, *Das gelehrte Österreich*, str. 105.

¹⁶ E. E. Kisch, *Pražský Pitaval*, Praha 1958, str. 57.

¹⁷ *Fin de l'interrogatoire et jugement de LACROIX, DANTON, etc. Affaire de Désormes. Jugement de Fouquerelle. Affaire de Baron*, in: *Bulletin du Tribunal criminel révolutionnaire*, 1. ledna 1794, č. 26, Gallica, Bibliothèque nationale de France, online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1064040k>.

¹⁸ D. Schönplugg, *Der Weg in die Terreur: Radikalisierung und Konflikte im Strassburger Jakobinerclub (1790–1795)*, München 2002.

si pronajal luxusní sídlo, které se následně stalo centrem revolučního života radikálních montagnardů.¹⁹

V roce 1793 vydal nejprve satiru *Les aventures politiques du père Nicaise*,²⁰ namířenou proti revolučnímu federalismu, a pak *Philosophie sociale*, text, jenž patří k nejambicióznějším pokusům o systémové uchopení revoluční politiky své doby.

Na podzim 1793 se bratři Freyové dostali do centra vyšetřování kolem skandálu Východoindické společnosti, mimo jiné kvůli svým obchodním aktivitám a kontaktům s poslancem François Chabotem, který se oženil s jejich sestrou Leopoldinou.²¹ Junius Frey byl následně souzen ve stejné kauze jako Georges Danton či Camille Desmoulins, 5. dubna 1794 byl odsouzen k trestu smrti a popraven na Place de la Révolution, dnešním náměstí Svornosti v Paříži.²²

3. „Princip“ a „politická a sociální filosofie středoevropského osvícenství“

Dobrušku lze vnímat jako raného představitele politické moderny, jehož ideje jsou předzvěstí zejména levicových ideologií 19. století, ale zároveň jako myslitele, který svým dílem vytvořil originální pojetí mezi skotským osvícenstvím a francouzskou revoluční racionalitou.

Jak ukážeme níže, v Dobruškově uvažování se totiž skrývá morálně-sentimentalistický důraz, který lze nalézt například u Adama Fergusona, Davida Huma či Adama Smithe. Jeho zaměření na mravní principy, lidský cit a výchovu k obecnému blahu ukazuje, že Dobruška neusiloval o deduktivní karteziánskou konstrukci společnosti, i když s tímto proudem byl nesporně seznámen, ale o empiricko-morální rekonstrukci společenského řádu, založenou na pozorování a opírající se o jeho ústřední filosoficko-politický pojem „princip“.

Dobruška vnímá „princip“ jako nejvyšší mravní, ale i politické měřítko. „Princip“ podle něj představuje základní axiom veřejného života,

¹⁹ A. Tuetey, *Répertoire général des sources manuscrites de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, sv. 11, Paris 1890.

²⁰ J. Frey, *Les aventures politiques du père Nicaise, ou L'anti-fédéraliste*, Paris 1793.

²¹ A. Mathiez, *La conspiration de l'étranger, Études Robespierristes*, Paris 1918.

²² Viz pozn. 17.

ztělesňující ideály svobody a rovnosti, ale také universální normu rozumu a spravedlnosti, z níž mají být odvozeny zákony i společenské vztahy.

Na rozdíl od Kantova kategorického imperativu, který je systematickým morálním pravidlem vázaným na autonomii jednotlivce,²³ u Dobrušky představuje „princip“ spíše axiomatickou, kolektivní ideu: je to rozumový základ, který propůjčuje legitimitu zákonům, pokud jsou obecné, rozumné a rovnostářské.

Zatímco Immanuel Kant se soustředí na autonomní mravní jednání, Dobruška tematizuje princip jako společenský regulativ s normativní silou – něco, co musí zákonodárce ctít, ale co zároveň nelze mechanicky aplikovat bez ohledu na konkrétní podmínky. Významným motivem je přitom kritika nahrazování rozumu vůlí.²⁴

Dobruška varuje, že pokud se legitimně přijme jako zákon vůle namísto rozumu, pak se původní svoboda rozhodování promění v tyranii a „pravá, jediná [oprávněná] moc, totiž princip, jej potrestá nejprve osobní zkázou, smrtí“.²⁵ Obecná vůle bez rozumu se tak může stát silou, která zradí samotný princip, z něhož má vycházet. V tomto smyslu autor nevnímá princip jako neměnný ideál – právě naopak: jeho voluntaristické zneužití může vést k útlaču a ideologickému násilí.

Tyto ideje nesou výrazný otisk francouzského revolučního myšlení. Jeho důraz na systém, víru v rozum a mravnost, přirozený zákon i republiku jako ideální politické zřízení ukazuje Dobruškovu intelektuální blízkost Jeanu-Jacquesu Rousseauovi, Nicolasi de Condorcetovi, či dokonce Louisi Antoineovi de Saint-Justovi a Maximilienu Robespierrovi. Zároveň originálně syntetizuje přetrvávající vliv lidských citů a zvyků s postavou politického architekta, jenž se snaží vyvést společnost z iracionality směrem k ideálu vědecké racionality, ale též etické spravedlnosti. „Princip“ podle Dobrušky stojí nad běžnými zákony, zvyky a pověrami.²⁶ Má být pevným bodem, o který se může společnost opřít, když

²³ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 1990.

²⁴ Argumentace je rozvedena níže, v části *Obraz společnosti: mezi „principem“ a kolektivní svěvolí*.

²⁵ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 190: „... le vrai, le seul pouvoir, le principe le punir d'abord par sa ruine individuelle, par la mort.“ (Všechny překlady z francouzštiny byly vypracovány autorem článku.)

²⁶ Tamt., str. 65–67, 76–78.

se ocitne v morálním nebo politickém zmatku – slovy Dobrušky před „zničením“.²⁷

„Princip“ je též cestou k lepšímu, spravedlivějšímu řádu. Dobruška tím nesporně navazuje na osvícenskou logiku Condorceta nebo Étiennea Condillaca,²⁸ ale zároveň klade důraz na to, že princip musí být v člověku vnitřně, mravně zakotven. V tomto směru se Dobruškovo pojetí „principu“ na první pohled přibližuje Kantovu pojetí „mravního zákona v nás“ – tedy zákona, který má být autonomně rozpoznán každým jednotlivcem jako závazný. Kant jej definuje jako princip, podle něhož máme jednat „tak, aby maxima (naši) vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“.²⁹

Stejně jako Kant i Dobruška pracuje s osvícenským jazykem racionality a používá také pojem „maxima“, byť spíše okrajově. Jeho text naznačuje rozlišení mezi individuální maximou a universálním principem. Zatímco Kant tento vztah systematicky rozpracovává prostřednictvím kategorie rozumu, Dobruška soustředí pozornost především na odlišení práva, povinnosti a morálky. V polemice s Lockem výslovně uvádí, že maxima, podle níž vůli určuje „dobro a největší dobro“, je důsledkem toho, že Locke dostatečně nerozlišil mezi právem a povinností vůči principu na jedné straně a morálkou jako dobrovolným a partikulárním vztahem individuálního já k druhému člověku na straně druhé.³⁰ Zároveň se v tomto ohledu přibližuje Kantovi, neboť morálku neredukuje na maximalizaci dobra, štěstí či užitku, ale spojuje ji s objektivními principy práva a spravedlnosti. V tomto směru se zároveň odlišuje od pozdější utilitaristické tradice.

Dobruškův „princip“ tedy není ani čistě rozumový konstrukt (jako u Kanta), ani pouze etický ideál, ale metafyzický a sociálně závazný bod orientace, vůči němuž se poměřuje jak právo, tak morálka. Tento princip v sobě nese nejen normativní autoritu, ale také riziko despotismu – pokud se odtrhne od rozumu a promění se v pouhou vůli.³¹

²⁷ Tamt., str. 45.

²⁸ J. Vozka, *Duchovní revoluce ve Francii XVIII. století*, Praha 1948, str. 62.

²⁹ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 50.

³⁰ Srv. M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 191: „... maxime, que c'est le bien et le plus grand bien qui détermine la volonté, n'est aussi qu'une conséquence nécessaire, parce qu'il [Locke] n'aperçut pas assez la différence entre droit, devoir pour le principe, et morale, relation volontaire, partielle, pour le principe du moi individuel à un autre.“

³¹ Tamt., str. 190.

Tímto důrazem na normativní sílu principu, který předchází osobnímu rozhodování a zároveň ho vnitřně omezuje, se Dobruška přibližuje některým pozdějším teoriím normativity. Například Michel Foucault by zde zřejmě upozornil na skrytou mocenskou dimenzi tohoto principu – jako instance, která nejen určuje, co je dovolené, ale zároveň strukturuje samotné pole možného jednání subjektu, kdy se „moc normy [...] ustanovila jako princip“.³²

Filosofický odkaz Mosese Dobrušky zároveň nelze pochopit bez porozumění jeho vztahu k hnutí haskala, tedy k židovskému osvícenství. Právě toto prostředí, usilující o integraci Židů do evropské kultury a o rozvoj racionalismu a sekulární vzdělanosti, sehrálo klíčovou roli při formování jeho intelektuálního profilu. Dobruška byl od dětství veden ke studiu Talmudu a měl se stát rabínem, avšak záhy se vydal jinou cestou – nesporně inspirován ideály haskaly.³³ Studoval hebrejskou poezii, metafyziku a jazyky. Brzy se začal věnovat německým autorům a studiu francouzštiny, angličtiny i italského.

Ve své hebrejsky psané knize *Sefer ha-Šešuk*, vydané roku 1774 v Praze,³⁴ se Dobruška otevřeně přihlásil k odkazu Mojžiše Mendelssohna, zakladatele haskaly. Kritizuje v ní pasivitu židovských obcí, vyzývá k následování rozumu, osvícenství a vzdělanosti. *Sefer ha-Šešuk* působí jako manifest mladé středoevropské haskaly.

Krátce po jejím vydání Dobruška konvertoval ke katolictví – jednalo se o krok, který sice nebyl typický pro haskalu jako celek, ale odpovídal jejím snahám o společenskou emancipaci prostřednictvím kulturní adaptace. Dobruška se tím poprvé (a ne naposledy) ocitl mezi dvěma světy – jako konvertita na pomezí tradice a modernity.

Pokud bychom se po formální stránce pokusili najít pomyslnou „Ariadninu nit“ jeho životní dráhy filosofa a politického myslitele, mohli bychom vnímat jako pozdní dozvuk jeho příslušnosti k hnutí haskala právě jeho klíčový spis *Philosophie sociale*, který z něj dělá pomyslný most mezi dvěma proudy osvícenství: empirickou filosofií lidské přirozenosti a racionálním projektem republikánské transformace. Jeho dílo tak nelze zařadit ani plně do francouzské racionalistické tradice, ani do britské pragmatické linie.

³² M. Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán, Praha 2000, str. 65.

³³ L. Antonín, *Hermetici a šarlatáni evropského rokoka: Cagliostro, Saint-Germain a Casanova*, Praha 2003.

³⁴ M. Dobruška, *Sefer ha-Šešuk* (קיששה רפס) [Kniha toužení], Praha 1774.

Navrhujeme proto označit jeho ideový odkaz jako „politickou a sociální filosofii středoevropského osvícenství“ – jako syntézu, která propojuje mýtus s rozumem, zkušenost s morálkou a přírodu s ideálem rovnostářské republiky.

Jedním z nejvýraznějších symbolických gest, jimiž se Dobruška v centru revolučního dění v Paříži přihlásil ke kulturnímu dědictví střední Evropy, byla jeho zmínka o Janu Husovi:³⁵ ve *Philosophie sociale* odkazuje na českého reformátora jako na příklad svědomitého jednotlivce, který se postavil zkaženému náboženskému řádu. Hus představuje v traktátu etický typ – ztělesnění odvahy, věrnosti pravdě a ochoty podstoupit oběť za „princip“. V tomto smyslu Hus dokonale zapadá do Dobruškova konceptu politické morálky: občan nové republiky má být připraven hájit spravedlnost i proti většině, zvyku a starým dogmatům.

Zatímco Francouzská revoluce čerpala zejména ze symbolů římské republiky či křesťanského mučednictví (např. Davidovo zobrazení Marata, které evokuje pietu), Dobruška přináší do revolučního diskursu středoevropský motiv – Jana Husa jako proroka rozumu a svědomí.

4. Dobruškova koncepce revoluční změny

Jedním z klíčových pojmů *Philosophie sociale* je „boření“ („zničení“), které Dobruška nevnímá jako nihilistický akt, ale jako nezbytnou a přechodnou fázi společenské přeměny. Destrukce starého řádu je podle něj oprávněná tehdy, pokud tento řád přestal odpovídat přirozenému právu a základním principům rozumu, svobody a rovnosti.

„Bořili jsme, svrhli z trůnu, nyní stavme, vytvářejme.“³⁶ Touto výzvou Dobruška přímo otevírá svůj traktát a naznačuje, že opravdová revoluce je racionální, systematická a morálně ukotvená reakce na úpadek předchozího řádu. Dobruška věří, že struktury *ancien régime* byly natolik prorostlé předsudky a svévolí, že je nebylo možné reformovat – bylo třeba je zničit. Tento rozklad však nebyl samoučelný: musí po něm následovat etapa konstruktivní, v níž vstoupí na scénu věda, princip a přirozené právo.

„Lid je nepochybně svrchovaný, ale je otrokem práva, které je despoticky stanoveno principem, jenž se prostřednictvím věčného

³⁵ Týž, *Philosophie sociale*, str. 48.

³⁶ Tamt., str. 1: „Nous avons renversé, destitué; édifions, constituons.“

a neotřesitelného zákona uplatňuje v celé přírodě.³⁷ „Princip“ tvoří první a imperativní část ústavy – jakousi nezpochybnitelnou metanormu, jež stojí nad konkrétními zákony. Ústava má být nástrojem racionalizace společnosti, nikoliv produktem libovůle většiny. Tím Dobruška navazuje na osvícenské koncepce pokroku a racionality, například na teze Condorceta, jenž v *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*³⁸ formuloval ideu, že lidské dějiny jsou sledem morálního a intelektuálního zdokonalování – za předpokladu, že společnost opře své instituce o racionální poznání.

Podobně jako Condorcet i Dobruška věří, že věda může řídit společenský vývoj, ovšem trvá více na jejím etickém zakotvení: věda bez principu se totiž podle něj může stát nástrojem zvěle, ne pokroku. Na rozdíl od Condorceta, který sází na poznání jako garanta svobody, Dobruška opakovaně připomíná, že i poznání musí být podřízeno vyššímu mravnímu principu. V tomto ohledu předjímá také Herberta Spencera, který ve své práci *Social Statics*³⁹ rozvinul myšlenku přirozeného vývoje společnosti řízené přirozeným zákonem spravedlnosti. Spencer stejně jako Dobruška spojuje etiku, rovnost a institucionální vývoj – byť v rozdílných ideologických kontextech: Spencer v duchu klasického konstitučního liberalismu, Dobruška jako revoluční racionalista. V tomto smyslu je Dobruškova teorie revoluční změny částí osvícenské tradice. Společenská změna není podle něj dána ekonomickým cyklem či mechanickým vývojem, ale krizí norem a institucí, které přestaly odpovídat principům přirozeného práva.

V souvislosti s Dobruškovým bořením a „revoluční změnou“ se logicky nabízí srovnání s marxismem. Ačkoli mezi Dobruškou a Marxem zřejmě neexistuje přímá teoretická kontinuita, najdeme alespoň částečně u obou myslitelů určitou strukturální shodu: revoluce totiž podle nich není svévolí, zvělím, ale zákonitou reakcí na rozklad řádu, který již neodpovídá vyššímu principu. Ale zatímco u Marxe je tímto principem rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy, u Dobrušky je to rozpor mezi

³⁷ Tamt., str. 76: „Le peuple est souverain, sans doute, mais il est esclave du droit despotiquement fixé par le principe, qui s'exerce par une loi éternelle et inébranlable dans toute la nature.“

³⁸ N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse 1795.

³⁹ H. Spencer, *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, London 1851, online: <https://books.google.cz/books?id=Lbstq7tsuDMC>.

zákonem a přirozeným právem, mezi formální legalitou a spravedlností. Oba tak přemýšlejí o změně jako o nutném zlomu, nikoliv jen jako o volbě.

5. Obraz společnosti: mezi „principem“ a kolektivní svévůli

Ve *Philosophie sociale* Dobruška ostře kritizuje ideu, že by obecné blaho mohlo být definováno pouze většinovou vůlí. V opozici vůči Rousseauovu pojetí lidové suverenity⁴⁰ tvrdí, že „většina je zbloudilá či zkažená“ (*égérée ou corrompue*) a její zákony mohou vést k „vrcholnému neštěstí“ (*comble du malheur*).⁴¹ Odmítá tedy identifikaci „obecné vůle“ s hlasem většiny – podle něj se právě společenské právo neodvozuje od kvantitativní převahy, ale od „principu“, který funguje jako norma vyšší než lidská vůle.

Společnost chápe jako morální organismus, v němž má každý jednotlivec vnitřní vztah k obecnému řádu, – ale tento vztah musí být zprostředkován skrze poznání a respekt k principu. Varuje před systémy, které vylučují některé lidi a skupiny ze společnosti, „protože [v nich člověk] nevěřil, že by pro něj bylo možné, aby ve společnosti vykonával svá práva“.⁴² Hierarchie či moc nemají být výsledkem síly nebo tradice, ale výrazy morálního souladu člověka se společenstvím.

V této souvislosti Dobruška zavrhuje nejen despotismus monarchů, ale i zákonodárnou tyranii, která pod záminkou většiny legitimizuje zvůli.⁴³ Společenský celek se má řídit „nepromlčitelným právem“ (*droit imprescriptible*), jež je „regulátorem všech občanských a politických činů společnosti“.⁴⁴ Jednotlivec je v tomto pojetí nikoli objektem zákona, ale subjektem poznání pravdy, který spoluvytváří legitimní řád. Dobruškovo pojetí společnosti odmítá jak přehnaný individualismus, tak slepé spoléhání na kolektivní vůli. Společnost podle něj nesmí být řízena emocí ani

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, přel. H. Fořtová, Praha 2022, str. 189–192.

⁴¹ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 11.

⁴² Tamt., str. 29: „... ne croyant pas qu'il lui fût possible d'exercer ses droits dans la société.“

⁴³ Tamt., str. 13–14.

⁴⁴ Tamt., str. 64: „... le régulateur de toutes les actions civiles et politiques de la société.“

většinovým instinktem, ale poznáním a morálním principem. Výrazným příkladem této korekce je jeho reakce na Rousseauovu známou námitku ze *Společenské smlouvy*,⁴⁵ podle níž zastupitelská demokracie může fungovat pouze v malých městských státech. Dobruška tento argument odmítá:

„Člověk vždy zůstává člověkem, ať už žije v malé, střední či větší společnosti. [Stejně tak i] strom nemění svou podstatu, ať už se nachází v rozlehlém lese, v malém lesíku či roste osamocen. Zároveň však bude pravdivé, když řekneme, že rozlehlý les odolává nárazům větrů silněji než osamocený strom na pláni nebo v řídkém háji. Stejně tak má velké společenství více zdrojů pro zachování jeho já než společenství slabé.“⁴⁶

V rozporu s Rousseauem tedy věří, že zastupitelská demokracie je možná i ve velkých státech, pokud je založena na pevném principu a účasti občanů na poznání, nikoli na jejich emocionální sounáležitosti.

Dobruška tak předznamenává důraz na strukturální spolupráci jako základ společenského soužití – nikoli jako utopickou harmonii, ale jako racionalizovaný systém. Tím se přibližuje některým prvním představitelům raného kolektivismu, například Mablymu, jenž ve spise *Droits et devoirs du citoyen* prosazoval majetkovou rovnost a mravní republiku. Tento spis rozvíjí myšlenku republikánské rovnosti, kritizuje soukromé vlastnictví jako zdroj korupce a požaduje mravní výchovu občana jako předpoklad spravedlivého řádu.⁴⁷ Je blízký i Babeufovi s jeho *Manifeste des Égaux*,⁴⁸ který přímo formuloval program „rovnosti v užívání“ – tedy rovnosti výsledků, nikoli jen práv,⁴⁹ a požadoval radikální přeměnu společenských struktur v duchu kolektivního vlastnictví.

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, str. 229–231.

⁴⁶ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 25–26: „L’homme est toujours homme, soit qu’il se trouve rassemblé en petite, en grande, ou en moyenne quantité. L’arbre ne change point dans son essence, soit qu’il se trouve dans une vaste forêt, qu’il soit planté dans un bois moins étendu, ou presque isolément. Mais nous dirons avec vérité, qu’une grande forêt présente au choc des vents, une résistance plus forte que l’arbre qui se trouve seul dans la plaine, ou dans un bois clair semé. De même, un grand peuple a-t-il plus de ressources pour la conservation de son moi, qu’un peuple faible.“

⁴⁷ G. B. Mably, *Výbor z díla*, přel. J. Jermář a M. Renský, Praha 1958, str. 99–154.

⁴⁸ G. Babeuf, *Projevy, články a listy*, přel. S. Lyer, Praha 1954.

⁴⁹ J. Vozka, *Gracchus Babeuf – vůdce spiknutí rovných*, Praha 1947, str. 57.

6. Jazyk ideologie: nepřítel, rozklad a „hydra svévole“

Jazyková binarita, typická pro *Philosophie sociale*, svědčí o tom, že Dobruška neusiloval pouze o volné filosofické úvahy, ale systematicky konstruoval ideologické schéma světa, v němž rozlišuje mezi žádoucím a škodlivým, řádem a chaosem, principem a zvlí. Vymezováním nepřitele Dobruška formuje své normy, etický a epistemologický základ společnosti. Tím vytváří to, co Michael Freedden označuje jako mřížku významů – tedy specifickou konfiguraci pojmů a významů, které dávají ideologii vnitřní soudržnost a interpretační sílu.⁵⁰

Jedním z jeho nejobávanějších nepřátel je „svévole“ (*la licence*), která se maskuje jako svoboda, ale ve skutečnosti ničí rozumový základ společnosti. „Ten, kdo nezná despotii principu [...], bude vždy zaměňovat svobodu za svévoli,“ píše Dobruška v úvodu svého spisu.⁵¹ Tato svévole je nebezpečná i tehdy, když přichází z vůle většiny. Dobruška tím útočí nejen na absolutismus, ale i na populismus a tyranii lidu: „... v jeho zřízení střídavě uvidíme, jak svévole vraždí svobodu a jak se rozmar staví na místo zákonů.“⁵² Jazyk zde slouží jako nástroj pojmenování nepřitele,⁵³ což je základní funkce každé ideologie.

Další jazyková opozice se týká rozkladu společnosti. Pokud je společnost zbavena principu, dělá ze zákonů „směs soukromých zájmů, podvodů, hloupostí a rozmarů.“⁵⁴ To je jazyk morální kontaminace, v němž Dobruška využívá epidemiologické metafory – hovoří o „nakažení“ (*[elle] infecta*), „nutném zlu, monstru“ (*mal nécessaire, monstre*) a „scholastické hydře“ (*l'hydre scolastique*).⁵⁵ Tím vytváří pomyslnou „morální mapu světa“, kde jsou jednotlivé pojmy seřazeny do kontrastních pólů dobra a zla.⁵⁶

Nepřítelem číslo jedna je podle Dobrušky církev a katolická tradice, kterou označuje za „scholastickou hydru, jejíž všechny hlavy nemohly

⁵⁰ M. Freedden, *Ideologies and Political Theory*, str. 47 a 54.

⁵¹ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 2: „Qui ne connoît point ce despotisme du principe... un tel homme confondra toujours la licence avec la liberté.“

⁵² Tamt., str. 2: „... d'après son régime, on verra alternativement la licence assassiner la liberté, et le caprice se mettre à la place des lois.“

⁵³ A. Heywood, *Political Ideologies*, str. 11.

⁵⁴ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 3: „... forme de lois un mélange d'intérêts particuliers, de fraudes, d'inepties et de caprices.“

⁵⁵ Tamt., str. 3, 41, 48.

⁵⁶ M. Freedden, *Ideologies and Political Theory*, str. 87.

být useknuty. Brzy se znovu objevila a nakazila zdravé a přirozené Kristovo učení, když ho zahalila do zmatené a beztvare hromady kněžských dogmat, komentářů a nových filosofických systémů.⁵⁷ Církev podle něj infikovala Kristovu doktrínu, čímž narušila rovnováhu mezi přirozeným právem a morálkou. Zlo zde není jen náboženské, ale institucionální – církev reprezentuje zkažený, nesrozumitelný a svévolný řád. Její vymezení jako vnitřního nepřítele odpovídá klasickému ideologickému vzorci „vnitřního rozkladu“.⁵⁸ Jan Hus pro Dobrušku symbolizuje reformátora, který se pokusil tento rozklad vyléčit.

Také samotné politické instituce, pokud nejsou založeny na „principu“, se stávají nepřítelem spravedlivého řádu. Dobruška odsuzuje nejen monarchii, ale i revoluční legislativu, která přejímá její svévoli. Nepřítelem je tedy starý despotismus i nový chaos bez pravidel. Jazyková opozice zde spojuje starý režim a pomyslný nový populismus v jediné kategorii: v systému bez principu. Právě tímto způsobem Dobruška vytváří „zjednodušený obraz světa“,⁵⁹ který odpovídá základnímu de-finičnímu znaku ideologie jako kognitivního rámce.

7. Obraz člověka a lidská přirozenost

Dobruškova politická filosofie stojí na specifickém pojetí lidské přirozenosti, které kombinuje osvícenskou důvěru v rozum a důraz na mravní integritu jednotlivce. Člověk je pro něj bytostí svobodnou, rozumnou a formovatelnou – nikoliv ovšem v duchu radikální *tabula rasa*, ale jako bytost s vrozeným potenciálem pro poznání a mravní růst. V tomto smyslu se hlásí k antropologickému optimismu osvícenství, které předpokládá, že člověk je schopen dobra, pokud je vychován k poznání pravdy a ctnosti.

V návaznosti na to je pro Dobrušku důležitá myšlenka, že moc, která není rozumná, přestává být legitimní. Jak píše: „Moc musí být něco, co nemůže chtít nebo vykonat něco, co by bylo škodlivé či nebezpečné. Vysvětlím: oprávnění nějaké moci musí být založeno buď na přirozenosti,

⁵⁷ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 48: „... l'hydre scolastique dont toutes les têtes n'avoient pu être abattues, reparaissant bientôt, infecta la saine et naturelle doctrine du Christ, en la couvrant d'un amas confus et informe de dogmes sacerdotaux, de commentaires et de nouveaux systèmes philosophiques.“

⁵⁸ A. Heywood, *Political Ideologies*, str. 47.

⁵⁹ Tamt., str. 13–15.

nebo na rozumu.“⁶⁰ Tento důraz na rozumnost moci vychází z přesvědčení, že lidská přirozenost je racionální – že člověk jako jednotlivý aktér, individualita, i jako součást společnosti má schopnost poznávat, chápat a řídit se „principem“.

Člověk je u Dobrušky nejen bytostí racionálně poznávající, ale i citovou. Na několika místech zdůrazňuje, že skutečné právo musí být založeno jak na rozumu, tak na citu – a oba elementy mají být sjednoceny prostřednictvím principu.⁶¹ To ukazuje na důležitý aspekt jeho filosofie: člověk je podle něj schopen mravního rozlišování právě díky propojení rozumové a citové stránky. Také v tomto směru se blíží sentimentální linii skotského osvícenství, která klade důraz na výchovu mravního citu jako na předpoklad spravedlivé společnosti.

Součástí Dobruškova antropologického pojetí je důraz na výchovu a sebezdokonalování. Zákony, které formují občana, podle něj musejí vycházet z morálních schopností – tedy z rovnováhy mezi rozumem a citem – a musejí být vedeny opět „principem“. Jen tak lze podle něj vytvořit spravedlivý řád.⁶²

8. Lidská práva, pojetí moci a legitimacy: mezi Rousseauem a Condorcetem

Moses Dobruška ve své *Philosophie sociale* několikrát přímo zmiňuje pojem „lidská práva“ (*les droits de l'homme*).⁶³ Neodvolává se ale na slavnou *Deklaraci práv člověka a občana* z roku 1789 ani nepřebírá její jazyk. Místo toho se snaží o hlubší úvahu – chápe lidská práva jako základní principy spravedlivého uspořádání společnosti, ne jako výsledek politické dohody, společenské smlouvy či historického kompromisu.

V otázce dělby moci rozlišuje mezi dvěma základními elementy: zákonodárnou mocí opřenou o morální principy a rozum a výkonnou mocí založenou na mechanickém a poslušném vykonávání příkazů. První

⁶⁰ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 10: „Un pouvoir doit être une chose qui ne puisse vouloir, ou faire ce qui pourroit être nuisible ou dangereux. Je m'explique: le droit d'un pouvoir doit être fondé ou sur la nature ou sur la raison.“

⁶¹ Tamt., str. 18.

⁶² Tamt., str. 65–67.

⁶³ Tamt., např. 41–44, 74.

z nich je podle něj spravedlivá a legitimní, druhá je pouhým nástrojem „slepé poslušnosti“ (*l'obéissance aveugle*).⁶⁴

V tomto ohledu se opakovaně vymezuje vůči Rousseauovi, pro něhož je právě svobodná vůle lidu základem zákonodárné moci.⁶⁵ Dobruška však považuje samotnou většinovou vůli za potenciálně nebezpečnou. Podle něj je „většina pomýlená či zkažená“ (*majorité est égarée ou corrompue*) a zákon bez morálního principu se může snadno stát nástrojem útlatu.⁶⁶ Moc tedy u něj není legitimní z vůle většiny, ale pouze tehdy, pokud odpovídá vyššímu řádu – principu. Nemá jít o technokratický systém, ale o morálně-filosofický řád, kde je zákonodárce spíše filosofem – legislativcem – než zvoleným zástupcem. Lidé se totiž mají podílet na moci nikoli prostřednictvím mechanického hlasování, ale jako účastníci pomyslného společenství poznání – tedy jako subjekty, které jsou schopny poznat princip a jednat podle něj.⁶⁷

Dobruška zaujímá na filosofické škále středovou pozici mezi Rousseauem a Condorcetem. Rousseau klade důraz na suverenitu lidu a přímou demokracii – zákony mají být výrazem (či dokonce „aktem“) obecné vůle a občané se mají přímo podílet na zákonodárství.⁶⁸ Condorcet naopak formuluje koncept osvícené reprezentace, v níž mají rozhodující slovo rozum a věda, a úkolem vlády je realizovat objektivně poznané dobro, které přispěje k odstranění nerovností a vytvoření skutečné dokonalosti člověka.⁶⁹

Otázka, jak má být legitimní moc ustanovena, zůstává v textu částečně otevřená. Dobruška explicitně nepopisuje volební proceduru ani konkrétní formu reprezentace, ale jeho text naznačuje, že zákonodárce má být nositelem poznání – morálním arbitrem, který se řídí věčným principem, nikoli dočasným míněním. V tomto ohledu se jeho pojetí blíží ideji mravně fundované reprezentace, jakou později najdeme například i u Henriho de Saint-Simona, který Dobruškovy texty dobře znal

⁶⁴ Tamt., str. 6.

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, zejm. str. 189–210.

⁶⁶ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 11, 13.

⁶⁷ Tamt., str. 11–15, 65–67.

⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, str. 202.

⁶⁹ N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, str. 284–303.

z vězení a který tvrdil, že společnost mají řídit ti, kdo ovládají vědění a tvořivou práci.⁷⁰

Podobnou ideu následně rozvinul i Auguste Comte, Saint-Simonův pozdější tajemník. Comte také později vytvořil koncepci vědecké vlády řízené pozitivní filosofií.⁷¹

Blízký Dobruškově systému je Platónův koncept vlády filosofů – elit, které mají k vládě legitimitu nikoli z vůle lidu, ale z poznání pravdy a spravedlnosti.⁷² V dobově velkorysejším kontextu se k podobnému typu argumentace vrátil i ideový liberál John Stuart Mill,⁷³ když navrhoval vážené hlasy ve volbách podle vzdělání voliče, nebo třeba John Rawls,⁷⁴ jehož teorie spravedlnosti předpokládá, že principy spravedlivého společenského uspořádání mají být vybírány jednotlivci nacházejícími se za „závojem nevědomosti“, tedy bez znalosti vlastního budoucího postavení ve společnosti.

Dobruškovu představu o legitimitě a moci lze tedy chápat jako součást širší intelektuální tradice, v níž reprezentace nemá být pouhým přenosem vůle, ale hlavně výkonem morální a racionální způsobilosti. Jeho vize republiky je částečně meritokratická a hlavně normativní. Dobruškovo pojetí legitimacy tak zapadá do racionalistického myšlenkového proudu Francouzské revoluce, který zdůrazňoval nutnost morální obnovy politické moci. Podobné akcenty nalézáme i u dalších radikálních jakobínů, například u Robespiera, jenž hovořil o ctnosti jako základu republikánského zřízení, i u Saint-Justa, jenž tvrdil, že revoluce závisí na „výjimečných činech výjimečných lidí“. ⁷⁵ Oba však chápali moc primárně jako morální kategorii, nikoli jako výsledek poznání – u Robespiera je totiž „ctnost“ propojena s „terorem“ jako nástrojem ochrany revoluce, zatímco u Dobrušky má být moc odvozena z rozumového poznání principu, nikoli z mravního zápalu či revolučního hněvu.

⁷⁰ H. de Saint-Simon, *Výbor z díla*, přel. S. Lyer, Praha 1949, str. 59–65.

⁷¹ A. Comte – H. Martineau, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Cambridge 2009.

⁷² Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Praha 2005, knihy V–VII.

⁷³ J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, London 1861, str. 131–154.

⁷⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples: With „The Idea of Public Reason Revisited“*, Cambridge 2003, str. 118–183.

⁷⁵ V. Vokál, *Saint-Just: krvavý démon Francouzské revoluce*, str. 90.

9. Pojetí rovnosti

Jedním z klíčových pojmů Dobruškova textu *Philosophie sociale* je „rovnost“, která v kontextu díla nefunguje pouze jako mechanické vyrovnávání individuálních rozdílů. Naopak – Dobruška formuluje rovnost jako přirozený, morální a ontologický stav, který vychází z lidské podstaty a spojuje se s ideou přirozeného práva.

Dobruška ve svém návrhu ústavy přímo požaduje „nejpřísnější rovnost, takovou rovnost, jakou nacházíme v přírodě, bez privilegií, bez výsad. A rovnost svobody pro všechny, protože svoboda je přirozeným vlastnictvím a je nezbytná pro štěstí každého jednotlivce.“⁷⁶

Dobruškova rovnost však není rovností výsledků, ale rovností podmínek a oprávnění. Každý člověk má právo být svobodný, protože je člověkem – nikoli proto, že mu to udělí zákonodárce nebo většina. Tato rovnost je universální a nezcizitelná – nepochází z vůle zákonodárné moci, ale z vyššího principu, který Dobruška klade znovu nad jakoukoli pozitivní normu.

Dobruškovo pojetí rovnosti se částečně přibližuje kantovskému pojetí autonomie a morální rovnosti osob. V *Základech metafyziky mravů* Kant formuluje kategorický imperativ, podle kterého je dána všem lidem stejná morální hodnota, jež nemůže být popřena ani většinovou vůlí.⁷⁷ Na rozdíl od Kanta však Dobruška klade větší důraz na občanskou rovnost v institucionálním smyslu – tedy na rovnost svobody jako veřejného dobra, nikoli jen mravního principu.

Jeho pojetí se částečně přibližuje kritice formální rovnosti v Marxově raném díle, zejména v jeho *Židovské otázce*. Marx tam upozorňuje, že rovnost buržoazního státu je ve skutečnosti rovností soběstačných, izolovaných vlastnických subjektů, tedy v podstatě ideologickou zástěrkou hlubší materiální nerovnosti.⁷⁸ Dobruška opakovaně varuje před redukcí rovnosti na pouhou formální většinu:

⁷⁶ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 43: „En partant d’une bonne constitution nous trouverons généralement et en somme la plus rigoureuse égalité, telle qu’elle est dans la nature, nul privilège, nulle préférence. Liberté égale pour tous; parce qu’elle est la propriété naturelle, et un besoin indispensable au bonheur d’un chacun.“

⁷⁷ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 83.

⁷⁸ K. Marx a B. Engels, *Spisy, svazek I*, přel. B. Franěk a J. Bílý, Praha 1956, str. 387–388.

„Nezměnili jsme tedy nic jiného než podobu despotismu. Tím, že jsme odstranili monarchii – režim odporující přirozenosti, v němž síla a výkonná moc ustavovala zákon k uskutečnění svých vrtochů a svévole –, jsme jen dosadili na trůn vrtochy a svévoli samotné vůle, legislativní moci. I tento nový režim je stejně utlačující a nepřirozený, neboť fyzickou oblast, tj. sílu a výkon, podrobuje otroctví, aby se tím snadněji mohl sám podříditi svévoli nebo tyranii.“⁷⁹

Na rozdíl od Marxe však Dobruška nezná pojem „vykořisťování“. Přesto v jeho *Philosophie sociale* najdeme jasné náznaky třídního uvažování, především v kritice privilegovaných skupin, teokracie a společenských kast:

„Jedině tyranie nebo omezení zákonodárci mohli rozdělit člověka do různých tříd tím, že v rámci velkého společenského ‚já‘ ustanovili různá oddělená ‚já‘. Jedni – tyranie – člověka vůbec nechťeli, protože si z něj chtěli učinit otroka. A druzí – omezení zákonodárci – nevěřili, že by člověk mohl ve společnosti uplatňovat svá práva. Svou vládu tak vystavěli na této mylné představě – a pomocí jakéhosi ostrakismu člověka vyloučili z lidství.“⁸⁰

Tato pasáž ukazuje, že Dobruška vnímal strukturální nerovnosti jako mocenský problém, nikoli jen jako morální poklesek. Třídní rozdělení podle něj není přirozené. Jde o umělý konstrukt moci, který ničí jednotu lidského rodu.

V tomto ohledu rozšiřuje ideje „před-marxovského“ socialismu, především tzv. „morálního socialismu“ 18. století, jak jej reprezentovali

⁷⁹ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 13: „Nous n'avons donc changé que le mode du despotisme, et en détruisant la monarchie, ce régime contre nature, où la force, la puissance exécutive faisoit la loi pour l'exécution de ses caprices, de ses licences, nous plaçâmes donc sur le trône les caprices et les licences de la volonté, de la puissance législative: régime également oppressif, et contre nature, puisqu'il ne réduit le physique, c'est-à-dire, la force, l'exécution à l'esclavage, qu'afin de pouvoir s'abandonner plus aisément lui-même à la licence ou à la tyrannie.“

⁸⁰ Tamt., str. 29: „Il n'y a que les tyrans ou les législateurs bornés qui, en établissant divers moi dans le grand moi de la société, aient pu diviser l'homme en classes différentes. Les uns (les tyrans) ne vouloient pas l'homme, afin de se faire des esclaves; et les autres (les législateurs bornés), ne croyant pas qu'il lui fût possible d'exercer ses droits dans la société, moulèrent leur gouvernement sur cette opinion fausse, et par une espèce d'ostracisme, ils bannirent ainsi l'homme de l'humanité.“

Gabriel Bonnot Mably, Etienne-Gabriel Morelly nebo později Gracchus Babeuf. Dobruškovu rovnost proto můžeme chápat jako rovnost nejen abstraktní a právní, ale také protisystémovou a antielitářskou, byť v teoretické rovině postrádá hlubší ekonomickou analýzu.

10. Dříve než Mill: Dobruška a počátky moderního liberalismu

Jeden z nejpřesvědčivějších dokladů originality Dobruškovy politické filosofie lze nalézt v jeho pojetí svobody jako závislé na rovnosti. Ve *Philosophie sociale* výslovně píše: „Svoboda je odhalena jako zločinná, jakmile překročí meze své rovnosti a začne zasahovat do rovné svobody druhého.“⁸¹ Svoboda zde není chápána jako neomezené právo jednotlivce, ale jako princip podmíněný existencí stejné svobody všech ostatních.

Takto formulovaný princip předjímá slavný *harm principle* Johna Stuarta Milla, podle kterého lze svobodu jednotlivce omezit pouze tehdy, pokud by působila újmu druhému.⁸² Zatímco však Mill své pojetí zakládá na reformovaném utilitarismu a ideji dlouhodobého užitku, Dobruška pracuje s kategorií již citované „svévole“ jako negace svobody. Tvrdí, že čím více prostoru společnost poskytne libovůli – tedy svévoli maskované za svobodu – tím více se blíží tyranii, jež je podle něj „vražedkyní svobody“ a „smrtnou nepřítelkyní všeobecného štěstí“ (*une ennemie mortelle du bonheur général*).⁸³

Tato formulace vyjadřuje jeden ze základních principů moderního liberalismu: chápání svobody nikoli jako absolutní libovůle jednotlivce, ale jako práva omezeného právem druhého, jehož cílem je uchování rovnosti a spravedlnosti v rámci společnosti. Dobruška v tomto ohledu nevystupuje jako teoretik užitku či efektivity, ale jako důsledný zastánce rovnosti jakožto morálního principu. Svoboda je pro něj odvozena od rovnosti práv a slouží k zachování individuality, nikoli k maximalizaci prospěchu.

⁸¹ Tamt., str. 176: „Elle est démasquée et reconnue pour criminelle, aussitôt qu'elle sort des bornes de son égalité, et qu'elle tente d'empiéter sur l'égale liberté d'autrui.“

⁸² J. S. Mill, *On Liberty*, London 1985, str. 68.

⁸³ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 176.

Na rozdíl od Lockova chápání svobody jako *power* (moci), proti němuž se v textu výslovně vymezuje,⁸⁴ považuje Dobruška za pravou svobodu jen takové uspořádání, v němž žádný jedinec ani skupina nemůže pod záminkou svobody ovládat druhé. Tímto rozlišením kriticky reflektuje dobové ústavní modely (např. anglický, polský, benátský), které označuje za skryté formy nadvlády.⁸⁵

Jeho úvahy jsou originální právě tím, že nekladou svobodu jednotlivce proti společnosti, ale chápou ji jako součást rovného vztahu mezi lidmi. Svoboda zde není negativní (jako nepřítomnost zásahu), ale je pozitivně vymezená jako právo každého na rovný podíl na autonomii. V tomto ohledu představuje Dobruška revoluční syntézu osvícenského universalismu, revoluční republikánské rovnosti a morální kritiky moci, která v mnohém předchází nejen Milla, ale i pozdější projekce svobody ve 20. století. Dobruška rozvíjí i to, co John Rawls v *Theory of Justice* označil o více než století později za základní rovnost jako předpoklad spravedlnosti, včetně představy rovného přístupu k autonomii a sebeurčení.⁸⁶

11. Třetí cesta

Politické spektrum, jak ho známe dnes, má své kořeny ve Francouzské revoluci. Jak připomíná Marcel Gauchet, rozlišení mezi levicí a pravicí vzniklo nejen jako rozdělení v parlamentních lavicích v rámci Generálních stavů v roce 1789, ale jako hluboký rozpor mezi zastánci změny a obhájci řádu, mezi suverenity lidu a legitimitou tradice.⁸⁷ Chceme-li tedy správně uchopit místo Dobruškova myšlení v tomto spektru, musíme ho zasadit do tohoto historického kontextu, ale zároveň zohlednit jeho vlastní ideové výpovědi.

Dobruška se ve své *Philosophie sociale* hlásil k principu republikánské rovnosti, kterou považoval za přirozené právo člověka. Ostrá kritika monarchie, náboženské autority i třídního či sociálního dělení dokazuje, že odmítl jakoukoli formu privilegií.⁸⁸ To jej řadí mezi radikální křídlo revoluce, které usilovalo o hlubokou transformaci společenských

⁸⁴ Tamt., str. 177.

⁸⁵ Tamt.

⁸⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*, str. 52–65.

⁸⁷ M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, str. 11–21.

⁸⁸ Srv. např. M. Dobruška, *La philosophie sociale*, str. 29.

poměrů. Navíc pro něj byla zásadní nejen formální svoboda, ale i skutečné odstranění nerovností.

Zároveň ale Dobruška neztrácel ze zřetele důležitost právního státu a individuální autonomie. Nebyl typickým kolektivistou, neboť varoval před svévolí davu i tyranií většiny. Odmítl Rousseauovu představu obecné vůle jako bezprostředního zdroje zákona, pokud není ukotvena v rozumu a přirozenému právu.⁸⁹ Takové výroky jej přibližují liberálnímu myšlení, v němž hraje zásadní roli ochrana jednotlivce před mocí vzešlé z demokratické většiny.

Na rozdíl od mnoha radikálů své doby Dobruška netoužil po lidové vládě za každou cenu – ve svém návrhu ústavy navrhoval rozumný řád, který zajistí spravedlnost na základě „principu“, nikoliv aktuální majority. I proto je jeho systém blízký některým rysům raného konstitucionalismu – bez historického tradicionalismu, ale s právní racionalitou jako oporou.

Naopak s myšlenkovým proudem, který staví na tradicionalismu, konzervativní kontinuitě dějin či náboženství, Dobruškovo dílo žádnou spřízněnost nemá. Odmítá představu Boha či jeho pozemského reprezentanta, „který by měl právo prolévat v jeho jménu krev svého bližního a uzurpovat si jeho dědictví“.⁹⁰

Dobruškovo myšlení stojí na pomezí mezi radikální osvícenskou levicí a právně ukotveným centristickým liberalismem, jak byl formován na přelomu 18. a 19. století. Sdílel s radikály důraz na rovnost, sociální spravedlnost a odpor k privilegiím; ale zároveň sdílel s liberály touhu po stabilním, racionálním řádu a ochraně jednotlivce. V tomto smyslu naplňuje to, co Gauchet ve své knize *La Révolution des droits de l'homme*, konkrétně v klíčové kapitole „La révolution continuée“⁹¹, považuje za dědictví osvícenství, které se zdráhalo rozštěpit mezi revoluci a kontra-revoluci, a místo toho hledalo pomyslnou syntézu či „třetí cestu“.

⁸⁹ Tamt., str. 13.

⁹⁰ Tamt., str. 44: „... qui ait le droit de verser en son nom le sang de son prochain, et d'en usurper l'héritage.“

⁹¹ M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, str. 298–308.

Závěr

Dobruškův myšlenkový rámec vyrůstá z hlubší, středoevropské půdy – z prostředí moravského a rakouského osvícenství, z židovské frankistické zkušenosti a z étosu svobodného zednářství. Tato kulturní a intelektuální zkušenost formovala specifický pohled na svět. Středoevropský rámec Dobruškovy filosofie se nejvýrazněji projevuje ve čtyřech motivech:

1. Přenos židovské emancipační zkušenosti do rovnostářské filosofie:

Dobruška vychází z hluboké zkušenosti sociálního vyloučení a poddanství, které zažívaly židovské komunity v habsburské monarchii. Jeho radikální důraz na rovnost má své kořeny právě v této existenciální zkušenosti s nerovností, nesvobodou a stigmatizací.

2. Kritika autoritářských řádů jako umělých konstrukcí:

Osobní zkušenost s byrokratickým, stavovským a klerikálním světem rakouské monarchie Dobrušku vedla k odmítnutí jakékoli moci, která nevycházela z přirozeného řádu. Jeho politická filosofie odmítá historicky dané privilegované postavení institucí, jež nepodléhají kontrole rozumu, morálky a obecného dobra.

3. Důraz na empirii, praxi a přirozený zákon:

Dobruška není metafyzikem. Svůj koncept práva a spravedlnosti zakládá na empirickém poznání, zkušenosti a analýze přirozeného řádu. Dobruškova metoda připomíná styl skotské empirické filosofie i raných pozitivistických tendencí.

4. Zednářský étos universálního bratrství a výchovy:

Jako vysoký zasvěcenec zednářských lóží Dobruška vkládal do své filosofie ideál postupného mravního zdokonalování, vzdělávání lidstva a universální solidarity. Výchova se pro něj stala klíčem k emancipačnímu procesu člověka i společnosti.

Pozornost si zaslouží Dobruškův výslovný odkaz na Jana Husa, jehož staví jako morální autoritu rozumu a oběti. Zásadní je též Dobruškův důraz na universální principy, které mají být základem společenského řádu – nikoliv tradice, víra či autorita; ale rozum, zkušenost a rovnost. Tento racionalistický a zároveň normativní přístup vytváří základní strukturu, jež se později objevuje v raném socialismu, sociální filosofii i právních teoriích 19. století. Moderní je i způsob, jakým Dobruška

tematizuje vztah mezi jednotlivcem a společností: jako napětí mezi přirozenými právy a sociální integrací, mezi svobodou a zákonem. Svým důrazem na formování člověka institucionální výchovou, veřejnou morálkou a rovnými podmínkami předjímá i některé motivy pozdější teorie občanské společnosti. Jeho dílo *Philosophie sociale* není pouhým traktátem své doby, představuje ambiciózní a dosud nedoceněný pokus o spojení filosofie, politické teorie a sociální analýzy na pozadí radikální proměny Evropy.

Jeho politickou teorii lze nazvat „politickou a sociální filosofií středoevropského osvícenství“. Dobruškova politická teorie představuje syntézu empirického moralismu a politického racionalismu, která se rozvíjela v kulturním prostředí střední Evropy a která byla Dobruškovým dílem přenesena do francouzského revolučního kontextu. Tam se dramaticky transformovala při střetu s tamní radikalizovanou racionalitou.

Zvláštní pozornost zasluhuje myšlenková kontinuita s Johnem Stuartem Millem, jehož koncept svobody a rovnosti jakožto nástroje obrany proti ideologickému a institucionálnímu útlaku má k Dobruškově koncepci velmi blízko.

V porovnání s marxismem Dobruška shodně analyzuje třídní rozdělení, neguje privilegia a chápe dějiny jako boj mezi utlačovanými a vládoucími. Od Marxe se však liší: odmítá ekonomický determinismus a věří v osvětskou výchovu, kulturní reformu a morální proměnu společnosti. Tím se blíží spíše představě republikánské meritokracie než revoluční představě diktatury proletariátu.

Klademe si několik výzkumných otázek, z nichž tři jsou zcela zásadní: 1. Byl Moses Dobruška tvůrcem specifické ideologie? – Ano, jeho *Philosophie sociale* vykazuje základní rysy moderní ideologie: binární opozici, jazyk konfliktu, konstrukci nepřítele i historickou teleologii. 2. Lze ho považovat za politického filosofa? – Ano, vytvořil ucelenou teorii republikánské legitimacy, přirozeného práva a rovnosti, kterou lze zařadit mezi rané formy republikánské politické teorie. 3. Jaké místo zaujímá v dějinách politického myšlení? – Dobruška představuje přechodnou politickou teorii mezi osvětským empirismem, racionalismem a revoluční ideologií jakobínů. Lze ji označit za „politickou a sociální filosofii středoevropského osvícenství“.⁹²

⁹² Návrh stručné definice: politická a sociální filosofie středoevropského osvícenství je syntézou empirického a racionálního myšlení, která má kořeny v národnostně pluralitním prostředí habsburské monarchie se silným židovským elementem na přelomu 18. a 19. století. Propojuje morální filosofii skotského osvícenství

Dobruškova smrt na popravě, obvinění z korupce, židovský původ, intelektuální excentricita i jazyková izolovanost vytvořily nepřekonatelnou hráz mezi jeho dílem a kanonickými dějinami politického myšlení. *Philosophie sociale* by měla být čtena jako součást širšího proudu moderních ideologií, jenž se zrodil v jakobínské epoše – v oné myšlenkové *primordial soup*, která dala vzniknout ideovým rámcům 19. a 20. století.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht die politische Philosophie von Moses Dobruška (Junius Frey) anhand einer Analyse seines Hauptwerks *Philosophie sociale* (1793). Er vertritt die These, dass Dobruška eine originelle normative politische Theorie entwickelte, die auf den Begriffen des Prinzips, der Freiheit, der Gleichheit, des Naturrechts und der politischen Legitimität beruht. Sowohl den Absolutismus als auch eine uneingeschränkte Volkssouveränität zurückweisend, verstand er legitime politische Autorität als in universellen moralischen Prinzipien gegründet, die sich aus Vernunft und Natur ableiten. Die Studie zeigt ferner, dass Dobruška zentrale Gedanken vorwegnahm, die später mit der modernen Soziologie und politischen Philosophie verbunden wurden. Sein Werk beeinflusste das intellektuelle Umfeld, aus dem Henri de Saint-Simon und in der Folge Auguste Comte frühe soziologische Konzeptionen entwickelten. Zugleich antizipierte es Elemente des Liberalismus, des Sozialismus und des Republikanismus. Der Beitrag kommt zu dem Schluss, dass Dobruška eine eigenständige Tradition der politischen und sozialen Philosophie der mitteleuropäischen Aufklärung repräsentiert und einen deutlich prominenteren Platz in der Geschichte des modernen politischen Denkens verdient.

SUMMARY

The article examines the political philosophy of Moses Dobruška (Junius Frey) through an analysis of his major work *Philosophie sociale* (1793). It argues that Dobruška developed an original normative political theory based on the concepts of principle, liberty, equality, natural law, and

s universalistickými ideály Francouzské revoluce a zdůrazňuje rovnost, solidaritu a právní řád jako oporu společenské stability.

political legitimacy. Rejecting both absolutism and unrestricted popular sovereignty, he understood legitimate political authority as grounded in universal moral principles derived from reason and nature.

The study further argues that Dobruška anticipated important ideas later associated with modern sociology and political philosophy. His work influenced the intellectual environment from which stimulated the early sociological thought of Henri de Saint-Simon and, subsequently, Auguste Comte, while also foreshadowing elements of liberalism, socialism, and republicanism. The article concludes that Dobruška represents a distinctive tradition of political and social philosophy of Central European Enlightenment and deserves a more prominent place in the history of modern political thought.

VÍRA U MIKULÁŠE KUSÁNSKÉHO JAKO POZNÁNÍ, PODMÍNKA POZNÁNÍ A JEHO OBSAH

Šimon Nemec

Mikuláš Kusánský patří k nejvýznamnějším myslitelům 15. století.¹ Jako diplomat, právník, matematik, filosof, teolog i mystik spojoval ve svém díle různé formy vědění do myšlenkového projektu, jehož středem je otázka poznatelnosti Boha. Jak výstižně poznamenává Wilhelm Weischedel, Kusánský je *nomenclator Dei*:² jeho texty neustále tematizují obtíž, ba nemožnost adekvátně mluvit o Bohu. Mikuláš se v nich přitom o nejlepší „obraz“ Boha neustále pokouší. Cesty k Bohu, k pravdě, jsou podle Mikuláše mnohé, avšak všechny předpokládají víru. Vztah víry a poznání je přitom v jeho myšlení mnohovrstevnatý. Právě tato mnohovrstevnatost je jedním z důvodů, proč není tento vztah v sekundární literatuře stále zcela vyjasněn.

Cílem této studie je proto analyzovat funkce víry v Mikulášově teorii poznání se zvláštním důrazem na spis *De docta ignorantia (DI)*. Ukážu, že víra v *DI* vystupuje v několika navzájem propojených funkcích: jako předpoklad poznání, jako jeho obsah, jako metodologický a rétorický nástroj i jako princip, který poznání sjednocuje a dovádí k pravdě.

První část studie mapuje interpretační debatu o Mikulášově teorii poznání a ukazuje, že v ní dosud chybí hlubší reflexe role, jakou v této teorii hraje víra. Druhá část rozebírá pojem víry ve vztahu k terminologii užívané v *DI*. Třetí část diskutuje způsoby, kterými Mikuláš vyžaduje víru od čtenáře svého spisu. Čtvrtá část analyzuje Mikulášovu argumentaci v *DI* a dovozuje, že v Mikulášově pojetí víra představuje počátek i završení procesu poznání.

¹ Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 550325).

² Wilhelm Weischedel, *Zadní schodiště filosofie*, přel. J. Horák, Olomouc 1995, str. 87.

1. Shrnutí debaty o poznání a jeho vztahu k víře

Tato část shrnuje hlavní interpretační linie, v nichž byl Mikuláš čten z hlediska epistemologie, a ukazuje, že pojem víry byl v těchto interpretacích často upozaděn nebo tematizován pouze okrajově. Cílem není podat vyčerpávající přehled bádání, nýbrž vymezit interpretační pole, do něhož bude předkládaný výklad zasazen.

V českém kontextu se o porozumění Mikulášovi zasloužil zejména Pavel Floss.³ V knize *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika* Floss nabídl průřez Mikulášovými spisy, rozebral mj. jeho užití geometrie, pojetí umění či pojetí duše jakožto obrazu Boha ve spisu *Idiota de mente*. Víru zde diskutoval na pozadí svého výkladu, ale nedostalo se jí explicitního rozboru.⁴ V knize *The Philosophy of Nicholas of Cusa. An Introduction into His Thinking* pak zběžně komentuje povahu víry jakožto *initium intellectus* a jako *facultas*.⁵ V rozsáhlé monografii *Aktéři humanismu a rané renesance* se Floss věnuje téměř celému Mikulášovu dílu.⁶ Víru však v této knize zkoumá jen okrajově, pouze na jednom místě ji nazývá mohoucností a přiznává jí určitý vztah k poznání, ovšem hlouběji toto téma nerozebírá.⁷

Floss se nicméně důsledně zaobírá způsoby, jimiž je podle Mikuláše možné Boha poznat, přičemž se varuje anachronismů a svévolné tvůrčí reinterpretace.⁸ O to nápadnější jsou interpretace, které se tomuto omezení částečně vymykají a výrazněji je překračují. Některé novokantovce například silně zaujala představa kosmografa ze spisu *Compendium*, kterou rekonstruuje Floss následujícím způsobem:

„... lidský duch je v tomto spise představen jako kosmograf, který na náměstí za hradbami města koncipuje mapu okolního světa.

³ Nicméně samozřejmě i mnozí další, například Jan Patočka, Jan Sokol, Zdeněk Neubauer, Vojtěch Hladký, Petr Pavlas, Aleš Novák, Jakub Šenovský a další. O badatelských závěrech některých z nich také referuji v této části.

⁴ P. Floss, *Úvodní studie*, in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, přel. J. Patočka – P. Floss – J. Sokol, Praha 2001.

⁵ P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa. An Introduction into His Thinking*, Basel 2020, str. 108–109.

⁶ P. Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance*, Praha 2021.

⁷ Tamt., str. 287.

⁸ V této tradici pokračuje například Vojtěch Hladký při rozboru *non aliud* mj. jakožto jména pro Boha, in: V. Hladký, *The Concept non aliud in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, in: *Acta Komeniana*, 30 (LIV), 2016, str. 9–30.

Hradební systém má pět věží, z nichž z města vede ven pět bran, které jsou ztělesněním pěti lidských smyslů. Kosmograf vysílá ven do krajiny z těchto bran posly, kteří mu přinášejí zprávy, na základě nichž pak začne kreslit svou mapu [...] co se děje poté, co je empirické zkoumání skutečnosti uznáno za ukončené: když má konečně ve svém městě popis všech smyslových věcí hotov, zakreslí jej do mapy, když předtím vše uspořádá a vztahově vyměří. Pak vyslance propustí, uzavře brány a obrátí se k vnitřnímu nahlédnutí do základu řádu světa.“⁹

Alegorie kosmografa přiměla některé novokantovce interpretovat Mikuláše jako myslitele, podle něhož existuje *apriorní* forma času, jejíž pomocí mysl strukturuje *datum*.¹⁰ Další interpretovali Mikuláše tak, že podle něj mysl získává vjemy a na základě svých schopností rekonstruuje svět zkušenosti ke své podobě.¹¹ Jiní zase vykládali Mikulášovu epistemologickou terminologii, počínajíc termínem „učené nevědění“ (*docta ignorantia*) v kontextu (znovu)objevení perspektivy v umění, jakožto obrat k novému typu transcendentální filosofie.¹²

V českém prostředí pak Mikuláše za novověkého myslitele označil právě Floss.¹³ Pomineme-li novokantovské interpretace, nacházíme také silný interpretační proud, který upozorňuje na Mikulášův motiv z dialogu

⁹ P. Floss, *Úvodní studie*, in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa*, str. 69.

¹⁰ N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster 1969, str. 59.

¹¹ F. Nagel, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Münster 1984, str. 24.

¹² H. Schwaetzer, *Non aliud quam docta ignorantia*, in: *Das Mittelalter*, 19, 2014, č. 1, str. 34–60.

¹³ „Kusánus pokročil jenom na okraj, otevřel dveře, ale nevstoupil.“ (str. 70) a „... Kusánus je zakladatelem moderní přírodovědy i autorem nejméně metafyzického konceptu kosmu až do 19. století.“ (str. 99), in: P. Floss, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*, Praha 1977. Tuto interpretaci kritizuje a rozpracovává, aniž by ji jednoduše přejímal, i Zdeněk Neubauer, když píše mj.: „A tak jakkoliv je novověká racionalita takřka v konečné podobě, k její proměně ve vědeckou metodu – univerzálního implementačního postupu *possest* – mohlo dojít teprve vlivem renesančního hermetismu, jenž je kusánovské ontoteologii naprosto cizí.“ Z. Neubauer, *Doplňk o káče aneb Idiota de ludo trochi*, in: *O čem je věda?*, Praha 2009, str. 154. Podle mého názoru Mikulášova kristologie vyjadřuje vrchol středověkého myšlení, zatímco některé jeho epistemologické závěry a pohled na otevřenost světa toto myšlení v jistém slova smyslu překračují.

Idiota de staticis experimentis, kde můžeme nalézt apel na vytvoření intersubjektivní empirické vědy.¹⁴ Ta by měla vzniknout jakožto systém vážení, který sice není naprosto přesný, ale je pro své účely postačující.

V současnosti existuje silný odklon od novokantovského čtení. Jasper Hopkins, jeden z předních znalců Kusánského díla, tak například přesvědčivě kontruje Fritzi Nagelovi, když píše, že Mikuláš nepředpokládá, že by mysl restrukturovala svět podle svého pojmu, ale svým neustálým tvořením aproximuje a napodobuje Boží řád.¹⁵ Podobně novokantovské interpretaci oponuje i Clyde Lee Miller, který kosmografa (*mapmaker*) zasazuje do kontextu Mikulášovy tvorby.¹⁶ Miller interpretuje Mikulášovu teorii poznání skrze termín domněnky, který je klíčový, protože se objevuje napříč Mikulášovým dílem a označuje způsob, jímž lidská mysl pouze přibližně postihuje pravdu.

Ačkoliv je novokantovcům – a zejména Ernstu Cassirerovi¹⁷ – třeba vyjádřit vděk za znovuoživení zájmu o Mikuláše, odklon od jeho čtení jakožto předchůdce Immanuela Kanta je dnes zjevný a oprávněný.

Vrátíme-li se ke vztahu víry a poznání,¹⁸ pak jeho hlubší pojednání můžeme najít u již zmíněného Hopkinse.¹⁹ Ten popisuje víru a rozum u Mikuláše jako vzájemně propojené – rozum víru připravuje, zatímco víra rozum přesahuje, vede ho a doplňuje tam, kde jeho možnosti končí. Vztahu rozumu a víry u Mikuláše věnovala rozsáhlou studii také Meredith K. Ziebartová.²⁰ Ta víru u Mikuláše považuje za neodmyslitelnou součást samotné struktury mysli. Na její interpretaci navazuje například

¹⁴ V českém prostředí tento motiv rozpracovali například Aleš Novák (in: A. Novák – V. Zajíc – J. Pippich, *Síla světa. Kapitoly k pojetí vztahu člověka a světa mezi Mikulášem Kusánským a G. W. F. Hegelem*, Praha 2009) a Jakub Šenovský (J. Šenovský, *Metafyzické předpoklady empirického projektu Mikuláše Kusánského v Idiota de staticis experimentis*, in: *Civilia*, 3, 2012, č. 2, str. 141–152).

¹⁵ J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996, str. 14–15.

¹⁶ C. L. Miller, *The Art of Conjecture. Nicholas of Cusa on Knowledge*, Washington 2021, str. 55–72.

¹⁷ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1994.

¹⁸ Přestože v německojazyčném světě už tato diskuse existovala dříve (např. K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964).

¹⁹ J. Hopkins, *Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*, Trier 1996.

²⁰ K. M. Ziebart, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, Boston 2014.

také Paula Pico Estradová,²¹ která vykládá poznávající mysl u Mikuláše jako jedinou sílu pohybující se k pravdě a rozlišuje mezi dvěma vzájemně se kultivujícími složkami tohoto pohybu, a to afektivní a intelektivní. Nachází u Mikuláše oddělení mezi před-poznáním, které identifikuje s vírou, a intelektivním poznáním, které nikdy plně neuchopuje svůj předmět. Interpretaci, kterou představuje Ziebartová, rozvíjí kromě Estradové také Luisa Brottová a vztahuje ji k Giordanu Brunovi.²² Brottová upozorňuje na to, že podle Bruna Mikuláš víru vztahuje na každou sféru poznání. Od Mikuláše se však Bruno liší tím, že odmítá a zesměšňuje (pro Mikuláše ústřední) kristologickou povahu víry. V interpretační tradici přitom zůstává řada nesnází, které lze vzhledem ke vztahu víry a poznání symbolicky shrnout tvrzením Ziebartové, že vztah mezi epistemickými a náboženskými aspekty víry není v *DI* dostatečně vyjasněn.²³

Interpretační tradice naznačuje rozkol v otázce, kolik pozornosti věnovat v rámci výkladu Mikulášovy teorie poznání problému víry. Je proto třeba obrátit se k samotnému textu *DI* a sledovat, jaké funkce pojem víry v argumentaci skutečně plní skrze různé termíny, jimiž je vyjádřen. Následující část proto bude zaměřena na terminologii užívanou v *DI* a na rozložení výrazů spjatých s vírou a poznáním.

2. Výskyt termínů

„... pozvedneš-li se od znaku k pravdě a budeš-li slovům rozumět přeneseně, dovedou tě k podivuhodné sladkosti.“²⁴

²¹ P. Pico Estrada, *Nicholas of Cusa (1401–1431) on the Role of Faith in the Human Mind's Return to God*, in: C. D'Amico – J. F. Finamore – N. Strok (vyd.), *Platonic Inquiries. Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, 2017, str. 257–275.

²² L. Brotto, *The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno*, in: S. J. G. Burton – J. Hollmann – E. M. Parker (vyd.), *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden – Boston 2019, str. 232–256.

²³ K. M. Ziebart, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, str. 24.

²⁴ „... si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent“ (M. Kusánský, *De docta ignorantia*, vyd. P. Wilpert, rev. H. G. Senger, Hamburg 1970 [lib. I]; P. Wilpert, Hamburg 1967 [lib. II]; R. Klibansky, Hamburg 1977 [lib. III]). Není-li uvedeno jinak, odkazy na *De docta ignorantia* uvádějí postupně knihu, kapitolu [příp. Prolog], marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *DI* I, 10, 29.19–21 k právě citovanému textu označuje knihu I, kapitolu 10, marginální číslo 29 a řádky 19–21. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.)

Cílem této části je ukázat, jak se pojem víry skrze termíny, jimiž je explicitně vyjadřován, podílí na struktuře Mikulášovy argumentace v *DI*.

DI je rozvržena do tří knih, jejichž tematické zaměření se zřetelně liší.²⁵ První kniha se soustředí především na metodologii poznání, na povahu naprostého maxima (*maximum absolutum*) a na způsoby, jimiž je lidská mysl schopna k tomuto maximu (k Bohu) přistupovat. Druhá kniha rozvíjí kosmologické důsledky těchto úvah a tematizuje vesmír jakožto stažené maximum (*maximum contractum*), v němž není možné nalézt naprostý střed ani naprostý klid. Třetí kniha pak pojednává o povaze spojení naprostého maxima a staženého maxima a o spojení člověka s Bohem skrze Krista.

Základním metodologickým rozlišením druhé části studie je rozdíl mezi explicitním užitím termínů, jako jsou *fides*, *credere*, *putare* aj., a implicitní přítomností pojmu víry, který je třeba rekonstruovat exegeticky. Uvidíme, že pojem víry a její typologii získáváme právě analýzou rozložení termínů, které v *DI* slouží k vyjádření tohoto pojmu, analýzou užití těchto termínů a rozbořem Mikulášovy širší argumentace, který bude následovat v dalších částech. Při této analýze bude třeba ptát se, zda a jak je pojem víry přítomen i tam, kde se například ani jeden z termínů užívaných k vyjádření pojmu víry nevyskytuje.

Mikulášovy práce s termíny, kterou je třeba vzít v potaz při zkoumání termínů spojených s vírou *DI*, si můžeme povšimnout na Hopkinsově analýze *DI*. Ten ukazuje, že termíny rozum (*ratio*) a intelekt (*intellectus*) jsou v *DI* I a v *DI* II používány nejednotně a zaměnitelně, zatímco v *DI* III jsou definovány a užívány jako technické termíny.²⁶ Konzistentní rozlišování mezi rozumem (*ratio*) a intelektem (*intellectus*) je tak zavedeno až v Mikulášově spisu *Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum* (*ADI*). Tento Hopkinsův badatelský závěr nás musí vést k obezřetnosti alespoň ve dvou ohledech: (i) význam námi zkoumaných termínů nemusí být stabilní napříč *DI*; (ii) k rekonstrukci pojmu, který je vyložen pomocí terminologie, jež si odporuje, může být zapotřebí využít pozdější Mikulášovy spisy, i pokud je výsledná rekonstrukce v rozporu s obskurnějšími pasážemi *DI*. Než se zaměřím na některé příklady, v nichž se termíny používané Mikulášem k vyjádření pojmu víry objevují, nejprve přistoupím k popisu jejich terminologického rozložení v *DI*.

²⁵ Kusánský, *DI* I, 2, 5–9.

²⁶ J. Hopkins, *Translators Introduction*, in: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, Minneapolis 1985, str. 48.

Následující termíny²⁷ (vybrané z *DI* podle jejich vztahu k předmětu této studie) lze schematicky rozdělit do tří skupin: (A) termíny s převážně assentivní (ve smyslu přitakání Bohu) či obecněji náboženskou funkcí, (B) termíny s převážně epistemickou funkcí a (C) termíny označující afektivní a dynamické pohyby mysli. Rozložení výskytů skrze tři knihy lze vidět v následujících tabulkách:

T1: (A) převážně assentivní či obecněji náboženská funkce			
Termín	DI I	DI II	DI III
<i>fides, fidei, f.</i>	2	0	85
<i>religio, religionis, f.</i>	1	1	2
<i>credo, credere</i>	6	7	20
<i>credulitas, credulitatis, f.</i>	0	0	2
<i>credibilis, credibile</i>	0	0	1
<i>certitudo, certitudinis, f.</i>	1	0	2

T2: (B) převážně epistemická funkce			
Termín	DI I	DI II	DI III
<i>opinio, opinionis, f.</i>	1	0	3
<i>scientia, scientiae, f.</i>	4	2	4
<i>puto, putare</i>	4	6	2
<i>inquisitio, inquisitionis, f.</i>	10	0	0
<i>comprehendo, comprehendere</i>	8	3	10
<i>apprehendo, apprehendere</i>	12	9	15
<i>mensura, mensurae, f.</i>	45	10	6
<i>veritas, veritatis, f.</i>	58	38	68
<i>ignorantia, ignorantiae, f.</i>	60	37	25
<i>intellectus, intellectus, m.</i>	31	23	44
<i>intelligentia, intelligentiae, f.</i>	11	24	8

²⁷ Lze namítat, že by se daly zvolit termíny jiné, proto také mluvím pouze o schematizaci. Jde mi o to, upozornit na jisté tendence v textu, k jejichž představení považuji vzorek termínů za postačující. Metodicky tyto tabulky vznikly kombinací blízkého čtení textu a korpusové analýzy (KWIC), přičemž jednotlivé výskyty byly dohledávány pomocí regulárních výrazů tak, aby byly zachyceny všechny relevantní

T3: (B) převážně epistemicko-komparativní funkce

Termín	DI I	DI II	DI III
<i>comparatio, comparationis, f.</i>	2	6	5
<i>similitudo, similitudinis, f.</i>	10	9	7
<i>diversitas, diversitatis, f.</i>	8	18	10
<i>proportio, proportionis, f.</i>	11	17	7
<i>verior, verius</i>	1	4	0
<i>perfectior, perfectius</i>	0	6	2
<i>propinquier, propinquius</i>	0	3	0

T4: (C) převážně afektivní funkce

Termín	DI I	DI II	DI III
<i>caritas, caritatis, f.</i>	0	0	24
<i>spes, spei, f.</i>	0	0	5
<i>appetitus, appetitus, m.</i>	4	1	2
<i>desiderium, desiderii, n.</i>	2	1	19
<i>fruitio, fruitionis, f.</i>	0	0	7
<i>affectus, affectus, m.</i>	0	0	3
<i>amor, amoris, m.</i>	4	1	8

DI I dominují termíny s epistemickou funkcí, zejména *ignorantia* (60), *veritas* (58), *mensura* (45) či *intellectus* (31). Termíny, jež jsou využívány k vyjádření pojmu víry, jsou zde naopak zastoupeny pouze okrajově – *fides* (2). To odpovídá rozvrhu první knihy – problém poznání je zde formulován převážně v rámci epistemologického slovníku: poznání je chápáno jako proces poměřování, srovnávání a aproximace, Bůh je zde koncipován jako nedosažitelný úběžník, přičemž první principy poznání jsou tematizovány bez explicitního užití termínů, kterými Mikuláš vyjadřuje pojem víry.

DI II zaujímá z hlediska distribuce termínů přechodové postavení. Dochází zde k poklesu výskytu některých klíčových epistemických výrazů (*inquisitio* zcela mizí, *mensura* výrazně klesá), zatímco naopak

flexivní tvary daných slov. Výsledné počty proto nepředstavují izolované výskyty konkrétního tvaru, nýbrž souhrn výskytů celého lexikálního pole daného termínu.

narůstá frekvence termínů s komparativní funkcí (*proportio, comparatio, diversitas, verior*). Významná je přitom skutečnost, že termín *fides* se zde nevyskytuje. Tato absence není nahodilá, ale odpovídá charakteru druhé knihy, v níž je svět tematizován jako síť vztahů bez naprostého středu *in se*. Problém poznání zde není vyřešen, nýbrž je rozvinut do kosmologické roviny, v níž se relativita perspektiv stává strukturálním rysem skutečnosti. Tato relativita je ukotvena pouze skrze Boha.

V *DI* III dochází k výraznému obratu. Frekvence použití termínu *fides* zde prudce narůstá (85), zatímco počet výskytů termínu *ignorantia* dále klesá (25). Současně dochází k častějšímu používání afektivních termínů *caritas* (24), *desiderium* (19), které byly v předchozích knihách buď zcela nepřítomné, nebo jen marginálně zastoupené. Tento posun ukazuje, že řešení problému poznání není nalezeno pouze na rovině epistemických operací, nýbrž v jiném typu vztahu k pravdě, který zevrubněji popíše ve čtvrté části této studie.

Mimo komentář k výskytu termínů schematicky rozřazených do tří skupin (T1–T4) si zaslouží bližší pohled kvantitativní posun ve výskytu termínů *ignorantia*, *veritas* a *fides*. Viz T5:

T5: komparace výskytů termínů <i>ignorantia</i> , <i>veritas</i> a <i>fides</i>			
Termín	DI I	DI II	DI III
<i>ignorantia, ignorantiae, f.</i>	60	37	25
<i>veritas, veritatis, f.</i>	58	38	68
<i>fides, fidei, f.</i>	2	0	85

Kromě toho, že termín *ignorantia* v textu *DI* představuje „posvátné nevědění“,²⁸ označuje problém, epistemickou nouzi, kterou člověk ze své podstaty trpí. Postupný úbytek výskytů tohoto termínu však neznamená odstranění problému samotného, ale posun k jeho řešení skrze víru. Termín *veritas* je spojený především s termínem *Deus*, neboť pouze Bůh je pravdou o sobě.²⁹ V první knize se pravda vyskytuje jako problém, protože zjišťujeme, že nemůžeme adekvátně poznat Boha. V *DI* II je pak méně výskytů termínu *veritas*, mj. protože v rámci poznávání věcí ve vesmíru lze dospívat pouze k pravděpodobným závěrům. Problém

²⁸ „Sacra ignorantia.“ (Kusánský, *DI* I, 26, 87.1)

²⁹ Kusánský, *DI* II, 9, 149–150.

pravdy však nemizí, jen je diskutován prostřednictvím termínů odpovídajících kosmologickému charakteru této knihy. Výskyty termínu *fides* v *DI* III pak souvisejí jak s nárůstem výskytů termínu *veritas*, tak s úbytkem výskytů termínu *ignorantia* užívaného k vyjádření nedostatku.

Následujícími příklady nemíním podat vyčerpávající přehled významů, které termíny mají, zaměřím se však na významovou variabilitu těchto termínů v různých kontextech *DI*. Indikují záměrně i takové významy daných termínů, které se nehodí do předešlé schematizace.

Termín *credere* například Mikuláš využívá, když rozvíjí svůj perspektivismus v druhé knize: „Ať je kdokoliv kdekoliv, věří (*credit*), že je uprostřed.“³⁰ *Credere* zde má epistemickou funkci, vyjadřuje domnívání se jedince o jeho poloze v kosmu, relativně k ostatním jednotlivinám. Termín *credulitas* je pak využit i v náboženském kontextu, jak to můžeme vidět ve třetí knize, když Mikuláš mluví o víře muslimů:

„Hle, jak rozporuplná je víra (*credulitas*) Saracénů, kteří tvrdí, že Kristus je největší a nejdokonalejší člověk, narozený z panny a za živa přenesený do nebe, avšak popírají, že je Bůh.“³¹

Užití termínu *fides* a termínu *credibilia* vidíme na následujícím příkladu: „To jest mocná víra (*fides*), která je největší takovým způsobem, že je nejmenší, takže stahuje vše uvěřitelné (*credibilia*) do toho, který je pravdou.“³² Termín *credibilia* zde zastává podřadnou (diskursivní) rovinu, zatímco termín *fides* je mu nadřazený jak co do moci (rozvíjet se a uvěřitelné utvářet), kterou vyjadřuje, tak co do možnosti spojení, která je apoteózní (vedoucí k přijetí Kristovy formy), a tak veskrze náboženská.

U termínů s převážně epistemickou funkcí je naopak patrná větší sémantická stabilita. To vidíme například na termínu *inquisitio*, který označuje proces bádání založený na poměřování a je nejhojněji užíván v *DI* I:

³⁰ „Et ubicumque quis fuerit, se in centro esse credit.“ (Kusánský, *DI* II, 11, 161.9–10)

³¹ „Age quam absona est Sarracenorum credulitas, qui Christum maximum atque perfectissimum hominem de virgine natum et ad caelos vivum translatum affirmant, Deum negant...“ (Kusánský, *DI* III, 8, 229.4–7)

³² „Haec est potens fides, quae ita est maxima quod et minima, ut omnia complectatur credibilia in eo, qui est veritas.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 249.1–2)

„... v těchto mnohých věcech budeme pátrat (*inquiremus*) po jednom maximu...“;³³ „Jestliže se bádání (*inquisitio*) uskutečňuje prostřednictvím obrazu, musí být obraz sám prost jakékoli pochybnosti...“³⁴

Podobně jako je význam termínu *inquisitio* stabilní, je stabilní i význam termínu *putare*. Ten je bez výjimky v *DI* I–III využit v epistemických kontextech, naopak u termínu *fides* vidíme rozsáhlou významovou rozmanitost. Mikuláš například píše: „Co myslíš (*putas*), jaký je to duch, v němž skrze víru (*per fidem*) přebývá Kristus?“³⁵ V prvním případě jde o otázku po *domnívání se* čtenáře, v druhém případě jde o vztah ducha věřícího a Krista skrze víru. Víra jakožto „prostředek“, skrze nějž Kristus vstupuje do věřícího, může být nicméně chápána i v tomto kontextu epistemicky, protože věřícímu skrze spojení s pravdou (Kristem) zajišťuje nejdokonalejší poznání. Zaměříme se pro tuto rozmanitost na významy termínu *fides*:

„Pročež se musíme snažit skrze milost našeho pána Ježíše Krista o uskutečnění našich možností, abychom prostřednictvím něho, který je víra (*fides*) a láska, kráčeli od [stávající] ctnosti k ctnosti [vyšší] a od [stávajícího] stupně k stupni [vyššímu].“³⁶

Víra (*fides*) je zde tematizována ve své nejvyšší neomezenosti. Společně s láskou je potvrzeno její místo mezi dokonalostmi. Kristova víra však není tatáž jako víra běžného člověka bez spojení s Kristem. Dále:

„Tudíž všichni, kteří věří ve vzkříšení, ale nevěří, že Kristus je prostředníkem [k uskutečnění] této možnosti, jsou zaslepení, protože víra (*fides*) ve vzkříšení je stvrzením božství a lidství Krista, jeho smrti a vzkříšení, neboť on, jak bylo dříve řečeno, jako první vstal z mrtvých.“³⁷

³³ „... in ipsis pluribus inquiremus unum maximum...“ (Kusánský, *DI* I, 2, 7.3–4)

³⁴ „Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse...“ (Kusánský, *DI* I, 11, 31.1–2)

³⁵ „Quis, putas, hic spiritus est, in quo habitat Christus per fidem?“ (Kusánský, *DI* III, 11, 252.7–8)

³⁶ „Hinc nostram possibilitatem laborare debemus gratia Domini nostri Iesu Christi ad actum deduci, ut sic simus de virtute in virtutem ambulantes et de gradu ad gradum per ipsum, qui est fides et caritas.“ (Kusánský, *DI* III, 12, 257.6–10)

³⁷ „Obcaecati itaque sunt omnes resurrectionem credentes et Christum medium possibilitatis ipsius defitentes, cum resurrectionis fides sit divinitatis et humanitatis

Zde se jedná o přitakání evangeliu, nikoliv o samotné spojení s Kristem nebo o atribut, který samotnému Kristu náleží.

Co se týče užití termínu *fides* v epistemické rovině, můžeme uvést následující příklad: „Intelekt (*intellectus*) je pak rozvinutím víry (*fidei*). Intelekt (*intellectus*) je veden vírou (*per fidem*) a víra (*fides*) je rozvíjena intelektem (*intellectum*).“³⁸ Z těchto slov je zřejmé, že se jedná zejména o popis vztahu kognitivních mohutností a mohoucnosti víry.³⁹ Jistě, ani zde si nemůžeme náboženskou rovinu termínu *fides* úplně odmyslet, nicméně je patrné, že v tomto případě je význam daného termínu silně posunut například v porovnání s tím, jak ho Mikuláš užíval v úryvku o vzkříšení výše.

Tyto příklady pro naše účely prozatím postačují. Terminologická analýza ukázala postupný přechod uvnitř *DI* od převážně epistemického rámce k rámci, v němž je vztah k pravdě určován afektivním pohybem mysli a s ním spojeným věřením. I přes obecné tendence výskytů termínů, je nicméně třeba podotknout, že Mikuláš používá významově stabilnější i významově méně stabilní termíny. Variabilitu významů některých termínů jsem ukázal zejména na termínu *fides*. Terminologická analýza přitom nemůže posloužit k vyčerpávajícímu výkladu pojmu víry, slouží jako nástroj, který umožňuje odhalit základní tendence v jeho užití a připravuje půdu pro jeho systematickou interpretaci. To, že pojem víry může být i tam, kde žádný z termínů (*fides*, *credere* aj.) není, ukázu na začátku čtvrté části této studie. Než přistoupím k Mikulášově argumentaci, zaměřím se na způsob, jakým argumentuje. Budu tedy sledovat, jak Mikuláš využívá víru rétoricky a metodologicky – nikoli pouze jako pojem, o němž pojednává, ale také jako předpoklad porozumění vlastního výkladu.

Christi et ipsius mortis ac resurrectionis affirmatio, qui primogenitus est ex mortuis secundum praemissa.“ (Kusánský, *DI* III, 8, 231.1–5)

³⁸ „Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.10–12)

³⁹ Pro intence tohoto textu rozlišuji mezi mohutností a mohoucností. Mezi mohutností řadím rozumové poznání, smyslové poznání a poznání intelektu. Jako mohoucnost označuji pouze víru. Jak ukážu zejména v části 4.3, je víra podle Mikuláše možností neboli půdou veškerého poznávání a také poznávacích mohutností. K širšímu odůvodnění tohoto rozlišení zde však není prostor. Srv. P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa*, str. 109.

3. Rétorická a metodologická funkce víry: Víra jakožto podmínka porozumění textu *De docta ignorantia*

Terminologická analýza ukázala, že termíny používané k vyjádření pojmu víry prostupují různé oblasti Mikulášovy argumentace: od pouhého epistemického přitakání přes vyjádření náboženského přesvědčení až po konstituci takového světa, v němž je možná apoteosis. Nyní je třeba se ptát, jakým způsobem je víra využívána při samotném čtení *DI*. Následující část proto zkoumá rétorickou a metodologickou funkci víry v tomto textu. Nastíním formální strukturu *DI*, přičemž ukážu, jakým způsobem je víra potřebná k porozumění tomuto spisu, tj. v čem Mikuláš při své argumentaci, která se mj. týká víry, spoléhá na víru svého čtenáře. V návaznosti na Hopkinsovu typologii víry rozliším jednotlivé způsoby, jimiž Mikuláš víru od svého čtenáře vyžaduje.

Hopkins rozlišuje u Mikuláše tři druhy víry: (1) propoziční víru, (2) víru jako důvěru a závazek vůči Bohu a (3) víru jako systém náboženských dogmat.⁴⁰ Toto rozlišení představuje užitečný výchozí bod, avšak pro účely této studie není dostatečně jemné. V nynější části se zaměřím především na propoziční víru, protože právě akty přitakání, přijímání principů a uznávání určitých tvrzení jsou rozhodující pro analýzu rétorické a metodologické funkce víry v *DI*. Ukážu přitom, že i v rámci toho, co Hopkins označuje jako propoziční víru, je třeba rozlišit několik odlišných funkcí.

Propoziční víra podle Hopkinsova čtení dává souhlas (*assensus*) s pravdivostí určitého tvrzení na základě autority, která jej předkládá. Nejde tedy o přímé poznání ani důkaz, ale o to, „myslet s přisvědčením“ (*cum assensione cogitare*). Analýza *DI* ukazuje, že tento druh víry plní v Mikulášově argumentaci více funkcí, než Hopkinsovo vymezení zachycuje. Navrhují ji rozlišit následujícím způsobem na:

- (a) víru, která je potřeba k přijetí neodvoditelných principů,
- (b) víru v závěry obecného rozumu,
- (c) víru jako schopnost zvláštního druhu porozumění čtenáře.

⁴⁰ J. Hopkins, *Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*, str. 9. Hopkins na dalších stranách svého textu rozvádí „deset heuristicky organizovaných tezí“ o víře, které již brát v úvahu nebudu, přestože se částečně překrývají s tím, co budu tvrdit dále. Hopkins v textu sleduje jiný cíl, což je vidět například na jeho páté tezi. Podle té hřích narušil lidské poznávací schopnosti v oblasti morální a duchovní, pročež je korektiv víry nutný k dosažení pravdy v těchto oblastech (str. 13).

V každém z příkladů (a–c) jde o určitý typ přitakání. Nicméně v (a) mj. přitakáváme k (3) a v (c) přitakáváme k (2), čímž (2) spoluutváříme, jak bude zjevnější v závěru této studie při představení nově navržené typologie.

Rozlišení (a–c) nás posouvá ke způsobu, jímž je argumentace podávána a pomocí něhož lze porozumět problematice víry u Mikuláše odlišným způsobem, než bylo na základě mapování vztahů jednotlivých termínů učiněno v předešlém oddílu.

(a) Závěry víry

V *DI* I, 2 vidíme, že je na autoritě „nepochybné víry všech národů“ založena identifikace naprostého maxima s Bohem. Je tedy třeba přitakat k tomu, že naprosté maximum je Bůh: „O tomto maximu, o němž nepochybná víra (*fide indubie*) všech národů věří (*creditur*), že je Bůh.“⁴¹ Podobně pak Mikuláš ukazuje skrze tři druhy participace a tři druhy poznání (poznávající, poznávané a poznání) jejich analogii se svatou trojicí (*unitas, aequalitas, conexio*)⁴².⁴³ Z toho, jakým způsobem Mikuláš přejímá jak termín nekonečna, tak tři druhy participace, vidíme, že víra nepostupuje sama; je podpořena argumenty.⁴⁴ To je ostatně patrné v *DI* III, kde Mikuláš píše: „... našimi předešlými úvahami a nepochybnou vírou jsme byli dovedeni k tomu, že pevně a bez váhání pokládáme [jejich] předpoklady za nejpravdivější...“⁴⁵

⁴¹ „Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur...“ (Kusánský, *DI* I, 2, 5.14–15)

⁴² Kusánský, *DI* I, 8, 21.1–2.

⁴³ Trojice *unitas, aequalitas, conexio* označuje jednotu, rovnost a spojení, které Mikuláš chápe jako analogický obraz Trojice. Vztah mezi jednotou a trojicí pak Mikuláš ukazuje analogicky i na třech druzích participace. Všechny případy ukazují, jakým způsobem je trojíc zároveň jedno. Na základě tohoto světa se pak můžeme pokusit o pochopení tajemství toho, jakým způsobem je Bůh jeden a trojíc. To však, že jsou poznání, poznávající a poznávané součástí úkonu poznávání, neprokazuje jakoukoliv spojitost s Bohem, Kristem a Duchem svatým; proto musíme přijmout vírou skutečnost, že tři druhy participace, které nacházíme v tomto světě, jsou analogické ke svaté Trojici.

⁴⁴ To, jak pochopení rozvíjí víru a víra rozvíjí pochopení, rozvedu níže (4.2).

⁴⁵ „... indubia nunc fide hīs talibus ratiocinationibus proveci sumus, ut in nullo haesitantes firmiter teneamus praemissa verissima esse...“ (Kusánský, *DI* III, 4, 203.4–6)

(b) Závěry rozumu

Kromě toho, že se Mikuláš odvolává na společnou víru, poukazuje i na společné závěry moudrých. Zaujmout nás mohou následující formulace, jimiž Mikuláš uvádí svůj výklad. V první knize píše: „Všichni naši nejmodřejší a nejvznešenější učitelé dospěli ke shodě...”⁴⁶ Posléze následuje diskuse přístupů mnohých filosofů jak křesťanských (Augustin, Boëthius), tak starších (Epikúros). Mikuláš diskusi stylizuje tak, že má čtenář pocit, že společné závěry rozumu pouze upravuje za pomoci křesťanské víry; to plyne i ze závěru kapitoly, kde píše: „Kráčejíce touto cestou starých a shodujíce se s nimi, říkáme...”⁴⁷

Podobně ve druhé knize vidíme,⁴⁸ jak Mikuláš uvozuje diskusi o formě nebo duši vesmíru, když píše: „Všichni moudří se v tomto shodují...”⁴⁹ Shoda je mezi moudrými podle Mikuláše na vztahu možnosti a skutečnosti, nicméně diskuse se rozchází mezi platoniky a peripatetiky, kdy jedni věří na duši světa, druzí nikoliv.⁵⁰ Mikuláš nám pak na základě Písma předkládá třetí možnost: Duše světa neexistuje, jak si mysleli platonici, ale oproti tomu, co tvrdili peripatetici, je nutné prostředkování mezi staženým maximem (vesmírem) a naprostým maximem (Bohem). Tímto prostředníkem je Bohočlověk (Kristus), který je konečný i nekonečný. Tak, jako je maximum identifikováno s Bohem na základě nepochybné víry všech národů, je Kristus identifikován s prostředníkem na základě víry, kterou platonici neměli, ba ani mít nemohli.⁵¹

⁴⁶ „Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores...” (Kusánský, *DI I*, 11, 30.4–5)

⁴⁷ „Hac veterum via incedentes, cum ipsis concurrentes dicimus...” (Kusánský, *DI I*, 11, 32.25–26)

⁴⁸ Srv. „De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia...” (Kusánský, *DI II*, 8, 132.6–7)

⁴⁹ „Sapientes omnes in hoc concordant...” (Kusánský, *DI II*, 9, 141.3)

⁵⁰ Kusánský, *DI II*, 9, 141–142.

⁵¹ Závěr této polemiky vidíme plně rozvinutý na konci *DI II*, 9: „Neboť pouze Bůh je duší a myslí světa takovým způsobem, jakým je duše považována za něco naprostého, v [něm] existují všechny formy věci uskutečněně. Filozofové nebyli dostatečně zpraveni o nejneprostějším Slovu Božím; proto považovali mysl, duši a nutnost jako nestaženou v jakémsi rozvinutí naprosté nutnosti.“ („Solus enim Deus anima et mens mundi est eo modo, quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur. Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant; ideo mentem et animam ac necessitatem in quadam explicatione necessitatis absolutae sine contractione considerarunt.“ [Kusánský, *DI II*, 9, 150.9–19])

Ve třetí knize je problém vztahu víry a poznání uveden slovy: „Všichni naši předkové svorně tvrdí...“⁵² Toto svorné tvrzení je následně stvrzeno citací z knihy *Izajáš* 7,9. Mikuláš v návaznosti na to oznamuje, že existuje víra méně dokonalá a víra dokonalejší: „... není dokonalejší víry, než je sama pravda, kterou je Ježíš.“⁵³

Nechce po nás přitom, abychom těmto závěrům slepě věřili, nýbrž předkládá argumenty na jejich podporu, což ostatně uvidíme níže (4.2) v rozboru pojmu víry. Svoji argumentaci však rámuje tvrzeními o: (a) společném závěru víry; (b) společném závěru usuzování všech moudrých, což jeho textu propůjčuje specifický charakter. Úkolem, který si Mikuláš rétoricky stanovuje, je pouze rozklíčovat cestu, která k již daným závěrům spěje, případně upravit filosofii jiných autorů na základě propojení obecného pochopení (*communibus ingeniis*)⁵⁴ s křesťanskou vírou. Důvěra v závěry rozumu, které jsou reprezentovány právě „shodou moudrých“, a víra v Krista tedy hluboce prostupují Mikulášův styl. Po čtenáři je vyžadováno, aby přitakal skrze víru východiskům, na nichž stojí závěry obecného rozumu, a následně tyto závěry na základě daného přitakání upravil.

(c) Čtenář

Z perspektivy obecného rozumu se křesťanské články víry jeví jako problematické. Jak má například rozum uchopit tvrzení, že Bůh je jeden, a přesto ve třech osobách? Mikuláš se proto zaměřuje na hádanky víry a jejich projevy ve světě. Výroky, které se v *DI* jeví jako protikladné, jsou srozumitelné pouze tehdy, je-li přijato to, co je sjednocuje. Kromě ústní a písemné tradice, kterou přejímáme, chápeme pravdy o tom, že Bůh je nad všemi protiklady a že je jeden a zároveň trojí, skrze mystické spojení. Odlišení mystického spojení od běžné zkušenosti pak podle Jeana-Michela Couneta záleží na dvou „předmětech“: (i) na „předmětu“ mystického spojení, kterým je Bůh, a (ii) na „předmětu“ dobrého druhu (*good other*), kterým je Mikulášův přítel, kardinál Julián Cesarini (tomu je *DI* jakožto čtenáři adresována).⁵⁵ Dobrý druh „bude schopen rozeznat

⁵² „Maiores nostri omnes concordanter asserunt...“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.3)

⁵³ „Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.15–16)

⁵⁴ Kusánský, *DI* I, 2, 8.14.

⁵⁵ J.-M. Counet, *The Meaning of Apology and Reconciliation for an Apophatic Theology*, in: I. Bocken (vyd.), *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*, Boston 2004, str. 196–200.

ohromující cenu toho, co je řečeno⁵⁶. A čtenář takového rozeznání docílí právě skrze zkušenost. Zkušenost dobrého druhu spočívá primárně ve vidění, neboť ten, kdo vidí, nemůže nevěřit.⁵⁷ Dobrý druh musí ale chtít vidět. Toto chtění patrně není jen postačující, ale nutná podmínka poznání, o něž tu jde. Je totiž vidění, které víru nepotřebuje. Když Tomáš spatří rány na Kristových rukou, nemůže než uvěřit. Je tu ale i intelektivní vidění či zření, které spočívá v tom, že v oproštěnosti nespátňuje nicotu, ale plnost (4.3). Toto zření předpokládá silnou víru. Protiklady se při něm podle Mikuláše nehroubí do sebe – jak to ostatně bude tvrdit jeho kritik heidelberský profesor Johannes Wenck,⁵⁸ když bude trvat na tom, že Mikuláš principem „spadání protikladů vjedno“ (*coincidentia oppositorum*) zamezuje veškerému věděni – ale vytvářejí prostor pro překonání protikladnosti samotné.

Prošli jsme terminologickým, metodickým i rétorickým využitím víry v *DI*. Analýza rétorických a metodologických postupů ukazuje, že víra není pouze obsahem Mikulášovy nauky, ale také podmínkou jejího pochopení. Čtenář musí být veden k přijetí určitých principů a závěrů ještě předtím, než se bude snažit pochopit výklad samotný.

Jestliže se ukázalo, že víra strukturuje samotné čtení textu, je třeba nyní sledovat, jakou roli hraje v procesu poznání. V další části se proto zaměřím na funkci víry při počátku poznávání, poté na problém, který podle Mikuláše v poznávání vzniká, a nakonec ukážu, jak jej Mikuláš řeší prostřednictvím pojmu víry.

⁵⁶ J.-M. Counet, *The Meaning of Apology*, str. 200. (Autorský překlad.)

⁵⁷ M. Kusánský, *Sermones* III [1452–1455], vyd. S. Donati et al., Hamburg 2007 [Nicolai de Cusa opera omnia, XVIII]. Není-li uvedeno jinak, odkazy na Kusánského kázání uvádějí postupně číslo kázání, marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *Sermo* 186, 2.27 k právě citovanému textu označuje kázání 186, marginální číslo 2 a řádek 27. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.

⁵⁸ Wenck ve svém spisu *Ignota Litteratura* o *DI* a argumentu v něm obsaženém (že naprosté maximum spadá vjedno s naprostým minimem) píše, že ničí veškerý vědecký postup a veškerou možnost vyvozování, možnost opozice a zákon sporu. In: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis 1984, str. 29.

4. Víra a poznání

Povahu začátku každého poznávání Mikuláš oznamuje v kapitole *DI I*, 1, která nese název: „Jakým způsobem je poznání nevěděním“.⁵⁹ Na tomto místě Mikuláš píše:

„Všichni, kdo bádají (*omnes investigantes*), posuzují nejisté srovnáváním s něčím, co předpokládají jako jisté, a v poměru k tomu.“⁶⁰

Bádání postupuje za pomoci porovnávání (*comparatio*) a připodobňování (*adaptare*). Toto porovnávání však zajišťuje pouze poznání konečných věcí, a to vždy jen v aproximačním smyslu. Protože však Bůh je oproštěný a nekonečný, nemá ke konečnému žádný poměr; tam, kde lze nalézt vztah přesahujícího a přesahovaného, nelze dospět k naprostému maximu. Naprosté maximum je však jedinou dokonalou a úplnou pravdou, cílem poznání a jeho nejdokonalejším „předmětem“. Vraťme se však k začátku poznání, neboť pomocí způsobu jeho uchopení bude teprve možné vysvětlit způsob uchopení „předmětu“ poznání.

V první knize Mikuláš mluví o tom, co je předpokládáno jako jisté, na začátku kapitoly *DI III*, 11⁶¹ se však k začátku poznání vrací a je konkrétnější:

„Neboť v každém oboru [poznání] se předpokládají první principy, které jsou uchopovány pouze vírou (*sola fide*), z nich se vyvozuje rozpoznání přebírané [látky]. Neboť každý, kdo chce k učenosti stoupat, musí nutně věřit (*credere*) v tyto [principy], bez nichž vystoupat [k učenosti] nemůže.“⁶²

Role víry je s ohledem na začátek poznání tedy zřejmá: „nejisté“ je uchopováno „pouze vírou“. V citované pasáži z první knihy není termín víra (*fides*) či věřit (*credere*) použit, nicméně pojem tam je zjevně obsažen:

⁵⁹ „Quomodo scire est ignorare.“ (Kusánský, *DI I*, 1, 2.2)

⁶⁰ „Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant.“ (Kusánský, *DI I*, 1, 2.16–17)

⁶¹ „Mysteria Fidei.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.2)

⁶² „In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitor. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.4–8)

V to, co není jisté, totiž zjevně můžeme pouze věřit, nebo se o tom něco domnívat. V *DI* III, 11 je však termín víra (*fides*) explicitně použit ve vztahu k poznání.

Na počátku poznání tak nestojí jistota, nýbrž přijetí principů,⁶³ které nemohou být odvozeny čistě rozumově. Víra zde plní funkci přijetí toho, co musí být předpokládáno, aby vůbec mohl začít poznávací proces. Akt víry je tak na začátku každého poznávání.

4.1 Problém poznání

Problém poznání obecně je Mikulášem uveden hned v *DI* I, 1. Spočívá v tom, že mezi známou *x* a neznámou *y* je vždy nějaký poměr. V případě Porfyriova stromu by tak mezi „substancí“ a „konkrétním jedincem, kterého jsme zrovna potkali“, byla řada kroků, jako je třeba „tělo“, „zvíře“ či „člověk“, přičemž by bylo dovozování složitější, než kdybychom chtěli poznat kámen, a poměřovali tak mezi „substancí“ a „kamenem“. Porfyriův strom by však pro Mikuláše byl příkladem příliš hrubým, on hledá příklad nejčistšího rozumového poznání, aby mohl následně samo rozumové poznání problematizovat.

Uvádí tak příklad matematických vět: jednoduché matematické věty lze jednoduše převést na jejich principy; složité matematické věty lze převést na jejich principy obtížnější, protože mají větší množství středních členů.⁶⁴ Představa převádění složitých matematických vět na jednoduché předpokládá implicitní teorii matematiky, kde jsou v jejích prvních větách obsaženy všechny možné věty matematiky. Tj. jde o rozvíjení čísla do mnohých matematických vět, kde mohou figurovat malé

⁶³ Není zcela jasné, co přesně Mikuláš myslí prvními principy: (i) V religiózním smyslu je prvním principem nepochybně Bůh; (ii) první principy se mohou lišit vzhledem k poznávací mohutnosti, tj. mezi první principy rozumu by tak podle Mikuláše mohl patřit například zákon sporu, závěry negativní teologie by však naopak mohly stát na předpokladu principu, který tvrdí, že *a* a *non-a* spadá v jedno. Brottová v tomto ohledu komparuje termín *fides* s Aristotelovým termínem *pistis* (L. Brotto, *The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno*, str. 235). Toto srovnání je namístě, zvláště pak v *DI* I. Co se týče výskytů v *DI* III, domnívám se, že má možnost (ii) je schůdnější, protože na rozdíl od Aristotelovy *pistis* uchopuje Mikulášův pojem víry na různých úrovních (např. rozum × intelekt) jako jisté principy, které se navzájem vylučují. Vztah mezi poznávacími mohutnostmi v *DI* jsem schematizoval in: Š. Nemeček, *Opakovaně vykročit za poznáním – epistemologie Mikuláše Kusánského*, bakalářská práce, vedoucí M. Žemla, Praha 2023, str. 57–74. Dostupné online v Digitálním repozitáři UK: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/186610>.

⁶⁴ Kusánský, *DI* I, 1, 2.21–25.

i velké extenze. Zde se však dostáváme do nesnází, jelikož tato teorie matematiky je rozbořena termínem, který tímto způsobem nemůže být převeden na první věty. Mikuláš totiž hned v dalších řádcích píše: „Proto nekonečno jakožto nekonečno, jež je prosto každého poměru, zůstává neznámé.“⁶⁵ Nekonečnem jakožto nekonečnem je myšleno naprosté nekonečno, tedy Bůh. To je důležitá distinkce, kterou například Roman Murawski nezohledňuje, když tvrdí, že „Kusánus oponoval Aristotelově myšlence potenciálního nekonečna, protože je založené na nekonečné progresi konečných kvantit“.⁶⁶ Mikuláš soudí, že existuje jak nekonečno naprosté, tak nekonečno potenciální, tj. vesmír, který je do nekonečna potenciálně se rozvíjející, aniž by aktuálně nekonečna dosahoval. Rozdíl mezi Aristotelem a Mikulášem spočívá v tom, že Aristotelés argumentuje pouze pro existenci nekonečna potenciálního, zatímco Mikuláš předpokládá nekonečno naprosté.⁶⁷ To znamená, že u Mikuláše probíhá nekonečná progresse konečných kvantit ve sféře staženého maxima, aniž by někdy dosáhla aktuálně nekonečné extenze. Ta je totiž uskutečněna pouze ve sféře naprostého maxima.

Vraťme se k usuzování z toho, co považujeme za „známé“, na to, co je „neznámé“. Poznáváme-li jednu věc, vymezujeme ji ve vztahu k věcem ostatním: každé poměřování je jak připodobňování, tak odlišování od dalšího. Spolu s Mikulášem lze tvrdit, že „... úplná shoda mezi známým a neznámým přesahuje lidský rozum...“⁶⁸ Zde už nejde o to, že mezi konečnem a nekonečnem není poměr, ale o to, že úplná shoda mezi (známým) konečnem a (neznámým) konečnem není možná. Příklad Porfyriova stromu se tímto stává relevantním i vzhledem k čistě terminologickým operacím. Je sice možné tvořit tautologie a tvrdit například, že vraník je černý kůň, nicméně to bychom jen stěží mohli

⁶⁵ „Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.“ (Kusánský, *DI I*, 1, 3.2–3)

⁶⁶ R. Murawski, *Mathematics and Theology in the Thought of Nicholas of Cusa*, in: *Logica Universalis*, 13, 2019, str. 482. (Autorský překlad.)

⁶⁷ To, že Mikuláš v *DI* věnuje dokazování naprostého maxima jen málo místa, je nápadné. Jistě v *DI I*, 6 poskytuje několik náznaků důkazu. Jedná se například o argument z postačujícího důvodu či o argument, který tvrdí, že každá omezená věc musí mít původ a důvod v něčem mimo sebe. Krátkou diskusí následně uzavírá tím, že by bylo možné vymyslet nespočet podobných důkazů. Samotný pojem naprostého maxima však výmluvně poukazuje k Anselmovu ontologickému důkazu boží existence, který je podán v jeho *Proslogionu*.

⁶⁸ „... adaptio congrua noti ad ignotum humana rationem supergreditur...“ (Kusánský, *DI I*, 1, 4.2–3)

označit za poznání. Co se týče poznání jednotlivin, jako je „konkrétní jedinec, kterého jsme zrovna potkali“, shoda mezi známým a neznámým zůstává nedosažitelná. Tuto svou představu potvrzuje Mikuláš v *DI II*, když vyzývá čtenáře, aby připustil, že ve většině věd neexistuje přesnost. Píše:

„Dále, použijeme-li naše pravidlo na aritmetiku, vidíme, že se žádné dvě [věci] nemohou shodnout co do čísla. A protože se podle různosti číselného [určení] mění složení, struktura, poměr, harmonie, pohyb i vše [ostatní], přičemž tato proměnlivost se rozvíjí do nekonečna, poznáváme z toho své nevědění. Žádný [člověk] totiž není zcela [stejný] jako jiný – ani smyslem, ani obrazotvorností, ani intelektem, ani činností, psaním, malířství nebo uměním – i kdyby se jeden [člověk] snažil tisíc let napodobit druhého v čemkoliv, nikdy by přesto nedosáhl přesnosti, ačkoli smyslový rozdíl někdy není postřehnutelný.“⁶⁹

Nepřesnost věd je přitom Mikulášem vyvozena z individuálních rozdílů mezi jednotlivci. Mikulášovo přesvědčení, že i kdyby jednotlivec studoval tisíc let, v ničem by se s druhým neshodoval, vychází z obecnějšího principu: k tomu, abychom překonali epistemickou propast mezi dvěma jednotlivinami, potřebujeme znát všechny difference, na nichž se jednotlivina podílí.

Z tohoto principu Mikuláš dovozuje mnohé důsledky například pro podobu vesmíru – to můžeme vidět na již citovaném výroku, který je symbolem Mikulášova útoku na ptolemaiovský geocentrismus: „Ať je kdokoli kdekoli, věří, že je uprostřed.“⁷⁰ Kde věření znamená domnívání se. Mikuláš nám tak říká, že ve vesmíru žádný fyzický střed (*locus*) nenajdeme. Můžeme tak jen doufat, že nás správná víra přivede ke správnému středu, protože ani smyslové, ani rozumové poznání nás k tomuto středu nedovede. Mikulášův perspektivismus však kromě

⁶⁹ „Praeterea: Si regulam nostram arithmeticae applicemus, nulla duo in numero convenire posse videmus; et quoniam ad varietatem numeri compositio, complexio, proportio, harmonia, motus et omnia variantur extendendo infinita, ex hoc nos ignorare intelligimus. Quoniam nemo est ut alius in quocumque – neque sensu neque imaginatione neque intellectu neque operatione aut scriptura aut pictura vel arte –: etiam si mille annis unus alium imitari studeret in quocumque, numquam tamen praecisionem attingeret, licet differentia sensibilis aliquando non percipiatur.“ (Kusánský, *DI II*, 1, 94.1–11)

⁷⁰ „Et ubicumque quis fuerit, se in centro esse credit.“ (Kusánský, *DI II*, 11, 161.9–10)

povahy vesmíru popisuje stav poznávajícího. Ten musí střed hledat jinde než v oblasti stvoření, které v sobě neobsahuje střed ani okraj a v němž neexistuje ani naprostý pohyb, ani naprostý klid. To vše náleží k povaze naprostého maxima: jestliže je v Bohu pohyb naprosto maximální, musí v něm být všechen pohyb, tedy i ten nejmenší ze všech pohybů, a nejmenší ze všech pohybů je naprostý klid.⁷¹ Naprosté maximum je tak středem světa a jeho okrajem, je světu zároveň imanentní i transcendentní: imanentní jakožto jeho počátek, střed a konec; transcendentní proto, že není obsaženo v žádném stvoření kromě Krista, jenž je současně naprosto nekonečný i konečný, Bůh i člověk.

Vraťme se však ještě k rozumovému poznání. To, že něco poznáváme za pomoci termínů, chápeme prostě tak, že se pohybujeme v jurisdikci rozumu. Je to totiž rozum, nikoliv intelekt, v jehož sféře vznikají symboly, termíny či pojmy.⁷² Přes svoji nesouměřitelnou malost vůči Bohu si podle Mikuláše člověk zachovává výsostné postavení v rámci vesmíru. Mikuláš lidskou přirozenost na některých místech nazývá „mikrokosmem

⁷¹ Kusánský, *DI* II, 11, 156–162.

⁷² Přestože zde není prostor k podrobnému rozlišení jednotlivých poznávacích mohutností, je i pro účely tohoto textu vhodné upozornit, že Mikuláš explicitně rozlišuje mezi oblastí smyslu, oblastí rozumu a oblastí intelektu již v *DI* III. Toto rozlišení však plně rozvíjí a důsledně zachovává až ve své dialogické odpovědi na kritiku Wencka. Ve své apologii Mikuláš píše: „Rozumná zvířata uvažují diskursivně. Diskursivní uvažování zkoumá a vyvozuje závěry. Vyvozování je nutně ohraničeno počátečním vymezením a konečným vymezením (*inter terminos a quo et ad quem*), přičemž vývody, které si navzájem odporují, nazýváme kontradiktorními. Proto protikladné a oddělené hranice patří k diskursivnímu uvažování. A tak jsou v oblasti rozumu (*ratio*) krajní meze oddělené; například pokud jde o výměr (*ratio*) kruhu. Totiž, že jsou linie od středu k obvodu stejné a střed [kruhu] se nemůže shodovat s obvodem. Avšak v oblasti intelektu (*intellectus*) [...] se shody jednoty a mnohosti, bodu a přímky, středu a kruhu dosahuje zrakem mysli bez vyvozování...“ („*Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu...*“ [M. Kusánský, *Apologia doctae ignorantiae*, vyd. R. Klibansky, Hamburg 2007 /*Nicolai de Cusa opera omnia*, II/. Není-li uvedeno jinak, odkazy na *Apologia doctae ignorantiae* uvádějí postupně marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *ADI*, 21.8–17 k právě citovanému textu označuje marginální číslo 21 a řádky 8–17. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.]

neboli malým světem“, ⁷³ na jiných říká, že má člověk „střední přirozenost“. ^{74, 75} To znamená, že je v člověku látková i duchovní přirozenost, pročež v sobě stahuje veškerou přirozenost vesmíru. Skutečnost, že se člověk podílí na látkovém i duchovním, potvrzuje jeho výsostné postavení ve vesmíru. Vztah mezi Bohem a člověkem je pak vyjádřen jinak na jiném místě, když Mikuláš píše, že člověk je „druhý bůh“. ⁷⁶ Člověk je druhý bůh a jeho mysl je nazvána obrazem Boha kvůli její tvůrčí povaze. Tak jako Bůh tvoří svět, člověk tvoří pojmy a termíny. Zdá se proto, že matematické termíny či symboly (*signis mathematicalibus*), ⁷⁷ ježto jsou zcela nezávislé na smyslovém poznání, jsou „jisté naprosto“. Mikuláš píše: „... protože se nám k božským věcem neotevívá jiná cesta než skrze symboly, budeme moci vhodněji používat symboly matematické, a to pro jejich neporušitelnou jistotu.“ ⁷⁸

Z toho by se mohlo zdát, že jsme narazili na jistotu, která nepotřebuje víru, na pevný bod, na jehož základě můžeme pohnout Zemí. Jistotu nám matematické termíny například ve srovnání s termínem „kámen“ bezpochyby zajišťují. Sám Mikuláš nám však postupně ukazuje, že přestože můžeme za pomoci těchto termínů vytvořit nejlepší možné hádanky o Bohu, a tak s největší možnou přesností zachytit to, co Bůh je, největší přesnost našeho rozumového poznání je stále nekonečně vzdálená od

⁷³ „... microcosmos aut parvus mundus...“ (Kusánský, *DI* III, 3, 198.4)

⁷⁴ „... natura media...“ (Kusánský, *DI* III, 3, 197.5)

⁷⁵ Srv. s termínem druhý bůh (*secundus deus*), „který vytváří podobnosti podobností božského intelektu...“ („Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus...“), o němž Mikuláš mluví ve spisu *De beryllo* (M. Kusánský, *De beryllo*, vyd. J. G. Senger – K. Bormann, Hamburg 1988 [*Nicolai de Cusa opera omnia*, XI/1]. Není-li uvedeno jinak, odkazy na *De beryllo* uvádějí postupně kapitoly a marginální číslo kritické edice; odkaz *De beryllo* 7.1–7 k právě citovanému textu označuje marginální číslo 7 a řádky 1–7. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.); s termínem mysl jakožto míry (*mensura mentis*) v textu *Idiota de mente* (M. Kusánský, *Idiota de mente*, vyd. R. Steiger, Hamburg 1983 [*Nicolai de Cusa opera omnia*, V]. Není-li uvedeno jinak, odkazy na *Idiota de mente* uvádějí postupně číslo knihy, marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *Idiota de mente* I, 57.5–7 k právě citovanému textu označuje knihu I, marginální číslo 57 a řádky 5–7. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.).

⁷⁶ „... secundus deus.“ (Kusánský, *De beryllo* 7.6)

⁷⁷ Kusánský, *DI* I, 12, 33.1.

⁷⁸ „... ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus.“ (Kusánský, *DI* I, 11, 32.27–29)

toho, aby zachytila nekonečnou pravdu, tj. Boha. Naprosté maximum je totiž prosto každého poměru, tudíž i poměru, který by mohl být popsán slovy „přesnější“ nebo slovy „méně přesné“, „jistější“ či „méně jisté“. O naprostou jistotu se tedy ani zde jednat nemůže.

Povahu nesnáze s poznáním v *DI* vystihuje trefně John L. Longeway, když píše: „Pro Kusánského jsou pojmy myslí formulované odhady.“⁷⁹ To, že se dokážeme skrze naše provizorium pravdy, které je utvořeno z těchto odhadů, orientovat ve světě, neznamená, že o světě, o Bohu či o sobě samém víme něco přesně. Přesto je Mikulášem vyžadován vývoj našeho poznání: vývoj od *DI* I, kde je ukázáno, že naše mysl formuje aproximace, až po *DI* III, kde je klamné a nedokonalé konečně rozeznáno jako klamné a nedokonalé. Mikuláš tu píše:

„Požehnán buď Bůh, který nás skrze svého Syna vykoupil z temnot tak velkého nevědění, abychom poznali všechny lživé a klamné [věci], bez ohledu na jejich dokonalost, které jsou uskutečňeny jiným prostředníkem, než je Kristus, jenž je pravdou, a skrze jinou víru (*fide*), než je [víra] v Ježíše.“⁸⁰

Neschopnost našeho rozumového poznání dosáhnout přesnosti vyplývá z jeho vlastní podstaty⁸¹ a kulminuje propojením nesnáze poznat Boha a nesnáze přesné shody mezi *comparandum* a *comparans*. Bůh je podle Mikuláše *forma formarum*.⁸² Musíme-li pak znát k poznání formy jaké-

⁷⁹ J. L. Longeway, *Nicholas of Cusa and Man's Knowledge of God*, in: *Philosophy Research Archives*, 13, 1987, str. 289–313, zde str. 294–295. (Autorský překlad.)

⁸⁰ „Benedictus Deus, qui per Filium suum de tenebris tantae ignorantiae nos redemit, ut sciamus omnia falsa et deceptoría, quae alio mediatore quam Christo, qui veritas est, et alia fide quam Iesu, qualitercumque perficiuntur!“ (Kusánský, *DI* III, 11, 253.20–23)

⁸¹ To, že rozum k poznání nekonečna, a tedy ani k poznání pravdy, nepostačuje, už jsem naznačil výše. Přesto je dobré připomenout ještě pasáž z třetí knihy *DI*, kde Mikuláš píše: „Jestliže však rozum vládne smyslům, je přesto ještě zapotřebí, aby intelekt vládl rozumu, aby se skrze víru povznesenou nad rozum připojil k prostředníkovi, a tak mohl být skrze Boha Otce přitažen ke slávě.“ („Si vero ratio dominatur sensui, adhuc opus est, ut intellectus dominetur rationi, ut supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per Deum Patrem attrahi possit ad gloriam.“ [Kusánský, *DI* III, 6, 217.14–16]). Srv.: „Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio.“ (Kusánský, *De quaerendo Deum* V, 49.18)

⁸² Naše lidská víra by tak byla v *DI* obrazem božské pravdy, a byla by formou všech našich forem tak, jako je jen: „... una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines...“ (Kusánský, *DI* II, 9, 149.21–22)

koli věci formu obecnější (k poznání formy lidství například formu zvířete), pak platí, že máme-li poznat cokoliv přesně, musíme znát formu vesmíru. Abychom však poznali formu vesmíru, musíme znát formu Boha. *Forma formarum* je ale rozumově nepoznatelná, protože není s ničím porovnatelná a každé rozumové poznávání je porovnáváním. K přesnému poznání nás tak musí dovést nevědění, jež bude naplněno věděním skrze víru a které není porovnáváním.⁸³

Zatímco v *DI I* a v *DI II* Mikuláš rozvíjí své úvahy převážně prostřednictvím matematických podobností a kosmologických konstrukcí, v *DI III* dochází k výraznému posunu. Kvantitativní nárůst termínů jako *fides*, *caritas*, *spes* a *desiderium* ukazuje, že se mění nejen tematické zaměření, ale i samotný způsob, jímž je pravda uchopována. Do popředí se dostává osobní víra, napodobování Krista a spojení s pravdou, které přesahuje možnosti rozumu i intelektu.

4.2 Jak řeší problém poznání víra?

Terminologické rozložení *DI* naznačuje, že přestože je i k rozumovému poznání víra implicitně potřebná, Mikuláš nemíní, že je o ní třeba explicitně mluvit, když popisuje proces a problém poznání. Jak již jsme viděli: v *DI I*, kde je problém poznání představen, nacházíme pouze minimální výskyt termínů spojených s vírou. I z toho důvodu je v této knize pojem víry nesnadné terminologicky uchopit. Nyní, když jsem rekonstruoval širší argumentaci a prokázal jsem, že je v ní pojem implicitně obsažen, ukazuje se jasněji, proč je všechny funkce víry u Mikuláše obtížné rozlišit a popsat vyčerpávajícím způsobem. Víra totiž překračuje hranice rozumu, který vytváří (konečné) termíny a pojmy.

Na začátku této čtvrté části jsem již ukázal, že pro Mikuláše je víra nutnou podmínkou každého poznání. V předešlém oddílu jsem rozpracoval problém poznání jakožto poměřování. Nyní se znovu vracím ke vztahu poznání a víry, abych ukázal, jakým způsobem víra řeší problém poznání. Ten je rozpracován v *DI III*, kde Mikuláš píše:

⁸³ Zároveň je třeba poznamenat, že Mikuláš nezpochybňuje užitečnost poměřování; naopak výslovně vyzývá k rozvoji empirické vědy, která by na poměřování byla založena. To je patrné v dialogu *Idiota de staticis experimentis*, in: M. Kusánský, *Idiota de staticis experimentis*, vyd. R. Steiger – R. Klibansky – C. Bormann – J. G. Senger, Hamburg 1983.

„Intelekt (*intellectus*) je pak rozvinutím víry (*fidei*). Intelekt (*intellectus*) je veden vírou (*per fidem*) a víra (*fides*) je rozvíjena intelektem (*intellectum*). Kde tedy není zdravá víra (*sana fides*), tam není ani pravý intelekt (*verus intellectus*). Je zřejmé, jaký závěr plyne z mylných principů a ze slabého základu. Není však dokonalejší víry než sama pravda, kterou je Ježíš.“⁸⁴

Pravé principy jsou uchopovány pouze vírou, to jest: afirmace, že naprosté maximum či Jedno, které uchopujeme teoreticky, je identifikováno s Bohem a to, co plyne z povahy Boha a Bohočlověka jakožto důvodu a původu všeho stvořeného, je předpokladem pravého pochopení a pravé vědy. Rozvinutím (*explicatio*) má Mikuláš na mysli rozvedení jednoty do mnohosti. Nejedná se o vyobrazení víry, ale o její rozvinutí do mnohých forem.⁸⁵ Podobně jako je z víry rozvíjen intelekt, je z naprostého maxima rozvíjena přirozenost vesmíru. Zároveň však lidská víra v jednom ohledu není podobna naprostému maximu: není naprosto maximální a musí být rozvíjena pochopením, intelektem. Mikulášovo *dirigitur igitur intellectus per fidem* jakožto implicitní dialog s Anselmovým *fides quaerens intellectum*⁸⁶ ukazuje na to, že víra sice musí být rozšiřována poznáním, ale poznání musí být řízeno vírou, protože poměřování má přístup pouze k pravděpodobnosti, zatímco víra má přístup k pravdě. Mikuláš píše: „Řád podřizuje smysly (*sensum*) rozumu (*rationi*) a rozum (*rationem*) intelektu (*intellectui*).“⁸⁷ Avšak intelekt je nutně podřízen víře, bez níž neprohlédne temnotou (*caliginem*) k pravdě a bez níž ani to nejnížší poznání, poznání smyslů, které porovnává jednu věc s druhou věcí, neobstojí a nesestaví úsudek.

⁸⁴ „Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.10–16)

⁸⁵ Srv. *Idiota de mente* IV, 74–80. V tomto pozdějším textu popisuje Mikuláš rozdíl mezi obrazem a rozvíjením. Mnohost forem je rozvinuta, zatímco mysl je obrazem. Jednota je tak rozvíjena v mnohost, zatímco jedna mysl je obrazem jednoho Boha.

⁸⁶ A. Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, přel. L. Karfíková, Praha 1990. Pro další porovnání s Anselmem srv. P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa*, str. 47.

⁸⁷ „Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui.“ (Kusánský, *DI* III, 6, 215.6–7)

Domnívám se, že na základě této genealogie lze poznávání u Mikuláše chápat jako specifický druh věření, totiž jako uvědomělé domnívání se o vlastní ne-jistotě.⁸⁸ Miller náležitě shrnuje místo domněnek v Mikulášově teorii poznání, když píše, že domněnky (*coniecturae*) „... předpokládají a přijímají, že postrádáme jak pozitivní poznání Boží přirozenosti, tak jakékoliv konečné nebo úplné poznání povah stvořených věcí“.⁸⁹ Smysly, představivost, rozum a intelektivní zření vytvářejí domněnky vhodné k provizornímu poznávání věcí, k jejichž poznávání jsou uzpůsobeny, nicméně intelektivní zření vyčnívá svou oproštěností, protože je nejvhodnější k poznávání Boha. Mikuláš píše: „Intelektivní poznání je obecné; proto je ve vztahu ke smyslovému poznání oproštěné a abstrahované od partikularizujícího omezení.“⁹⁰

Přestože je však intelekt uzpůsoben k nejlepšímu poznání, jen víra opodstatňuje, že hádanka, k níž intelekt dospívá, neukazuje pouze do temnoty a prázdnoty, ale k Bohu. Vysvětlení tohoto zření je pak nutně omezeno rozumem, který pohled intelektu rozkládá na termíny a omezuje jej v nich.

Řešení problému poznání přitom nespočívá v odstranění hranic rozumu, ale v jejich přijetí a překročení skrze víru. Víra neimplikuje absenci poznání, ale umožňuje jeho jiný způsob: pohyb mysli k pravdě skrze lásku a sjednocení s Kristem. Tím se završuje pojetí víry jako principu, který strukturuje celý poznávací proces.

⁸⁸ Srv. P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa*, str. 281.

⁸⁹ C. L. Miller, *The Art of Conjecture*, str. 7. Mikuláš již v *DI* ukázal, že naprostý klid i naprostý pohyb mohou být pouze v Bohu, a vzhledem k tomuto důkazu pak rozvíjí svoji teorii poznání ve sféře stvoření. V *DI* II píše: „A protože pohyb můžeme rozeznat pouze porovnáním s [tím, co je] pevné, to jest s póly nebo středy, a [protože póly a středy] předpokládáme při měření pohybů, proto se pohybujeme (*ambulantes*) v [rámci] domněnek. Ve všem [měření] se mýlíme a jsme překvapeni, když podle pravidel starověkých [myslitelů] nesouhlasí poloha hvězd. Věříme [totiž], že správně pojali středy, póly a měření.“ („Et quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum, scilicet polos aut centra, deprehendere possumus et illa in mensuris motuum praesupponimus: hinc in coniecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur, quando secundum regulas antiquorum stellas in situ non reperimus concordare, quia eos recte de centris et polis et mensuris credimus concepisse.“ [*Kusánský, DI* II, 11, 159.2–9])

⁹⁰ „Intellectualis cognitio est universalis, propter quod respectu sensualis absoluta existit atque abstracta a contractione particulari.“ (*Kusánský, DI* III, 4, 205.3–5)

4.3 Vztah mohoucnosti víry k poznávacím mohutnostem

Z toho, jak Mikuláš tematizuje domněnku, je zřejmé, že význam termínů musí být omezený a vždy jen natolik přesný či určující, nakolik odpovídá tomu, k čemu se vztahuje. Ve vztahu k Bohu zůstává termín Bůh neko-
nečně vzdálený – stejně jako ve vztahu k víře zůstává vzdálený termín víra, věřit (*fides, credere*). Protože však i toto zkoumání postupuje pouze za pomoci omezených termínů, nejpřesnějšímu rozumovému poznání Mikulášova pojmu víry se můžeme přiblížit, prozkoumáme-li difference mezi blízkými termíny. Termín *fides*, který je diskutován především v náboženských kontextech *DI* III, se významově částečně překrývá s termínem *intellectus*. To, že mezi nimi dochází k vzájemné kultivaci, vidíme z následujícího: „Intelekt (*intellectus*) je totiž u všech lidí v možnosti vším a postupně přechází z možnosti do skutečnosti; čím je více ve skutečnosti, tím je méně v možnosti.“⁹¹

Toto pojetí vidíme rozvedené v Mikulášově 217. promluvě:

„Rolník pak z pole shromažďuje všechno: mléko i máslo, oděv, víno a chléb, zlato, stříbro a vše, co je nezbytné pro pozemský život. Tak také člověk shromažďuje z pole intelektivního (*agro intellectuali*) všechno, co je nezbytné pro život božský, nebeský a neporušitelný... Z plodnosti onoho pole se shromažďuje poznání všech věcí i vše, co je žádoucí. Neboť ono pole je živé, jako zrcadlová záře představující podobu všech věcí, jelikož je pokladnicí čili místem forem. Tak jako kdyby forma světa či mapa, jež by v sobě nesla podobu vesmíru a ob-
sahovala v sobě všechny věci světa, v ní intelektově (*intellectualiter*) zazářila, a v tomto zazáření by intelekt (*intellectus*) v sobě samém nahlížel vše, co by chtěl poznat, takže by jako učený písař mohl z po-
kladu pole vynášet věci nové i staré.“^{92, 93}

⁹¹ „Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum, ut quanto sit maior, minor sit in potentia.“ (Kušánský, *DI* III, 4, 206.6–9)

⁹² Srv. *Mt* 13,52.

⁹³ „Colligit autem de agro rusticus omnia, et lac et butyrum et vestem et vinum et panem, aurum, argentum et omne id, quod est necessarium ad vitam terrenam. Sic colligit homo de agro intellectuali omnia necessaria ad vitam divinam, caelestialem et incorruptibilem... Omnium rerum scientiam et omne desiderabile colligitur ex fructificatione agri illius. Est enim ager ille vivus quasi specularis splendor omnium rerum speciem repraesentans, quia est thesaurus seu locus specierum. Sicut si forma mundi seu carta mappae, quae universi in se gereret similitudinem et in se

Termín *intellectus*, který je Mikulášem využíván v jistých kontextech technicky k tomu, aby oddělil diskursivní oblast, v níž operuje mohutnost rozumu,⁹⁴ je zde používán patrně volněji a zahrnuje celou šíři poznání, což usuzuji z toho, že Mikuláš mluví o poznání všech věcí. Věci a jejich formy jsou však poznávány i za pomoci rozumu.

Je tedy pole intelektu (poznání), které je možností domněnek, o víře však můžeme mluvit jako o možnosti v podobném slova smyslu. Na poli víry toho však zřejmě může vyrůst daleko více než v půdě intelektu (poznání). Tak jako jsem ve čtvrtém oddílu ukázal, že víra je na počátku každého bádání, přihlédneme-li k dalšímu místu v promluvě 217, zaznamenáme podobnou tendenci. Mikuláš píše: „Měli bychom si všimnout, jak víra tvoří půdu intelektivního pole...“⁹⁵ Funkce víry jsou však širší, víra totiž není pouze počátkem poznání a jeho možností, ale je počátkem duchovního spojení. To je ostatně patrné z toho, jak Mikuláš mluví o čarodějnictví na konci *DI* III, 11. Tam se obrací k čarodějům, kteří (tvrdí, že) skrze víru a jiné praktiky (*operationibus*) získávají moc jakýchsi vlivných duchů (*spirituum influentialium*), a píše:

„... silou takových duchů, s nimiž se skrze víru spojují, působí mnohé a podivuhodné věci: v ohni, ve vodě, v harmonických vědách, ve zjevných proměnách, v odhalování skrytého a v podobných projevech. Je totiž zřejmé, že ve všech těchto věcech je klam a odklon od života a pravdy.“⁹⁶

omnia mundi contineret, in eo intellectualiter reluceret, in qua relucetia intueretur intellectus in se ipso quidquid scire vellet, ut tamquam doctus scriba in thesauro agri proferre posset nova et vetera.“ (M. Kusánský, *Sermones* IV [1455–1463], vyd. M.-A. Aris et al., Hamburg 2008 [*Nicolai de Cusa opera omnia*, XIX])

⁹⁴ Kusánský, *ADI*, str. 15–21.

⁹⁵ „Notare debemus, quo modo terra agri intellectualis est fides...“ (Kusánský, *Sermo* 217, 14.1–3)

⁹⁶ „... sibi connaturalium quibusdam operationibus mediante fide ascendere dicunt, ut in virtute spirituum talium, quibus per fidem uniuntur, plura et singularia mirabilia aut in igne aut in aqua aut scientiis harmonicis apparentiis transmutationum, manifestatione occultorum et similibus efficiant. Manifestum est enim in hiis omnibus seductionem esse et recessum a vita et veritate.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 253.5–11)

A hned na dalších řádcích Mikuláš o čarodějích píše:

„Někdy sice skrze víru dosahují oněch pomíjivých věcí, o něž žádají, avšak spojují se tímto způsobem s duchem, k němuž se však zároveň přimknou i v trestech, navěky odloučení od Krista.“⁹⁷

Čarodějové pro nás *per se* nejsou podstatní. Důležité však je, že podobně jako v případě pole intelektu záleželo na poznávajícím, co se rozhodne poznávat, záleží na věřícím, co z jeho víry vyroste. Tak Mikuláš ukazuje v *DI I*, 25, že „... pohané rozmanitě pojmenovávali Boha podle vztahu ke stvořením“.⁹⁸ Bohyně plodnosti se tak například vztahovala k úrodě, ale i porodnosti. Víra může být obrácena k Bohu, k bohům nebo duchům a může být užita k poznávání poměřováním, nebo může být užita k jiným účelům.

Mikuláš v *DI III*, 11 píše, že „v sobě víra zavinuje vše poznatelné (*intelligibile*)“⁹⁹ a něco podobného tvrdí o intelektu ve své 217. promluvě, když píše: „Z plodnosti [intelektu] se shromažďuje poznání všech věcí i vše, co je žádoucí.“¹⁰⁰ Víra však je původem či počátkem intelektu.¹⁰¹ Půda víry tedy nutně přesahuje hranice pole intelektu (poznání), protože je snad náležitější říci, že v sobě pole intelektu obsahuje. Přestože tedy narážíme na to, že je využití termínů v jistých kontextech podobné, je třeba hledět na to, jak figuruje pojem víry v celém procesu poznávání. Mohoucnost víry v sobě zavinuje každou poznávací mohutnost, struktura myslí tak kopíruje genealogický popis poznání, který jsem představil výše. Víra se rozvíjí do podoby smyslového poznání, představování, rozumu a intelektu. To je patrné z toho, že na začátku je sama a posléze se stává součástí každého kroku poznávání. Nicméně rozvíjí se také ve formy náboženského věření a spojení, jak jsme zjistili nyní na příkladu s čaroději. Kromě čarodějů jsou tu však i prostí věřící, kteří nepostupují skrze každou poznávací mohutnost až k pravdě. Je zde také nedokončený

⁹⁷ „Consequuntur aliquando per fidem ipsa caduca petita, uniti sic spiritui, cui etiam a Christo aeternaliter divisi in suppliciis adhaerebunt.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 253.17–19)

⁹⁸ „... peganos deum secundum respectum ad creaturas varie nominasse.“ (Kusánský, *DI I*, 25, 84.4–5)

⁹⁹ „Fides igitur est in se complicans omne intelligibile.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.9–10)

¹⁰⁰ Týž, *Sermo* 217.9.

¹⁰¹ „... fidem initium esse intellectus.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.3–4)

proces poznávání, který musí být dovysvětlen: pokud jsme byli poučeni o našem nevědění, co musíme udělat k tomu, abychom uchopili pravdu?

Analýza mohoucnosti víry ukazuje, že víra u Mikuláše nepředchází poznání pouze časově, ale i strukturálně. Obsahuje v sobě potenciálně všechny poznávací mohutnosti a může se rozvíjet jak epistemicky, tak nábožensky. Tím se potvrzuje, že víra není jednou funkcí mezi jinými, nýbrž základní silou, mohoucností, z níž se poznávání i věření teprve vydělují.

4.4 Víra prostých lidí a nápodoba Krista

Víra nefiguruje pouze v argumentaci a rétorice spisu *DI*, ani není pouze na začátku nutnou a později odhozenou částí v procesu poznání. Víra je pro Mikuláše obsahem a základem všeho mentálního života i poznávání. V tomto oddílu se proto zaměřuji na víru jakožto odevzdanost Bohu a sjednocení s Kristem. Ve způsobu argumentace, či v odůvodnění jinak neodůvodnitelných tvrzení, je Mikulášem pojednána víra přímo jakožto nutná podmínka nejvyššího poznání a (což je s tím nezbytně spojeno) nabytí Kristovy formy, a mimoto je také uvedena jako ústřední motiv v dopise Cesarinimu, který knihu doprovází. Mikuláš jej uvádí následujícími slovy:

„Přijmi nyní, ctihodný otče, to, co jsem už dlouhou dobu toužil uchopit skrze různé způsoby učení, ale nedařilo se mi to až do té doby, kdy jsem se přes moře vracel z Řecka. Tehdy jsem byl, jak věřím (*credo*), nejvyšším darem Otce světél, od něhož pochází vše dokonalé,¹⁰² přiveden k tomu, abych to, co je neuchopitelné, chápal nepochopitelným způsobem v učeném nevědění skrze překročení neporušitelných pravd, které jsou člověku poznatelné... V těchto hlubinách má náš lidský duch ve všem svém snažení usilovat o to, aby se mohl povznést k oné jednoduchosti, kde protiklady spadají v jedno.“¹⁰³

¹⁰² Srv. *Jk* 1,17.

¹⁰³ „Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium... Debet autem in hiis profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se eleveat simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt; in quo laborat prioris libelli conceptus.“ (Kusánský, *DI* III, *Epistola auctoris*, 263.3–264.3)

Ono „jak věřím“ (*credo*) se v textu téměř ztrácí a mohlo by být vnímáno jako čistě stylistický doplněk. Avšak následující „nejvyšší dar otce světel“ není nic jiného než „dar víry“. Vždyť Mikuláš sám píše v *DI* III: „Jak by někdo nepochopil, že nejlepším Božím darem je správná víra (*recta fides*)?“¹⁰⁴ Správná víra, na jiných místech pak zdravá víra¹⁰⁵ nebo pravá víra,¹⁰⁶ je tedy na jedné straně darem, protože je nemožné, aby obecný rozum z víry rozvinutý došel k závěrům nejlepší víry sám, na druhé straně je však vrozenou mohoucností, která je formována ctnostmi, jež jsou s ní příbuzné: nadějí, láskou i touhou po Bohu.

Nejlepší víra (víra v Krista) je rozvinutím víry, která je počátkem pochopení a každé poznávací mohutnosti. Postupný průchod vzestupnou hierarchií mezi poznání od smyslů po intelekt však není nutnou podmínkou zformování nejlepší víry ani nutnou podmínkou získání nejlepší pravdy. Věřící totiž podle Mikuláše může dojít nejjistější pravdy, aniž by se zabýval poměřováním a hádankami založenými na zkoumání intelektu, tedy aniž by zvolil cestu filosofů. To vidíme v Mikulášově pozdějším dialogu *Idiota de mente*:

„Filosof: ... když tak vidím míjet kolem sebe v husté tlačenci nesčetné houfy lidu skoro ze všech končin země, dívám se jejich víře, jež je jediná v tak veliké různosti těl... Řečník: To však, že je tato víra dar boží, musí nutně být jasněji pochopeno od soukromníků vírou než od filosofů rozvažováním. Vždyť víš, jak dlouhého hledání je třeba, abys rozumem rozebral nesmrtelnost ducha, kterou nikdo z těchto lidí na základě pouhé víry nemá za pochybnou... Filosof: ... již v Delfách učili, že mysl má poznávat sebe a pocítovat své spojení s myslí boží. A přece jsem to, co hledám, dosud nikdy neobdržel tak dokonale na základě jasného rozumu, jako zde ten neučený národ vírou.“¹⁰⁷

Z toho je patrné, že víra může být přivedena k pravdě láskou či napodobováním Krista (*imitatio Christi*). Víra spojuje věřícího s Kristem, a tak

¹⁰⁴ „Quis non intelligit excellentissimum Dei donum esse rectam fidem?“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.17–18)

¹⁰⁵ „Sana fides.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.12)

¹⁰⁶ „Vera fides.“ (Kusánský, *DI* III, 12, 254.20)

¹⁰⁷ M. Kusánský, *Idiota de mente*, 1, in: Mikuláš Kusánský. *Život a dílo renesančního filosofa*, přel. J. Patočka, str. 196.

i s Bohem nade vším rozumem.¹⁰⁸ Lze projít skrze rozum tak, že rozum překonáme poučením v nevěděním, nebo aniž bychom vůbec k problému poznání dospěli, lze se spojit s Kristem tím, že bude věřící činit to, co činil Kristus.

Poznání v jistém slova smyslu se však stejně nevyhneme, termín *scire* (poznání) totiž Mikuláš využívá i ve zcela neracionálních a neintelektivních kontextech, což vidíme například v jeho 244. promluvě, kde píše, že poslušnost z lásky je poznáním.¹⁰⁹ Z toho Mikuláš dále dovozuje, že kdokoli Boha miluje, měl by ho podle míry své lásky také poslouchat. Nejdokonalejší láska je pak ta, která je obrácena pouze k Bohu. Věřit v Boha, jak vidíme, však znamená také Boha poslouchat, a i poslušnost se tak stává podle Mikuláše druhem poznání. Taková je také cesta prostých lidí k nejlepšímu poznání.

V Kristu jakožto v Bohu se všechny tyto atributy (láska, víra, rozum, poslušnost i poznání) nerozeznatelně spojují, protože Kristus jakožto člověk ztělesňoval všechny tyto mohutnosti a duchovní hnuty v nejvyšší možné míře: „... ani maximální víra, ani maximální láska nepatří jednoduše nikomu jinému než Ježíši Kristu, který byl poutníkem a poznávajícím, milujícím člověkem i milovaným Bohem.“¹¹⁰

Stejně jako víra toho, kdo je veden učeným nevěděním, spočívá v poučenosti o tom, že negativní výrok je afirmací nevyjádřitelné velikosti Boha, víra milujícího, jež byla zformovaná láskou, spočívá v tom, že je zcela vydána Kristově poutnictví – ve vše ostatní, v co věřící věří, věří skrze Krista. „Je-li tedy pro Krista všechno dáno stranou a [nejsou-li] tělo ani duše ve srovnání s [Kristem] ničím, je to znamení největší (*maximae*) víry.“¹¹¹

Slova „všechno stranou“ chápeme ve vztahu daného jednotlivce k sobě samému, nikoliv k jinému. Jedinec má věřit, nakolik mu to jeho specifické schopnosti umožňují:

¹⁰⁸ „... supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per Deum Patrem attrahi possit ad gloriam.“ (*DI* III, 6, 217.17–19)

¹⁰⁹ „Christus scivit oboedientiam caritatis esse scientiam...“ (Kusánský, *Sermo* 244, 29.7–8)

¹¹⁰ „... nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus Deus fuit, competiit.“ (Kusánský, *DI* III, 12, 254.16–18)

¹¹¹ „Si igitur propter Christum omnia postponuntur, corpus et anima eius comparatione pro nihilo habentur, signum est maximae fidei.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 250.15–17)

„[V takovém případě] i ten, který by ve srovnání s ostatními sotva získal víru [o velikosti] hořčičného zrnka,¹¹² bude mít víru tak mocnou, že by [ho] dokonce i hory poslouchaly, neboť by rozkazoval silou (*virtute*) Slova Božího, s nímž by byl – podle svých schopností – co možná nejvíce spojený vírou a jemuž nic nemůže odporovat.“¹¹³

Stejně jako v poznávání, také ve věření, milování a skutcích je nám Bůh podle Mikuláše nekonečně vzdálen, a dokonalost je po nás vyžadována pouze úměrně našim specifickým schopnostem. Jak jsme totiž viděli výše, není možné napodobit druhého zcela a už vůbec není možné zcela napodobit Krista, který je ze všech nejdokonalejší. Proto musí být nápomocen Bůh,¹¹⁴ jenž k sobě věřícího, milujícího a doufajícího pozvedává. Věřící, který nabývá Kristovy formy, nabývá i formy Boží, a tak je povznesen nad protiklady a stává se nejvyšším poznávajícím.

Závěr

„... tomu, co je viděno, nelze nevěřit. Proto věřit, že je pravdivé to, co je viděno, je zásluhou nepatrnou. Co si totiž takový člověk zaslouží více než všichni ostatní, když není nikoho, kdo by nevěřil stejně jako on? Tato víra nevychází z nějaké ctnosti ani z vítězství nad tím, co jí stojí v cestě. Proto Kristus řekl: „Blahoslavení, kteří neviděli, a přesto uvěřili.“¹¹⁵ Neboť veliká je ta víra, která není potvrzena žádným vi-

¹¹² Srv. *Mt* 17,20.

¹¹³ „Et tunc is, qui in comparatione aliorum vix ut granum sinapis fidem sortiretur, adhuc immensae virtutis illius fides est, ut etiam in montibus oboedientiam reperiret, cum ipse in virtute Verbi Dei, cum quo – quantum in se est – maxime per fidem unitur, imperet; cui nihil resistere potest.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 249.7–11)

¹¹⁴ To vidíme v *Promluvě 54*, kde Mikuláš píše: „Víra tedy, která přistupuje ke Kristu jako ke Spasiteli, působí to, že Kristus spásí; takže spása je dílem Krista a víry nikoli jako dvou odlišných [skutečností], jako by jedna byla víra a druhý Kristus, nýbrž na základě jejich spadání v jedno, takže Kristus je onou vírou, která přináší spásu.“ („Fides igitur, quae accedit ad Christum tamquam ad Salvatorem, hoc agit, ut Christus salvet, ut sic salvatio sit Christi et fidei non tamquam duorum, ut alia sit fides et alius Christus, sed per coincidentiam, ut Christus sit fides, quae salvat.“ [M. Kusánský, *Sermones* II /1443–1452/, vyd. M.-A. Aris et al., Hamburg 2009 /*Nicolai de Cusa opera omnia*, XVII/].)

¹¹⁵ Srv. *J* 20,29.

ditelným svědectvím. Proto si zasluhují dosáhnout blaženosti ti, kdo věří.¹¹⁶

Na základě této studie lze rekonstruovat následující typologii víry v *DI*:

(1) Víra jako neuvědomělý předpoklad poznání, v níž to, v co poznávající věří, pokládá za jisté. Tento způsob víry odpovídá výchozí situaci poznávání popsané ve čtvrté části této studie: víra na počátku procesu poznání nahrazuje jistotu, k níž nás dovádí až nejlepší poznání.

(2) Víra jako uvědomělý předpoklad poznání. Poznávající si uvědomuje, že jeho poznání nevychází z jistoty, nýbrž právě z víry. Tento způsob víry byl rozveden zejména v souvislosti se vztahem mezi známým a neznámým v oddílech 4.1 a 4.2, kde se poznávání stává vědomým domníváním se.

(3) Víra v naprosté maximum, která umožňuje uchopení jednoho Boha jakožto původu veškerenstva. Tento typ víry odpovídá analýze vztahu víry a intelektu v oddílech 4.2 a 4.3, kde bylo ukázáno, že naprosté maximum nemůže být uchopeno rozumem, neboť jej poznáváme pouze díky přitakání víry.

(4) Víra jako spojení s nadpřirozenem.¹¹⁷ Tato forma víry byla tematizována v oddíle 4.3 na příkladech víry obrácené k duchům, bohům či jiným nadpřirozeným skutečnostem, které ukazují ambivalentní povahu mohoucnosti víry.

(5) Víra v Boha bez víry typu (2) vyjadřuje, že k nejlepšímu poznání může prostý člověk dojít i bez poučeného nevědění. Tento typ víry odpovídá víře prostých věřících, jak byla popsána v oddíle 4.4.

(6) Víra formovaná láskou a nápodobou Krista, která podle Mikuláše představuje nejvyšší podobu víry i poznání. Tato podoba víry byla rozvedena v tomto oddíle jako vyústění celého procesu poznání i věření, v němž se epistemický a náboženský rozměr víry sjednocují v nápodobě Krista. Může k ní vést víra (3) i víra (5).

¹¹⁶ „... nam non potest non credi quod videtur; ideo credere hoc verum quod videtur parvi meriti est. Quid enim meretur ille prae aliis omnibus, quando nemo est qui non ut ipse credat? Non venit haec fides ex aliqua virtute seu victoria obstantis. Ideo Christus dixit: ‚Beati qui non viderunt et crediderunt.‘ Nam magna est fides illa, quae nullo visibili testimonio comprobatur. Ideo beatitudinem merentur assequi qui credunt.“ (*Sermo* 186, 2.27–36)

¹¹⁷ Je možné dále rozdělit na dvě podskupiny a mluvit o spojení s duchy (4a) a o spojení s Kristem (4b).

Tato typologie není odvozena z prostého třídění termínů, jimiž Mikuláš o víře hovoří. Terminologická analýza naopak ukázala, že mezi jednotlivými termíny (*fides*, *credere*, *credulitas* aj.) a funkcemi víry neexistuje vztah jedna ku jedné. Tentýž termín může v různých kontextech označovat odlišné modalities víry, zatímco jeden typ víry může být vyjadřován více různými termíny. Navržená klasifikace proto nevychází (a ani vycházet nemůže) pouze z terminologického rozboru, ale z rekonstrukce argumentačních funkcí, které víra v *DI* plní.

Při blízkém čtení *DI* se tak ukazuje, že zaměříme-li se na problém poznání, musíme zohlednit funkce víry. Víra zde vystupuje jako podmínka jeho možnosti i jako princip, který celý poznávací proces strukturuje a dovádí k jeho cíli. Poznání nezačíná jistotou, ale přijetím principů, které nelze odvodit rozumem, a končí tam, kde rozum naráží na svou nepřekročitelnou mez. Tato mez není odstraněna, nýbrž přijata. Právě v tomto přijetí se poznání proměňuje: z poměřování se stává vědomé domnívání se, které je vedeno vírou. Nemožnost přesného poznání proto není překážkou pravdě, ale podmínkou jiného způsobu jejího uchopení. Víra v Mikulášově spisu *DI* prostupuje všechny fáze poznávání a v jeho nejvyšší podobě jej přesahuje. Nejvyšší poznání není dosaženo zpřesňováním termínů, nýbrž proměnou vztahu k pravdě, která se uskutečňuje ve víře formované láskou. Z toho plyne, že epistemický a náboženský rozměr víry nelze v *DI* důsledně oddělit. Poznání se zde ukazuje jako specifický způsob věření, protože z víry vychází a vírou je završeno.

Zde navržená typologie má systematicky zachytit různé způsoby, jimiž se víra v *DI* vztahuje k problému poznání. Zůstává však otevřenou otázkou, do jaké míry lze tuto typologii aplikovat i na další Mikulášovy spisy a jak se jednotlivé modalities víry proměňují v jeho pozdějším myšlení.¹¹⁸ Další bádání v Mikulášově díle by mělo ukázat, nakolik je tato typologie věrná pouze *DI* a nakolik ji lze aplikovat na jeho další spisy.

¹¹⁸ Otevřenou, ale nikoli zcela neprobádanou. Například Ziebartová (K. M. Ziebart, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*), Brottová (L. Brotto, *The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno*) nebo Estradová (P. P. Estrada, *Nicholas of Cusa [1401–1431] on the Role of Faith in the Human Mind's Return to God*, in: C. D'Amico – J. F. Finamore – N. Strok [vyd.], *Platonic Inquiries*) se tomuto tématu věnují. Ziebartová však víru rozděluje na epistemic-kou a dogmatickou a tvrdí, že epistemická vždy vede k dogmatické (str. 6–24). Estradová naopak vyzdvihuje víru jakožto předpoznání (str. 269). Nedospěl jsem k závěru, že pohyb od epistemické víry k víře náboženské je nutný, přestože víra v Krista je vírou nejvyšší. Jsem také toho mínění, že přílišný důraz na víru jakožto předpoznání upozaďuje její ostatní funkce. Výčet šesti typů víry má tu výhodu, že pokrývá momenty věření, které se nám v *DI* odkrývají, aniž by konstatoval nutnost

Ač jsem k pozdějším dílům, jako je například *Idiota de mente*, přihlížel, aplikovatelnost typologie by mohla být prokázána až rozsáhlejší studií.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Studie analysiere ich den Begriff des Glaubens in *De docta ignorantia* von Nikolaus von Kues und zeige, dass der Glaube nicht lediglich den Inhalt religiöser Überzeugungen darstellt, sondern mehrere miteinander verknüpfte epistemische Funktionen erfüllt. Ich vertrete die These, dass der Glaube in der Konzeption von Cusanus sowohl eine Erkenntnisvoraussetzung als auch eine Bedingung ihrer Möglichkeit ist und zugleich den Weg zur Erfassung der vollkommenen Wahrheit, nämlich Gottes, eröffnet. Auf der Grundlage der vorliegenden Analyse entwickle ich eine systematische Typologie der Funktionen des Glaubens, die den Erkenntnisprozess von seinem Ausgangspunkt bis zu seinem höchsten Gegenstand, Gott, nachzeichnet. Die Studie bietet damit eine neue Interpretation des Verhältnisses von Glaube und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues.

SUMMARY

In this study, I analyze the concept of faith in Nicholas of Cusa's *De docta ignorantia*, showing that faith figures not only as the content of religious conviction, but performs several interconnected epistemic functions. I argue that, in Nicholas's view, faith is a precondition for cognition, a condition of its possibility, and a path to grasping absolute truth – namely, God. Based on this analysis, I propose a systematic typology of the functions of faith that traces the process of cognition from its outset to its highest object, which is God. The study thus offers a new interpretation of the relationship between faith and cognition in Nicholas of Cusa.

jejich vývoje; dokáže tak lépe popsat víru u většího množství různých věřících i nevěřících, poznávajících i „čarodějnů“, než to dokážou jiné typologie.

TŘI MYSLITELÉ PO DVACETI LETECH

Další srovnání Hadotových duchovních cvičení a Foucaultovy péče o sebe, s doplňující poznámkou o Patočkově péči o duši¹

Vojtěch Hladký

V roce 2010 mi vyšla knížka s názvem *Změnit sám sebe*, v níž jsem navzájem konfrontoval pojetí „duchovních cvičení“ u Pierra Hadota, „péče o sebe“ u Michela Foucaulta a „péče o duši“ u Jana Patočky.² Kniha se částečně opírala o studium v pařížských archivech a knihovnách, které jsem podnikl několik let předtím, když jsem psal svou diplomovou práci.

Od té doby se mnohé změnilo.³ Dílo Pierra Hadota (1922–2010) už definitivně vstoupilo do obecného povědomí a se zájmem je čtou i ti,

¹ Následující studie je volným překladem přednášky „Hadot's Spiritual Exercises and Foucault's Care of the Soul. A Comparison“ přednesené v říjnu 2023 v Lublani. Slovinská verze příspěvku *Hadotove duhovne vaje in Foucaultova skrb za dušo: Primerjava* vyšla v časopise *Clotho*, 8, 2026, č. 1, str. 35–51, dostupném online z <https://journals.uni-lj.si/clotho>.

² V. Hladký, *Změnit sám sebe. Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*, Červený Kostelec 2010.

³ Ke vztahu Hadota a Foucaulta srv. nyní především C. Wimberly, *The Joy of Difference. Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal in Philosophy*, in: *Philosophy Today*, 53, 2009, str. 191–202; O. Irrera, *Pleasure and Transcendence of the Self. Notes on „A Dialogue Too Soon Interrupted“ between Michel Foucault and Pierre Hadot*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 36, 2010, str. 995–1017; J. Sellars, *Self or Cosmos. Foucault versus Hadot*, in: M. Faustino – G. Ferraro (vyd.), *The Late Foucault. Ethical and Political Questions*, London 2020, str. 37–51; F. Testa, *The Great Cycle of the World. Foucault and Hadot on the Cosmic Perspective and the Care of the Self*, in: M. Faustino – G. Ferraro (vyd.), *The Late Foucault. Ethical and Political Questions*, London 2020, str. 53–70; M. Ure, *Foucault's Re-invention of Philosophy as a Way of Life. Genealogy as a Spiritual Exercise*, tamt., str. 19–35; a nedávno vydaný soubor studií: M. Faustino – H. Telo (vyd.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy. Critical Assessments*, Leiden – Boston 2024. Ke vztahu Foucaulta a Patočky srv. V. Suvák, *Patočka and Foucault. Taking Care of the Soul and Taking Care of the Self*, in: *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 50, 2019, str. 19–36; týž, *Foucault. Od starosti o seba k estetice*

kdo nejsou specialisté na antickou filosofii. Postupně vycházejí rukopisy z pozůstalosti Michela Foucaulta, na prvním místě *Doznání těla* (*Les Aveux de la chair*).⁴ A také spisy Jana Patočky jsou nyní mnohem lépe dostupné v češtině a dalších jazycích. Tento vývoj mohu samozřejmě jen vítat a jsem nesmírně rád, že úvahy těchto filosofů jsou dnes mnohem známější než v době, kdy jsem svou knihu psal. Přesto bych se rád k tomuto tématu ještě jednou vrátil. Z odstupu téměř dvaceti let se zde znovu pokusím načrtnout základní obrysy toho, co Pierre Hadot a Michel Foucault říkají o antické filosofii a jejích obecnějších souvislostech. Naproti tomu úvah Jana Patočky se nyní dotknou jen velmi stručně, především kvůli srovnání s Foucaultem. Mým hlavním cílem je znovu po určité době proti sobě postavit do kontrastu Hadotovy a Foucaultovy koncepce a zároveň je situovat do intelektuálního kontextu, v němž vznikaly. Současná vlna obnoveného zájmu o filosofii Henriho Bergsona nám také umožňuje lépe pochopit myšlenkové podhoubí, v němž se formoval Hadotův filosofický pohled a z něhož vyrostly i jeho originální úvahy o antické filosofii. Ty přitom neovlivnily jen učence zabývající se studiem starých textů, nýbrž vstoupily i do některých proudů současné psychoterapie, a někdy se dokonce objevují také v příručkách o osobním rozvoji. Psychologickými a psychiatrickými tématy se intenzivně zabýval i Foucault, nyní ale víme mnohem více o jeho raných studiích, kdy měl překvapivě blízko k existenciální psychoterapii, která čerpala svou inspiraci z tehdejších fenomenologických debat. I Patočkovy výklady Platóna a Aristotela se zdají být do značné míry poplatné dobovému existencialismu a vlivu Martina Heideggera, včetně jeho kritického postoje k vědě a technice. Je ovšem otázkou, zda si takový výklad antické filosofie z dnešního hlediska uchoval svou životnost.

Podle Pierra Hadota antická filosofie nebyla pouze filosofický diskurs, který tvoří síť racionálních argumentů. To neznamená, že by staří myslitelé nerozvíjeli rozsáhlé a komplexní pojmové rozvrhy. Hadot sám ostatně strávil velkou část svého života studiem spleťtých myšlenkových zákrut novoplatónských systémů. Přesto (anebo právě proto) byl schopen přesvědčivě ukázat důvody a doklady pro to, že antická filosofie měla vedle svého konceptuálního povrchu ještě další rovinu. Snažila

existence a ešte ďalej, Bratislava 2021; V. Hladký, *Michel Foucault a péče o duši Jana Patočky. Několik poznámek ke srovnání jejich konceptů a koncepcí*, in: O. Krása – F. Špinka (vyd.), *Péče o duši. Sborník k jubileu Štěpána Špinky*, Praha 2024, str. 214–233.

⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité IV. Les Aveux de la chair*, Paris 2018, č. překl.: *Dějiny sexuality 4. Doznání těla*, přel. J. Fulka – J. Petříček, Praha 2024.

se totiž utvářet a přeměnit sám způsob bytí filosofa. Pro Hadota tak antická filosofie byla v první řadě volba angažovaného intelektuálního života. Antický filosof neopouštěl po osmi hodinách těžké pojmové práce svůj kabinet, aby vyrazil ven „užívat si života“ – svého filosofického poslání si musel být vědom v každém okamžiku. Samozřejmě ani pro Hadota není možné žitou a pojmovou stránku filosofie od sebe zcela oddělit. Volba určitého způsobu života vede k vytváření specifického filosofického diskursu, který je pro daný filosofický směr typický.⁵ Hadot v této souvislosti připomíná, že antická filosofická škola byla především živým intelektuálním společenstvím. Byla to jakási laboratoř jak filosofické teorie, tak praxe. A naopak, specifický typ filosofického diskursu zpětně legitimizoval počáteční volbu a pomáhal uvést náš vlastní život lépe do souladu s nároky, které na nás filosofie klade.⁶ Z této perspektivy viděno, filosofický diskurs nemá pouze teoretický, ale též performativní rozměr, jenž nám dovoluje změnit náš přístup ke světu a způsob žití. Nepřekvapí proto, že na počátku své kariéry byl Hadot ve Francii jedním z prvních, kdo studoval dílo Ludwiga Wittgensteina, jenž rozvíjí úvahy o performativní funkci jazyka.⁷

Duchovní cvičení jsou specifické techniky, jejichž hlavním cílem je podporovat a rozvíjet filosofický život. Hadot jich zmiňuje hned několik. V některých filosofických školách hrál hlavní roli dialog, jako například u platoniků, kteří v tomto byli dědici Sókrata,⁸ anebo život ve společenství, jak tomu bylo u pýthagorejců a epikúrejců.⁹ V pozdější antice se mohla duchovní cvičení uskutečňovat i v psané podobě, jež mohla být

⁵ Srv. především P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (1. vyd. 1993).

⁶ Srv. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, str. 416–418, č. překl.: *Co je antická filosofie?*, přel. M. Křížová, Praha 2017, str. 301–303.

⁷ Srv. P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris 2001, str. 63–64, 102–105, 133–134, 191–193, 211–215, 270, 279; Hadotovy studie k Wittgensteinovi byly sebrány ve svazku: *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris 2004. Srv. též M. Faustino, *A Contamination of Philosophy by Religion? Reassessing Hadot's Notion of Spiritual Exercises*, in: M. Faustino – H. Telo (vyd.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy*, zvl. str. 133–134.

⁸ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 46–69, 118–122, č. překl. str. 31–53, 87–90; *Exercices spirituels et philosophie antique*, str. 38–47.

⁹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 192–195, 241–242, 285–287, č. překl. str. 139–142, 175–176, 206–208.

poměrně osobní, jak můžeme sledovat na příkladu Marka Aurelia,¹⁰ anebo naopak byla velmi učená, jak dokazují pozdně antičtí komentátoři.¹¹ I dnes psaní teoretických textů, a to dokonce i v případě absolventských prací, vyžaduje značnou disciplínu a soustředění, které jsou klíčovou součástí Hadotova konceptu duchovních cvičení.

Pokusme se nyní obecným způsobem vysvětlit, jak podle Hadota duchovní cvičení probíhají. Nejprve je nutné očistit sebe a své já. Musíme především ovládnout své vášně a strachy, které v nás vyvolávají události ve vnějším světě. Počátečním krokem tak musí být soustředění se na sebe sama a vnitřní katarze. V této souvislosti je užitečným cvičením *prae-meditatio malorum*, totiž příprava na zla, která nás mohou v budoucnu postihnout. Nejhorší neštěstí, jehož se obáváme, je přitom smrt, která jednou náš život nezvratně ukončí. Tento způsob cvičení nám dovolí nahlédnout naše partikulární bytí z odpovídající perspektivy, ale také oddělit duši či nitro od našeho těla. Kromě toho je vhodné se soustředit na přítomný okamžik, což nám má pomoci překonat obavy z budoucnosti a věnovat stálou pozornost našim činům. Dokážeme tím také odhalit naše hlubší, vnitřní já, které se skrývá za našimi každodenními starostmi a obavami.¹²

Je-li prvním krokem duchovních cvičení obrat dovnitř sebe, dalším je otevření našeho já vůči vnějšku. Díky různým technikám je filosof schopen obsáhnout celek prostoru i času. V průběhu tohoto „dilatačního“ procesu hraje hlavní roli imaginace, neboť nám umožňuje překročit naši jednotlivou a částečnou existenci. Filosof si tak může například představit sebe sama, jak přelétá nad celým světem, což mu pomáhá lépe si uvědomit, jak jsme nepatrní ve srovnání s velkolepostí kosmu. Imaginace nám totiž poskytuje možnost překonat a obsáhnout obrovské rozměry světa. I studium přírody lze pojmout jako duchovní cvičení. Hadot tu ale nemá na mysli moderní vědu, nýbrž kontemplaci přírody, která je do značné míry estetická, a proto opět založená na naší představivosti.¹³

¹⁰ P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1997 (1. vyd. 1992), str. 71–98, č. překl.: *Vnitřní tvrz. Úvod k Hovorům k sobě Marka Aurelia*, přel. V. Čadský, Praha 2024, str. 63–86.

¹¹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 232–242, č. překl. str. 168–176; *Exercices spirituels et philosophie antique*, str. 60–74.

¹² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 289–309, č. překl. str. 209–225; *Exercices spirituels et philosophie antique*, str. 47–60.

¹³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 309–322, č. překl. str. 225–234; srv. též P. Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de*

I když hlavní způsoby a cíle duchovních cvičení byly společné více-méně všem antickým filosofickým školám, lišily se ve svých konkrétních podobách. Instruktivní je například rozdíl, který Hadot opakovaně nachází mezi stoiky a epikúrejci. Hlavním epikúrejským cílem bylo tváří v tvář strachům a obavám dosáhnout vnitřního uvolnění, které současně přináší radost.¹⁴ Stoici naopak usilovali o to, zachovat si nepřetržitou schopnost uplatnit své etické zásady za jakýchkoli životních okolností, což vyžaduje neustálou pozornost. Vede to v důsledku k určitému napětí, jež je spojené s morálním vědomím našeho konání.¹⁵

* * *

Jak jsem s překvapením zjistil, v posledních letech se objevila, a to i v češtině, řada knih o psychologii a osobním rozvoji, které propagují praktický stoicismus. Někdy se tento přístup kombinuje s kognitivně-behaviorální terapií (KBT), o níž se tvrdí, že má blízko ke stoické etice. Není příliš překvapivé, že v tomto prostředí je Hadotovo dílo velmi oceňováno, neboť nabízí cestu, jak přemostit staré myšlenky a moderní praxi.¹⁶ Možná je ale pro pochopení Hadotem předkládaného pojetí duchovních cvičení užitečnější pátrat po jeho vlastních zdrojích.

Ačkoli je Hadot znám především jako znalec antické filosofie, původně pocházel ze zbožného křesťanského prostředí a vedle theologického

nature, Paris 2004, str. 165–235, č. překl.: *Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje přírody*, přel. M. Křížová, Praha 2010, str. 153–217.

¹⁴ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 178–180, 191–196, č. překl. str. 130–131, 139–143.

¹⁵ Tamt., str. 197–199, č. překl. str. 143–145.

¹⁶ Srv. především D. Robertson, *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT). Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*, London 2010; K. Banicki, *Ancient Stoicism. Between Spiritual Exercises and Cognitive Therapy*, in: M. Faustino – H. Telo (vyd.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy*, str. 163–182. Hadot sám mluví o podobnostech a rozdílech mezi svou koncepcí duchovních cvičení a moderní psychoterapií v rozhovoru: *Philosophie antique et psychothérapies modernes*, přetištěno v: A. I. Davidson – D. Lorenzini (vyd.), *La Philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris 2019, str. 291–303. Z titulů, které se pokoušejí aplikovat stoické zásady v současném světě, je v češtině k dispozici například: R. Holiday, *Stoikův průvodce pro každý den. 366 zamyšlení o moudrosti, vytrvalosti a umění žít*, přel. J. Zajíčková, Praha 2021 (původní angl. vyd. 2016); D. Robertson, *Myslet jako římský císař. Jak uplatnit stoickou moudrost v každodenním životě*, přel. D. Maillot Moravcová, Praha 2022 (původní angl. vyd. 2019).

měl i dobré filosofické vzdělání. Zpočátku se zajímal o mystiku a existenciálně laděnou filosofii, kromě toho studoval Heideggera a Wittgensteina.¹⁷ Jak ale sám zmiňuje, během let svého intelektuálního zrání četl intenzivně také Bergsona,¹⁸ o němž říká: „To základní v bergsonismu bude vždy, zdá se mi, představa filosofie jako proměny vnímání.“¹⁹ Nakolik jsem schopen sledovat, tato Hadotova inspirace nebyla dosud

¹⁷ Srv. P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 204–215; Hadot své čtení Heideggera publikoval v: P. Hadot, *Heidegger et Plotin*, in: *Critique*, 145, 1959, str. 539–556; srv. také *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, str. 303–313, č. překl. str. 281–290.

¹⁸ Hadot Bergsonovi nevěnoval samostatnou studii, zmiňuje ho ale při mnoha příležitostech. Následuje (patrně neúplný) seznam, který už sám o sobě ukazuje, jak významně je Bergson přítomný v Hadotově myšlení: P. Hadot, *L'Apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident*, in: A. Portmann (vyd.), *Tradition und Gegenwart*, Zürich 1970 (*Eranos-Jahrbuch*, 37), str. 106, 108, 110–113, 116, 124; *Plotin et l'expérience mystique*, in: *Annuaire du Collège de France 1982–1983. Résumé des cours et travaux*, Paris 1984, str. 463; *L'Union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in: G. Boss – G. Seel – F. Brunner (vyd.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1985, str. 24; *Plotin, Traité 38*, úvod, překl. a pozn. P. Hadot, Paris 1988, str. 36, 55; *Philosophy as a Way of Life*, in: P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford – Cambridge, MA, str. 271–272; *Postscript. An Interview with Pierre Hadot*, tamt., str. 278; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, str. 15, 407, č. překl. str. 13, 295; *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, str. 225, 264, č. překl. str. 195–196, 229; *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997 (3. vyd.; 1. vyd. 1963), str. 49, 58–59, 79, 93, 190, 192, č. překl.: *Plótinos čili prostota pohledu*, přel. F. Karfík, Praha 1993, str. 22, 25–26, 34, 39, 80–81; P. Hadot, *Introduction*, in: týž, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, str. 7; *Introduction au Recueil Le Néoplatonisme*, tamt. (pův. vyd. 1971), str. 20; *Vie*, tamt. (pův. vyd. 1980), str. 31, 66; *L'Être et l'étant dans le Néoplatonisme*, tamt. (pův. vyd. 1973), str. 86; *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, tamt. (pův. vyd. 1960), str. 155; *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 14, 29–30, 62, 76–77, 90, 111, 137, 157, 179, 200–203, 205, 209, 223, 225–227, 235, 251; *Exercices spirituels et philosophie antique*, str. 15, 72–73, 233, 348–349, 353, 355; *Le Voile d'Isis*, str. 208–209, 220, 232, 275, 310, č. překl. str. 192, 202–203, 214, 256, 287; *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, in: *La Philosophie comme éducation des adultes*, str. 49; *Enseignement antique et enseignement moderne de la philosophie*, tamt., str. 175; *L'Enseignement des antiques, l'enseignement des modernes. Entretien entre Pierre Hadot et Arnold I. Davidson*, tamt., str. 312–313, 316, 319; I. Hadot – P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'Enseignement du „Manuel d'Epictète“ et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004, str. 100. Srv. též Ph. Hoffmann, *In memoriam Pierre Hadot (1922–2010)*, in: P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris 2014, str. 291, 294, 300–302.

¹⁹ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 202.

doceněna, jak by si zaslouhovala. Bergsonův vliv se, jak se zdá, skrývá za následujícími myšlenkovými motivy, které Hadot přijal za své:

1. V Bergsonově filosofii hraje významnou roli specifické pojetí intuice. Dává ji do kontrastu s analytickým uvažováním, které se vyjadřuje za pomoci slov, symbolů a pojmů. Podle Bergsona se náš intelekt dotýká pouze povrchu toho, co doopravdy existuje, a svou pozornost neustále obrací k mnohosti fenoménů. Naproti tomu intuice je schopna proniknout do srdce věci a uchopit je v jejich jednotě, především nám ale dovoluje zakoušet život v jeho celku.²⁰ Jak jsme viděli, i Hadot dělá ostrý rozdíl mezi filosofickým uvažováním a životem. Teoretický diskurs se opírá o racionální uvažování, zatímco filosofický život v sobě obsahuje některé rozměry, které není možné uchopit čistým rozumem. Musíme tu zapojit všechny schopnosti, které máme, včetně imaginace či meditace, a ne pouze intelekt.

2. Bergson dále tvrdí, že za pojmovými rozvrhy velkých filosofů můžeme vždy najít pár hlavních momentů, ke kterým je možné získat přístup právě díky intuici.²¹ To připomíná Hadotův přístup k antickým filosofickým školám, jež vždycky vykládá za pomoci několika mála klíčových intelektuálních motivů a etických cílů. Již jsme zmínili protiklad mezi epikúrejským uvolněním a stoickým napětím. Tyto počáteční volby následně vedly dané školy k rozpracování jejich specifických filosofických systémů.

Hadotův způsob výkladu přirozeně vyvolává určitý neklid u některých dnešních specialistů na antickou filosofii, především pak u těch, jejichž práce spočívá téměř výhradně v analýze argumentů v řeckých a latinských filosofických textech.²² Jejich vlastní perspektiva ovšem

²⁰ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, in: *La Pensée et le mouvant*, Paris 1934, str. 177–182, č. překl.: *Úvod do metafyziky*, přel. J. Čapek, in: *Myšlení a pohyb*, Praha 2003, str. 172–176; srv. F. Worms, *Le Vocabulaire de Bergson*, Paris 2000, str. 37–39; M. Sinclair, *Bergson*, London – New York 2020, str. 158–166.

²¹ H. Bergson, *L'Intuition philosophique*, in: *La Pensée et le mouvant*, str. 117–142, č. překl.: *Filosofická intuice*, přel. T. Chudý, in: *Myšlení a pohyb*, str. 116–139. V této souvislosti Hadot odkazuje k Bergsonovi v: I. Hadot – P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, str. 100; *Exercices spirituels et philosophie antique*, str. 26–28, 36–37; srv. též N. Comtois, *L'Itinéraire spirituel de Pierre Hadot*, in: *Philosophiques*, 48, 2021, str. 292–294.

²² Srv. M. Chase, *Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life*, in: M. Chase – S. R. L. Clark – M. McGhee (vyd.), *Philosophy as a Way of Life. Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester – Malden, MA, 2013, str. 263–286; M. Faustino, *A Contamination of Philosophy by Religion?*; H. Telo, *On the Role of Reason in Ancient Philosophical*

zase nechává stranou nejenom pojmy jako bergsonovská intuice, nýbrž vůbec jakékoli existenciální, náboženské a mimoracionální rozměry filosofie. Takový přístup ovšem tváří v tvář antickým textům těžko obstojí. S vědomím historických souvislostí, v nichž vznikly, je ho třeba považovat za jednostrannou projekci některých dnešních filosofických debat do minulosti.²³

3. Bergson provádí slavné rozlišení mezi „hlubokým“ a „povrchové“ já. Povrchové já je po většinu času v kontaktu s okolní realitou, kdežto hluboké já je naopak spojeno s trváním, které prožíváme ve vlastním vnitřním životě.²⁴ V tom lze vidět analogii s Hadotovým důrazem na potřebu překonat nejprve své vášně a oddělit se od vnějšího světa. Oba myslitelé se kromě toho shodují v důrazu, který kladou na pozornost k přítomnému okamžiku, což je počátek dalšího filosofického uvažování. Podle Bergsona i Hadota si musíme být vědomi dalších časových rozměrů naší existence.

4. Bergson je dnes někdy vykládán jako filosof, který vyzývá k tomu, abychom mysleli „mimo lidský úděl (*condition*)“. Podle něj by lidé měli vždy zaujmout širší perspektivu, která se odráží v jeho pojmu otevřené morálky, jež nás nabádá k tomu, abychom zaujali co nejširší pohled na svět a všechny živé bytosti v něm.²⁵ Především bychom ale měli obsáhnout život v jeho úplnosti. V některých slavných výrociích Bergson hájí představu „rozplynutí se v celku“, „v oceánu života“.²⁶ To se přirozeně

Practice. An Intellectualist Reframing of Hadot's and Foucault's Approach, in: M. Faustino – H. Telo (vyd.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy*, str. 205–240, kteří brání Hadotův (a Foucaultův) přístup.

²³ Neplatí to ovšem jen pro antickou filosofii. Tak A. Janik a S. Toulmin ve své knize *Wittgenstein's Vienna*, London 1973, přesvědčivě dokazují, že ani Wittgensteinovo myšlení nelze adekvátně pochopit bez znalosti myšlenkového a kulturního podhoubí Vídně přelomu 19. a 20. století. Podle autorů má svou skrytou etickou dimenzi, která daleko překračuje pochopení Wittgensteina výhradně jako „filosofa jazyka“. To je samozřejmě zcela v souladu s Hadotovou interpretací tohoto myslitele.

²⁴ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 2013 (1. vyd. Paris 1889), str. 93–97, 127–129, č. překl.: *Čas a svoboda. Esej o bezprostředních danostech vědomí*, přel. J. Čapek, Praha 2024, str. 114–120, 156–158; srv. M. Sinclair, *Bergson*, str. 57–59.

²⁵ H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris 2013 (1. vyd. Paris 1932), kap. 1, č. překl.: *Dva zdroje morálky a náboženství*, přel. J. Hrdlička, Praha 2007, kap. 1.

²⁶ K. Ansell-Pearson, *Bergson. Thinking Beyond the Human Condition*, London 2018, zvl. str. 4, 6, 155, s odkazem k: H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris

podobá celkové, vše objímající perspektivě duchovních cvičení, jak ji formuluje Hadot.

5. V době, kdy Hadot studoval, se hodně četla kniha *Henri Bergson* od Vladimira Jankélévitcha, která vyšla poprvé v roce 1930. Již tehdy bylo v textu možné najít řadu odkazů k Plótínovi a jeho vlivu na Bergsona. V roce 1959 Jankélévitch vydal svou knihu v rozšířené verzi, k níž připojil poslední kapitolu „Jednoduchost. A o radosti“ (*La Simplicité. Et de la joie*). Uveďme z ní výstižný citát: „Plóťinos má tak pravdu: jednoduchost je vždy počátek, a princip (*arché*) je vždy nejjednodušší – *haplústaton*.“²⁷ Jednoduchost souvisí s bergsonovským pojmem intuice, totiž schopností postihnout jednotu za mnohostí fenoménu. Hadot bezpochyby Jankélévitchovu významnou interpretaci Bergsonovy filosofie znal, když psal svou slavnou knihu, jejíž titul byl do češtiny přeložen jako *Plóťinos čili prostota (simplicité) pohledu*.²⁸

6. Hadotova vlastní, v mnoha ohledech velmi originální, interpretace Plótína je podle všeho také ovlivněna Bergsonem, který, jak bylo právě zmíněno, se tímto antickým autorem intenzivně zabýval.²⁹ Hadot vždy zdůrazňuje, že hypostaze Intelktu, která obsahuje navzájem vymezené platónské Formy, se u Plótína konstituuje z nerozlišené *energeia* neboli života vycházejícího z Jedna, nejzazšího počátku veškerenstva.³⁰ I mystické spojení našeho já s plóťinovským Jednem pak Hadot interpretuje jako sjednocení s počátečním nerozlišeným životem, který se rozlévá z nejzazšího zdroje veškerenstva.³¹ To přirozeně velmi připomíná Bergsonův

1907, Paris 2008, str. 192–193, č. překl.: *Vývoj tvořivý*, přel. F. Pelikán – F. Žákavec, Praha 1919, str. 263.

²⁷ V. Jankélévitch, *Bergson*, Paris 1959 (1. vyd. 1930), str. 231.

²⁸ P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, č. překl.: *Plóťinos čili prostota pohledu*; Hadot odkazuje na Jankélévitcha na str. 58, pozn. 3, č. překl. str. 25–26, pozn. 3–4; srv. též P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 201–203; N. Comtois, *L'Itinéraire spirituel de Pierre Hadot*, str. 292.

²⁹ Srv. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris 1959; W. J. Hankey, *Henri-Louis Bergson and Plotinus*, in: S. Gersh (vyd.), *Plotinus' Legacy*, Cambridge 2019, str. 233–256; M. Nancy, *Henri Bergson*, in: Ch. Tornau (vyd.), *Plotin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2024, str. 581–586.

³⁰ Srv. N. Comtois, *L'Itinéraire spirituel de Pierre Hadot*, str. 271–296; F. Karfík, *Plóťinos mezi německým idealismem a francouzským spiritualismem*, in: *Duše a svět. Devět studií z antické filosofie*, Praha 2007, str. 206–220.

³¹ P. Hadot, *Plotin et l'expérience mystique*, str. 462–463; *L'Union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*; Plotin, *Traité* 38, str. 25–26, 53–55; *Plotin ou la simplicité du regard*, str. 55–58, 67–69, 90–93, č. překl. str. 24–25, 29–31, 38–40.

pojem *élan vital* („životní vzmach“).³² Je ale nutné poznamenat, že z těchto motivů Plótínovy filosofie čerpal už Bergson sám. Modifikoval je ale tak, že odstranil komplikovanou novoplatónskou posloupnost řady stupňů skutečnosti.³³ Ve své interpretaci Plótína tak Bergson upozaďuje metafyzickou představu hierarchické struktury reality s Jednem jako zdrojem života na samém vrcholu. V jeho vlastní filosofii je *élan vital* vždy imanentně přítomný ve světě a nepředstavuje transcendentní princip, který by se nacházel mimo něj. Tuto myšlenku rozvíjel Hadot dál ve svém pojetí duchovních cvičení, která nás vedou k tomu, abychom se otevřeli bezprostřednímu propojení se širším světem, místo toho, abychom usilovali o mystické spojení s transcendentním Jednem.³⁴

* * *

Michel Foucault (1926–1984) objevil dílo Pierra Hadota na konci svého života, kdy pracoval na *Dějínách sexuality*. Při práci na tomto projektu Foucault dospěl zpátky v čase mnohem dál než v jiných knihách, totiž až do klasického starověku. Současně se jeho zájmy také posunuly – začal se věnovat problémům etiky, která se zde spojuje s genealogií moderního subjektu a jeho proměn v evropských dějinách.³⁵ Foucault byl z Hadotových textů nadšen, a dokonce podpořil jeho kandidaturu na prestižní Collège de France.³⁶ Mezi jejich přístupy lze vidět zjevnou podobnost, zvláště pak v případě rozlišení, které Foucault dělá mezi morálními kódy

³² P. Hadot, *Plotin et l'expérience mystique*, str. 463; Plotin, *Traité* 38, str. 36, 55–56; *Plotin ou la simplicité du regard*, str. 58–59, 74–78, č. překl. str. 26, 32–34; *Vie*, in: Plotin, *Porphyre*, str. 66; *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, str. 155–156, s pozn. 124, 130.

³³ Srv. W. J. Hankey, *One Hundred Years of Neoplatonism in France. A Brief Philosophical History*, Leuven 2006, str. 106–119.

³⁴ Plotin, *Traité* 38, str. 23, 37–41, 48–49; *Plotin ou la simplicité du regard*, str. 54–59, 76–79, č. překl. str. 24–26, 33–34; P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: Plotin, *Porphyre*, str. 149–151.

³⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris 1984, č. překl.: *Dějiny sexuality 2. Užívání slasti*, přel. K. Thein – N. Darnadyová – J. Fulka, Praha 2003; *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Paris 1984, č. překl.: *Dějiny sexuality 3. Péče o sebe*, přel. M. Petříček – L. Šerý – J. Fulka, Praha 2003; *Histoire de la sexualité IV. Les Aveux de la chair*, č. překl.: *Dějiny sexuality 4. Doznání těla*.

³⁶ A. I. Davidson, *Introduction. Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy*, str. 1; P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 215.

a jejich subjektivací. Morální kód (kodex) určuje náležitá pravidla našeho chování, ta však mohou být v subjektu přijata a zvnitřněna různými způsoby.³⁷ Sexuální zákazy zůstaly víceméně stejné od antiky až do moderní doby, zatímco vztah k vlastní sexualitě se zásadně proměnil.³⁸

Jak Foucault tvrdí, v klasické době (řeckého starověku) byla sexualita do značné míry otázkou volby. Sama o sobě nebyla považována za problematickou ani nebyla potlačována. Základní motivací tehdejší řecké etiky bylo spíš dosáhnout zdravé dobré míry. Zacházení se sexuálními touhami se proto podobalo spíš dietetice, která usilovala o vyrovnaný životní styl a snažila se vyhýbat krajnostem jakéhokoli druhu. Hlavním cílem klasické řecké etiky bylo mimo to vést život, který byl svobodný a nezávislý na nikom dalším. Patříčná sebekontrola umožnila svobodnému řeckému členu obce, typicky dospělému muži, vládnout nad sebou, nad svou domácností a nad obcí (*polis*), na jejímž politickém životě se účastnil.³⁹ V helénistickém a římském období se možnost občanů podílet se na politice postupně zmenšovala. Svobodné já a vláda nad ním se oddělily od bezprostředního angažmá v životě společnosti a pozornost se mnohem více obrátila dovnitř sebe. Je to doba péče o duši, kterou je třeba podrobit cvičení a kultivaci, aby dokázala obstát v různých obtížných situacích. Jinými slovy řečeno, během antiky můžeme sledovat rostoucí důraz na vlastní já a jeho vnitřní stavy.⁴⁰

Tento přístup v oblasti etiky byl z velké části přijat i počínajícím křesťanstvím. Jednou z klíčových technik, která umožňovala vést zdárně život jak svůj, tak někoho dalšího, se stalo vyznání (doznání). Cílem této staré praxe, jejíž význam se postupně stále zvětšoval, bylo přivést na světlo vnitřní myšlenky a motivace dané osoby. Nejnebezpečnější byly vášně přímo spojené s tělesností, na prvním místě pochopitelně sexualita. Na rozdíl od antiky bylo v křesťanství tělo po pádu lidí chápáno jako zdroj podnětů, které nás svádějí pryč z naší cesty k Bohu – obecně bylo považováno za nebezpečné nechat se pokoušet světem, do nějž jsme kvůli naší tělesnosti nutně zapojeni. Foucault nazývá tento nový typ vztahů mezi různými aktéry pastorální mocí, která spočívá v nepřetržitém duchovním dohledu nad naším životem ze strany náboženské autority.⁴¹

³⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité II*, str. 32–39, č. překl. str. 36–44.

³⁸ Tamt., str. 23–24, č. překl. str. 25–27.

³⁹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité II*.

⁴⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité III*.

⁴¹ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve – Chicago 2012; *Histoire de la sexualité IV*.

Jeden z nejpodnětnějších Foucaultových postřehů je, že praxe vyznání vlastních vnitřních myšlenek se nejprve rozvinula v mnišském prostředí, kde byla vyžadována naprostá poslušnost vůči duchovní autoritě. Tato technika tak byla původně omezena jen na nejradikálnější část křesťanské společnosti. Později ve středověku byla postupně rozšířena na všechny členy církve bez výjimky. Od určité doby už byl jeden každý křesťan povinen odhalit své hříchy zpovědníkovi, aby se mohl obrátit k lepšímu životu. Jak Foucault vysvětluje, v moderní době bylo vyznání sekularizováno a pro své vlastní účely je začaly využívat různé státní instituce. Psychiatri a soudci tak vyžadují doznání kvůli tomu, aby se provinilci mohli zase stát dobrými občany. Poslední motivací přitom je, aby se daný člověk stal zase užitečným pro společnost.⁴² Moderní stát totiž podle Foucaulta zakládá svou moc na populaci, jejíž množství je stejně důležité jako její kvalita, a musíme se o ni proto starat. Původní snahou pastorální moci bylo zajistit věřícím spásu, která byla duchovní povahy. Techniky, které používá moderní stát, sice zůstaly stejné, jejich cílem se ale stalo blaho lidí či, abstraktněji, lidstva na tomto světě. Stačí připomenout medicínskou péči, hygienu nebo *Polizei*, což původně označovalo dobrou vládu v *polis*, obci.⁴³

* * *

Michel Foucault se projevil velmi velkoryse nejen k Pierru Hadotovi, ale i k Janu Patočkovvi (1907–1977), kterého zmiňuje ve své přednášce *Odvaha k pravdě (Le Courage de la vérité)* s podtitulem *Vláda nad sebou a jinými II (Le Gouvernement de soi et des autres II)*. Foucault ji proslavil na své domovské Collège de France v akademickém roce 1983/1984, kdy dokončoval II. a III. svazek *Dějiny sexuality*. Referuje zde Patočkovu knihu *Platón a Evropa* a poznamenává, že český filosof

⁴² M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*; srv. též *Discours et vérité. Précédé de La parrêsia*, Paris 2016.

⁴³ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–1978)*, Paris 2004, str. 126–151, 167–193, 373–374, č. překl.: *Bezpečnost, teritorium, populace. Collège de France (1977–1978)*, přel. Č. Pelikán, Praha 2023, str. 140–166, 179–206, 386–387; srv. též *Sexualité et pouvoir*, in: M. Foucault, *Dits et écrits II. 1976–1988*, Paris 2001, str. 559–566; „*Omnes et singulatim*“, *Vers une critique de la raison politique*, tamt., str. 953–980, č. překl.: „*Omnes et singulatim*“. *Ke kritice politického rozumu*, in: *Myšlení vnějšku*, přel. K. Thein, Praha 1994, str. 153–194; *Le Sujet et le pouvoir*, tamt., str. 1041–1062, č. překl.: tamt., přel. S. Polášek, str. 195–226.

sleduje stejný projekt jako on.⁴⁴ Patočka totiž pochopil klíčovou roli, kterou má v dějinách evropské kultury péče o vlastní život. Přesto je mezi nimi prý rozdíl, protože Patočka mluví o „pěči o duši“ a kromě poznání sebe klade hlavní důraz na význam reflexe filosofického typu, kdežto Foucault sám dává přednost termínu „péče o sebe“.⁴⁵

Jeden z důvodů, proč Foucault nesouhlasí s Patočkovým pojmem „péče o duši“, je zjevně metafyzická zátěž, kterou má v evropské myšlenkové tradici slovo „duše“. Je příznačné, že Patočka se ve svých výkladech zpravidla soustřeďuje výhradně na racionální poznání filosofického typu. Naproti tomu Foucault se zajímá o techniky, které mají za úkol proměnit a kultivovat naše já a které zjevně zahrnují také mimorozumové, nevědomé a tělesné aspekty lidské osobnosti. I Hadot ale tvrdí, že abychom mohli žít filosofický život, musíme zmobilizovat všechny naše možnosti a schopnosti, včetně imaginace či rozhovoru s jinými lidmi.

Patočka dále spojuje pojem péče o duši především s Platónem, kterého dává do ostrého protikladu proti Démokritovi. Ten podle něj prosazuje péči o duši, abychom mohli lépe pochopit pravou povahu skutečnosti. Hlavním cílem je tu vědecké poznání světa, který se skládá z atomů a nemá žádný vyšší účel. Naopak pro Platóna je exaktní poznání světa jen přípravným krokem, který má podpořit náš filosofický život. Duše tak potřebuje péči o sebe, aby dokázala sama sebe překročit a dospět k vyšším skutečnostem. V Platónově případě je podle Patočky péče o duši zároveň těsně spjata i s angažmá v obci a společenství, místo toho, aby sledovala primárně vědecké bádání. V jeho interpretaci se proto Platón liší od atomisty Démokrita stejným způsobem, jako se filosofie vymezuje proti současné vědě, a oba stojí na počátku jedné ze dvou odlišných tradic, které procházejí napříč evropskými intelektuálními dějinami.⁴⁶

⁴⁴ J. Patočka, *Platón a Evropa* [Soukromé přednášky z roku 1973], in: *Péče o duši II*, Praha 1999, str. 149–355.

⁴⁵ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983–1984)*, Paris 2009, str. 119, srv. též str. 62; podrobnější výklad, který se do značné míry překrývá s následujícími odstavci, lze nalézt v článku: V. Hladký, *Michel Foucault a péče o duši Jana Patočky. Několik poznámek ke srovnání jejich konceptů a koncepcí*, in: O. Krása – F. Špínka (vyd.), *Péče o duši. Sborník k jubileu Štěpána Špínky*, Praha 2024, str. 214–233.

⁴⁶ J. Patočka, *Platón a Evropa*, str. 206–229; srv. M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, str. 70–73; V. Hladký, *Změnit sám sebe*, str. 140–142.

V tomto momentě se projevuje silný vliv, který měl na Patočku Martin Heidegger, jenž ve svých dějinách evropského myšlení vždy mluvil především o filosofech. Stejně tak Patočkův výklad pojmu „péče o duši“ je do velké míry spojen s přesvědčením, že filosofové jsou ti, kdo svými debatami a polemikami utvářejí osud Evropy. Tato představa zcela přirozeně silně rezonovala před rokem 1989 v české neoficiální filosofii. Proti Patočkovu konceptu antické etiky lze však namítnout, že vždy hovoří o intelektuálních elitách, a ne o „běžných“ Řecích. V tomto bodě má Foucault zjevně širší záběr, protože zkoumá antickou etiku v obecnějším pohledu, v němž se odhalují základní principy dobového morálního jednání (i když i on byl kritizován za to, že nechává stranou některé členy řecké společnosti, především pak ženy).⁴⁷ Podobně i Hadot, zejména ve svém pozdním díle, se věnuje spíše stoikům a částečně epikúrejcům, školám, které představují „lidovější“ a více rozšířený proud antické filosofie než platonici.

Z nově publikovaných Foucaultových rukopisů se však dozvídáme překvapivou skutečnost, že i on byl kdysi čtenář Heideggera. V 50. letech dvacátého století studoval intenzivně existenciální psychoterapii a seznámil se s dílem Ludwiga Binswanger a později i s tímto psychiatrem osobně. Ve stejné době přednášel o filosofické antropologii, která s těmito proudy souvisela. Soustředil se zejména na rozmanitost vztahů mezi člověkem a světem v novověku, především na otázku, jaké jsou podmínky možnosti antropologie, tedy poznání člověka.⁴⁸ Později se posunul dále a sblížil se s tradicí francouzské epistemologie, která, jak jednou napsal, upřednostňuje pojmy před zkušeností.⁴⁹ Rozhodujícím přelomem jsou jeho *Dějiny šílenství*, které poprvé vyšly v roce 1961 a v nichž sleduje změny, jimiž procházelo pochopení tohoto pojmu v novověku. Mnoho témat z Foucaultových raných textů dále ovlivnilo jeho pozdější myšlení, včetně způsobu, jakým sleduje rozmanitou konceptualizaci lidského poznání světa (archeologie vědění).⁵⁰

⁴⁷ Srv. V. Hladký, *Změnit sám sebe*, str. 129–130.

⁴⁸ M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris 2021; *Phénoménologie et psychologie: 1953–1954*, Paris 2021; *La Question anthropologique. Cours. 1955–1955*, Paris 2022; srv. E. Basso, *Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952–1955*, New York 2022.

⁴⁹ M. Foucault, *Introduction*, in: *Dits et écrits II*, str. 429–442, zvl. str. 430.

⁵⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972 (revidované vyd.; původní vyd. jako: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961).

To nás přivádí též ke srovnání mezi Hadotem a Foucaultem. Je třeba říci, že vzhledem k předčasné smrti druhého z nich neměli nikdy bohužel příležitost pustit se spolu do rozsáhlejší debaty. Jak už poznamenali jiní vykladači, některé rozpory mezi nimi jsou spíše povrchní a jejich závěry mají ve skutečnosti mnoho společného. Hadot byl přirozeně mnohem lepší znalec starých textů, i Foucault ovšem dokázal přinejmenším navrhnout některé zajímavé koncepce a položit otázky, které ovlivnily další zkoumání antické filosofie. A Hadot sám je ostatně někdy kritizován za poněkud výběrové a ahistorické zacházení s materiálem. Především jeho pojem „duchovních cvičení“ lze považovat za poněkud problematický, protože, jak ostatně sám připouští, řecké slovo *askésis* v antických textech příliš často nenacházíme. V této souvislosti není od věci citovat znalce stoické filosofie, ale i díla obou myslitelů, Johna Sellarse: „Zatímco Hadot představuje antickou filosofii jako ‚duchovní cvičení‘, Foucault ji charakterizuje jako ‚techniku‘, přičemž myslím, že to druhé je blíží pravdě, pokud chápeme ‚techniku‘ etymologicky a odvozujeme ji od *techné* – to jest od ‚umění‘.“⁵¹

Patrně nejvýznamnější kritika Foucaulta ze strany Hadota zní následovně:

„Při popisu toho, čemu říká praktiky sebe, Foucault dostatečně nedoceňuje uvědomění si přináležitosti do kosmického Veškerenstva, uvědomění si přináležitosti do lidského společenství, uvědomění si, které zároveň znamená překonání sebe. Také si nemyslím, že etický vzor uzpůsobený pro moderního člověka může být estetika existence. Obávám se, že to je vpsledku nová podoba dandysmu.“⁵²

Foucault se tedy v Hadotově polemickém pohledu příliš soustředí na já a na techniky jeho proměny. V antických textech hledá podporu pro svou myšlenku estetiky existence, tímto pojmem se ale nakonec pokouší reagovat na současné problémy. V protikladu k tradiční etice chce otevřít mož-

⁵¹ J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, London 2009 (1. vyd. 2003), str. xi, 116–117, ale srv. H. Telo, *On the Role of Reason in Ancient Philosophical Practice*, str. 211.

⁵² P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 216–217; srv. J. Sellars, *The Art of Living*, str. 40; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, str. 305–311, 323–332; o pojmu dandyho v této debatě srv. P. A. Miller, *The Problem of the Dandy in the Aesthetics of Existence. Foucault's Dialogue with Hadot, Kant, and Baudelaire*, in: M. Faustino – H. Telo (vyd.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy*, str. 69–86.

nost pojmout náš život jako umělecké dílo. Naproti tomu pro Hadota má vždycky antická filosofie globální rozměr – konečným cílem antické filosofie bylo podle něj překonat naše částečné já a zapojit se do celku světa.

Jako odpověď na tuto kritiku – která navíc není z hlediska jiných Foucaultových textů zcela oprávněná⁵³ – by mohlo zaznít, že Foucault zde skutečně sleduje svou filosofickou agendu, spíše než aby se věnoval dějinám antické filosofie kvůli nim samým. Minulost nám nabízí jako alternativu k současným debatám, které jsou určeny naší omezenou historickou situací. Můžeme též poukázat na to, že Foucaultův přístup byl původně ovlivněn existenciální psychoterapií, která zdůrazňuje autonomii vlastního já. Ovšem v jeho raných textech má také – možná poněkud překvapivě – důležitou roli pojem světa. Není to ale „přírodní realita“ mimo nás, nýbrž „transcendentní horizont veškerého významu a pravdy“, jenž se konstituuje díky existenci osoby. V tomto směru Foucault následuje fenomenologii Edmunda Husserla a Eugena Finka.⁵⁴ Ozvěny tohoto typu filosofické antropologie lze později zaslechnout ve Foucaultových studiích rozdílných *epistém*, které je možné pochopit jako různé konstrukce vědeckého poznání světa.⁵⁵

Hadot naopak někdy mluví o objektivizaci určitého vědění díky překonání vlastní individuální perspektivy, což má mimo jiné dopad na adekvátnost interpretace filosofických pojednání. Je přesvědčen, že při pochopení textu můžeme dosáhnout určité úrovně objektivity neboli jinými slovy – ne všechny interpretace jsou možné. Kvůli tomuto Hadot kritizuje Nietzscheho a obecně snahy relativizovat vědění.⁵⁶ Ovšem právě v tomto bodě měl Nietzsche zásadní vliv na Foucaulta, který si od něj vzal lekcí o tom, že náš vztah k pravdě je vždycky podmíněn naší konkrétní historickou perspektivou.⁵⁷

⁵³ Srv. J. Sellars, *Self or Cosmos*; M. Sharpe, *Aristotle and Philosophy as a Way of Life*, in: M. Faustino – H. Telo (vyd.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy*, str. 338–358.

⁵⁴ M. Foucault, *Phénoménologie et psychologie*; též, *La Question anthropologique*; srv. S. Elden, *The Early Foucault*, Cambridge – Medford, MA, 2021, str. 111.

⁵⁵ Především v: M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, slovenský překl.: *Slová a veci. Archeológia humanitných ved*, prel. M. Marcelli – M. Marcelliová, Bratislava 2000 (1. vyd. 1987).

⁵⁶ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, str. 106–125; *Préface à Ernst Bertram, Nietzsche. Essai de Mythologie*, in: *La Philosophie comme éducation des adultes*, str. 189–192.

⁵⁷ Srv. S. Elden, *The Early Foucault*, kap. 5; srv. též M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Diis et écrits I. 1954–1975*, Paris 1994, str. 1004–1024.

Kromě toho, dokonce i v právě citované kritice Foucaulta, Hadot mluví o vnoření se do celku kosmu, které souvisí s překonáním naší partikulární pozice. Jinými slovy, Hadot tu zase následuje Bergsona a požaduje po nás, abychom mysleli mimo lidský úděl. To ale zároveň odhaluje i jeho filosofická východiska a agendu, čímž se vposledku nijak neliší od Foucaulta. Přitom se lze oprávněně ptát, zda Hadotova interpretace antické filosofie je ve všech bodech zcela přesvědčivá. Ve svém celkovém nástinu antického myšlení dokáže o některých starých filosofických školách říci mnohem více než o jiných.⁵⁸ Nejvíce je to asi patrné v případě Aristotela, jehož převážně teoretický přístup k poznání světa je, přinejmenším na první pohled, obtížné uvést do souladu s představou, že antická filosofie je na prvním místě způsob života.⁵⁹ Hadot také nechává téměř zcela stranou presokratiky, s výjimkou pythagorejců. Nejstarší pythagorejská filosofie ovšem podle současných specialistů představuje terén, který je poněkud nejistý, neboť počátky této školy jsou zastřeny pozdějšími legendami.

Jak Hadot, který se narodil v roce 1922, tak Foucault, narozený v roce 1926, patřili do téže velké generace francouzských myslitelů. Oba byli formováni filosofickými debatami padesátých let 20. století, totiž existencialismem, fenomenologií, a zvláště Heideggerem. Tyto rané vlivy však zpracovali každý po svém. Foucault se například zajímal mnohem víc o dějiny vědy než Hadot. Analyzuje přitom pojmy pochopené v širokém smyslu slova, včetně jejich proměn v čase, a mluví o technologiích sebe sama spíše než o vnitřním prožívání světa. Hadot je naopak schopen psát přesvědčivě o existenciální, mystické a básnické zkušenosti, přičemž – alespoň na první pohled – podceňuje racionální a pojmovou složku lidského myšlení.

Mohu-li skončit osobní poznámkou, na základě množství cenného a podnětného času, který jsem strávil jak s Hadotem, tak s Foucaultem, bych se odvážil následujícího tvrzení: Foucault reprezentuje především brilantní intelekt. Je vždy schopen otevřít nové perspektivy a čtenáře osvobodit od předsudků, které jsou výsledkem specifické pozice v daném místě a čase. Hadot naproti tomu působí jako myslitel, který je nejen intelektuálně zdatný, ale i moudrý. Právě jeho je snad možné nazvat

⁵⁸ Srv. celkový přehled antické filosofie v: P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*.

⁵⁹ Ale srv. M. Sharpe, *Aristotle and Philosophy as a Way of Life*, který hájí Hadotovu koncepci antické filosofie (i když v pozměněné podobě) dokonce i v případě Aristotelova myšlení.

skutečným mudrcem v antickém smyslu toho slova, protože se snaží různé intelektuální a osobní složky své osobnosti integrovat dohromady do koherentního celku. Doufám, že toto závěrečné srovnání není příliš troufalé, neboť, nakolik jsem jim schopen rozumět, oba sledovali právě tyto cíle.

Přeložil Vojtěch Hladký

MYSLET NA SMRT, ROZUMĚT ŽIVOTU

Kniha Ondřeje Kvapila¹ je výsledkem soustředěného promýšlení otázky smrti v kontextu fenomenologie XX. stol. Hlavní pozornost věnuje autor Sartrovi, ale přihlíží také k Heideggerovi a Husserlovi, stejně jako k dalším myslitelům i k obecnějším souvislostem této problematiky. Sleduje zejména, jak různé způsoby porozumění smrti souvisejí s rozuměním lidskému bytí ve světě jako takovému. Proto je smrt tematizována ve dvou hlavních ohledech: jedním je zkušenost smrti druhého, jenž společný svět a nás v něm opouští, druhým ohledem je konfrontace se smrtí vlastní, v níž svět zanechávám jiným.

Širším myšlenkovým kontextem Sartrova chápání smrti je fenomenologie E. Husserla. V té však smrt *nepatří* podstatným způsobem k tomu, co činí člověka člověkem. Husserlova transcendentální subjektivita sice podmiňuje zkušenost světa, ale sama je na průběhu světské zkušenosti nezávislá – je v tomto smyslu „mimosvětská“. K subjektivitě sice nedílně patří horizont objektivního, konstituovaného světa, ale nikoli její vlastní smrt. Smrt je událost ve světě konstituovaném, je to moment objektivního času světa a týká se jen osobního, vtěleného Já. Avšak ani jemu není smrt nikdy přítomna: zůstává anticipovanou, ale vposled jen nahodilou událostí ve světě.

Sartrovo pojetí existence jakožto nicotou prostoupeného „bytí pro sebe“ je věcně i v Kvapilově výkladu situováno mezi fenomenologií transcendentální subjektivity a Heideggerovo myšlení lidské existence jako „bytí k smrti“. Sartre své pojetí formuluje v polemickém vymezení vůči Heideggerovu porozumění vlastní smrti jako nejvlastnější možnosti, k níž se ve své existenci vztahují. Podle Heideggera nás právě tato nejzazší možnost existence, tj. možnost nebýt, nechává zakusit, co znamená *být*. Pokud si člověk smrt nezastírá a je s ní v úzkosti plně konfrontován,

¹ O. Kvapil, *Navždy zavřít oči. Sartre a smrt*, Praha 2025.

pak v autentičnosti tohoto sebe-porozumění zakouší původní konečnost svého časového bytí.

Pro Sartra však smrt nepředstavuje mou vlastní nejzazší možnost a nelze ji ani očekávat. Sartre spatřuje ve smrti exterioritu mé subjektivitu, s níž lze jen počítat jako s poslední empirickou událostí, která ji čeká ve světě. Jako taková tvoří smrt jen vnější mez mé svobody. Je nahodilá, lidský život ke smrti nesměřuje ze své podstaty. Jakožto tělesně přítomná ve světě je si subjektivita vědoma sebe samé ve světle projektů, které smrt ukončí. Výrazem jinakosti a exteriority smrti je její absurdita ve vztahu k těmto projektům a s ní související *nepředvídatelnost*. Pokud jde o tuto zásadní vnějšnost smrti, Sartrova pozice se podle Kvapila v zásadě neliší od pozice Husserlovy.

Vnějšnost smrti vůči existenci může rovněž připomínat Epikúrovu známou tezi, že smrt je mezní fakt, který nám nemůže být nikdy dán, takže se člověka vlastně netýká. Sartrovo pojetí smrti bývá také někdy jako moderní verze této teze vykládáno. Kvapilova přesvědčivá polemika s tímto rozšířeným „epikúrejským“ čtením však ukazuje, že Sartre je nejinspirativnější tam, kde ukazuje, jak se nás smrt, kterou nemůžeme zažít, naopak bytostně *týká*.

Podle Kvapilova výkladu Sartre nesdílí Epikúřův klíčový předpoklad, že uspokojení těla a klid duše jsou účelem, pro něž je vše ostatní jen prostředkem. Stát se s epikurejcem lhostejným vůči smrti by bylo možné, kdyby svět byl jen „můj svět“. Proto Kvapil shrnuje svůj argument proti údajnému Sartrovu epikureismu těmito slovy: „Otázkou tak možná nakonec není, zda vůbec můžeme zůstat smrtí blízkého člověka nepohnuti, nýbrž zda to vlastně chceme.“²

Kritika Epikúra musí naopak ukázat, že ani nejblazeňší život nemůže být ke smrti lhostejný, protože smrt se týká *naplněnosti* života, která nikdy není věcí jen mne samého. Podobnost s Epikúrem je tedy spíše zdánlivá: to, že se sám se svou smrtí „nesetkám“, neznamená, že se mě netýká. Naopak, zasahuje mne v samém jádru mé subjektivity, protože k té bytostně patří sdílený svět, který druzí svou smrtí opouštějí a v němž je já zanechám. A vztahujeme-li se k tomu, kdo odešel, není to jenom k jeho osobě, nýbrž i k tomu, jaký svět nám odkrýval, k jeho podílu na společné historii sdíleného světa. (Působivým poukazem na tento podstatný rys je např. řeč H. Arendtové k úmrtí K. Jasperse.³)

² Tamt., str. 89.

³ Viz H. Arendt, *Gedenkrede auf Karl Jaspers*, 4. 3. 1969, in: H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, München 1985, str. 719–720.

Sartre, jak lze očekávat, chápe tuto vztaženost primárně jako moc druhých nad minulostí mého života. Mou vlastní smrtí se můj minulý život stane jednou provždy součástí světa budoucího – a to nikoliv mého, nýbrž světa druhých, takže o něm bude rozhodovat jejich paměť a jejich zapomení. Má smrt mě tak odcizuje mně samému, „přichází zvenčí a proměňuje [mě] ve vnějšek“.⁴ Avšak tato odkázanost znamená na druhé straně i to, že tato historie, včetně našeho mizivého a mizícího podílu na ní, bude trvat pro ty, kteří se jí budou ujímat a na kterých mi může záležet.

V práci, jež se věnuje otázce smrti, je nápadně okrajově přítomen Martin Heidegger. Ale je nepřítomen jen jako výslovné téma interpretace, které by si vyžádalo zvláštní knihu. Úvahy o nutném myšlení na smrt a o zásadním významu smrtelnosti pro povahu lidského bytí, které Kvapil exponuje v polemickém dialogu se Sartrem, jsou Heideggerem výrazně inspirovány, jsou však zároveň svébytné tím, že na rozdíl od heideggerovské vykloněnosti pobytu do nicoty je u Kvapila smrtelné bytí možné jen jako bytí ve světě osobně sdíleném s druhými. Myšlení na smrt, které obrací člověka k povaze jeho bytí, je tak v kritickém vymezení vůči Sartrovi formulováno také s výrazně odlišným vyzněním, než mají známé rozbory Heideggerovy. Vyniká v něm podle mě úloha, jakou má smrt právě pro porozumění osobní *sdílenosti* světa a *dějinnosti* našeho bytí v něm.

Druhá část práce je věnována kritice Sartrova názoru – jenž zřejmě zavalil podnět k jeho „epikúrejským“ interpretacím –, že smrt je nemyslitelná a že si ji nemůžeme představit, protože je jenom faktem, který zažijí druzí. Ondřej Kvapil proti tomu ukazuje, že zatímco představit si vlastní smrt samu nemůžeme, *myslet* ji samu nejen můžeme, nýbrž musíme. Myslíme ji totiž jako konec vlastního bytí nebo konec bytí druhého *ve společném světě* a jako takovou ji také chápeme. Chápeme, co znamená, že náš život může kdykoli skončit, nebo že život někoho druhého skončil, a chápeme také to, jak zásadním určením je tento konec v obou případech pro konečnou, tj. v neskončenosti sdílenou existenci ve světě.

Kvapilovo jasné rozlišení *představ* vlastní smrti, které nemohou být než představami vnějších okolností, a *myšlení na smrt* (jak vlastní, tak druhého) je velmi cenné, jelikož právě myšlení na smrt nás přivádí

⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, str. 630. Srv. také týž, *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. O. Kuba, Praha 2018, str. 595.

k povaze našeho bytí sebou jako sdílení světa, který se nám otevřel a otevírá s druhými a proti druhým a v němž druhé zanecháváme, tedy světa, z něhož rozumějící život povstává a do něhož končí. A tuto dějinnou povahu lidského života jakožto bytí *sebou ve světě* zpřítomňuje radikálně právě myšlení na smrt.

Pavel Kouba

Federico Finchelstein
THE WANNABE FASCISTS
A Guide to Understanding
the Greatest Threat
to Democracy

Oakland (University of California Press) 2014, 259 str.

Ocení politická filosofie, tak často kolisající pod tíhou vlastní tradice, pohled zvenčí? Měla by! Zatímco Donald Trump v kruhu svých věrných rozkládá poslední zbytky demokracie ve Spojených státech a Evropou obchází strašidlo krajní pravice, globální Jih, převážně Jižní Amerika, ukazuje nejenom, jak se fašismus proměnil v druhé polovině dvacátého století, ale také odkud se nyní vzal a jak se mu dnes bránit – alespoň podle autora recenzované knihy.

Federico Finchelstein je argentinský historik, který se celý svůj život zabývá fašismem. Kniha *The Wannabe Fascists. A Guide to Understanding the Greatest Threat to Democracy* [Příručka k pochopení největší hrozby demokracii] je do určité míry vyvrcholením jeho bádání na tomto poli. Jakožto historik nevychází ze současného stavu politické filosofie či kritické teorie. To však neznamená, že by těmito disciplínami nebyl ovlivněn – často cituje z Hannah Arendtové nebo Siegfrieda Kracauera, zmiňuje Waltera Benjamina, Theodora Adorna či Ernsta Cassirera (pracuje tedy se staršími, ale zakládajícími filosofickými zdroji). Inspiraci ovšem primárně

čerpá z prací kolegů historiků, jako je Ruth Ben-Ghiat či Robert Paxton a také Victor Klemperer, židovský přeživší Třetí říše, který zaznamenával její každodenní vývoj. Analytický aparát však není nejdůležitější předností recenzované knihy – tou je dozajista jednoduchý, čtivý a důkladný způsob, kterým Finchelstein zpracovává historické skutečnosti a souvislosti. Zároveň je jeho sonda do politické situace na přespříliš často opomíjeném globálním Jihu působivým důkazem, že fašismus (obzvláště ten nový, v současnosti se rozvíjející) je silně propojen s populismem.

Z Finchelsteinových knih zatím do češtiny bohužel nebyla přeložena ani jedna. Všechny z určitého úhlu zkoumají fenomén fašismu: ať už jde o moderní historii Argentiny, špinavé války v Jižní Americe či historii Židů, včetně holokaustu. Pro současnost považují za zajímavější svazky představující koncepty a definice, které jeho největší dílo *Wannabe Fascists* spojuje do jednoho koherentního argumentu a aplikuje celou teorii na současné celosvětové dění. Za přímou zmínku stojí knihy *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence and the Sacred in Argentina and Italy, 1919–1945* [Transatlantický fašismus: Ideologie, násilí a posvátno v Argentině a Itálii, 1919–1945] pro její důkladný rozbor fašistické glorifikace násilí; *A Brief History of Fascist Lies* [Stručná historie fašistických lží] pro její odhalení klíčové role lží v úspěchu jakéhokoliv fašistického režimu a *From Fascism to Populism in History* [Od fašismu k populismu v dějinách] pro detailní popis

vztahu mezi fašismem první poloviny dvacátého století a populismem druhé poloviny dvacátého století.

Název recenzované knihy je překladatelským oříškem. Termín „wannabe“ v americké angličtině označuje člověka, který by na jednu stranu (většinou horlivě) rád něčím byl, tudíž by se nabízel překlad „aspirující“, ale zároveň z nějakého důvodu nemá kapacity (ať už šikovnost, inteligenci či odvahu) na to, aby svého cíle dosáhl, takže ho jeho snahy tomuto cíli nijak nepřibližují. Pro tento aspekt by se nabízel překlad „rádoby“, avšak dobré české slovo vyjadřující zároveň oba aspekty není k dispozici. Modelovým příkladem takového „aspirujícího rádoby fašisty“ je pro Finchelsteina Donald Trump, a to vzhledem k jeho činům souvisejícím s útokem na Kapitol z 6. ledna 2021. Trumpovo jednání podněcující onen útok, od různých polarizujících aktivit jeho prezidentství, přes urputnou propagaci tzv. „velké lži“ (konspirační teorie, která tvrdí, že Trump zvítězil v prezidentských volbách v roce 2020), až po jeho slib, že půjde v čele všech „demonstrantů“, by jasně ukazovalo na překročení „pouhého“ populismu k přímému fašismu. Ovšem to, že se k průvodu nakonec nepřipojil, že se po neúspěchu celé události od jejích aktérů distancoval a že prezidentský titul přece jenom předal, podle Finchelsteina ukazuje, že definice fašismu naplněna nebyla. Trumpa proto situuje na hranici demokratického populismu a již plně autoritářského fašismu.

Hlavním přínosem knihy *Wannabe Fascists* je tedy vytvoření této nové kategorie, kategorie aspirujících rádoby fašistů, a jejího zasazení do

historického kontextu jakožto přímého pokračování a nebezpečného vyostření (zvláště pravicového) populismu druhé poloviny dvacátého století, který však ještě nedosáhl všech kritérií „plného“ fašismu. Tímto poskytuje cenný nástroj všem, kdo chtějí studovat vzestup fašismu a diskutovat o jeho nebezpečích, ale jsou neustále odrazováni požadavkem po obhájení užitého termínu fašismus. Osobně si nemyslím, že by bylo možné termín fašismus vyprázdnit jeho nadužíváním (byť je to rozhodně strategie, kterou některá Trumpovi nakloněná média volí, ať již vědomě, či nikoliv), ale existuje doajista mnoho lidí, kteří by se mnou nesouhlasili. Pro ty může být Finchelsteinův termín přijatelným kompromisem: na jednu stranu stále dostatečně silně poukazuje na nebezpečí, jehož směrem se aspirující rádoby fašisté snaží (často nepokrytě) kráčet, na druhou stranu nesráží závažnost historického fašismu jeho identifikací se současnou politickou situací.

Aby osvětlil vznik této nové kategorie, rozebírá Finchelstein ve čtyřech kapitolách čtyři hlavní pilíře, které jsou nutné, abychom libovolný režim mohli označit za fašistický. V každé kapitole pak sleduje vývoj jednoho z těchto pilířů napříč třemi fázemi historie. Začíná vznikem a vyvrcholením vlastního fašismu v Itálii a Německu, byť s důkladným přihlédnutím k režimům Jižní Ameriky, Španělska a Indie, kde je po roce 1945 fašismus na ústupu. Druhou fází je transformace fašismu v populismus převážně globálního Jihu, využívající fašistických tendencí, avšak stydlí se za své kořeny, a tudíž neaspirující na úplné překonání demokracie. Poslední fází

autor ztotožňuje se současnou dobou aspirujících rádoby fašistů, exemplifikovaných v osobách Donalda Trumpa, Jaira Bolsonara a jejich mnoha předchůdců z Jižní Ameriky, Indie, ale také Evropy. Je nutné podotknout, že recenzovaná kniha vyšla před americkými prezidentskými volbami roku 2024 a jejich výsledky, stejně jako dramatický politický vývoj poté, mají značné důsledky pro závěry *Wannabe Fascists* (k tomu více níže).

První kapitola je věnována fašistické potřebě militarizovat politiku a zároveň glorifikovat násilí. Finchelstein předkládá přesvědčivý argument, když tvrdí, že jedním z formativních vlivů pro vznikající fašistické režimy byly techniky imperialismu, převážně koloniálního, které byly „pouze“ radikalizovány. Druhým aspektem tohoto pilíře je to, co Mussolini nazval zákopocracií – *trincerocrazia*, *trenchocracy* (32)¹ – fenomén, podle něhož (ze začátku) převážně veteráni z první světové války vnímají veškeré dění, klíčově také politické angažmá, prismaťem zákopové války. Vidí tak své ideologické oponenty jako nepřátele, se kterými nemá smysl vyjednávat, ale pouze bojovat. Místo deliberace je nutné je přemoci (či přímo zničit). K tomu se přidává představa idealizované (nebo úplně vymyšlené) verze mýtické historie, k níž je potřeba se navrátit všemi dostupnými prostředky (tedy i násilím). Takovéto násilí je heroické, zatímco násilí (ať už opravdové či potenciální) z druhé strany je primitivní, barbarské a je ho potřeba potlačit. Tím se Finchelstein dostává k dalšímu důležitému faktoru – fašistické násilí je

vždy preventivní, je představováno jako nutná odpověď na možnou hrozbu (nehledě na její zakořenění v realitě).

V navazujícím stadiu populismu druhé poloviny dvacátého století již glorifikace násilí polevuje. Vyústění fašistického násilí v pogromy a genocidy už po porážce nacistického Německa nelze jednoduše obhajovat, a tak se populisté distancují od volání po násilí. Zároveň v jejich „repertoáru“ zůstává militarizace politiky – ve své rétorice stále označují opozici za nepřátele a vybízejí k boji proti nim (byť u volebních uren), nikoliv k deliberaci. Ovšem ve chvíli, kdy se dostanou k moci, zpravidla po jejich rozohněných projevech nenásleduje žádná systematická perzekuce, a pokud ano, tak podle Finchelsteina připomíná spíše neliberální zákroky západních demokracií – jakým bylo například Rooseveltovo nakládání s Američany japonského původu za druhé světové války – než plně fašistickou politiku. V současném stadiu aspirujícího rádoby fašismu se volání po násilí vyhrocuje. Finchelstein identifikuje důležité spojence tohoto typu fašistů v různých extrémistických, radikálně pravicových či dokonce neonacistických skupinách. Ty umožňují užívat politické násilí sice v omezené míře (48), ale zato formou, v níž je nelze přímo spojit s aspirujícími rádoby fašisty, kteří po něm volají. Do větší hloubky tento vztah Finchelstein bohužel nevykresluje.

Další zajímavý posun sleduje Finchelstein na poli genderu. Původní fašismus se silně opíral o hypermaskulinitu, stavěl na obrazu silného muže,

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

jehož moc byla ztělesněna v konání násilí a v obětování se pro stát, národ či vůdce. Lpěl na zbraních, na vojenských či pseudovojenských hodnostech a organizačních strukturách, na (často jednoduchých) uniformách. Přístup navazujícího populismu Finchelstein ilustruje mj. na Argentině pod vedením demokraticky zvoleného plukovníka Peróna. Ten za svůj vzestup z velké části vděčil své ženě, populární herečce Evě Perón. Společně umožnili volit i ženám a od té doby Perónova vláda využívala i moci žen na tomto novém bojišti.² I na tomto poli můžeme v dnešní době aspirujících rádoby fašistů vidět snahy vrátit se zpět k „tradičním hodnotám“ pod vedením osobností jako Trump, Bolsonaro a Duterte, známých svou misogynií a schvalováním znásilnění (54).

V druhé kapitole Finchelstein rozebírá vztah fašistů k pravdě, respektive jejich naprostou závislost na lžích. Ukazuje, že každý fašista (ale také populist a aspirující rádoby fašista) má své „velké lži“, ke kterým se vrací znovu a znovu. Hlavní otázkou této kapitoly je, zdali fašisté věří vlastním lžím. Finchelstein dochází k tomu, že klasičtí fašisté věří v normativní aspekt svých lží a chtějí je uvést ve skutečnost, což podkládá mnoha primárními zdroji včetně osobních deníků vysoce postavených nacistů. Pozdější populisté lžou „jako typičtí politici“ (83), aniž by lžím věřili. U současných aspirujících

rádoby fašistů se to zdá být napůl cesty, podle Finchelsteina „lžou ve službách pravdy“ (60). Zatímco Finchelstein sám toto tvrzení ničím nepodpírá, tehdejší kandidát na viceprezidenta Spojených států, J. D. Vance, mu dal zapravdu téměř verbatim, když přiznal, že je ochoten „vytvářet příběhy, aby [...] si média všimla“ těch správných věcí.³

Další důležitý aspekt, který Finchelstein sleduje napříč všemi třemi obdobími, je fašistická tendence promítat všechny své nevábne stránky (ať už je to právě prolhanost, korupce, autokratické tendence či sklony k násilí) na své politické nepřátele. S tím se pojí další fenomén, který Finchelstein odhaluje u klasického fašismu, nikoliv však u navazujícího populismu, a znovu až v dnešní době: fašistické lži jsou jednoduché, až primitivní (zde Finchelstein cituje Goebbelse). Dokonce natolik primitivní, že je nelze efektivně kritizovat, a to právě proto, že fašisté, stejně jako jejich následovníci, mají nestandardní vztah k pravdě. Finchelstein cituje tvrzení Hannah Arendtové, že fašisté „cílí na ‚emancipaci myšlenky od zkušenosti [...]‘“ (62), a tak vyvrácené lži stačí pouze opakovat, jako by se nic nestalo. Současná snaha médií „vyslyšet obě strany“ dává takovým lžím nepřiměřeně mnoho prostoru a poskytuje cestu do „informačních silážních jam“ (89)⁴ a ozvučných komor jako WhatsApp a Telegram, kde je jednoduché odstříhnout přístup

² Neznamenalo to však žádnou genderovou revoluci, naopak, homofobie a striktní vynucování genderových rolí je stálým rysem všech pravicových a k fašismu tendujících ideologií.

³ E. Helmore, *JD Vance Admits he is Willing to „Create Stories“ to Get Media Attention*, in: *The Guardian* [online]. 15. 9. 2024.

⁴ Finchelstein zde užívá termín, který zavedla Ruth Ben-Ghiat.

k odlišným zdrojům zpráv. Tím se tvoří moderní kult a obnovuje se fenomén známý z nacistického Německa jako *Führerprinzip*, tedy jednání následovníků (byť aspirujícího rádoby) fašistického vůdce podle toho, co by si přál (nehledě na legalitu). Vůdci tak zůstává možnost hodnověrného popření jako v případě Cesara Sayoca, zvaného „MAGA bomber“.

Třetí a nejdelší kapitola se věnuje xenofobii. Xenofobie je podle Finchelsteina jedním z nejdůležitějších aspektů fašismu, ne-li ten nejdůležitější (94). Bez nepřátel totiž fašismus nikdy nemůže vyklíčit. Jejich zkeslení, a potenciálně i dehumanizace, vytváří potřebu preventivního zásahu. Jejich odpor prohlubuje nenávist fašistických následovníků. Zde Finchelstein poukazuje na snad největší posun od klasického fašismu k následujícímu populismu – populističtí vůdci působící po porážce Hitlera nemohli pokračovat ve stejné rétorice, která vedla ke světem otfřasajícímu holokaustu. Navíc pro svou snahu udržet demokratické zřízení potřebovali co nejvíce hlasů od všech možných skupin. To znamená, že by tyto tendence zmizely úplně, pouze byly omezeny na méně obsáhlé či méně sympatické menšiny, jako například uživatelé drog, kteří, jak Finchelstein sám dodává, jsou spíš výsledkem špatných ekonomických podmínek a selhávajícího sociálního státu než jejich příčinami (133). Vinit oběti z jejich vlastního osudu je zásadní pro všechny podoby fašismu.

Fašismus se vždy vyznačuje snahou o co největší kontrolu a xenofobie hraje klíčovou roli v jejím dosažení – ať už se jedná o homofobii, jejímž cílem je udržet populaci organizovanou

v produktivních rodinných jednotkách a genderových rolích; misogynii, umožňující čím dál tím větší kontrolu nad reprodukivními právy, a tudíž nad ženami obecně; nebo rasismus, umožňující stanovovat si podmínky a výjimky pro status občanství. Fašistická xenofobie nikdy není absolutní, protože je doplňována nutností transnacionality. Finchelstein poukazuje na to, že fašismus je vždy ve spojení s ostatními podobně smýšlejícími uskupeními v jiných státech, se kterými se navzájem ovlivňuje a rozvíjí. Fašismus má totiž ještě jednoho důležitého nepřítele, jenž je také transnacionální – levice. Finchelstein sám toto tvrzení nerozvádí, ale v jeho duchu lze vyřadit nominálně levicové autoritářské režimy, které se proti těm fašistickým staví spíše z geopolitických důvodů. Na druhé straně jsou pak levicová či sociálně uvědomělá liberální hnutí, jejichž snaha zahrnout všechny bez rozdílu podkopává fašistické vyčleňování, snaha pochopit ostatní, aby jim bylo možné efektivně pomoci, podkopává fašistické zkeslování nepřítele, a empatie podkopává nenávist. Fašismus musí proti této formě levice bojovat, aby si mohl přivlastnit její cíle, ale pouze pro ty, které uzná za toho hodné. Finchelstein shrnuje citátem kolumbijských Leopardů: „Napravo nejsou nepřátelé“ (105).

Poslední kapitola rozebírá otázku diktátorství. Finchelstein píše: „Není fašismus bez diktátorství“ (141). Proto nelze s čistým svědomím nazvat populismus druhé poloviny dvacátého století fašismem, stejně tak jako jím ještě nelze nazvat aspirující rádoby fašisty dneška. O to důležitější však je sledovat jednotlivé aspekty a tendence

pilířů fašismu. Z argumentů, které v této kapitole Finchelstein předkládá, stojí za to vypíchnout myšlenku spektaklu, která je dnes relevantnější než kdy dřív. Od Benita Mussoliniho přes Javiera Mileie a jeho motorovou pilu až po Donalda Trumpa fašističtí (a populističtí i aspirující rádoby fašističtí) vůdci narušují monotónnost politické kultury tím, že na sebe strhávají pozornost. Svým voličům tak nabízejí nejenom politickou vizi, ale také zábatu a nadšení – důvod sledovat politické dění a fandit. Často vystupují anti-politicky – sami se představují jako outsiders, kteří s politikou nikdy neměli nic společného a ani nechtějí vládnout, bez ohledu na pravdu. To vede zpět k pojetí politiky jako boje, nikoliv jako deliberace se snahou najít kompromis.

Poslední kapitola se věnuje rozboru legality fašistických převratů. Finchelstein popisuje, jak napříč všemi třemi obdobími osobnosti fašistického směřování cílí na vytvoření nekončící představy nouzového stavu. Zatímco pro populisty význam této nouze většinou končil apelem na voliče, fašisté i aspirující rádoby fašisté z něj odvozují potřebu drastičtějších činů. Po malých krůčcích překračují hranice, nejdříve nepsaných zvyklostí a poté i zákona jako takového. Pokud jim to projde, pokračují dál, pokud ne, přijde do hry *Führerprinzip* a vina je svalena z vůdce na některého z jeho podřízených, který zařizoval daný krok.

Závěr této kapitoly však Finchelstein věnuje několika případům z historie Jižní Ameriky, kdy se převrat buď těsně zdařil (na těchto případech analyzuje, co o úspěchu rozhodlo), nebo byl těsně odvrácen. Mezi případy úspěšné obrany demokracie

Finchelstein zařazuje především pokus o převrat plukovníka Alda Rica v Argentíně, v níž se Finchelstein sám účastnil pokojných protestů. Na těchto příkladech ilustruje, že v případech každého převratu hrály zásadní roli nejenom další orgány státu jako kongres či soudy, ale také lidé samotní, jejichž síla v ulicích (za pokojného protestu) se podle něj nedá podceňovat, a také média, která poskytováním informací pomáhají odpor koordinovat. Z toho Finchelstein odvozuje naději do budoucna a zároveň výzvu k činnosti.

Závěr knihy rekapituluje a spojuje aspekty, probírané v jednotlivých kapitolách. Díky tomu, že každý aspekt do jisté míry reaguje na ostatní či je jimi utvářen, je toto navázání již velmi patrné v kapitolách samotných. Finchelstein se ovšem vyhýbá repetitivnosti tím, že myšlenky představuje z nového úhlu, případně je doplňuje o další kontext. Čtenáři nikdy nepřipadají, že by daný odstavec už jednou četl, a to je důležitým znakem čtivosti, která se rozhodně této knize nedá upřít.

Finchelstein tak na relativně malém prostoru načrtává zevrubnou historii fašismu a jeho proměn napříč moderními dějinami. Zároveň předkládá koncept, který může pomoci, jak říká podtitul knihy, „pochopit největší ohrožení demokracie“, nebo alespoň jejího vývoje do druhé výhry Donalda Trumpa v prezidentských volbách. To vše zasazuje do globálního kontextu, pečlivě přitom rozebírá situaci na často opomíjeném globálním Jihu, převážně v jeho rodné Jižní Americe; přihlíží též důkladně k dění v Indii či některých státech Afriky a Blízkého východu. Veškerá akademická práce je velice zevrubná – celá kniha je téměř

nepřetržitým sledem důkazů z primární literatury – každá stránka, ne-li každý druhý odstavec obsahuje citace z děl, projevů a rozhovorů s fašistickými a populistickými „mysliteli“ a vůdci všech zemí. Pro filosofy se nejedná o četbu nijak zvlášť náročnou, avšak možná o to důležitější – Finchelstein předkládá velice důkladný základ, který rozhodně stojí za to reflektovat a filosoficky interpretovat či rozšiřovat.

Hlavní slabinou, jež je ovšem vzhledem k povaze knihy do jisté míry nevyhnutelná, je to, jak rychle zestárla. *Wannabe Fascists* vyšla před americkými prezidentskými volbami v roce 2024. Mé podezření je, že ve snaze ovlivnit jejich výsledek – napovídá tomu závěr, který mluví o tom, že k tomu, aby byla zažehnána hrozba fašistického převratu, stejně jako v případě plukovníka Rica v Argentině, stačí kooperace lidu, médií a institucí, a Spojené státy pak mohou být světu příkladem a pomocí ve vypořádávání se s fašismem. Je-li tomu tak, cíl je to dozajista obdivuhodný, i kdyby se to mělo povést u jediného člověka. Zároveň se s každým novým týdnem, ne-li dnem Trumpova prezidentství objevují nečekané nové praktiky a cíle tohoto aspirujícího (a snad stále pouze) rádob fašisty, zvlášť ohromující salva krutých a nelegálních výkonných nařízení, které jsou stejnou měrou opravdovou hrozbou jako odvrácením pozornosti od nekončících korupčních afér a pokračování prezidentských pravomocí. I tak ale lze pozorovat mnoho podobných postupů či tendencí jak vzhledem

k Trumpovu prvnímu období, tak i ostatním aspirujícím rádob fašistům. S explicitním zapojením technologických miliardářů do Trumpovy kampaně se také objevují noví, nezpochybnitelní hráči v celém tomto procesu. Na jednu stranu to zajisté Finchelsteinovi poskytuje nový materiál pro další knihu, na druhou to však znamená, že jeho veskrze nadějný závěr vyznívá poněkud naprázdno.

Zároveň Finchelstein značně podceňuje, jak zásadně odlišná je Trumpova situace oproti situaci jihoamerických „téměř diktátorů“, jež se podařilo zastavit. Trump má totiž na své straně právě ty orgány státní moci (ústavní soud a kongres) a velké korporace (hlavně důležitou část médií, a tudíž i významnou část lidu), které Finchelstein označuje za klíčové, aby mohli být zastaveni diktátoři; ti měli na své straně „pouze“ armádu (či její výraznou část), maximálně těžili z podpory amerických tajných služeb. Po prvním roce Trumpovy druhé vlády si myslím, že o jeho směřování k fašismu nelze být na pochybách. Je možné diskutovat nad tím, zdali je to stále „jen“ aspirující rádob fašista či zdali již překročil i jižní břeh Rubikonu, avšak to, že představuje nebezpečí, je jasné. Možná právě díky tomuto „naplněnému prorocství“ je Finchelsteinova kniha o to zajímavější a důležitější pro státy, ve kterých se aspirující rádob fašisté ještě nedostali plně k moci, ale pokoušejí se o to.

Martin Fereš

Martin Kočí

CHRISTIANITY AFTER CHRISTENDOM

Heretical Perspectives in Philosophical Theology

Londýn (Bloomsbury) 2023, 248 str.

Kniha filosofujícího teologa Martina Kočího si klade za cíl promyslet perspektivy křesťanství po křesťanstvu. Zabývá se proto existenciálními dimenzemi víry, která charakterizuje svět, v němž křesťanství již nemůže samo sebe označit za triumfální či homogenní metanarativ, fenomenologicky založenou teologii nebo křesťanstvím jako pohybem existence. Čini tak pomocí rekonstrukce několika významných filosofických, ale i teologických pojetí křesťanství, která vždy, až na jednu nikoli nepodstatnou výjimku, určitým způsobem vychází z postmoderny (Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Richard Kearney, Lieven Boeve).

Jediným autorem, jenž z označení „postmoderní“ do značné míry vybočuje, je myslitel doby poevropské Jan Patočka. Význam Jana Patočky pro Kočího teologický projekt je tak na jednu stranu zásadní – pojem křesťanství jako solidarity oťresených představuje samotný vrchol knihy –, na druhou stranu „heretický“ (avšak reflektovaně – viz podtitul knihy *Heretical Perspectives in Philosophical Theology*) hned ve dvou ohledech: Zprv,

vztah Patočkova myšlení, které představuje do značné míry pokus o syntézu Husserlovy a Heideggerovy fenomenologie, k ostatním přítomným myslitelům a myslitelkám explicitně spojeným s postmodernou není sám o sobě vůbec samozřejmý. A za druhé, sám Patočka se ke křesťanství vyjadřuje jen velice plaše, např. v programaticky znějících, avšak enigmatických zmínkách, jako je ta o nutnosti myslet „křesťanství bez platonismu“ v *Kacířských esejích*. Křesťanství po křesťanstvu je tedy primárně fundamentálně teologickým projektem, který vychází z Patočky a z postmoderních filosofii, filosofie však v tomto případě nehraje roli tradiční služby teologie, nýbrž jedná se o vztah dialogu a vzájemného obohacení.

Co přichází po křesťanství, přesněji řečeno po křesťanstvu? Z pečlivých analýz převážně postmoderně koncipovaných konců křesťanství je zřejmé, že po křesťanstvu jako hegemonii, suverénní a triumfální společenské struktuře přichází kritické křesťanství, které si je vědomo toho, že je prožívané ve společnosti a ve světě, jež už nejsou křesťanské, avšak podle autora ještě nejsou plně nekřesťanské. „Smrt metafyzického svrchovaného Boha znamená emancipaci“ (140).¹ Toto kritické *po* tedy znamená uznání ztráty moci, které není bez teologických souvislostí s kenotickým sebevypřažděním Boha, s příběhem Ježíše, který sám sebe zmařil: „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil,

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponižil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži“ (Filipským 2, 6–8). Křesťanství po křesťanstvu tedy v Kočího pojetí znamená obrácení od společenské hegemonie k individuální a kolektivní existenciální praxi, bytí ve světě.

V artikulaci tohoto obrácení si však čtenář může položit otázku, jak lze tuto transformaci konkrétně historicky a sociálně situovat. Nebo se jedná o transformaci, která je čistě fundamentálně teologická? Kočí historicky a sociálně orientovaný přístup explicitně odmítá, když píše, že usiluje o „emancipaci otázky onoho *po* křesťanství ze spárů historicko-sociologických debat“ (61). Je to však dost dobře možné? Co pak znamená ono „after Christendom“ v nehistorickém smyslu? Pokud ona transformace z křesťanstva ke kenotickému křesťanství je fundamentální struktura bytí, v níž se nutně jedno obrací v druhé, jak potom vysvětlit protipohyby ve jsoucnu, kterému říkáme současný svět, kdy po onom after Christendom“ přijde další „after Christianity“ a křesťanství získá zpět svůj triumfalismus, suverenitu a hegemonii (prvky mífící tímto směrem můžeme pozorovat např. v současných USA)? Pokud bychom nakrásně přijali perspektivu, podle níž je tato transformace křesťanství „apriorní pohyb, vnitřní struktura, vnitřní dynamika křesťanství“ (61) samotného, neredukovatelná na historická a sociální určení, proč potom triumfalismus, suverenita a hegemonie nejsou v knize reflektovány jako fundamentálně teologické pojmy? Jsou pouze zmíněny jako

něco, co je třeba překonat, resp. co je už překonáno. Myšlení apriorní vnitřní fundamentálně teologické struktury křesťanství se tak zdá se neobejde bez veskrze politických pojmů, odkazujících ke konkrétní podobě mocenských struktur křesťanských církví, včetně jejich historických a sociálních určení. Jedním z hlavních cílů knihy je přitom myšlení křesťanství jako zkušenosti bytí ve světě. Čtenář si tedy klade otázku: Co znamená křesťanství, které samo sebe chápe „ze světa“ (63), avšak bez historických a sociálních debat? Jediná interpretace, která vysvětluje ze závěru knihy, je, že se jedná o bytí-ve-světě v Heideggerově pojetí, a že tedy určitým fundamentálně ontologickým horizontem této fundamentální teologie je Heideggerovo rané myšlení, formulované v *Bytí a čase*.

Křesťanství budoucnosti je v knize pojato jako zkušenost otřesu. „Jak se s touto situací můžeme existenciálně vyrovnat? Jak křesťanství přistupuje k tomuto nestabilnímu způsobu bytí, jak jej ztělesňuje a jak jej konkretizuje“ (65)? V polemice s Vattimem a jeho čistě hermeneutickým pojetím křesťanství Kočí zdůrazňuje, že „musíme přijmout historii a skutečnost, že křesťanství je historické“ (91), počínaje historickým Ježíšem, a proti Caputově představě křesťanství bez náboženství, že „my však jsme povoláni žít v tomto světě“ (113). Není tu napětí s nehistorickým pojetím onoho „after“ výše? O tomto světě však kniha nic pozitivního neříká. Co lze o tomto světě říci, ať už z hlediska teologie, nebo filosofie? Co je to za svět, v němž se může odehrát tato tragická událost (míněno globální pandemie covidu 19), ptá se

např. Judith Butlerová ve stejnojmenné knize.² Podobné napětí mezi fundamentálně teologickým a historicko-kritickým přístupem spatřuji v otázce žitého křesťanství. „O křesťanství nejen přemýšlíme, ale také ho žijeme“ (145). Jak si konkrétně představit žití křesťanství po křesťanstvu? Není to tak, že v konkrétním křesťanském společenství se vždy nějak mísí prvky křesťanstva i křesťanství, a že tedy nutnost oné fundamentální transformace je třeba nuancovat? Např. v katolické církvi dodnes přebývá hierarchická, patriarchální struktura, zároveň však probíhá proces synodality, který více zdůrazňuje subsidiaritu a podíl laiků na jednání a rozhodování.

V poslední kapitole knihy se zkušenost otřesu zpřesňuje odkazem na konečnost existence ve světě. „Smysl křesťanství obsahuje skutečně konkrétní zkušenost – zkušenost konečnosti, lidskou podmíněnost bytí ve světě“ (184). Není však teze o otřesenosti z konečnosti příliš obecná, a tudíž abstraktní? Nejsou ve skutečnosti otřesení, respektive solidarita způsobeny diferencovanou distribucí předčasné konečnosti? Vychází moje zkušenost konečnosti z toho, že všichni jednou umřeme, nebo z konkrétní a nespravedlivé předčasné konečnosti mého blízkého člověka, kterému je např. diagnostikována nevyléčitelná nemoc, nebo i z konkrétní zkušenosti neznámého člověka bez domova, který předčasně umírá na ulici?

„Solidarita otřesených je tedy solidaritou těch, kteří nesou břemeno konečnosti – vlastní zkušenosti lidské

existence“ (196), píše Kočí v závěrečné kapitole. V *Kacířských esejích* je ale zdrojem zkušenosti otřesu konkrétní dějinná zkušenost. Pojem solidarity otřesených je neoddelitelný od „frontové zkušenosti“, jejíž popis Patočka čerpal z textů Teilharda de Chardin a Ernsta Jüngera a z jejich popisu konkrétní zkušenosti v zákopech první světové války. „Solidarita otřesených“, těch, kteří prošli absolutností frontové zkušenosti, se projevuje nesouhlasem s „mobilizačními opatřeními“, která „eternizují válečný stav“. Vychází solidarita otřesených skutečně ze samotného faktu lidské konečnosti, nebo spíše z její katastrofální mezní podoby, jakou je válka? A pokud pojem solidarity otřesených, jenž je původně neoddelitelný od takto mezní zkušenosti, zobecníme na celé křesťanství, na veškeré bytí ve světě, nevyprázdníme jádro jeho obsahu a neučiníme z něj jen jedno z „líbivých hesel“, která Patočka odmítá? Zkušenost konečnosti lidského života obecně, bez rozlišení, jak nerovně je jakožto zkušenost předčasné smrti distribuována mezi různými skupinami lidských životů, tento problém podle nás rovněž neřeší.

Kočí si je nicméně vědom, že do jisté míry opakuje to, co kritizoval u současných filosofů a teologů: nabízí jen další filosofickou teologii. „Vznese jsem kritiku, že současní filozofové a teologové nabízejí příliš intelektuální vize křesťanství po křesťanstvu. Nyní se zdá, že navrhuji jen další filozofickou teologii“ (218). Zároveň reflektuje, že v knize nenajdeme odpověď na

² Judith Butler, *What World is This? A Pandemic Phenomenology*, Columbia University Press, 2022.

otázku, co je svět, v němž jsme jako (post)křesťané povoláni být. „Bylo by užitečné prozkoumat pojetí světa jako teologického problému a možná dokonce vyvinout systematickou teologii světa a spiritualitu bytí ve světě“ (217).

Křesťanství po křesťanstvu je filosofickou teologií, která na jednu stranu odmítá emancipační příběh jako Lyotardovo překonané velké vyprávění, na druhou stranu však věří v to, že filosofie jakožto „reflexe lidského bytí ve světě“ (207–208) má moc křesťanství osvobodit od jeho triumfalistické podoby. Má však filosofie opravdu moc osvobozovat? Není v této filosofující teologii existence jako otřesu a konečnosti neredukovatelné napětí mezi důrazem na křesťanství jako

materiální, vtělený způsob existence, a veskrze intelektuální osvobození prostřednictvím (postmoderní) filosofie?

Zda transformace hegemonie křesťanstva v solidaritu konečných bytostí, již se vyznačuje (post)křesťanství, tvoří pohyb vnitřní dynamiky křesťanství samého, tak podle nás zůstává otevřenou otázkou, k jejímuž zodpovězení filosofická teologie potřebuje nejen systematickou teologii světa, nýbrž také v této knize suspendovanou historicko-kritickou analýzu jak fenoménů hegemonie, suverenity a triumfalismu, tak osvobozujících (malých) praktik obrácení a solidarity otřesených.³

Jan Bierhanzl

³ Tato recenze vznikla v rámci výzkumné činnosti Oddělení současné kontinentální filosofie Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.

Jan Payne

FILOSOFIE AUTENTICITY

Být sám sebou

Praha (Karolinum) 2024, 278 str.

Jan Payne je lékařem, bývalým disidentem, vedoucím centra pro bioetiku při Ústavu humanitních studií 1. LF UK a také žákem Hejdánkových bytových seminářů. Jeho dlouhodobými tématy jsou etika, kvalita života a zdraví, do jejichž filosofické reflexe zapojuje know-how z oblasti neurologie, utužené více než padesáti letou medicínskou praxí (od roku 1974 působil jako asistent neurofyziolog, sekundář psychiatrie a neurologie, ambulantní neurolog, vedoucí laboratoře EEG a odborný asistent pro lékařskou etiku a filosofii medicíny). Publikoval bezmála sedmdesát odborných studií, ve kterých se podrobně zamyslel nad lidským štěstím, cílem moderní medicíny, významem smrti či otázkou, jak silná (jak slabá) je lidská vůle. Jejich společným prvkem je otázka po smyslu, který se zdá být nutnou podmínkou toho, aby vůbec něco lidského bylo. Přesně v tomto duchu se nese i jeho poslední publikace *Filosofie autenticity*, která do středu otázky po smyslu klade já jakožto subjekt a ptá se, jak je možné uvažovat o autentickém já a jaký význam má žití takové autenticity pro konkrétní lidskou bytost.

Kniha je rozdělena na dvě hlavní části pojmenované „Zdraví“ a „Štěstí“. Tyto části jsou rozděleny do systému paragrafů, které systematicky a samostatně řeší dílčí problémy celku. Tato struktura je pak doplněna shrnujícími tabulkami, jež výklad činí přehlednějším. Dalším pozorovatelným znakem knihy je následující: předložení obecného principu, jeho rozklad na díly, popsání vztahů mezi částmi a následně uvedení příkladu, jak se zkoumané téma jeví v žité praxi. Tak je například narýsována autenticita jako obecný princip, její jednotlivé části (např. myšlení jakožto tázání nebo nápad jakožto impuls atd.) a následně dopad ve formě modulace mocenských vztahů (24).¹

Úvod knihy představuje poměrně ambiciózní nárys problému, nebo spíše komplexu problémů, které se má následující text snažit řešit: co to znamená být svobodný, zdravý a šťastný; jak se tyto stavy projevují a jaký je jejich vztah k otázce autenticity konkrétního žití. Proto autor hned na začátku knihy upozorňuje čtenáře na filosofickou bázi, s níž bude dále operovat: umisťuje knihu do konkrétního fenomenologického filosofického přístupu, kterým je Hejdánkova koncepce nepředmětného myšlení. Tato koncepce – velmi zjednodušeně řečeno – předpokládá, že redukcí reality na to, co lze objektivizovat, nebereme v patrnost další její jevové aspekty, a rozumět jevu můžeme spíše vnímáním jeho plného

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

celku.² Podobně je potřeba nahlížet na autenticitu, která má být snad definovatelná notoricky známým heslem „bud' sám sebou“, ale jejíž významový celek nám v moři podobně znějících imperativů může blednout (15).

Autenticita je v pojetí Jana Payneho radikální individualitou a ipseitou. Její základní charakteristikou je jednak to, že vyvěrá z konkrétního jedince, existuje pouze v kontextu jeho samotného (pouze já mohu posoudit, zda jsem autentický) a nejdůležitější ctností pro její manifestaci je odvaha (myslet), avšak současně také to, že je realizována mechanismem integrace několika klíčových složek lidské mysli, zejména tendenciality a spontaneity. Tento zdánlivý paradox Payne vysvětluje následujícím způsobem: základem autenticity (být *autentický* nebo být *autenticky*) je nápad a bez něj není člověk autentický. Otázce, kde se nápad bere, není věnována příliš velká pozornost. Někdo by poznamenal, že řešení je představeno skromně, jiný, že elegantně: v autorově myšlení je nápad dílem náhody. Implicitně Payne spíše naznačuje podobnost s Popperem:³ ne že bychom se nutně museli bránit detailnímu průzkumu procesu jeho vzniku nebo že by to dokonce představovalo *black box*, spíše je to úplně irelevantní. Nezáleží na tom, jak nápad vznikne. Konstatujeme, že je (faktem) a tato jeho existence představuje základ pro autenticitu. Jak s tímto pohledem naložit dál, ukazuje další prvek, kterým je konceptualizace

myšlení. Myšlení je v tomto kroku Payneova výkladu ztotožněno s tázáním (a bude dále zpřesněno). Když se tážeme, myslíme, resp. myslíme daleko více, než když odpovídáme (hledáme odpovědi na otázky). Vlastně čím více odpovídáme, tím více se vzdalujeme od otázky a tím více přestáváme myslet (23). Payne tak vykresluje jakousi osu, na které je myšlení kalibrováno. To je mimochodem formulace, která zpřehledňuje smysl starých dialektických principů, ono frenetické pokládání otázky za otázkou (myšlení v dialektické hermeneutické spirále). Ale zpět k nápadu. Podmínkou *sine qua non* autenticity je nápad, a pakliže má být nápad myšlen, je třeba, aby jeho emergence měla formu otázky. To vše dohromady je vlastně velmi složitý způsob, jak říct, že abychom mysleli, musíme být otevření otázkám, které volně tanou na mysli. A následně otázkám, které tyto první otázky rozporují nebo obrací ve vtip. Navíc při vědomí toho, že žádná z nich neposkytne platnou odpověď, spíše naopak poskytnou podnět pro další otázku. Mnozí by dodali, že v průběhu tohoto procesu se něco již dozvídáme a nějaké odpovědi máme. Jan Payne se nicméně nezastává u základních epistemologických hlavolamů a pokračuje rychle dále.

Téměř polovinu knihy tvoří oddíl o zdraví, ve kterém zkušený lékař ukotvuje filosofický rozvrh v exaktní neurobiologii. Výklad začíná od problematického definování zdraví ve veřejném i lékařském diskursu,

² V. Dostál, *Šifry a nepředmětné myšlení u Karla Jasperse a Ladislava Hejdačka*, in: *Filosofický časopis*, 70, 2022, č. 3, str. 537–558.

³ Srv. K. R. Popper, *Logika vědeckého bádání*, Praha 1997, str. 82, 304.

k němuž je velmi kritický, a postupuje dále k popisu fungování mozku, potažmo lidského těla jako celku, ke kterému v Payneho myšlení nelze přistupovat jako k předmětu, nýbrž jako k události (dokonce každý předmět je událost, protože nic jako stálý stav věci neexistuje). Zde se pak obzvláště důkladně zastavuje u rozboru obecného principiálního fungování události, jenž je pro další pasáže knihy naprosto kruciólní. „Událost je výrazem dvou dynamik působících proti sobě a na sebe navzájem“ (37). Jde o dynamiky exogenní a endogenní. Tyto dynamiky jsou v Payneho pojetí obecně platnými zákonitostmi v každé události jako takové. V exogenní dynamice jde o to, že to, co jest, je netečné: částice se pohybují z místa na místo v závislosti na předchozích podmínkách. Principem takového pohybu je jasná kauzalita a objekty takového pohybu mají predikovatelnou tendenci. Jako by v této exogenní dynamice neexistovala náhoda. Ještě závažnější otázka je, co by mohlo uvést exogenní dynamiku do chodu? Právě o tom je druhá ze zmíněných koncepcí, dynamika endogenní. Je o vzniku nového, tedy toho, co není přímým kauzálním důsledkem starého. Vznik nové kvality, kdy z procesu nevzniká totožné, možná nanejvýše podobné, ale přece jen v něčem jiné (nové, jedinečné). Dvě uvedené dynamiky, také označované jako tendenciální a spontánní, pracují paralelně a někdy mezi nimi také nastává soulad. Takový soulad vypadá tak, že tyto dynamiky mezi sebou interagují, doplňují se, navzájem jedna druhou integrují. Výsledkem není nic menšího než život (život je tedy vznikem nové kvality vyplývající z integrace

tendencionality a spontaneity a v tomto smyslu je emergencí) (42). Naopak smrt je způsobena absolutním vítězstvím jedné z dynamik a koncem jejich interakce (zároveň Payne netematizuje úplný homeostatický stav; stav může být vychýlený ve prospěch jedné z dynamik, jejich interakce však nesmí skončit, má-li se žít). Od takto pojatého života se následně mohou odvinout další myšlenky o zdraví: k tomu, abychom hovořili o zdraví, musíme vzít v potaz tendenciální i spontánní stránku života (bez jedné to život v Payneho podání není) a zdraví. Jinak řečeno – člověk, který by postrádal autentickou složku, nemůže být zdravý. Jak uvidíme dále, zdraví v Payneho pojetí úzce souvisí s dosahováním štěstí skrze možnost hledání vlastního smyslu. Ryze tendenciální člověk je v podstatě nemocný. Nemůžeme totiž pojmout lidské tělo jako stroj a k jeho léčení přistupovat jako k opravě hardwaru (45).

Jedinečnost nebo ipseita je základem pro to, co je autentické, tudíž živé – v tom smyslu, že další prvky života na jedinečnosti živé bytosti staví (každá živá bytost je podle autora jedinečná). Život má totiž podle Payneho další charakteristiky, které lze deduktivně odvodit: teleonomii, hierarchii a automacii. Automacie je fungování jakési homeostatické modulární smyčky. Její existence je typická pro život, naopak v neživé přírodě jsme ji doposud neviděli, pakliže není uvedena v chod člověkem (Payne samozřejmě zmiňuje servomotor, nasnadě by bylo dotknout se na tomto místě umělé inteligence). Hierarchie upravuje vztahy mezi jednotlivými smyčkami. Teleonomie potom obě zaměřuje na cíl, ovšem nesmí se plést s teleologií, tedy

teleonomií anticipovatelnou, teleonomií vylučující náhodu (65–66).

Payne tyto úvahy následně staví na biologický základ v podkapitolách zaměřených na neurologii. Seznamuje čtenáře s celkovým fungováním neurologického systému i s dílčími částmi mozku a jejich vzájemným působením a funkcionalitou. Z celku neurologie a fenomenologie jako rovnoprávných partnerů pak plyne výstup týkající se posouzení racionality: veškerá racionalita se zázemím v parietálním a frontálním kortexu (dorsolaterálním operujícím s imaginací a ventromediálním operujícím s emocemi) má instrumentální povahu a má vést subjekt k cíli. Tento cíl má povahu hodnoty a hodnota je citem (hodnota je určitým citem, protože se jedná o určitý životní postoj, který vzniká a je prožíván jako emoce), jenž je uveden v život interakcí spontaneity a tendenciality uvnitř každé ipseity. Každý jedinec fungující tímto způsobem si pak vytváří speciální, originální hodnotu, kterou je celkový smysl. Takto Jan Payne dochází k načrtnutí smyslu daného (konkrétního) života, jímž je v podstatě naplnění individuálního účelu vykrystalizovaného originálně v každém z nás (98–99).

Podobně jako v oblasti zdraví má autenticita podle autora klíčovou roli také v oblasti štěstí. Také štěstí lze totiž uchopit předmětně a pak mu dávat různé fasády, avšak jeho uchopení jako předmětu vede k jeho zásadnímu nepochopení. Mám, či nemám štěstí? Kdo pak takto komodifikované štěstí ohodnotí? Tato záležitost je v Payneho textu silně spojena s již zmíněným pojednáním o tom, co je (nebo co není) myšlení – podle autora jím není instrumentální racionalita (Descartes)

ani formální matematika, protože tyto nejsou s to vyrovnat se s existencí paradoxu (také jsou obě, stejně jako religiozita, postavené na přesvědčení o existenci něčeho pevného). Kdo myslí pouze po této linii, ten si podle Payneho ulehčuje práci (147). Payne totiž pojednává o myšlení vedoucím k *doxa*, nikoliv *epistémé*, pro něž jsou právě paradoxy živnou půdou. Dokonce samotný paradox nalézání pravdy: „Myšlení je totiž zaměřené na pravdu a pravda je opakem jistoty tak, že ten, kdo jistotu má, je od pravdy daleko, kdežto ten, kdo se k pravdě blíží, žádnou jistotu nemá“ (148). Odtud plyne výše zmíněný důraz Jana Payneho na tázání.

Tento modus myšlení je vždy něčím veden, ale je velmi obtížné dobrat se k tomu, čím. Rozum ani empirie to není, jak plyne z debat posledních 500 let po Descartovi, zbývá proto cit (hodnota). Payne nabízí krátký historický exkurz do rozvoje této myšlenky na linii Schleiermacher, Fries, Kierkegaard, Jaspers a samozřejmě Heidegger, nicméně nejzajímavější příspěvek pro něj představuje klasik religionistiky Rudolf Otto. Payne ze svých úvah zřejmě programově vynechává veškeré teologické koncepty včetně modernistické mystiky, která k tomuto tématu rozhodně má co říct, nicméně Ottův příspěvek je zde zásadní. Jeho koncepty nábožného citu (spocívá v napětí mezi mystériem *tremendum* a mystériem *fascinosum*, mezi bázlivým chvěním [děsem] a lákavým úžasem) je pro Payneho důležitou součástí myšlení (nápadu a tázání). Je to cit, kterým disponuje každý člověk, a je tudíž klíčový pro porozumění tomu, čím je autenticita: pomocí citu člověk rozvíjí myšlení a nejdůležitější

myšlenkou člověka je rozvrh vlastního účelu (vlastní budoucnost). Svůj účel (smysl), a také svoji budoucí projekci, si určuje každý sám, má-li být autentický (205). Člověk, který žije cizí účel, podle autora autentický není (zároveň Payne nepochybně, že si jednotlivec může svobodně zvolit žít pro někoho jiného – jen je potřeba, aby to byla svobodná volba). Tento smysl také nemá cenu definovat, neboť definicí lze uchopit pouze předmět, naopak rozumět mu lze zejména pomocí *numinosa* a projektování sama sebe do budoucnosti. Jan Payne tedy shrnuje, že zdravý člověk je autentický člověk, který hledá svůj vlastní smysl, a to tak, že se po něm táže. Nikdy se ho nedobere, protože je neuchopitelný, ale na cestě k jeho nalézání člověk může být šťastný (240).

I přes jasnou strukturaci knihy se jedná o text velmi náročný. Někdy se autor velmi spoléhá na erudici čtenáře, což samo o sobě samozřejmě není špatně, text ovšem v tomto ohledu působí lehce nevyrovnaně. Někdy se tak dozvídáme téměř přesnou mapu autorových myšlenek, někdy jsme nuceni pátrat po významech pojmů, např. je uveden tzv. meadovský typ reflexe, ale Mead není vůbec zmíněn (192).

Na některých místech se autor, jehož argumentace je jinak velmi přesná, dopouští zobecnění do míry, kterou je možné chápat jako etnocentrismus, byť netvrdím, že zamýšlený. Payne píše např. o tom (16), že v době Platónově neexistoval rozdíl mezi soukromým a veřejným (lze přitom odkázat na tehdejší indický principiální spis Kautiljova Arthaśāstra nebo čínský princip Jingtian zhi). Dále zmiňuje existenci národnosti ve starověku, což

může být nepodstatný detail, ale také vada v textu jinak rigorózním. Zdá se, že autor na těchto místech vychází primárně ze studia řeckých klasiků, ale širší etnografický vhléd neaplikuje. Je to problematické v momentu, kdy autor vyřkne imperativ, jako např. ten, že autenticita existuje pouze v soukromí (jakkoliv to v autorově schématu dává smysl).

Na několika místech se autor patrně pokouší o nalezení eidetického invariantu. Velmi otevřeně např. v pasáži věnované *numinosu* (173), které je zde chápáno jako invariant náboženství. Avšak zde by větší prostor zasloužil rozbor toho, proč by takováto *epoché* měla být možná a jak zapadá do autorova nepředmětného přístupu. Hermeneutika jakožto dědička a reflexe Husserlovy fenomenologie totiž považuje epoché za metodu, v jejímž jádru je přítomno reziduum pozitivismu, jedná se tudíž o svým způsobem předmětný přístup.

Jedním ze základních postulátů Payneho díla je to, že lidské tělo není stroj. Je nanejvýše důležité o tělu člověka nepřemýšlet jako o předmětu. Je to z toho důvodu, že pojmem-li tělo jako předmět, něco z jeho celkového smyslu nám uniká. V této pasáži by se však čtenář potřeboval dozvědět více o tom, jak autor smýšlí o moderním lékařství. V knize je (na samém začátku) věnováno několik desítek vět nástinu toho, v čem lékařství selhává, když se snaží definovat lidské zdraví přistupující k tělu jako k předmětu. Autor (znovu nutno připomenout: lékař s padesátiletou praxí) však nevěnuje žádný prostor popsání snad nepochybných úspěchů medicíny založené právě na přístupu „opravy hardware“. Vkrádá

se myšlenka Roberta Solowa: pakliže nemůžeme dosáhnout ideálu, znamená to, že je v pořádku dělat chirurgickou operaci v kanálu?⁴ Na druhou stranu je potřeba položit otázku, zda je Payne takto radikální a zda vůbec říká „pojímejsme lidské tělo nepředmětně a ne předmětně“, nebo spíše „pojímejsme lidské tělo předmětně a zároveň nepředmětně“. Hejdánek promýšlel plnost a celistvost (komplexitu, nikoliv simplexitu), a to by naznačovalo spíše druhé ze zmíněných pojetí, ovšem další otázkou by pak bylo, zda by to nebyl jen kontradiktorický eklektismus. Nebo naopak onen paradox svědčící o důsledném promýšlení této věci, protože je v pořádku zachovat *chvění* mezi danými noetickými polohami?⁵

Takové chvění je srozumitelnější, pokud nahlížíme člověka jako temporální událost. Avšak co to znamená, že je člověk událost? Že se děje (v čase)? Nejenom to, také to znamená, že takovou událost někdo jako událost vnímá, nějak na ni pohlíží (nebo klidně on sám sebe nějak takto vnímá) a následně ji *nějak* vypráví. Do hry pak vstupují zákonitosti spjaté s narativitou. Existuje zápletko a vypravěč a také někdo, kdo příběh přijímá a nějak si ho vykládá (model figurace, refigurace a konfigurace dle Paula Ricoeura).⁶ Payne se toho (skromně) dotýká (48, 213–214), když píše, že událost jakožto příběh je uzamčena právě v tomto jednom příběhu, protože z podstaty věci

z daného narativu nelze vykročit. Je velmi sporné, jestli tomu tak je a jaké to má důsledky. Postmoderna jako taková přece přináší nabídku takového vykročení, opuštění jednoho narativu. Dělá to tak, že uznává existenci narativu, ale připouští jeho refiguraci jinými entitami a tím vznik nového příběhu. Payne namítá, že takto by byl příběh uchopen předmětně, a to nelze, protože nikdo nemá nástroj, jak uchopit (zafixovat) příběh někoho jiného (možná i svůj vlastní). Autentický život lze nějak zachytit, ale nikdo nemá přístup k jeho pochopení (může mu jen nějak rozumět v kontextu svého života). Jak tedy vůbec mohou spolu koexistovat autentické osoby ve společenství? Je to tak, že žádná interkulturalita, nebo dokonce žádný mezilidský vztah není autentický? Byť si čtenář může říct, že by chtěl o těchto problémech zjistit více, autenticita se v Payneho díle vztahuje pouze ke konkrétnímu jednotlivci. Rozhodně Payne nesměruje k odmítnutí autentické relace. Jeho úvahy mají především nabourat snahu o jistotu toho, že lze přesně vymezit životní příběh konkrétního druhého.

Podobně bychom se autora mohli tázat, zda s takto pojatou autenticitou lze skutečně konkrétního druhého označit jako neautentického jedince, a to z toho důvodu, že by takový člověk mohl být považován za nečlověka. Smysl života nastíněný pomocí autenticity je silným momentem

⁴ C. Geertz, *Interpretace kultur*, č. překl. H. Červinková et al., Praha 2007, str. 41.

⁵ T. Halík, *Co je bez chvění, není pevné*, Praha 2002, str. 80–86.

⁶ P. Ricoeur, *Čas a vyprávění*, I, č. překl. M. Petříček – V. Dvořáková, Praha 2000, str. 89–90.

a vyložit by se dal právě ještě takto negativně: pakliže je člověk člověkem v momentu, kdy je autentický, totiž je svobodný ve svém rozvrhování se, pak vezmeme-li mu tuto možnost, v podstatě mu bereme lidství jako takové. Masy lidí jdoucí odevzdaně na smrt v Auschwitzu popisuje Arendtová⁷ jako osoby, kterým byla odebrána nejen svoboda, ale přímo lidství. Nyní je možné uvažovat také o tom, že u těchto lidí byla násilně popřena spontaneita frontálního kortexu a „při životě“ (a cestou na smrt) udržena tendencialita kortexu perietálního. Ke splnění nacistických makabrozních cílů tak mohlo vést mj. programové zrušení adaptace tendenciální a spontánní složky lidství, tedy zahubení autentického a jeho nahrazení člověkem jakožto poslušným strojem. Myslím, že se Jan Payne nesnaží říct, že lidé, kteří z nějakého důvodu nejsou autentičtí, nejsou lidmi. Spíše prostě upozorňuje na to, že autenticita je hodnota lidství.

Autenticita je tedy pro Jana Payneho fenomén obrovské hodnoty. Je to jev, který podmiňuje vnitřní svobodu člověka a společenskou svobodu dané kultury. Autentický člověk totiž jedná sám za sebe. Znamená to, že kdo jedná za někoho jiného, není autentický? Nebo i tak autentický je, protože se tak přece sám rozhodl? Představuji si dialog Jana Payneho s již zmíněnou Hannah Arendtovou o Eichmanovi.

Byl ten člověk autentický? Jaký dopad by mělo uznat jeho jednání za autentické a *vice versa*? Představuji si, že dopad takového rozhodnutí by byl drtivý pro antropologický meta-narativ. Na druhou stranu, může něco jako kulturní meta-narativ fungovat, pokud jsou jedinci v této kultuře autentičtí? Zdá se, že meta-narativita neboli kulturní generalizace popírá autentické jedince a naopak. Logicky z toho pak vyvěrá úvaha, že s rostoucím počtem autentických jedinců v kultuře se zmenšuje vliv meta-narativu. Má však tato kultura nějaký nástroj společenské koheze, který meta-narativ nahradí? Pokud ne, vrací se do hry téměř pereniální spor na poli politické filosofie (Rousseau, Hobbes, Locke a další kontraktualisté). Pokud ano, je patrně nutné jej ještě nalézat, protože ve většině současného světa na úrovni většího politického celku není aplikován. Otázky položené Janem Paynem a jejich poctivá hermeneutika představená ve *Filosofii autenticity* takovou cestu nastiňují: přestat o sobě, svém bližním a své kultuře přemýšlet jako o předmětu, který je vtěsnatelný do parametrické závorky a vyjádřitelný jako algoritmus, a žít otázkou: „Jak být sám sebou?“ V jádru Payneho filosofie je antropologicky optimistické přesvědčení, že zdraví a štěstí pak může potkat každého.

Jakub Paleček

⁷ H. Arendtová, *Původ totalitarismu*, I–III, č. překl. J. Fraňková et al., Praha 2013, passim.

JÜRGEN HABERMAS: KŘEHKOST DEMOKRACIE A ILOKUČNÍ SÍLA KOMUNIKATIVNÍHO JEDNÁNÍ

Jürgen Habermas (18. 6. 1929 – 14. 3. 2026) vedl nejen mimořádně dlouhý a plodný život, ale také jako reprezentant druhé generace frankfurtské školy a poslední asistent Theodora W. Adorna zosobňuje jednu z nejdůležitějších kapitol poválečné evropské filosofie a politické teorie. Patří k těm vzácným myslitelům, jejichž dílo teprve po jejich smrti vstupuje do druhého života, v němž už nemluví autor, ale síla jeho argumentů, mezery jeho systému, živoucí síla jeho otázek a náročnost intelektuální architektury.

Generační paměť, špatné svědomí a německá odpovědnost

Habermasova filosofie vznikla z generační zkušenosti opakovaně přiznávaného špatného svědomí Německa po holokaustu. V letech 1939–1943 byl Habermas členem Deutsches Jungvolk, tj. mladší sekce Hitlerjugend pro chlapce ve věku 10–14 let. Tato nacistická organizace pro mládež ho zpočátku odmítala vůbec přijmout, protože měl vrozenou vadu: rozštěp rtu. Habermasův pasivně nacistický otec mu ke vstupu musel pomoci. Avšak v letech 1943–1945 se Habermas vyhnul přechodu do Hitlerjugend pro starší chlapce, a to tím, že v náhradní službě jako mladý vedoucí, Jungvolkführer, podstoupil zdravotnický výcvik a pracoval jako sanitář. Celá epizoda je vodítkem k pochopení, proč Habermas celý život trval na tom, že Německo nesmí relativizovat nacistické zločiny a nesmí se uchýlovat k historickému revizionismu. Špatné svědomí se stalo u Habermase zdrojem politické a filosofické odpovědnosti.

Habermas byl myslitelem, který si nikdy nepletl abstrakci teorie s odstupem od světa. Jako veřejný intelektuál, podobný v něčem Sartrovi či Derridovi ve Francii, vstupoval do sporů o nacistickou minulost Německa, levicový radikalismus studentského generačního protestu roku

1968, o evropskou integraci, legitimitu ústavního patriotismu či bioetiku a náboženství v postsekulární společnosti. V osmdesátých letech tak Habermas vedl tzv. Historikerstreit, spor historiků, v němž odmítl pokusy konzervativních intelektuálů, například Ernsta Nolteho, „normalizovat“ nacistickou minulost. Tato odpovědnost nabyla evropského, ba i světového rozměru. Habermas byl přesvědčen, že Německo může svoji historickou vinu transformovat jedině tehdy, stane-li se spolehlivým pilířem evropské integrace a mezinárodního demokratického právního řádu. Evropa pro něj nezůstala ekonomickým projektem, byla normativním závazkem, tj. pokusem vybudovat postnacionální politické společenství, v němž sdílená suverenity neznamena ztrátu národní identity ani vlastní demokratické suverenity, kterou primárně chápal jako suverenity lidu, nikoli státu.

Rok 1989 Habermas sám charakterizoval jako „nachholende Revolution“¹ neboli „dohánějící revoluci“. Šlo o návrat k hodnotám, které také Západ zradil nebo nedokázal naplnit, jako byly právní stát, lidská práva, pluralismus. Kritizoval v té době jednostranný ekonomický model německé „reunifikace“. O deset let později kontroverzně obhajoval bombardování Kosova jako případ, kdy mezinárodní společenství musí jednat i bez mandátu Rady bezpečnosti OSN, je-li v sázce záchrana lidských životů. Na počátku války Ruska proti Ukrajině ovšem naopak varoval před eskalací, která by mohla vést k jadernému konfliktu. Jeho opatrnost šla často proti stávajícímu trendu, měl silné vědomí dluhu vůči budoucím generacím. A právě v tom se zrcadlila nejen síla, ale i zranitelnost jeho myšlení. Habermas byl myslitelem zdrženlivosti, institucionální odpovědnosti a historického poučení. Jeho veřejné intervence (např. varování před levicovým fašismem v době studentských anti-autoritářských demonstrací v Německé spolkové republice v roce 1967–1968) byly přijímány se souhlasem i ostrým odporem. Myslitel, který zasvětil život veřejnému užívání rozumu, se nemohl na sklonku života uchýlit do mlčení právě ve chvíli, kdy Evropa znovu čelila válce, rozštěpené veřejnosti a návratu geopolitické brutality.²

Danny Postel napsal o ohlasech Habermasovy teorie demokracie v Íránu.³ Oproti Michelu Foucaultovi, který postmoderně hájil antimoderní

¹ J. Habermas, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt am Main 1990.

² J. Habermas, *War and Indignation*, in: *Sueddeutsche Zeitung*, 28. dubna 2022.

³ D. Postel, *Reading „Legitimation Crisis“ in Tehran. Iran and the Future of Liberalism*, Chicago 2006.

iránskou revoluci, kritičtí intelektuálové v Teheránu ukotvují národní a islámské tradice v silné občanské společnosti. Dnes, kdy hrozí eskalace konfliktů mezi mocenskými aspiracemi – ruskými, americkými, a iránskými –, vyvstává otázka: jak lze demokratickou revoluci rozvíjet uprostřed války? Habermas by pravděpodobně odpověděl, že vojenský úder může diktaturu oslabit, ale nemůže vybudovat demokratickou kulturu. Ta vyžaduje čas, instituce, a především komunikativní prostor, v němž se občané učí jednat svobodně.

Deliberativní demokracie a existenciální zralost

Raný Habermas⁴ ukázal, že moderní svoboda není myslitelná bez veřejné sféry. Jedinci se stávají občany tím, že vstupují do racionálně-kritické diskuse o společných záležitostech. V dnešní době datového třídění pozornosti, politického marketingu a permanentní polarizace na digitálních sítích, působí tato kniha téměř prorocky. Habermas už tehdy viděl, že veřejnost může být zároveň místem emancipace i manipulace, že média mohou komunikaci rozšiřovat a současně ji kolonizovat. V tomto smyslu nebyl zklamaným marxistou či nostalgikem po ztraceném liberálním světě, nýbrž analytikem strukturální křehkosti moderní demokracie. Fungující demokracie vyžaduje komunikativní zralost občanů (i proto se jeho pozornost často upírá k existenciální etice u Kierkegaarda). Občané v demokracii musí snést nejistotu, přijmout pluralitu a neřešit spor násilím, ale argumentem. Varoval před populismem a nacionalismem jako před masovou neschopností bránit svobodu. Dnes se toto varování přesunulo k zápasu o otevřenou komunikaci kolonizovanou anonymními sítěmi plnými dezinformací a nekritického myšlení.

V prvním ze svých tří vrcholných děl Habermas⁵ vyložil společnost nikoli jen jako střet zájmů, institucí a mocenských vztahů, ale také jako svět sdílených významů, v němž lidé implicitně uplatňují nároky na srozumitelnost, pravdivost, správnost a upřímnost svých tvrzení. Jeho pojem komunikativního jednání, a potažmo racionality, byl často karikován jako jakási víra v ideální konsensus. Ve skutečnosti jde o inspiraci americkým pragmatismem a sémiotikou Charlese S. Peirce a obratem k jazyku v mluvních aktech Johna L. Austina a pozdního Ludwiga

⁴ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962.

⁵ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981.

Wittgensteina. Jednat komunikativně znamená, že i konflikt, hra moci, nesouhlas a kritika předpokládají (ve smyslu kantovských ideálních předpokladů) jazykové a normativní podmínky, které nemůžeme zcela opustit, aniž bychom upadli do performativního rozporu s naším vlastním ilokučním apelem na druhé. Habermas tím odpověděl na jednu z velkých nedořešených otázek moderní filosofie: jak lze po „smrti metafyziky“ zdůvodňovat normy, aniž bychom sklouzli buď k absolutismu, nebo k relativismu?

Habermasova jedinečnost spočívá v tom, že po katastrofách 20. století, po nacismu, holokaustu, totalitarismech, studené válce, po selháních revolučních utopií i v trvající krizi pozdního kapitalismu, nekapituloval před cynismem. Zachraňoval universalismus po zhroucení jeho starých metafyzických lešení. Nehledal návrat k předmoderním jistotám, ale odmítal i postmoderní zvěst o rozkladu norem a konci velkých vyprávění. Ve svém druhém vrcholném díle, které testoval a rozvíjel ve svých speciálních seminářích ve spolupráci s doktorandy a mladými asistenty, jako byl Axel Honneth, už v době svých studií ve Frankfurtu, rozvinul Habermas⁶ argument, že legitimita norem a zákonů nevyrůstá z monologické vůle suveréna ani z kulturního étosu etnik či tradic, nýbrž z možnosti, aby se jich všichni dotčení mohli účastnit v rozumném procesu ospravedlnění. Tím znovu otevřel kantovskou a hegelianskou otázku universality či normativity v morálce a právu. Normativita vhodná pro moderní multikulturní polis s mnoha tradicemi emigruje do ilokuční síly komunikativního jednání, diskursivní etiky a deliberativní demokracie.

Zatímco mnozí myslitelé 20. století vynikali buď v kritice společnosti, nebo v normativní teorii práva a demokracie, Habermas položil otázku přesněji než jiní. Jeho otázka vztahu „faktičnosti a platnosti“ zůstává v moderní politice klíčová. Jak může být politický řád současně účinný a legitimní? Jak lze spojit administrativní moc státu, pluralitu moderních společností či uzavřených etnik a nárok na spravedlnost? Jak zabránit tomu, aby se demokracie stala jen technikou agregace preferencí, anebo naopak moralistickou pózou bez institucionální síly? Odpověděl tím, že formuloval jednu z nejsilnějších teorií deliberativní demokracie: právo je legitimní tehdy, když může být chápáno jako výsledek procesů veřejné a institucionální vůle, které zprostředkovávají mezi faktičností moci a platností norem.

⁶ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.

Postsekulární horizont a komunikativní schopnosti v době algoritmů

V době, kdy čelíme hrozbě totální technologické algoritmizace lidského vědomí a redukci všeho myšlení na organizaci dat velkých jazykových modelů, se vrací i otázka pozdního Heideggera: Co nás může „zachránit“? Již jž jako čtyřicetiletý student na göttingenské univerzitě Habermas přemýšlel s Heideggerem proti Heideggerově „vnitřní pravdě a velikosti nacistického hnutí“, o které myslitel Bytí halucinoval v roce 1935, aby pak text bez sebekritiky následně znovu publikoval v roce 1953. Habermas nevěřil, že dějiny, ať sekulární či sakrální, nás vykoupi samy. Nevěřil, že moc lze rozpustit a instituce vytvořit v emancipačním gestu konzervativní, progresivní či dobíhající (nachholende) revoluce roku 1989. Proto se vždy klonil více k pragmatickému osvícenství americké revoluce než k radikalismu té francouzské či marxistické. Důsledně se stavěl proti myšlence, že po moderních kolapsech rozumnosti už nemůžeme mluvit o pravdě, spravedlnosti, universalitě nebo rozumu jinak než postmoderně ironicky. Proti tomu obhajoval myšlenku, že lidské bytosti jsou schopny porozumění, že normativita není pouhou maskou moci a že demokracie bez veřejně zkoušených a institucionálně zakotvených důvodů přestává být živoucí veřejnou sférou.

V současnosti otázka lidského vědomí nabývá nové naléhavosti v souvislosti s Large Language Models (LLM) umělé inteligence. Pokud jsou lidé – jak Habermas tvrdil – formováni komunikativním jednáním a mluvními akty, pak algoritmická racionalizace přirozeného světa (tj. uchopení žitého světa skrze výpočetní postupy) není jen technologickým problémem přicházejícím zvnějšku, ale je antropologickou, ne-li ontologickou výzvou našim lingvistickým schopnostem komunikovat a myslet. Mění zvyšující se závislost na AI člověka v jeho podstatě? I nám jde stále o to, co Sókratés obhajoval více existenciálně nežli metafyzicky: o etickou péči o duši. Péče o duši se dnes přepisuje habermasovsky jako schopnost společně a svobodně hledat důvody k jednání a vědomě za ně brát odpovědnost.

Habermas se sám označoval za člověka „nábožensky nemuzikálního“. A přece poukazoval na velká náboženství jako na sémantické zdroje pro racionalizované demokratické kultury. Habermasovo⁷ třetí vrcholné

⁷ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2019. Týž, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005.

dílo na 1700 stranách rekonstruuje dějiny západního myšlení jako proces postupné diferenciacie mezi vírou a věděním. Toto pozdní opus magnum je jeho filosofickou závětí, v níž nás varuje, že pokud rozum zcela zpřetrhá své kořeny zapuštěné v těchto hlubinných studnách smyslu, ztratí i schopnost kriticky se bránit vlastnímu technokratickému rozkladu a algoritmickému zploštění. Argumentoval, jak jsem poukázal jinde v návaznosti na Habermasovu inspiraci Kierkegaardovou existenciální etikou, že sekulární rozum nemůže jednoduše racionalizovat všechnu hloubku náboženské zkušenosti do procedurálního jazyka, aniž by něco podstatného ztratil. Habermas, v dialogu s tradicí od Kierkegaarda po Schellinga a Benjamina, hledal cesty, jak ochránit křehkost jedince v posttradičních společnostech, aby nebyl jen předvídatelnou a manipulovatelnou položkou v databázi, ale občanem ve veřejné sféře schopným svobodné a odpovědné komunikace.

Sám bych to vyjádřil jako intuici pro naši dobu: „zachrání“ nás možná to, co nelze ani beze zbytku algoritmizovat, ale ani nealgoritmicky zprostředkovat jen generováním textových obsahů, tj. neosobním učením se umělých neuronových sítí. A v uvědomění si sebe sama, které se nenabízí k algoritmizaci dat, už vůbec nejde o hranici či spor mezi sakrálním a sekulárním v lidských dějinách. Vracíme se k otázce, kterou otevírá technologická revoluce. Heidegger viděl možnou „spásu“ před technologizací Bytí v Bohu. Habermas takový krok odmítl, ale otázku by nezlehčil. Kdo nebo co může „spasit“ lidský projekt před úplnou algoritmizací přirozeného světa? Odpověď nebude theologická ani technokratická. Spása – pokud tento pojem použijeme metaforicky – spočívá v ochraně jednotlivce jako komunikativního aktéra. Kierkegaardův jedinec, který se rozhoduje v tvořivé úzkosti a odpovědnosti, nesmí být redukován na digitální profil.

Habermasova rozvinutá existenciální etika komunikace nám připomíná, že lidskost není funkcí výpočetního výkonu, ale schopností vstoupit do dialogu, který nás zavazuje. LLM mohou převzít gramatiku. Nemohou převzít odpovědnost. Mohou generovat text. Nemohou nést vinu. Mohou simulovat konsensus. Nemohou jej prožít. Křehká budoucnost demokracie závisí na tom, zda dokážeme tuto hranici uchovat.

Habermasův odkaz: Rozum jako úkol

Habermasův význam spočívá v tom, že vytvořil jazyk, kterým učinil nedokončené ambice modernity plodně myslitelnými. Jeho odkaz je zásadní pro nejméně pět velkých nedorozumění otázk filosofie a politické teorie.

Za prvé, pro problém normativity po metafyzice. Jak zdůvodnit universální morální a politické nároky bez návratu k dogmatu? Habermasova diskursivní etika je stále jedním z nejvýznamnějších kandidátů na odpověď.

Za druhé, pro problém vztahu jazyka a moci. Foucaultovská lekce o produktivitě moci byla nepostradatelná; ale bez Habermase hrozí, že přijdeme o kritérium, podle něhož lze moc nejen popisovat, ale také kritizovat. Habermas nikdy nepopíral moc; chtěl ukázat, že i její kritika předpokládá závazek k důvodům.

Za třetí, pro problém demokracie v masových a mediálně zprostředkovaných společnostech. Habermas⁸ do posledních let věděl, že veřejná sféra není jen světem kaváren, novin a politických klubů, ale je dnes digitálně roztržštěným prostorem, v němž se pozornost proměnila v komoditu a komunikace v kolbiště. V době generativní umělé inteligence, deepfakes a automatizované propagandy nabývá kritická teorie naší doby nové naléhavosti.

Za čtvrté, pro problém vztahu mezi právem, demokracií a nadnárodní politikou. Habermas hájil možnost postnacionálního uspořádání, zejména v evropském kontextu. Evropská unie jeho naděje částečně naplnila; přesto zůstává Habermas jedním z mála politických teoretiků, kteří se pokusili myslet demokracii za horizontem národního státu, aniž by upadli do prázdného kosmopolitního moralismu.

Za páté, pro problém náboženství v sekulárním věku. Sekularismus v lidské evoluci kritického myšlení nevítězí. Kritický rozum stejně jako existenciální víra vděčí za své klíčové pojmy první axiální době: jsou jimi svoboda, rovnost, universalita, důstojnost. A obě tedy čerpá také z náboženských tradic.⁹ Habermasův pojem „postsekulární společnosti“

⁸ J. Habermas, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main 2022.

⁹ M. B. Matušík, *Rituals and Algorithms. Genealogy of Reflective Faith and Postmetaphysical Thinking*, in: *European Journal for Philosophy of Religion*, 11, 2019, č. 4, str. 163–184. Týž, *Which Axial Age, Whose Rituals? Habermas and Jaspers on the „Spiritual“ Situation of the Present Age*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 47, 2021, č. 6, str. 753–766.

byl jedním z nejtřízlivějších pokusů vyjít z falešné volby mezi militantním sekularismem a návratem fundamentalismů.

Habermasova slabina byla často zároveň jeho silou. Někdy přeceňoval schopnost institucí absorbovat konflikt. Jeho pojem racionality mohl působit příliš procedurálně. Na některé historické a geopolitické krize reagoval s opatrností, která frustrovala ty, kdo požadovali ostřejší morální jazyk. Ale právě tato zdrženlivost byla součástí jeho přesvědčení, že politika nesmí být nahrazena ani morální hysterií, ani identitárním sebeujišťováním, ani estetizací odporu. V době, kdy veřejný prostor odměňuje rychlost soudu více než jeho pravdivost, působila Habermasova pomalost téměř kontrakulturně.

Jaký bude další osud jeho myšlení? Domnívám se, že jeho slovník komunikativní racionality, veřejné sféry, deliberace a diskursivní legitimacy nezmizí. Budoucí teorie budou muset silněji integrovat tělesnost, afekt, ekologickou závislost, koloniální dědictví a digitální infrastruktury. Budou muset ukázat, že racionální ospravedlnění se neodehrává v sociálním vakuu, nýbrž v podmínkách nerovnosti, zranitelnosti a technologicky modulované pozornosti. Ale právě zde bude Habermas nepostradatelný jako ten, vůči němuž se tyto nové teorie vymezují a od něhož se zároveň učí, že bez normativního jádra kritika ztrácí směr.

Také v politice bude jeho dědictví paradoxně silít právě tehdy, když se bude zdát zastaralé. Demokratické režimy budou v příštích desetiletích čelit nejméně čtyřem tlakům: pokračující fragmentaci veřejnosti, narůstající nerovnosti, ekologickým krizím a geopolitickému posunu od liberální hegemonie k tvrdším formám mocenské soutěže. V takovém světě se bude zdát Habermasova víra v sílu veřejného rozumu nepravděpodobná. A právě tehdy vyjde najevo, že bez institucí, které vytvářejí podmínky pro ospravedlňování moci, nebude možné dlouhodobě udržet ani sociální stát, ani právní stát, ani mezinárodní pořádek. Budoucnost patrně nebude habermasovská v čisté podobě; ale bez jeho momentu – bez požadavku, aby se moc zodpovídala důvodům – bude stále méně demokratická.

Mnozí mladší kritici vyčítali Habermasovi, že je příliš svázan poválečným německým horizontem, že přeceňuje konsensus, podceňuje afekt, moc, rasu, kolonialitu, pohlaví či materiální nerovnosti a že jeho pojetí veřejnosti je příliš formální. Habermasovo myšlení dovoluje, ba vyžaduje, aby bylo korigováno feministickou kritikou, postkoloniální teorií, černošskou radikální tradicí, ekologickou filosofií i novější politickou ekonomikou digitálního kapitalismu. Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Iris Marion Young, James Bohman, Eduardo Mendieta, Cristina Lafont

a mnozí další ukázali, že deliberativní teorie se musí učit od těch, kdo byli z „veřejnosti“ dlouho vylučováni.

Odchod Jürgena Habermase je proto ztrátou nejen pro německou filosofii, nýbrž pro všechny, kdo ještě nechtějí rezignovat na spojení kritiky, pravdy a demokracie. Patřil k posledním velkým veřejným intelektuálům starého evropského typu; jeho nejvlastnější odkaz však nespočívá ve stylu epochy, nýbrž v nároku, který na nás klade. Nutí nás znovu se ptát, zda jsme ještě schopni vést spor bez dehumanizace protivníka, zda umíme odlišit moc od legitimacy, zda dokážeme po historických katastrofách dál hájit universální lidskou důstojnost, aniž bychom zavírali oči před konkrétním utrpením.

Osobně si na Habermasovi nejvíce vážím jeho charakteru a toho, jakým způsobem obýval intelektuální prostor. Píšu tato slova nejen jako filosof, ale i na základě osobní zkušenosti. Studoval jsem u Habermase ve Frankfurtu jako doktorand z USA díky Fulbrightovu stipendiu na podzim roku 1989, kdy padala Berlínská zeď a v Praze propukla tzv. sametová revoluce. Po pondělním mezinárodním doktorském semináři, kde se vždy debatovalo o disertačním tématu jednoho ze studentů, jsme si zvykli trávit večery u dlouhého stolu v hovoru s Habermasem v řecké taverně Dionysos. Při těchto neformálních setkáních během tohoto historického okamžiku jsem byl jediný student původem z východní Evropy, na kterého se často obracely otázky o současném dění ve vlasti. A tak i moje disertace na téma komunikativní etiky a existenciální filosofie byla formována tím, jak jsem vnímal Habermase a Havla – veřejné intelektuály a svědky dvou stran hroučící se železné opony.¹⁰ Po jedenácti letech exilu v USA jsem se takto vracel z Habermasovy intelektuální dílny na Havlovu prezidentskou inauguraci.

Zažil jsem Habermase jako učitele v silném smyslu slova: nepředával sebe, ale disciplínu myšlení. Pan profesor nikdy nevyžadoval naši adoraci typickou pro německou univerzitu. Přicházejíce k Habermasovi z různých stran světa – jeho žáci dnes pracují na všech kontinentech –, mohli jsme mluvit teoreticky o čemkoli, ale ne zúženě jen o Habermasovi. On se měl dostat do našeho myšlení jako naše komunikativní praxe kritické teorie. V jeho přítomnosti tak člověk cítil, že filosofie nemusí být ani akademickou hrou, ani ideologickou zbraní, ale může být gymnastikou učení se veřejnému rozumu. Argument tvoří etický vztah k druhému.

¹⁰ M. B. Matušík, *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York 1993 [2013]. Týž, *Jürgen Habermas. A Philosophical-Political Profile*, Lanham 2001.

Argumentovat znamená uznat, že druhý není objektem k manipulaci, ale partnerem, jemuž dlužíme naše *proč* a *proto*. Tato téměř starosvětská a dětská nevinnost tázání je dnes možná radikálnější než mnohá gesta rétorické revolty. Pro mne zůstane Habermas spojen se základní zkušeností, že filosofie může být věcná a přitom existenciální, přísná a zároveň veřejná, systematická a také dějinně citlivá. Naučil celou generaci myslitelů, že rozum není triumf, ale úkol. Dnes, když umlkl jeho hlas, je tento úkol o to naléhavější.

Martin Beck Matušík

ZEMŘEL PROFESOR PETR HORÁK

Dne 20. února 2026 zemřel v Brně ve věku devadesáti let profesor Petr Horák, filosof, historik a dlouholetý pedagog, výrazná osobnost českého i francouzského intelektuálního prostředí. Narodil se 5. září 1935 v Brně, kde prožil většinu svého života. Zanechal po sobě dceru a dvě neteře s rodinami.

Po studiích na Francouzském gymnáziu v Brně absolvoval v roce 1953 studium historie a pomocných věd historických na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity. Profesní dráhu zahájil jako archivář, záhy se však plně obrátil k filosofii. V roce 1966 získal tituly PhDr. a CSc. a absolvoval postgraduální studium na Institut des Hautes Études Européennes ve Štrasburku. Od téhož roku působil ve Filozofickém ústavu Akademie věd České republiky, kde byl vědeckým pracovníkem a později emeritním badatelem. Po roce 1990 se habilitoval a dlouhodobě působil jako profesor dějin filosofie na Masarykově univerzitě. V letech 1990–2011 byl šéfredaktorem *Filozofického časopisu*. Od roku 2009 přednášel francouzskou filosofii na Univerzitě Pardubice.

Ve svém odborném díle se věnoval především dějinám novověké a současné filosofie se zvláštním důrazem na francouzské myšlení. Ústředními tématy jeho práce byly problematika modernity, vznik subjektu a individuality, filosofie dějin a vztah mezi metafyzikou, vědou a politikou. Zabýval se rovněž otázkami „konce dějin“ a „konce filosofie“ či strukturální antropologií. Jeho monografie *Struktura a dějiny* (1982) představuje kritickou reflexi francouzského strukturalismu a promýšlí napětí mezi kontinuitou a diskontinuitou historického vývoje. V knize *Svět Blaise Pascala* (1985) se soustředil na epistemologický a duchovní zlom 17. století, v němž se utváří moderní věda i moderní subjekt. Pascal pro něj nebyl pouze historickou postavou, nýbrž svědkem proměny vztahu mezi vírou, racionalitou a existencí. Ve svých studiích se Petr Horák věnoval mimo jiné recepci francouzské epistemologie (Gaston Bachelard), reflexivní filosofii (Léon Brunschvicg), otázkám

svobody a subjektu u Jeana-Paula Sartra, problému tolerance u Johna Locka i proměnám politického myšlení od raného novověku po současnost. Opakovaně se vracel k René Descartovi jako k jedné ze stěžejních postav modernity a k různým podobám jeho interpretace v evropském myšlení. V tomto kontextu se zabýval také autory, jako jsou Augustin Thierry, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Alain, Claude Lévi-Strauss či Michel Foucault.

Významnou součástí jeho práce tvořila činnost překladatelská a ediční. Systematicky zprostředkoval českému prostředí klíčové texty francouzské filosofie. Přeložil mimo jiné Descartovy *Dopisy princezně Alžbětě* a podílel se na vydávání děl autorů, jako jsou Michel Foucault, Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss či François Furet, která opatroval fundovanými komentáři. Českému čtenáři zpřístupnil také text *Existencialismus je humanismus* od Jeana-Paula Sartra a z novějších překladů knihu *Filosofie, která přišla o rozum* od Jeana-Françoise Braunsteina.

S francouzským prostředím byl spjat nejen odborně, ale i osobně. V letech 1995–1997 působil jako hostující profesor na Université Paul Valéry v Montpellier a dlouhodobě spolupracoval s řadou francouzských institucí, včetně Centre français de recherche en sciences sociales (CEFRES) v Praze. Francie pro něj představovala přirozený prostor intelektuálního dialogu. Za své celoživotní dílo obdržel řadu ocenění. V roce 2003 byl jmenován komandérem Řádu akademických palm (Ordre des Palmes académiques), jednoho z nejstarších francouzských vyznamenání udělovaných za zásluhy o vzdělávání, vědu a šíření francouzské kultury. Krátce před smrtí mu byla udělena Pamětní medaile Jana Patočky za mimořádný přínos v oblasti humanitních a společenských věd, kterou již nestihl osobně převzít.

Vedle své odborné práce byl profesor Horák také pedagogem, který zůstával až do posledních dnů v kontaktu se studenty i kolegy. Nezdráhal se vést seminář pro pouhé dvě studentky věnovaný četbě, překladu a interpretaci Kunderova eseje *Un Occident kidnappé*. Právě v těchto chvílích se nejzřetelněji ukazoval jako člověk, který měl o studenty opravdový zájem a pro něhož mělo smysl každé setkání. Bývalá studentka Pavlína Stoupová na něj vzpomíná jako na jedinečnou osobnost a srdečného člověka. Na jeho přednáškách obdivovala kultivovaný přednes, občasnou ironii i přirozenou eleganci, s níž dokázal otevírat i náročná témata. Do jejího života přinesl nejen nové pohledy, ale i hlubší vztah k francouzské kultuře, literatuře a filosofii – a zanechal stopu, která ji provází dodnes. Já na pana profesora budu vzpomínat díky jeho myšlence, jež zazněla v rozhovoru¹

¹ Výlet do minulosti jednoho zvědavého filosofa, in: *Filosofický časopis*, 73, 2025, č. 3, str. 525–550.

k devadesátým narozeninám, že skutečnými hrdiny jsou ti, kteří v dějinách nejsou vidět. On sám se pro mne stal hrdinou tím, jak zásadně ovlivnil moje životní směřování. Vybavuji si naše první setkání, když jsem jako dvacetiletá studentka nesměle zaklepala na dveře kabinetu a doufala, že povede mou práci inspirovanou Camusovým *Pádem*. Pan profesor mě přijal s vrozenou noblesou, nabídl mi kávu a nasměroval mě od Camuse – podle něj obtížně filosoficky uchopitelného – k Sartrově *Nevolnosti* a *Bytí a nicotě*. Právě jeho doporučení a následné debaty s ním předurčily mou další cestu: přivedly mne až ke studiu francouzského doktorátu a otevřely cestu k mému životu v Paříži.

Docent Aleš Prázný, blízký kolega a přítel profesora Horáka, který s ním zůstával v úzkém profesním i osobním kontaktu od počátků jeho působení na Univerzitě Pardubice, na něj bude vzpomínat především jako na člověka vzácné skromnosti a nenápadné elegance ducha. Připomíná jeho zvyk zanechávat na stolech kaváren papírové lodičky složené z úctenek – drobná gesta, v nichž se zrcadlil jeho vztah ke světu: lehkost, jemný humor i vědomí pomíjivosti. Tyto lodičky, říká Prázný, jako by v sobě nesly také jeho chápání dějin: jsou vydány proudy času, a přesto si uchovávají svůj tvar i směr. Nepřipomínají monumentální proud řízený velkými postavami, ale tiché a křehké pohyby jednotlivých životů, které se setkávají, míjejí a zanechávají stopy, aniž by o to usilovaly.

Na Univerzitě Pardubice sdílel pan profesor po dlouhá léta kancelář s kolegou Filipem Grygarem. Ten na něj vzpomíná jako na člověka uměřeně trefného, nápaditého a vtipného, především však jako na partnera pravidelných rozhovorů. Nejednou se stalo, že už byl Grygar na odchodu domů, jejich rozmluva se však protáhla natolik, že se znovu posadil a pokračovali dál. Naposledy, někdy před více než rokem, když opět seděli u kávy, Grygar poznamenal, že jako dítěti mu školní pololetí připadalo nekonečně dlouhé, zatímco nyní mu zimní semestr utekl neuvěřitelně rychle. Pan profesor se na něj tehdy obrátil a s jistou melancholií pronesl: „Filipe, víte, já už ani semestry nerozlišuji.“

V rodinném kruhu byl Petr Horák považován za člověka mimořádně širokého rozhledu – skutečného „renesančního člověka“. Zajímal se o vše možné, od filosofie a literatury až po techniku, historii nebo jazyky, a dokázal o složitých tématech mluvit s lehkostí a zaujetím. Nikdy však svou vzdělanost nestavěl na odív, byl především pozorným posluchačem, člověkem s humorem a nadhledem, který dokázal věci odlehčit.

Markéta Kiššová

ZPRÁVA Z KONFERENCE EROS PLATONICUS

Erós v Platónově a novoplatónské filosofii

Ve dnech 6. a 7. března 2026 se na půdě hlavní budovy Filozofické fakulty Univerzity Karlovy uskutečnila mezinárodní vědecká konference *Eros Platonicus* věnovaná rozličným podobám pojmu *erós* v Platónově díle a v platónské tradici.¹ Dvoudenní konference svedla dohromady badatele z různých institucí a oborů, a to od klasické filologie po systematickou filosofii. Rovněž ukázala, že Platónovo pojetí *erótu* zůstává trvalým předmětem filosofického zkoumání a je neustálou inspirací pro pochopení vztahu mezi duší, poznáním, krásou a kosmem.

Erós duše, světa a kosmu

Na úvod vystoupila Veronika Konrádová s příspěvkem „Erós tyran: psychologická dynamika *erótu* v Platónově *Ústavě*“. Na základě analýzy Platónova dialogu *Ústava* autorka demonstrovala, že Platónovo pojetí *Eróta* není možno redukovat na pouhý individuální cit či vášň, nýbrž že *Erós* prostupuje strukturou lidské *psyché* i společensko-politického celku. Vzhledem k tomu, že duševní žádosti mohou patologicky narůstat a nakonec vést až k tyranii duše i celé obce, představuje kultivace *Eróta* zároveň cestu k nastolení rovnováhy – a to jak prostřednictvím filosofického poznání, tak skrze narušení posesivních vazeb k „vlastnímu“.

Na psychologicko-politickou rovinu navázal Zdeněk Lenner a jeho referát „Existuje podle Platóna kosmická láska?“. Ten sledoval, jak se transformuje role lásky od předsókratovských kosmogonií až po Platónovy dialogy. Platónovo pojetí se odlišuje od raných mytologických představ, které chápou lásku jako fyzickou sílu sjednocující svět. Takové

¹ Program konference je k dispozici na webových stránkách Ústavu filosofie a religionistiky FF UK (<https://ufar.ff.cuni.cz/cs/konference-eros-platonicus/>) a České platónské společnosti (<https://www.platonskaspolocnost.cz/eros-platonicus/>).

stanovisko nahrazuje Platón pojmem rozumného řádu, konstituovaného božským Intelektem. Lenner ukázal, že v Platónově *Timaiovi*, *Filébu* i *Politiku* se původní kosmogonické motivy proměňují na metafory duševního a noetického pohybu: kosmos sám „miluje“ veškeré své bytí a díky tomuto vnitřnímu vztahu se udržuje v příznivé harmonii.

Ondrej Krčula rozvinul Lennerovu tematiku a recepci pojetí erótu ve středním platonismu svým příspěvkem „Snečný Erós a Mesačná Afrodita v Plutarchovom diele“. Plútarchos podle něj chápal nebeská tělesa nejen symbolicky, ale také jako skutečné fyzické zprostředkovatele božské prozřetelnosti. Slunce a Měsíc, spojené s božským Erótem a Afroditou, tak nevyjadřují pouze kosmickou krásu či rovnováhu, nýbrž i dynamiku universální touhy, síly, která řídí soulad celku a umožňuje duši vzestup k božské sféře.

Závěr prvního dne konference patřil Jaroslavu Rytířovi a jeho příspěvku „Erós a thýmos“. Rytíř se zaměřil na třetí složku lidské duše – *thymos*, vznětlivost – a na její vztah k *Erótovi* v dialogu *Faidros*. Ukázal, že Platónovu psychologii nelze chápat jako prostou dichotomii rozumu a žádostivosti; *thymos* představuje regulativní sílu, která se může stát spojencem rozumu při překonávání epithymetických (žádostivých) vášní. V návaznosti na dialog *Faidros* Rytíř interpretoval dobrého koně z podobenství o duši jako symbol vyšší emotivity, která, je-li správně vedena, umožňuje duši vztah k pravému jsoucnu.

Erós mezi stavem duše a krásným slovem

Druhý den konference otevřel Štěpán Špínka s referátem „*Erós, daimón* i tyran“. Na základě komparace obsahu z dialogů *Faidros* a *Ústava* ukázal, že *Erós* se u Platóna pohybuje mezi póly božského vytržení a tyranské posedlosti. Klíčem k pochopení tohoto paradoxu je podle Špínky motiv záměny obrazu (*eidólon*) za skutečnost: duše, která se nechá svést zářivým tělesným obrazem krásy, ztrácí schopnost rozpomenout se na krásu samu. Platón tak v obou dialozích tematizuje nebezpečí, že člověk zamění pouhé zdání dobra za dobro samotné.

Sylva Fischerová ve svém příspěvku „Aristofanova řeč o *anthrópiné fýsis* v dialogu *Symposion*“ interpretovala známý Aristofanův mýtus o původní jednotné bytosti jako text, v němž se prolínají filosofické, komické i lékařské motivy. V příspěvku poukázala na to, že Platón v dialogu neprovádí pouhou hravou parafrází tradičních dobových mýtů; naopak, text je třeba chápat jako svébytný a originální obraz lidské

přirozenosti (*anthrópiné fysis*), obraz, který je zároveň odrazem dobového odborně-medicínského diskursu a jedním z prvních filosofických pokusů o spojení tělesného a duševního rozměru člověka.

Sylvia Holánik v příspěvku „Sókratés a *kaloi logoi* v dialogu *Symposion*“ zaměřila svou pozornost na postavu Sókrata a kompoziční strukturu dialogu. Její příspěvek nabídl filosoficko-dramatickou interpretaci, ve které se pojem krásných myšlenek (*kaloi logoi*) coby obsahu mystérií představených Diotimou stává strukturou celé kompozice Platónova dialogu. To, že je Sókratés přítomen na Agathónově vítězné hostině, pořádané na počest jeho vítězství na slavnostech boha Dionýsia, dle autorčina soudu vytváří adekvátní prostředí pro zrod krásných myšlenek; ty jsou následně způsobilé přetrvávat i po svém zrodu a existují nezávisle na těch, kdo tyto myšlenky pojali.

Závěrečný referát „Variace na téma *Eros Platonicus*: Filón Alexandrijský, Maxim z Týru, Plótinos“ přednesl Filip Karfík. Ve srovnání tří antických myslitelů poklasického období ukázal, jak se původně platónský motiv *erótu* coby hnací síly duchovní anabáze vyvíjí od Filónovy biblicko-platónské syntézy přes idealizovanou reminiscenci krásy u Maxima až po metafyzickou strukturu duše u Plótina. V jeho pojetí se *erós* stává dynamickou silou, která překračuje i samotné myšlení a spojuje duši s Dobrem jako absolutním principem.

Závěr

Diskuse v závěru druhého dne se přirozeně vrátily k jádru Platónova odkazu: jakým způsobem lze *Eróta* chápat jako princip jednoty lidského a božského, jednotlivého a univerzálního. Konference *Eros Platonicus* tak poskytla prostor pro konfrontaci různých badatelských perspektiv a ukázala, že otázka *erótu* je i nadále způsobilá plodit živé diskuse.

Konferenci pořádali Sylvia Holánik a Petr Franc ve spolupráci s filosofickým spolkem Praxis, za finanční podpory Ústavu filosofie a religionistiky FF UK a České platónské společnosti.

Sylvia Holánik a Petr Franc

ZPRÁVA Z WORKSHOPU HUMANISTICKÝ REVIZIONISTA

Sto a jeden rok Ivana Svitáka

Ve dnech 27. a 28. března 2026 se v hlavní budově Filozofické fakulty Univerzity Karlovy uskutečnil workshop o životě a díle Ivana Svitáka. U příležitosti jeho nedožitých sto prvních narozenin se sešli akademičtí pracovníci i studenti, aby zhodnotili jeho intelektuální odkaz. Ten pro svou eklektičnost a zásahy do nejrůznějších intelektuálních disciplín nemohl být postihnout prostými historickými exkurzy, a tak byl workshop otevřen všem aspektům Svitákovy intelektuální tvorby. Během dvou-denního blokového semináře u příležitosti tohoto posmrtného, a přece životního jubilea proto účastníci přednesli referáty o některých aspektech Svitákovy experimentace, od pojetí marxistického humanismu přes osobité zásahy do surrealismu a teorie umění až po jeho stranické i nestranické politické angažmá.

Příspěvek Lucie Česálkové „Ivan Sviták na ‚vlně pravdy‘ ve filmu“ se soustředil na období jeho působení v Československém filmovém ústavu (ČSFÚ) v letech 1964–1968 a na jeho publicistickou činnost spjatou s časopisem *Film a doba*. V tomto období se Sviták zapojil do kolektivního projektu ČSFÚ „Obraz člověka v československém filmu“, jehož cílem bylo postihnout proměny filmových postav v české hrané tvorbě od dvacátých do šedesátých let dvacátého století. Současně připravoval k vydání překlady z oblasti filmové teorie a sociologie filmu. Ve svých textech věnovaných fenoménu cinéma věřité a otázkám autenticity ve filmu vycházel z myšlení francouzského antropologa Edgara Morina, který se spolu s Jeanem Rouchem podílel na filmu *Kronika jednoho léta*, v Československu tehdy hojně diskutovaném. Morin se vymezoval vůči snaze dosahovat autenticity neintervenčním, ryze observačním natáčením, protože chápal filmovou kameru jako vhodný stimul určité společenské interakce, události či promluvy. Tyto myšlenky dobře zapadly do Svitákova pojetí, v jehož centru stál vždy člověk: jednak jako tvůrce filmu, jednak jako společenský aktér zachycený kamerou. Právě člověk jako umělec propůjčuje podle Svitáka kameře, která je sama o sobě ve

styku se společenskými jevy slepá a hloupá, její magické či poetické kvality. Sociálně orientovaný dokumentární film a fenomén verismu mu tak poskytly základ pro úvahy o vztazích mezi vědou, technologií, člověkem a poezií. Z tohoto východiska pak vycházelo i jeho chápání autenticity jako něčeho, co je vytvářeno člověkem, a proto má zároveň humanistický i poetický rozměr.

Joseph Grim Feinberg se ve svém referátu „Svitákovy modely člověka: lidské, až příliš lidské“ zaměřil na Svitákův humanismus jako na teorii dynamické lidské transformace a představil jej v jeho proměnách napříč Svitákovými třemi vyhnanstvími (v letech 1956, 1964 a 1968). Sviták dle autora předkládá takové modely člověka, které by byly v době všudypřítomných masových médií a techniky způsobilé uchopit lidskou individualitu v jejích proměnách. Feinberg tak dospěl k výkladu Svitákova pojetí člověka jako neustále se měnícího média, skrze které proudí svět. Pro Svitáka není podstatný statický aspekt uměleckého díla, ale samotný tvůrčí akt. Tvůrčí činnost je procesem, kterým a díky kterému autoři i umělecké postavy žijí a skrze něž vznikají modely lidského konání. Dále je třeba poukázat na Svitákovu dialektickou práci s pojmem odcizení. Sviták na jedné straně odcizení kritizoval jako zdroj lidského zla, ale zároveň vyzdvihoval hrdiny odcizení v moderním umění a filmu, kteří svým skepticismem vůči lidským hodnotám paradoxně obnažují potřebu tyto hodnoty znovu vytvořit. Zohlednění této práce s mladým Marxem bylo v průběhu konference užitečné zvláště tehdy, když se diskuse stočila k otázce revizionismu. Svitákův humanismus je neodmyslitelně spjat se surrealistickou tradicí a její navigační trojicí: láskou, poezií a revolucí. Láska je v tomto smyslu chápána jako síla umožňující setkání jedinečných osobností navzdory mechanismům odcizení a poezie je pojmána jako prostředek vracení zázračna do každodennosti. Vnitřní rozpory Svitákova díla (v jednu chvíli vyzdvihuje racionalitu, a vzápětí hledá spásu v surrealistickém nevědomí) Feinbergův referát interpretuje jako věrný odraz rozporuplné povahy moderní společnosti samé. Sviták v jeho podání zůstává atypickým humanistou, pro něhož je víra v člověka a jeho tvůrčí potenciál revolučním aktem solidarity proti dehumanizaci.

Příspěvek „Mezi reformním komunismem a sociální demokracií: Svitákovo politické myšlení v roce 1968“ od Kristiny Andělové interpretoval Svitáka jako kritického aktéra pražského jara, který vystupoval jak proti stranické ortodoxii, tak proti vnitrostranickým reformním snahám. Autorka se zaměřila na problematický pojmový aparát, kterým je rok 1968 dodnes vykládán, a upozornila na to, že kategorie jako reforma,

demokratizace či liberalizace často splývají v jednolité celek. Sviták v názorové pluralitě své doby a zvláště pak v kontextu názorových střetů pražského jara vystupoval jako myslitel, který systematicky poukazoval na limity reformního procesu a otevíral zásadní otázky po možnosti skutečné politické opozice v socialistickém systému. Pozornost byla věnována zejména Svitákovu ostrému zpochybnění vedoucí úlohy KSČ a kritice tehdejšího Akčního programu pro jeho nedostatečnost. Jeho myšlení překračovalo hranice tehdejšího marxisticko-leninského dogmatismu a pokoušelo se artikulovat alternativní pojetí socialismu, takové pojetí, které by směřovalo k transformaci politické struktury v Československu. Nakonec se tak zdá, že Sviták překročil i horizont své doby a ukazuje se nám ve své nadčasovosti jako myslitel, jehož otázky a pochybnosti přesahují historický kontext pražského jara a znovu nabývají aktuálnosti v současných diskusích o povaze demokracie a sociální spravedlnosti.

Referát Jiřího Růžičky s názvem „Člověk jako ‚antientropický činitel kosmu‘. Svitákovo tvůrčí přivlastnění kybernetiky“ se nejprve zaměřil na Svitákovo postavení uvnitř širokého proudu československého marxistického humanismu. Zatímco dominantní větev „praxeologů“ (Kosík, Nový, Sochor, Průcha) postavila do centra své filosofie tvůrčí lidskou činnost, praxi, druhá větev, totiž Kalivoda a právě Sviták, se spíše inspirovala uměleckou avantgardou. I zde však můžeme sledovat jistou diferenciaci. Kalivoda se při svém vysvětlení možnosti lidské tvůrčí činnosti upnul k Freudově teorii pudů, kdežto Sviták se zaměřil na povahu lidské komunikace a znakových systémů a perspektivu normy a jejího porušování. Odtud i jeho produktivní střet s tehdy velmi módní kybernetikou, která do středu své teorie postavila rovněž problém komunikace. Nicméně zatímco podle Svitáka se z hlediska kybernetiky v komunikaci vždy část informace ztrácí (jedná se o tzv. informační šum), lidská komunikace se naopak vyznačuje množováním informačního obsahu, tj. zápornou mírou entropie. Příspěvek se pak pokusil vysvětlit, jak je toto množování vůbec možné, a při tomto pokusu se obrátil k tradici, kterou Sviták sám musel dobře znát, tedy k teoriím Pražského lingvistického kroužku, konkrétně k Sergeji Karcevskému a jeho koncepci asymetrického dualismu lingvistického znaku.

Petr Franc v příspěvku „Jejich nynější krize: Polemika Ivana Svitáka a Karla Kosíka“ interpretoval Svitákovo přednášku „Vaše nynější krize“ v Klubu angažovaných nestraníků, nkolik byla polemickou reakcí na Kosíkovu esej *Naše nynější krize*. Bylo proto třeba podrobit Kosíkovu „krizi základů“ kritice a s oporou ve Svitákoví poukázat na její problematické momenty: především na historicistní pojetí krize jako

nahodilé a kontingentní poruchy jinak lineárního vývoje, na vulgární ztotožnění ideologie s falešným vědomím a konečně na nezpůsobilost fenomenologické metody analyzovat strukturální a historicky situované krize. Svitákovo volání po svobodě tisku, vzniku občanských iniciativ a institucionální pluralitě je oproti tomu důslednou snahou o ustavování občanské společnosti mimo rámec stranického monopolu. Nestraníci samotní, kteří jsou z rozhodovacích procesů vyloučeni, by se dle Svitáka měli přičinit o vznik struktur občanské společnosti, neklást překážky do cesty progresivních straníků a omezovat prestiž a moc straníků konzervativních. Ocitli jsme se tedy ve zvláštní konstelaci, kdy myslitel usilující o demokratizaci, který se snaží stranu měnit zevnitř, vede svou kritiku apolitickými, patočkovskými poukazy a opatrně mluví o jsoucnu oloupeném o svébytnost, zatímco angažovaný nestraník, který na stranu tlačí zvenčí, proti ní vznáší celý inventář její vlastní politické teorie.

V příspěvku „Naše životy jsou prázdné a smutné jako létající dveře: Ivan Sviták a surrealismus“ tematizoval Kryštof Jánský Svitákův vztah k surrealismu. Vedle rané básnické tvorby z období protektorátu (např. *Rozchod* či soubor *DADA*) a experimentálních textů publikovaných v surrealistických periodikách šedesátých let (zejména báseň *Krize vědomí* v *Analogonu* a fragmenty *V ohradě* či *Vánoční větvička*) se příspěvek soustředil na trojici Svitákových teoretických textů: *Surrealistický obraz člověka*, *Surrealismus a umění* a kolektivní stať *Otázky surrealismu*, vzniklou ve spolupráci s Vratislavem Effenbergerem. Právě na jejich základě lze dovodit Svitákovo pojetí surrealismu coby vrcholného projevu antropologické transformace; tedy procesu, v němž se subjektivní senzibilita a myšlenkový styl člověka vyrovnávají s objektivními společenskými změnami, technologiemi a intenzivní urbanizací. Právě takový přístup může ukázat člověka jako bytost niterně nesjednocenou, bytost v neustálém napětí, definovanou dialektickou ambivalencí života a konkrétní iracionalitou. Surrealistický model je pro Svitáka formou permanentní revolty proti snahám dehumanizovat svět a je zároveň prostředkem pro dosažení lidské autenticity v době krize společenských hodnot. Tímto způsobem pojatý surrealismus je neustále živým, nekonformním myšlením, které se prostřednictvím konceptu anti-umění snaží o překlenutí domnělé propasti mezi tvůrcem a spotřebitelem, čímž vymaňuje lidskou tvorbu z čistě tržních vztahů.

Závěrečnou kritickou reflexi Svitákových statí dodal příspěvek Jana Mervarta s názvem „Temné stránky humanismu Ivana Svitáka“. Ztrátu smyslu lidské existence chápal Sviták jako hlavní projev odcizení, které se projevovalo jak v kapitalistických zemích, tak v zemích takzvaného

socialistického tábora: Sviták zaujal pozici marcusovského humanismu, který se podstatu člověka snaží vymanit z jeho ortodoxního vymezení coby sumy společenských a výrobních vztahů a rehabilitovat jej jako dějinný subjekt. Stejně tak se Sviták prudce opírá do takových koncepcí člověka, které se jej snaží spojit s prací jako s jeho definičním znakem; tato pojetí označuje za zcela protichůdná Marxovu učení. Právě tento postřeh vyvolal během workshopu diskusi o fetišizaci práce, kterou Sviták kritizuje, a to – ač se to může zdát rozporuplné – ze sociálnědemokratických pozic. Příspěvek upozornil na to, že Svitákova tematizace národní identity a středoevropanství má často za symptomy nejružnější národní šovinismy počínaje obrazným srovnáváním vládní politiky s tobogánem do Bolívie a konče různými nevybíravými invektivami proti sudetoněmeckému landsmanšaftu. Zdánlivá universalita Svitákova humanismu, dle jehož étosu má cílem dějin být svobodný a všestranně rozvinutý člověk, ale produkuje i jiné symptomatické exkluze: V otázce genderu například Sviták zastává vyloženě misogynní stanoviska.

Východiskem workshopu byla otázka, nakolik je vůbec možné čtení Svitáka jako koherentního filosofa, filosofa v pravém slova smyslu, a nakolik byl naopak pouhý chytrácký divoch, který do všech stran ventiloval své mnohdy vzájemně si protiřečící chutě a nechutě. K této otázce jsme se vrátili i v samém závěru blokového semináře a byla jí věnována rozsáhlá diskuse. Jednoznačná shoda v této věci ovšem nepanovala. Systematické čtení Svitákova díla (či Svitákovy filosofie) je náročné už jen pro jeho roztroušenost do různých esejů a napříč různými žánry a doposud se o něj nikdo nepokusil. Teprve takto ambiciózní pokus bude s to zodpovědět otázku, kterou tento workshop vznesl. Za jakousi provizorní odpověď však může posloužit shoda účastníků na tom, že Sviták může být vnímán jako kritický intelektuál a nesmlouvavý lev pražských salónů, který nikoho nešetřil před ostnem své kritiky; jako „ješita obědvající bouří“.

Konferenci pořádali Petr Franc a Sylvia Holánik ve spolupráci s filosofickým spolkem Praxis a Ústavem filosofie a religionistiky FF UK za finanční podpory Studentské rady FF UK.

Petr Franc a Sylvia Holánik

DVĚ VÝROČNÍ KONFERENCE K FILOSOFICKÉMU ODKAZU JANA PATOČKY V PŘÍŠTÍM ROCE

„Filosofické zamyšlení nám má nějak pomoci v nouzi, v níž jsme.“

Jan Patočka, *Platón a Evropa*

U příležitosti 120 let od narození a 50 let od úmrtí Jana Patočky uspořádá Patočkův pražský archiv (Filosofický ústav Akademie věd ČR, Centrum pro teoretická studia Univerzity Karlovy) dvě jubilejní konference k významu Patočkovy filosofie pro současné myšlení. Mezinárodní konference „The Philosophical Meaning of Patočka's Legacy Today“ se uskuteční ve dnech 3.–5. března 2027. Bližší informace jsou dostupné na webových stránkách patocka2027.org. Česko-slovenská konference se bude konat ve dnech 10.–12. února téhož roku, podrobnosti budou upřesněny.

V roce 2027 bychom rádi vydali číslo *Reflexe* zaměřené na Patočkův filosofický odkaz. Uvítáme články na toto téma, buď studie určené k recenznímu řízení, nebo kratší, i polemické, texty do rubriky *Diskuse*. Zasílejte prosím na e-mail reflexe.redakce@ruk.cuni.cz.

Jan Frei a redakce

AUTOŘI ČÍSLA

Martin Beck Matušítk, Arizona State University; Terapeutický přístav,
hovorykdusi@gmail.com

Jan Bierhanzl, Filosofický ústav AV ČR,
bierhanzl@flu.cas.cz

Martin Fereš, Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita
Palackého v Olomouci,
martin.feres01@upol.cz

Petr Franc, Ústav filosofie a religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Karlova,
petr.v.franc@gmail.com

Jan Frei, Filosofický ústav AV ČR, Centrum pro teoretická studia
(Společné pracoviště Univerzity Karlovy a Akademie věd
České republiky),
frei@cts.cuni.cz

Jan Géryk, Centrum pro teoretická studia (Společné pracoviště
Univerzity Karlovy a Akademie věd České republiky),
geryk@cts.cuni.cz

Vojtěch Hladký, Katedra filosofie a dějin přírodních věd,
Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova,
vojtech.hladky@natur.cuni.cz

Sylvia Holánik, Ústav filosofie a religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Karlova,
sylvia.holanik@gmail.com

Markéta Kiššová, Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice;
Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques
contemporaines de la philosophie, Université Paris,
Kissova.Marketa@seznam.cz

Pavel Kouba, Centrum pro teoretická studia (Společné pracoviště
Univerzity Karlovy a Akademie věd České republiky),
koubap66@gmail.com

Petr Kužel, Filosofický ústav Akademie věd ČR,
kuzel@flu.cas.cz

Šimon Nemec, Ústav filosofie a religionistiky FF UK,
smnnemec25@gmail.com

Jakub Paleček, Západočeská univerzita v Plzni, Filozofická fakulta,
jpalecek@ff.zcu.cz

Vladimír Vokál, Metropolitní univerzita Praha,
vokav1ax@student.mup.cz