

REFLEXE 57

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–33) Jakub Jirsa
Kdo je Alkibiadés? O různých identitách v dialogu Alkibiadés větší
Wer ist Alkibiades? Über verschiedene Identitäten im Dialog
Alkibiades I
Who is Alcibiades? On the Several Identities in the *Alcibiades Maior*
- (35–58) Kateřina Kolínská
Poznej se v zrcadle Slova. Sebepoznání podle Kierkegaarda
Erkenne dich selbst im Spiegel des Wortes. Selbsterkenntnis nach
Kierkegaard
Know Thyself in the Mirror of the Word. Self-Cognition in
Kierkegaard
- (59–75) Jakub Sirovátka
Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta
Das unvermeidliche Hinführen der Ethik zur Metaphysik bei I. Kant
The Inevitable Leading of Ethics to Metaphysics in I. Kant
- (77–105) Martin Cajthaml
Ztráta ctnosti – ztráta normy? Ke koncepci mravních norem
Alasdaira MacIntyra
Verlust der Tugend – Verlust der Norm? Zur Alasdair MayIntyres
Konzeption der moralischen Normen
The Loss of Virtue – the Loss of Norm? On Alasdair MacIntyre's
Understanding of Moral Norms

TEXTY • Texte • Texts

René Descartes (107–109)

Ke Komenského spisu Pansophiae prodromus (přel. K. Šolcová)

Zur Comenius' Schrift *Pansophiae prodromus*

On Comenius' *Pansophiae Prodromus*

Stanislav Sousedík (111–113)

Descartův soud o Komenského spisu Pansophiae prodromus

Descartes' Urteil über Comenius' Schrift *Pansophiae prodromus*

Descartes' Assessment of Comenius' *Pansophiae Prodromus*

Johann Georg Hamann (115–121)

Metakritika k purismu rozumu (přel. R. Pech)

Metakritik über den Purismus der Vernunft

Metacritique on the Purism of Reason

Robin Pech (123–124)

Hamannova Metakritika k purismu rozumu

Hammanns *Metakritik über den Purismus der Vernunft*

On Hamann's *Metacritique on the Purism of Reason*

Maurice Merleau-Ponty (125–137)

Vnímání druhého a dialog (přel. J. Čapek, D. Matysová,

J. Větrovský)

Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog

Perceiving the Other and Dialogue

Jakub Čapek (139–142)

Poznámka k Merleau-Pontyho textu Vnímání druhého a dialog

Eine Anmerkung zu Merleau-Pontys Text *Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog*

A Note on Merleau-Ponty's *Perceiving the Other and Dialogue*

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Jean-Claude Poizat – Françoise Dasturová (143–160)

Smrt (přel. Petr Prášek)

Der Tod

Death

DISKUSE • Diskussion • Discussion

- (161–166) Eliška Fulínová
Prostorovost zkušenosti
 Die Räumlichkeit der Erfahrung
 The Spatiality of Experience
- (167–174) Pavel Kouba
Fenomenologie na křižovatce. Zamyšlení nad prací Elišky Fulínové
 La conception phénoménologique de l'espace
 Phänomenologie am Schweideweg. Nachdenkliches zur Arbeit von
 Eliška Fulínová *La conception phénoménologique de l'espace*
 Phenomenology at a Crossroad: On Eliška Fulínová's *La conception*
phénoménologique de l'espace

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

- 175 J. Karásek, *Schellingova metafyzika přírody*
 (J. Thümmel)
- 182 P. Hobza, *Mílétská filosofie jako aristotelská*
konstrukce (E. Fulínová)
- 190 B. Constant, *Principy politiky* (M. Čívik)
- 196 M. R. Niehoffová, *Philo of Alexandria. An Intellectual*
Biography (M. Dudziková)
- 206 A. Waldow – N. DeSouza (vyd.), *Herder. Philosophy*
and Anthropology (M. Bojda)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

- 215 „Teologie je v jistém smyslu filosofii“.
Ohlédnutí za Petrem Pokorným (1933–2020) (Jakub Čapek)
- 219 Autoři čísla

KDO JE ALKIBIADÉS? O různých identitách v dialogu *Alkibiadés větš*

Jakub Jirsa

Οὐκ ἄρα τυραννίδα χρή παρασκευάζεσθαι οὐθ' αὐτῷ οὔτε τῆ πόλει, εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν, ἀλλ' ἀρετήν. (*Alc. I*, 135b3–5)

V předloženém článku bych rád obhájil tvrzení, že dialog *Alkibiadés* pracuje se dvěma různými pojetími „já“ a ve svém závěru naznačuje jejich vztah.¹ Za účelem interpretace uvedeného dialogu rozlišuji odpověď, která popisuje naši praktickou identitu, a odpověď odkrývající naše hlubší, konstitutivní „já“.² Za pomoci těchto dvou různých pojetí „já“ bude také interpretován vztah mezi různými částmi dialogu. V závěru textu se dostanu k výkladu vztahu mezi jednotlivými typy „já“.³

O různých typech či významech pojmu „já“ hovoří jak antičtí, tak moderní interpreti.⁴ Jejich interpretace se však soustředí výhradně na

¹ K diskusi o pravosti tohoto dialogu srv. N. D. Smith, *Did Plato write the Alcibiades I?*, in: *Apeiron*, 37, 2004, str. 97–99, a J. Jirsa, *Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections*, in: *Listy filologické*, 3–4, 132, 2009, str. 225–244. Jelikož nebudu mluvit o dialogu *Alkibiadés menší*, v následujícím článku označuji dialog *Alkibiadés větš* pouze názvem *Alkibiadés*.

² Tyto názvy nejsou pokusem zavést určitou kategorizaci. Jsou to pracovní označení pro různé obsahy odpovědí na otázku „Kdo jsem?“.

³ Už někteří antičtí komentátoři, například Damaskios a Olympiodóros, tvrdí, že dialog nemá jen jeden *skopos*, ale že významů či hlavních témat tohoto dialogu je více. Viz Olympiodoros, *In Plat. Alc.* 9,22–23, srv. též F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge 2015, str. 230–231, a H. Tarrant, *Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades*, in: *International Journal of the Platonic Tradition*, 1, 1, 2007, str. 16. Podle Olympiodóra dialog prochází skrze různé úrovně ctnosti. Obecně lze říci, že antičtí komentátoři v dialogu vidí progresivní uspořádání. Srv. M. Griffin, *Introduction*, in: *Olympiodorus, Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9*, London 2015, str. 9–10.

⁴ K interpretacím dialogu *Alkibiadés* v antice a ke komentářům Prokla, Damaskia a Olympiodora srv.: A. P. Segons, *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, Paris 1985, str. vii–civ; F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, část II. Jako příklad moderních interpretací mohou

druhou polovinu dialogu *Alkibiadés*, kde dochází k odlišení pojmu „samo“ (αὐτό) „samo samo“ (αὐτὸ τὸ αὐτό) a „každé“ či „jednotlivé samo“ (αὐτὸ ἕκαστον).⁵ Domnívám se, že tyto rozdíly jsou relevantní uvnitř kategorie konstitutivního „já“, k němuž však v rámci dialogu vede cesta skrz diskusi naší praktické identity. V první části článku nejprve systematicky rozliším dvě možné odpovědi na otázku „Kdo jsem?“, které budou ilustrovány příklady z antické literatury a odkazem na chápání tzv. praktické identity v díle Christine Korsgaardové. Vyjasnění těchto odpovědí pokládám za důležité, jelikož přispívají k porozumění argumentaci v dialogu *Alkibiadés*.⁶

Takto lze také vysvětlit jednotu dialogu, který se po úvodu (103a–106a) věnuje Alkibiadovým předpokladům pro politickou činnost v obci (106b–124a). V rámci této diskuse se také nachází protreptická pasáž, kde Sókratés Alkibiadovi vyloží důležitost péče o sebe sama (119a–124a). Následující interpretace ukáže, že tato první část dialogu se věnuje „já“ ve smyslu praktické identity.⁷ V druhé polovině dialogu se pak Sókratés věnuje péči o sebe sama a hledání odpovědi na otázku, co

sloužit J. Annas, *Self-Knowledge in Early Plato*, in: D. O'Meara (vyd.), *Platonic Investigations*, Washington 1985, str. 111–137; J. Brunschwig, *La déconstruction du „connais-toi toi-même“ dans l'Alcibiade Majeur*, in: *Recherches sur la Philosophie et le Langage* 18, 1996, str. 61–84; D. M. Johnson, *God as the True Self: Plato's Alcibiades I.*, in: *Ancient Philosophy*, 19, 1999, str. 1–19; C. Gill, *Self-Knowledge In Plato's Alcibiades*, in: S. Stern-Gillet – K. Corrigan (vyd.), *Reading Ancient Texts, I, Presocratics and Plato*, Leiden 2006, str. 97–112; A. Joosse, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, in: *Phronesis*, 59, 1, 2014, str. 1–21; P. Remes, *Reason to Care: The Object and Structure of Self-Knowledge in the Alcibiades I.*, in: *Apeiron*, 46, 3, 2013, str. 270–301. K dispozici je také český sborník A. Havlíček – J. Jinek (vyd.), *Platónův dialog Alkibiadés*, Praha 2009.

⁵ Platón, *Alc. I.*, 129a–b a 130d.

⁶ Další možný způsob tázání po lidské identitě v dialogu *Alkibiadés* nalézají K. Thein, *Člověk, duše a sebepoznání*, in: A. Havlíček – J. Jinek (vyd.), *Platónův dialog Alkibiadés*, Praha 2009, str. 49–51. Charakteristickým znakům lidství, které podle Theina Oidípús rozpoznává v hádance Sfingy, v dialogu odpovídají jednak letmo zmíněné momenty intencionality spojené s užíváním, jednak řeč (*logos*) jakožto předmět tohoto užívání (129b–e). K této pasáži viz R. Taylor, *Persons and Bodies*, in: *American Philosophical Quarterly*, 1, 16, 1979, str. 67–72; v češtině viz A. Havlíček, *Duše, tělo a „já“*, in: A. Havlíček – J. Jinek (vyd.), *Platónův dialog Alkibiadés*, str. 128–130.

⁷ Dělení dialogu není v textu jasně ohraničeno, většina interpretů však dělí dialog podobně jako já, a to v místě 124a–b, kde končí Sókratova řeč o perských a spartských vládciích a začíná diskuse o péči o sebe samého. Srv. K. Döring, *Platon, Erster Alcibiades*, Göttingen 2016, str. 65–66, nebo dělení kapitol in: F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*.

znamená „já“ jakožto předmět péče o sebe sama (124b–129b), toto zkoumání se ještě prohlubuje výkladem o poznání sebe sama (129b–133c). Tato druhá polovina dialogu se věnuje „já“ v konstitutivním slova smyslu. V závěru dialogu (133c–135e) se Sókratés vrací na úroveň praktické identity a ukazuje, v jakém smyslu je poznání tzv. konstitutivního já určující či zakládající pro náš dobrý život.⁸

1. Jedna otázka a mnohé odpovědi

Vlastním tématem článku jsou odlišné odpovědi na otázku „Kdo jsem?“ v dialogu *Alkibiadés*. Následující odkazy do antických a moderních textů slouží k objasnění či ilustraci těchto odpovědí a jejich rozdílnosti. Nejde tedy o komplexní výklad tématu identity obecně ani identity v antickém myšlení.

Jedna odpověď na otázku „Kdo jsem?“ vychází z naší praktické identity. Sebepoznání ve smyslu poznání praktické identity zahrnuje například fakt, že jsem otcem, že jsem přednášející a že tyto dva aspekty mého já je leckdy těžké skloubit dohromady. Praktická identita zahrnuje naše společenské role, náš původ, rodinné vztahy, vzdělání, zaměstnání či bohatství. Pojem „praktická identita“ jsem si vypůjčil od zmíněné Christine Korsgaardové. Podle ní identity, resp. části naší identity, poskytují důvody pro naše jednání a zároveň s sebou přinášejí závazky (a případně i jejich konflikty). Porušit tyto závazky znamená „ztrátu integrity a také identity, nebýt již tím, kým člověk je“.⁹ „Vztah

⁸ V této závěrečné pasáži text vyjasňuje hierarchii poznání jednotlivých „já“, kterou zmiňuje např. A. Joosse, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, str. 11–12. Ke struktuře dialogu srv. F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 99–101, případně česky P. Hobza, „Já' mezi péčí o sebe a poznáním duše“, in: A. Havlíček – J. Jinek (vyd.), *Platónův dialog Alkibiadés*, str. 26–27.

⁹ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, kap. 3.3.1. Níže uvádím i odkazy na Platónovy dialogy, kde tento typ identity přichází ke slovu. Korsgaardové jde primárně o konstrukci závazků vycházejících z naší vlastní praktické identity. Základem možnosti této identity je schopnost reflexe, a tedy lidská racionalita a autonomie, což jsou tudíž nenahodilé základy etiky; viz C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, kap. 3.4.7. Podobnost přístupu v Platónově dialogu *Alkibiadés* a v textu C. M. Korsgaardové spočívá v rozpoznání normativního aspektu rolí či pozic v rámci praktické identity, jež lze vyložit podmíněčnou větou: „Chceš-li být politikem, měl bys ...“ Předpokládáme-li, že jsem si danou roli vybral a jsem schopen ji reflektovat, pak přijetí této role jistým způsobem určuje moje jednání (viz *Alc. I*, 105c–e, 106c, 108e–109a, 109d, 119a–c, 124a–c, 134c). Rozdílnost

k sobě samému mne zavazuje. Mohu sám sebe zavazovat, jelikož jsem si sám sebe vědom.“¹⁰

Když si uvědomím, co to je být otcem či učitelem, objevuji tedy závazky, které jsou v těchto identitách založeny a které musím přijmout, mám-li být otcem či učitelem. Julia Annasová k tomu v článku o poznání sebe sama v dialogu *Alkibiadés* poznamenává: „Náležitě chápání toho, kdo a co jsem, je vždy zároveň také chápáním mého poslání a s ním spojených povinností ohledně toho, co mohu a nemohu náležitě dělat.“¹¹ Pokud se takto podíváme na známý Oidipův případ, je jeho sňatek s Iokasté nepřipustný právě kvůli jeho rodinnému původu, o kterém Oidipús nic neví.

V mnoha dialozích vidíme, jak Platónův Sókratés během *elenchu* využívá rozpory či nesoulad mezi skutečností a mylným obrazem praktické identity, který si o sobě vytvořili jeho partneři v dialogu.¹² Praktická identita totiž s sebou přináší jak povinnosti, tak očekávání. Pokud by například někdo o sobě tvrdil, že je odborníkem na Tarského pojetí pravdy, lze očekávat, že by o něm dokázal podat odpovídající výklad. Pokud by to dotýčný nedokázal, jeho odbornictví by bylo zpochybněno. V mnoha dialozích pak Sókratés otevírá dialektickou debatu zkoumáním toho, co by jeho partneři v dialogu měli znát, když se pokládají za odborníky v té či oné oblasti: generálové Lachés a Nikias hovoří o statečnosti, Euthydémos a Dionysodóros, kteří se sami považují za učitele ctnosti, hovoří o výchově k mravnosti (*Euthyd.* 273d), sofisté Prótagoras a Hippias o dobru či krásnu (*Prot.* 317b–318a; *Hipp. Ma.* 282d–e; srv. *Hipp. Mi.* 363c–d, 364a) a Ión jakožto rapsód hovoří o všem, co lze nalézt v Homérových básních (*Ion*, 530c–d). V jednotlivých dialozích Sókratés následně testuje proklamovanou identitu těchto odborníků, čímž vlastně

jejich přístupu pak spočívá především v tom, že podle Platóna naše konstitutivní já vytyčuje normativní principy pro naše jednání v rolích praktické identity, zatímco Korsgaardové postačuje samotná reflexe těchto rolí. Jednoduše řečeno, abychom žili šťastný, resp. správný život, musíme podle Platóna poznat, co jsme ve smyslu našeho konstitutivního já, zatímco podle Korsgaardové není poznání naší racionality a autonomie, které jsou v základu možnosti volby a reflexe, ke správnému životu nutné.

¹⁰ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, kap. 4.2.2.

¹¹ J. Annas, *Self-Knowledge in Early Plato*, str. 121.

¹² K epistemologickým aspektům *elenchu* spojeným s otázkou poznání sebe samého viz S. L. Rappe, *Socrates and Self-Knowledge*, in: *Apeiron*, 28, 1, 1995, str. 1–24.

podrobuje zkoušce jejich osobní integritu.¹³ Vnitřní rozpor jejich identity je dán konfliktem mezi skutečností a jejich (většinou mylným) poznáním sebe sama:

„Íón: Já tvrdím, Sókrate [že rapsód může lépe než kdokoli jiný posoudit] všechny věci.

Sókratés: Ty netvrdíš, Íóne, že všechny; či jsi tak zapomnětlivý? Přece by neslušelo rapsódu, aby byl zapomnětlivý.

Íón: A co tedy zapomínám?

Sókratés: Nepamatuješ si, že jsi řekl, že rapsódské umění je různé od vozatajského?

Íón: Pamatuji.

Sókratés: Neuznával jsi tedy, že když je různé, bude také znát různé věci?

Íón: Ano.

Sókratés: Tedy podle tvé řeči nebude rapsódské umění ani rapsód znát všechno.“¹⁴

Íón je přesvědčen o tom, že je výjimečný jakožto rapsód. To je na jedné straně pravdivé přesvědčení, pokud vyhrává soutěže a je jakožto rapsód oceňován. Na straně druhé zahrnuje jeho chápání sebe sama momenty, které jsou v jasném rozporu se skutečností: ačkoli tvrdí, že jakožto rapsód zná, resp. dokáže posoudit všechny věci, v jednotlivých případech není schopen podat relevantní výklad. Ukazuje se tedy nejen to, že Íón by měl přehodnotit své chápání rapsódského umění, ale také to, že praktická identita s sebou vždy nese jisté nároky a jistá očekávání, kterým je třeba dostát. Korsgaardová přitom ukazuje, jak jsou jednotlivé aspekty této „praktické identity“ normativní: předkládají nám relevantní důvody pro naše jednání.¹⁵ Spolu s důvody a závazky přichází také očekávání. Sókratovi partneři v dialogu ukazují, jak se mýlí ve svém poznání sebe samých, nenaplnují očekávání, která chtějí vzbuzovat, a nejsou schopni

¹³ Metoda *elenchu* obsahuje známé pravidlo „Říkej, co si skutečně myslíš“, což posiluje osobní aspekt celého vyvracení (viz *Gorg.* 472b–c, 500c; *Resp.* 346a; *Crito*, 49c–d; *Prot.* 331c); srv. H. Tarrant, *Socratic Method and Socratic Truth*, in: S. Rappe – R. Kamtekar (vyd.), *A Companion to Socrates*, Oxford 2005, str. 254–72; stále důležitým článkem je G. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, str. 27–58.

¹⁴ Platón, *Ion*, 539e–540a. Není-li uvedeno jinak, všechny citované překlady Platónových dialogů jsou od Františka Novotného.

¹⁵ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, kap. 3.3.1.

jednat v souladu s tím, jak se sami představují (například nedovedou posoudit všechny věci, nedovedou vychovávat k ctnosti apod.). Naopak Sókratés je zřetelně zpodobněn jako osoba, která velmi dbá na svoji vlastní integritu:

„A přece já se domnívám, můj milý, že by bylo lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.“¹⁶

Platónův Sókratés je tedy předobrazem „zkoušeného“ či „zkoumaného života“, tj. života, v němž dotyčný sám prověřuje a zkouší svoji integritu (*Apol.* 38a). Sókratés se tak na rozdíl od svých partnerů v dialogu nedostává do výše uvedených rozporů.

Avšak i Sókratés v první části dialogu *Faidros* slavně popírá jistou variantu poznání sebe sama. Když s Faidrem probírá mytologické významy místa jejich konverzace, Faidros se jej v jednom okamžiku zeptá, zda těmto příběhům věří (*Phaedr.* 294c4). Sókratés odpovídá, že na tato zkoumání nemá čas, protože ještě nedovede podle nápisu v Delfách poznat sám sebe:

„... proto se mi zdá směšno, když ještě toto neznám, zkoumat cizí věci. Proto tedy nechávám tyto věci být a věře tomu, co se o nich obecně myslí, zkoumám, jak jsem právě řekl, nikoli je, nýbrž sám sebe, zdali jsem nějaké zvíře nad Tyfóna zavilejší a soptivější, či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu.“¹⁷

Tato pasáž připouští širokou škálu interpretací ve vztahu k poznání sebe sama. Harvey Yunis přitom upozorňuje, že dichotomie, které se v této pasáži vyskytují, jsou Platónem užívány i v jiných dialozích, kde označují základní vlastnosti duše.¹⁸

¹⁶ Platón, *Gorg.* 482b–c.

¹⁷ Týž, *Phaedr.* 229e–230a.

¹⁸ H. Yunis, *Plato: Phaedrus*, Cambridge 2011, str. 94. Na jedné straně zde figuruje mýtické monstrum Tyfón, na straně druhé bytost, která má jistý podíl na božském. Tyfón je bytost reprezentující násilí, bezpráví, zlo a bezbožnost. Jeho popisy se liší u jednotlivých autorů a je složité získat koherentní obraz, což dobře odpovídá Tyfónově povaze: Tyfón prý má sto hlav, několik nohou a rukou, tři těla a podle některých i křídla. Tyfón je nepřítelem bohů a jednou z mála bytostí, která zřejmě bohy

Sókratés později v dialogu rozebírá dvě zásadní vlastnosti lidské duše: její věčný pohyb a neredukovatelnou komplexitu.¹⁹ Duše je stále v pohybu (ἀεικίνητον, *Phaedr.* 245c6), a je tak zdrojem veškerého pohybu a podobá se „srostlině okřídleného spřežení a vozataje“ (246a6–7). Obraz lidské duše, resp. duše živých bytostí, které nejsou bohy, je pak složen ze dvou koní opačných přirozeností a charakterů, což činí řízení nesnadné.²⁰ Tato komplexita je základem pro různost živých bytostí, kterou popisuje Adrasteiin zákon, zákon nutnosti (248c–249b). Pro můj výklad je důležité, že obraz lidské duše v Palinodii stejně tak jako mytologická pasáž 229e–230a zdůrazňuje komplexitu nás samých a mnohost podob, kterých je lidská duše schopná.²¹

Když tedy v souladu s dialogem *Faidros* a – jak uvidíme – i s dialogem *Alkibiadés* má odpověď na otázku „Kdo jsem?“ zní, že jsem duše, odpovídám druhým možným způsobem.²² Tomuto způsobu lze říkat konstitutivní a odpověď ukazuje na naše konstitutivní „já“. V rámci dialogů tato odpověď ponechává prostor pro flexibilitu a rozmanitost v rámci lidské přirozenosti, jelikož se ukazuje, že duše může nabývat různých

může vážně ohrozit. Viz Aischylos, *Prom.* 356; Euripidés, *Heracl.* 1272; Hésiodos, *Theog.* 305–7; Apollodóros, *Bibl.* I,6,3 a II,5,10–11. Tyfóna charakterizuje nepřítomnost pevné podoby či řádu, na kterých by bylo možné založit jakkoli jednoduché poznání sebe sama, srv. výklad v C. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania 1986, str. 40. Druhý krajní bod je charakterizován pomocí „božského údělu“ a spolu s tímto údělem přichází i jednoduchost a řád.

¹⁹ Viz detailní rozbor in: K. Thein, *Člověk, duše a sebepoznání*, str. 53.

²⁰ Podle Platóna spočívá rozdíl mezi dušemi bohů a duší ostatních živých bytostí ve dvojím: role vozataje (*Phaedr.* 246b1–2) a koně opačných povah (246b2–3), jejichž řízení je tudíž složité a problematické.

²¹ Tyto dvě pasáže z dialogu *Faidros* ve své interpretaci spojuje i C. Moore, *Socrates and Self-Knowledge*, Cambridge 2015, str. 176–177. Mytologická pasáž nehovoří explicitně o duši. Viz však pozn. 18; Platón volí pojmy, které mu na jiných místech slouží k charakterizaci duše. Tématem mytologické pasáže je poznání sebe sama, kterého se nám jistým způsobem dostává ve výkladu o duši v Palinodii, kde Platón několikrát hovoří o „nás“ (*Phaedr.* 246b1–4). Pokud Sókratés v mytologické pasáži tvrdí, že nedokáže ještě poznat sám sebe, a v Palinodii pod pojmem „my“ chápe naši duši, je legitimní se domnívat, že i v mytologické pasáži se hovoří o duši. S tímto momentem Sókratovy neznalosti souvisí také jeho tvrzení, že bude hovořit o podobě (ιδέα) duše, resp. o tom, čemu se duše podobá (εἶοικεν), nikoli o tom, co jest (ἐστίν, *Phaedr.* 246a3–5).

²² Srv. *Phaedr.* 246b1–4 a 255c1–d6; k identifikaci duše a „já“ v dialogu *Faidros* srv. C. Moore, *Socrates and Self-Knowledge*, str. 138–139, 176–177; nebo C. Griswold, *Self-Knowledge and the Idea of the Soul in Plato's Phaedrus*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 86, 1981, str. 490.

podob a charakteristik. Pojem „konstitutivní“ zde chápu ve smyslu „zakládající“. Dialog *Alkibiadés* pak podle mne ukazuje, v jakém ohledu „já“ chápané jako duše poskytuje normativní základy pro jednání v rámci našich praktických identit.²³

V této části jsem tedy rozlišil dvě možné odpovědi na otázku „Kdo jsem?“, které nejsou navzájem převoditelné. Tyto odpovědi mají zaprvé význam „praktické identity“ či „praktických identit“,²⁴ které jsou spojeny s mou integritou; tento význam je užíván například během *elenchu* v platónských dialozích. Za druhé, daná odpověď může odhalit mé konstitutivní „já“, například moji duši.

V následující části svého článku bych rád ukázal, že dialog *Alkibiadés* probírá podrobně oba z těchto významů: praktickou identitu v první části dialogu a konstitutivní „já“ v jeho druhé části. V závěrečné části článku pak navrhu interpretaci vztahu těchto dvou významů, jak se objevuje v dialogu *Alkibiadés*.

2. Praktická identita v dialogu *Alkibiadés*

Dialog *Alkibiadés* otevírá oslovení *ó pai Kleiniú*, synu Kleiniův, což rozhodně není časté oslovení partnera v dialozích.²⁵ Nick Denyer připomíná, že toto oslovení slouží jako připomínka původu dané osoby, včetně závazků, které jsou v původu a rodinné příslušnosti obsaženy.²⁶ Dialog tak rovnou začíná jedním z aspektů praktické identity, o které bych nyní rád hovořil.

Samotné téma poznání sebe, resp. přinejmenším určitého kognitivního vztahu k sobě samému, se v dialogu objevuje také velmi záhy. Jen po několika málo řádcích se Sókratés dostává k Alkibiadovým přesvědčením o sobě samém: Alkibiadés věří, že vrozené vlastnosti jeho duše

²³ Viz níže oddíl 4: Praktická identita a konstitutivní „já“.

²⁴ Jednotlivec je podle Korsgaardové nositelem více „identit“ či rolí (otec, učitel, kamarád apod.), souhrnně pak lze o tomto aspektu naší osoby hovořit jako o „praktické identitě“, která je ve výše uvedeném smyslu komplexní.

²⁵ Celkem jsem v dialozích našel osmnáct úplných patronymických oslovení (*Crat.* 384a8, 406b8; *Philb.* 19b5; *Symp.* 198a5; *Alc. I.* 103a1; *Theag.* 128c6; *Charm.* 169b5; *Lys.* 204b6, 207b8, 209a5; *Euthyd.* 278e2, 279d2; *Prot.* 328d8, 335d7–8; *Meno*, 76e6; *Hipp. Mi.* 373a6; *Resp.* 427d1; *Lach.* 180d7). Pouze v dialozích *Kratylos* a *Alkibiadés* jde o první oslovení partnera v dialogu. Srv. F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 27.

²⁶ N. Denyer, *Plato, Alcibiades*, Cambridge 2001, str. 83.

a těla jsou natolik vynikající, že je zcela soběstačný a nikoho jiného nepotřebuje (104a).²⁷ Většina komentátorů souhlasí, že od této pasáže až do místa 124a–b má text dialogu především protreptický cíl: odhalit Alkibiadovu nevědomost a nedostatečnost, přivést jej k uznání těchto nedostatků, a tedy jej i přesvědčit, že je třeba pečovat o sebe sama.²⁸

Tato obecně protreptická pasáž je rozdělena do tří částí, v nichž se opakovaně pojednává o stejných tématech, pokaždé však situovaných do jiného kontextu s jiným referenčním bodem. Všechny tři pasáže pojednávají o Alkibiadových vrozených talentech,²⁹ rodinném původu, vzdělání či odbornosti, a nakonec i jeho majetku.³⁰ V prvním kontextu je referenčním bodem sám Alkibiadés: jeho představy o něm samém jsou srovnávány s tím, jak se to s ním ve skutečnosti má. Cílem je ukázat závěry, které plynou z Alkibiadových představ a přesvědčení o vlastních vrozených talentech, původu, vzdělání a bohatství (104a2–106a2). V druhém kontextu jsou referenčním bodem athénští politici, které chce Alkibiadés překonat (106b11–119a7). Ve třetím kontextu je pak Alkibiadés srovnáván s králi Sparty a Persie (119a8–124a8), s nimiž by Alkibiadés měl soupeřit, má-li skutečně takové představy o sobě samém a s nimi spojené touhy odhalené Sókratem v první části jejich diskuse.

Alkibiadovy touhy a záměry jsou založeny na představách, které má o sobě samém: věří, že jeho vrozené talenty (τὰ ὑπάρχοντα, 104a3) jsou tak veliké, že nikoho a nic nepotřebuje. Je krásný a vysoký, tj. dobře vypadá (104a5). Dále má vysoké mínění o svém původu i obci, z níž pochází (104a7). Navíc se domnívá, že jeho moc je o to větší, že jeho vychovatelem byl Periklés (104b4–6), a konečně také proto, že je bohatý (104c1).

²⁷ Souhlasím s Pauliinou Remesovou, že tato přesvědčení mohl zastávat i historický Alkibiadés, viz P. Remes, *Reason to Care*, str. 271.

²⁸ Srv. F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 79–80; ohledně antického dělení textu dialogu viz M. Griffin, *Introduction*, str. 36 nn.

²⁹ Pojem „vrozené talenty“ odpovídá výrazu τὰ ὑπάρχοντα, jenž se objevuje na místě 104a2–3; český překlad je inspirován pojmem „natural assets“ vypůjčeným od Johna Rawlse. Rawlsova myšlenka spočívá v tom, že spravedlnost nesmí být založena na distribuci vrozených talentů, avšak pravidla, na jejichž základě společnost zachází s distribucí vrozených talentů, jsou součástí spravedlnosti.

³⁰ Srv. Proklos, *In Plat. Alc.* 135,13–17. Proklos vyjmenovává moc, velikost, vládu, slast a bohatství jako cíle, které duše vyhledává v našem světě pro svoji zapornostlivost a nevědomost.

Když Sókratés o něco později zpovídá Alkibiada ohledně jeho nadějí a tužeb uspět v athénské politice, výslovně znovu otevírá téma jeho vzdělání, které, jak se zdá, sestává pouze ze čtení, psaní, hraní na kitharu a zápasení (106e4–9). Dále Sókratés argumentuje, že vrozené talenty, jako je krása, výška či původ, nejsou Alkibiadovi k ničemu, když přijde na to, aby radil Athéňanům (107b6–7). Stejně tak mu nepomůže ani bohatství (107b8–10). I když Alkibiadés v závěru této části rozhovoru konečně nahlédne svoji nevědomost (118b7), stále ještě by chtěl uniknout dalšímu nutnému kroku, jímž je péče o sebe sama:

„Alk.: Radíme se společně, Sókrate. Po tvé řeči si to uvědomuji a uznávám to; ano, zdá se mi, že politikové jsou kromě několika málo nevzdělaní.

Sókr.: Nuže, co to znamená?

Alk.: Kdyby byli vzdělaní, musel by asi ten, kdo by se pokoušel s nimi zápasit, jít proti nim jako proti zápasníkům vyučen a vycvičen; takto však, když se i ti dali do politické činnosti bez odborné přípravy, nač by se člověk cvičil a trápil učením? Neboť pokud jde o přirozené vlohy (τῆ γὰ φύσει), jsem si jist, že já nad ně budu hodně vysoko vynikat.“³¹

Alkibiadés se však musí na základě vlastních tužeb a představ o sobě samém srovnávat nejen s místními politiky, ale také s vládci Sparty či Persie (120a). Tito vládci mají skvostný původ a dostalo se jim i vynikající výchovy. Proto se zdá, že jsou naprosto či úplně ctnostní (τελέους πρὸς ἀρετήν, 120e3–4). Sókratés tak s Alkibiadem opět hovoří o jeho rodině, jejíž původ je však nesrovnatelně nižší v porovnání s *genos* těchto králů (120e6–121e1). Dialog se pak opět dostane k jeho vzdělání a odbornosti, které jsou ve srovnání s perskými princí skutečně mizivé (104b5–6), a konečně se hovoří o Alkibiadově bohatství, které nemůže být srovnáváno ani s bohatstvím králům, ani s majetkem jejich žen (122b9–123c4).³²

³¹ Platón, *Alc. I*, 119b1–c1.

³² Tato pasáž věnující se spartským a perským královnám může být poukazem k Alkibiadově zženštilosti, na niž nacházíme odkazy v antické literatuře (viz pečlivý rozbor v: D. Gribble, *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999, str. 71–73). Může však také sloužit k vystupňování Alkibiadova studu, který by jej měl vést k náležitě péči o sebe samého.

Jednotlivé pasáže tedy probírají Alkibiadovu postavu, původ, vzdělání a bohatství.³³ Stojí za pozornost, že když Platón ve svých dialozích určuje něčí totožnost, používá k tomu právě tyto znaky. Pokud chceme vědět, kdo daný neznámý je, odpovědi se nám může dostat právě skrze popis jeho postavy, původu, vzdělání a bohatství. Prvním příkladem může být představení mladého Theaitéta ve stejnojmenném dialogu, druhým příkladem jsou sofističtí bratři z ostrova Chios, Euthydémos a Dionysodóros, v dialogu *Euthydémos*.

V dialogu *Theaitétos* chce Theodóros představit Sókratovi svého nadaného studenta. Toto představení stojí za pozornost také proto, že o Theaitétově identitě se dozvídáme prostřednictvím informací, které poskytuje jak Theodóros, tak Sókratés. Theodóros hovoří o Theaitétově vzhledu (*Th.* 143e7–144a1), vrozených talentech (144a1–b6), přičemž od počátku jejich diskuse je zřejmé, že Theaitétos je odborníkem v matematice (144b2–3). Sókratés se dokonce ptá dříve na jeho původ než na jeho jméno (144b7). Theodóros si nepamatuje jméno otce, ale jelikož Theaitétos zrovna přichází, může jej Sókratovi ukázat a ten doplní informaci o jeho původu, k čemuž dodá i zmínku o jeho majetku (144c5–8). Sókratés však nezná mladíkovo jméno, což je skutečně ta poslední věc, na niž se zeptá.

Bratři Euthydémos a Dionysodóros jsou představeni na menším prostoru, ale výčet prvků důležitých pro vymezení jejich identity je stejný. Kritón otevírá dialog otázkou „Kdo to byl?“, kterou hned dvakrát opakuje (271a1, a5). Toto opakování odpovídá tomu, že to byly dvě osoby, které minulý večer rozmlouvaly se Sókratem. Jejich identita je pak odkryta pomocí prvků, které se objevují jak v *Alkibiadovi*, tak při představování Theaitéta: vzhled (272b1–3), *genos* (272c2), vzdělání, odbornost a bohatství (278c5 n.).

Totožnost Theaitéta, Euthydéma a Dionysodóra je tak pokaždé odkryta uvedením těch znaků, o nichž s Alkibiadem hovoří Sókratés v první

³³ Každá z těchto pasáží také končí Alkibiadovou reflexí, díky níž se diskuse dostává na další úroveň. Nejprve Alkibiadés tvrdí, že Sókratés se zdá být ještě více *atopos*, než když spolu začali hovořit, zajímá se však, zda by Sókrata nemohl využít ke splnění svých tužeb a záměrů. Na konci druhé pasáže, jejímž cílem bylo srovnání Alkibiada s místními politiky, Alkibiadés souhlasí, že si již sám sebou není tak jistý, jelikož zjistil, že zastává protichůdné názory (117a–b). Zdá se, že již zde si Alkibiadés uvědomuje svá omezení, avšak nechce je přiznat a schovává se za nevzdělanost a nevědění ostatních politiků (viz 119b–c, citováno výše). Konečně Alkibiadova reflexe výsledků dosavadní debaty umožní Sókratovi, aby přešel k péči o sebe, jelikož se zde Alkibiadés konečně vzdává: „Jakou to péči, Sókrate, je třeba vynakládati? Můžeš mi to vyložit? Vždyť se nade všechno podobá, že jsi řekl pravdu“ (124b7–9).

části dialogu. Domnívám se tedy, že jedním z témat v první části dialogu je Alkibiadova identita – vzhled, rodinný původ, vzdělání, odbornost a majetek, to všechno jsou prvky odpovědi na otázku „Kdo je to?“. Přesněji řečeno, první polovina dialogu *Alkibiadés* prochází prvky Alkibiadovy praktické identity a zkoumá integritu jeho představ o sobě samém. Na Alkibiadově představě o vlastní praktické identitě jsou pak postaveny jeho skutečné ambice, naděje a tužby. Sókratés však natřikrát ukazuje, že tyto ambice a očekávání neodpovídají realitě – Alkibiadovy představy o sobě samém jsou mylné a nezakládají se na skutečném poznání sebe samého, k němuž se jej Sókratés pokusí přivést v druhé části dialogu.

Na příkladech z dialogu *Theaitétos* a *Euthydémos* jsem ukázal, že praktická identita je odpovědí na otázku „Kdo to je?“ i v jiných dialozích. V obou textech jsou dané osoby popsány pomocí svého vzhledu, původu, vzdělání i majetku. Důležité je, že praktickou identitu zde stále chápu jako komplexní odpověď na otázku „Kdo jsem?“: různé role či dosažené pozice, které mohou smysluplně figurovat v odpovědi na tuto otázku, jsou bezprostředním obsahem praktické identity.³⁴ Z nich pak vychází naše ambice, závazky a případné očekávání druhých. Na otázku „Kdo jsi?“ bych neodpovídal například výčtem toho, co znám či neznám,³⁵ ani bych neodpovídal vyjmenováním svých ambicí a případných očekávání tazatele (tedy pokud bych jej nechtěl na základě těchto indicií přimět hádat).³⁶

Teze, že první část dialogu *Alkibiadés* se zabývá praktickou identitou, je podpořena dvěma pasážemi, které se explicitně zabývají důsledky Alkibiadova chybného poznání sebe sama. Sókratés ukazuje, jaké důsledky a závazky plynou z rolí, do nichž se Alkibiadés pasuje. Vezmeme-li pak

³⁴ Srv. C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, str. 101: „Your reasons express your identity, your nature; your obligations spring from what that identity forbids.“

³⁵ Zde je potřeba zmínit dialog *Charmidés*, v němž Sókratés představuje znalost sebe sama jako znalost toho, co člověk ví a co neví (*Charm.* 167a5–6), resp. jako „jednu znalost, která nemá za předmět nic jiného, než samu sebe i ostatní znalosti a zároveň také neznalost“ (*Charm.* 167b11–c2). V tomto dialogu se však jedná o případné vymezení „já“, které by odpovídalo mému pojmu konstitutivního já. Srv. F. Karfík, *Poznání a sebevztah*, in: A. Havlíček – J. Jinek (vyd.), *Platónův dialog Charmidés*, Praha 2007, str. 134–139; J. Jirsa, *Sókratův „velký muž“*, in: tamt., str. 151–161.

³⁶ Je zřejmé, že praktická identita obsahuje jak role a postavení, které jsou výsledkem naší volby (např. povolání politika či role manžela), tak ty, které jsou nám dány (např. původ). U daných identit je důležitá i naše reflexe této danosti, přijetí či odmítnutí této identity (nakolik to je možné: nemohu odmítnout např. biologický fakt synovství, ale mohu různým způsobem odmítat veškeré morální či společenské závazky plynoucí z této skutečnosti). Reflexe je tak důležitým momentem při konstituci závazků plynoucích z naší praktické identity.

vážně to, co si Alkibiadés myslí o svých schopnostech, vyplývá z toho, že by raději zemřel, než aby mu nebylo dovoleno rozšiřovat svoji moc a vládu (105a4–6). Pokud by mu nějaký bůh zakázal vládnout jinde než v Evropě, a Alkibiadova moc by se tak nemohla rozšířit i do Asie, opět by raději zemřel, než aby žil takto omezen (105b7–c5). Celá pasáž jasně poukazuje na praktické důsledky, které vycházejí z Alkibiadova mylného přesvědčení o sobě samém.³⁷

Další důsledky Alkibiadových chybných představ o sobě samém vycházejí najevo v pasáži 108e–109a. Podobně jako ve výše citovaném příkladu z *Ióna* i zde Sókratés využívá Alkibiadovy vlastní touhy a záměry, aby ukázal trhliny v jeho integritě:

„Sókr.: Představ si, jak by bylo ošklivé (αἰσχρόν) toto. Dejme tomu, že bys mluvil a dával rady o stravování, že je lepší toto a nyní a v tomto množství, a tu by se tě někdo otázel: ‚Čemu říkáš lepší, Alkibiade?‘ A ty bys o těchto dovedl říci, že lepším myslíš zdravější, ačkoli si neosobuješ, že jsi lékařem. Ale když jde o věc, o které si osobuješ, že jsi v ní znalcem, a o které budeš na schůzích dávat rady jakožto znalec, tu se nestydíš (αἰσχύνῃ), když na otázku o té věci nebudeš moci odpovědět? Či se ti to nebude zdát ošklivým (αἰσχρόν)?“³⁸

„Stud,“ píše Bernard Williams, „poukazuje na to, kdo jsem.“³⁹ Sókratova argumentace zde vychází z Alkibiadových představ, v nichž se vidí jako zrozený k vládě nad druhými, avšak zároveň jako ten, kdo nepotřebuje žádné vzdělání a výchovu. Sókratés ukazuje ošklivé či zahanbující důsledky těchto přesvědčení a používá stud jako spouštěč Alkibiadovy ochoty poučit se z této nezaviděnlivé situace. Právě ostudné důsledky Alkibiadova pojetí sebe sama jej konečně přivedou až k porozumění, že by měl začít pečovat o sebe sama (srv. ἐμαυτὸν αἰσχίστα ἔχων, 127d7–8).⁴⁰

³⁷ K normativnímu jazyku užitému v této pasáži srv. F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 44.

³⁸ Platón, *Alc. I*, 108e6–109a4.

³⁹ B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993, str. 93. Dialog otevírá téma Alkibiadovy pýchy (103b4–104a1) a skrze jeho αἰσχύνῃ (stud či hanba, 108e6–109a4) se dostane až k tématu σοφροσύνη (rozumnosti či uměřenosti, 133c18–19). To je stav, který je podle Denyera tradičně spojován s αἰδώς (stud či ostych), srv. N. Denyer, *Plato, Alcibiades*, str. 238.

⁴⁰ Viz Proklos, *In Plat. Alc.* 210,1–211,15; Proklos tvrdí, že Sókratés užívá studu v kombinaci s Alkibiadovou pýchou, aby Alkibiadés postoupil dále v porozumění sobě samému.

Péče o sebe sama a pravý předmět této péče jsou předmětem druhé části dialogu. Sókratés tak od prvků praktické identity přechází k diskusi o tom, co jsem já sám, co mne konstituuje: je to moje tělo, moje duše, kombinace obou, či dokonce něco dalšího, co je ukryto ještě hlouběji?

3. Konstitutivní „já“ v dialogu *Alkibiadés*

Jelikož druhá část dialogu *Alkibiadés* je dnes velmi probírané téma, můj vlastní přínos k výkladu zde bude poměrně malý. Ukáži, jak Sókratés představuje duši jakožto odpověď na otázku „Kdo jsem?“ ve smyslu konstitutivního „já“, aby následně tuto odpověď označil za nepřesnou, leč postačující a naznačil zkoumání hlubšího či základnějšího významu „já“.⁴¹ V následujícím oddíle shrnu základní argument a mé komentáře se budou týkat jen těch témat, která se bezprostředně vztahují k mé hlavní tezi o různých pojetích „já“ v dialogu *Alkibiadés*.⁴²

Nejprve tedy oba účastníci dialogu souhlasili s tím, že Alkibiadés by měl „o sebe pečovat“ (119a8–9), přičemž Alkibiadés se dokonce dále dotazuje na způsob, jak by taková péče měla probíhat (124b7). Sókratés však přichází s novou otázkou: co to vlastně znamená pečovat o sebe sama (127e8)? Následuje argumentace, v jejíž první části Sókratés rozlišuje na jedné straně umění, které pečuje o to, co náleží k danému x, na straně druhé pak umění, které pečuje o samotné x (128d3–4). Než se dostaneme k samotnému umění, je však třeba najít to, o co bychom měli pečovat.

Odpověď na otázku po předmětu naší péče začíná notoricky problematickou pasáží 128e10–129a4. Obtíž je v samotné úvodní otázce: „A co, zdalipak bychom poznali, které umění činí lepším člověka samého, kdybychom neznali, co jsme my sami?“ (Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἂν ᾗ ποτε γνοίμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί; 128e10–11).

Termín αὐτόν je uveden ve všech manuskriptech, ale překladatelé a komentátoři si s ním nevědí přesvědčivě rady. Novotný, podobně jako

⁴¹ Srv. A. A. Long, *Platonic Souls as Persons*, in: R. Salles (vyd.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes From the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005, str. 173–191.

⁴² Z nedávných studií se druhé části dialogu týkají především A. Joosse, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*; C. Moore, *Socrates and Self-Knowledge*, kap. 3.; P. Remes, *Reason to Care*; D. Werner, *The Self-Seeing Soul in the Alcibiades I.*, in: *Ancient Philosophy*, 33, 2, 2013, str. 1–25.

v angličtině Lamb, doplňuje „člověka“, aby bylo jasné, o čí „samo“ se zde jedná.⁴³ Nick Denyer dokonce navrhuje změnu textu a namísto αὐτόν čte ἄνθρωπον.⁴⁴ Řecký text podle mne znamená, že nevíme, jaké umění činí jednoho lepším, aniž bychom věděli, co vlastně jsme. Nepřirozený pojem „jednoho“ zde hraje roli anglického „one“ (srv. „what art makes one better“), což odpovídá smyslu řeckého αὐτός.⁴⁵ Nejprve tedy musíme zjistit, o jakou entitu se jedná, a až následně najít odpovídající způsob péče.

Poznání sebe sama (τὸ γινῶναι ἑαυτόν, 129a2) může být obtížné nebo snadné, nicméně takové poznání je v každém případě potřeba, abychom věděli, jak o sebe pečovat (τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, 129a8–9).⁴⁶ Celá pasáž končí známou větou:

„Sókr.: Nuže tedy, jakým způsobem by se našlo samo to, čemu říkáme ‚sám‘? Takto bychom totiž snad našli, co asi jsme my sami, avšak když jsme toho ještě neznalí, je to bezpochyby nemožné.“

Φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ τὸ αὐτό;⁴⁷ οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὐροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που.⁴⁸

⁴³ Hutchinsonson zde překládá v plurálu „us“; Jowett má jednoduše „a man“; Pradeau-Marboeuf a Crosiset ve francouzštině uvádí „soi-même“; Schleiermacher překládá „einen selbst“ a nový německý překlad Klause Döringa uvádí sousloví „einen jeden selbst“. Překlad pomocí plurálu má oporu pouze v pozdější poznámce či citaci, viz N. Denyer, *Plato, Alcibiades, ad loc.* Doplnování pojmu „člověk“ nemá oporu v textu (proto Denyer přistupuje k emendaci textu, viz pozn. 44) a u sousloví „einen jeden selbst“ je smysl podobně nejasný jako u řeckého originálu.

⁴⁴ Viz N. Denyer, *Plato, Alcibiades*, str. 210–211; většina interpretů je k jeho emendaci zdrženlivá. Srv. interpretace in: C. Moore, *Socrates and Self-Knowledge*, str. 111 a A. Joosse, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, str. 17.

⁴⁵ αὐτός je zde užito v obecném slova smyslu, pojem neodkazuje k αὐτὸ ἕκαστον či αὐτὸ τὸ αὐτό, které se objeví později v textu. Samozřejmě se ukáže, že αὐτός je v jistém slova smyslu αὐτὸ ἕκαστον a při ještě přesnějším zkoumání by se ukázalo, že je to vzhled αὐτὸ τὸ αὐτό. Nepokládám však za správné chápat tento pojem na tomto místě za pomoci distinkce, která je provedena až později v dialogu.

⁴⁶ αὐτὸ v místě 129a8 znamená „sebe“ ve významu entity, kterou musíme poznat, abychom věděli, jak o sebe sama pečovat.

⁴⁷ Spolu s Carlinim, Denyerem a Döringem čtu αὐτὸ τὸ αὐτό oproti Burnetově αὐτὸ ταῦτό.

⁴⁸ Platón, *Alc. I*, 129b1–2.

K poznání, jak pečovat o sebe samé, tedy potřebujeme znát sami sebe, a abychom poznali sami sebe, potřebujeme vědět, co je αὐτὸ τὸ αὐτό – samo to samo.⁴⁹

V dalším kroku se však Sókratés nevěnuje zkoumání αὐτὸ τὸ αὐτό, ale začíná s jednotlivými případy „já“. Alkibiadés v jednom okamžiku odpovídá „správně mluvíš“ (129b4) a Sókratés se chytí zmíněného „mluvení“, přičemž rozpracuje argumentaci, že on je tím, kdo užívá řeči. Pokud tedy naleznou, kdo je tento uživatel řeči, mohou nalézt, kdo či co je toto „já“. Základním předpokladem zkoumání je, že uživatel se liší od užívané věci. Je zřejmé, že řemeslník se liší od nástroje, který užívá. Sókratés dále vyvozuje, že analogicky se řemeslník liší nejen od nástroje, ale i od svých rukou či očí, tj. od orgánů, které užívá ve své práci.⁵⁰ Na základě této úvahy pak Sókratés postoupí o krok dál: zdá se, že člověk užívá své tělo (129e3). Jelikož to, co užívá těla, je nazýváno duše (ψυχή), Sókratés uzavírá, že člověk není ničím jiným než duší (130c3) a duše je člověk (130c6).⁵¹

Zde se Sókratés dostává zpět ke spojení αὐτὸ τὸ αὐτό (130d4). Dosavadní zkoumání podle něj nebylo přesné, ale pouze dostatečné, jelikož místo na αὐτὸ τὸ αὐτό se soustředilo na αὐτὸ ἕκαστον, jednotlivé „já“. Toto jednotlivé já se nevztahuje k praktické identitě Alkibiada, která byla předmětem první části dialogu. Praktická identita byla jako téma opuštěna a předmětem zkoumání se stalo poznání nás samých (128e11). Předmět zkoumání se dále konkretizoval jako člověk (ἄνθρωπος, 129e4), přičemž se ukázalo, že člověk je duše. To znamená, že znalost αὐτὸ ἕκαστον se rovná poznání, že člověk je duše. Co však znamená výraz αὐτὸ τὸ αὐτό?

⁴⁹ Dobrý přehled možných interpretací pojmu αὐτὸ τὸ αὐτό poskytuje C. Gill, *Self-Knowledge in Plato's Alcibiades*, str. 98–99; Gill tvrdí, že řečtina nezná slovo odpovídající našemu pojmu „já“ ve smyslu anglického „self“. Oproti tomu A. Joosse, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, str. 11–12, předkládá interpretaci, která dokáže zachovat individuální, osobní rys pojmu αὐτὸ τὸ αὐτό. Zajímavým způsobem problematizuje snahy postulovat určitou entitu jako naše „já“ A. Montefiore, *Self-Reality, Self-Respect, and Respect for Others*, in: *Midwest Studies In Philosophy*, 3, 1978, str. 195–208.

⁵⁰ Plútarchos uvádí, že v ohledu užívající – užívané byl Alkibiadés schopen jistého vztahu k sobě samému: uměl úmyslně využívat schopnost lidské přirozenosti měnit chování a přizpůsobovat se. Plútarchos jej zmiňuje jako příklad jedince, který užíval svůj charakter k působení na druhé, jako kdyby to byl nástroj. Viz Plútarchos, *Vitae X orat.* 23,3–5, srv. K. Thein, *Člověk, duše a sebezpoznání*, str. 54–55.

⁵¹ Anthony Long hovoří o identifikaci duše s „esencí lidské bytosti“, srv. A. A. Long, *Platonic Souls as Persons*, str. 175.

Za prvé není jasné, zda se text dialogu *Alkibiadés* k výkladu o αὐτὸ τὸ αὐτὸ vůbec dostane. Výklad o každém jednotlivém já je označen jako postačující (ἐξαρκεῖ ἡμῖν na 130c8 a ἐξαρκέσει na 130d6) pro současný výklad o předmětu poznání sebe samého: „Kdo nám přikazuje poznati sebe sama, poroučí nám nabytí poznání o duši“ (130e7–8). Identifikace člověka a duše tedy není hlavním tématem dialogu, které by bylo následně jen převedeno na epistemologickou úroveň za pomoci analogie mezi poznáním sebe sama a zraku.⁵² Identifikace člověka a duše je pouze předběžným výsledkem, který se dále konkretizuje hledáním αὐτὸ τὸ αὐτὸ v protikladu k αὐτὸ ἕκαστον. Rekonstrukce výkladu αὐτὸ τὸ αὐτὸ se tedy musí opírat o zmínky a nepřímé odkazy v následujícím rozboru péče o sebe samé (132b4–5) jakožto poznání nás samých (132c1–2, 132c7).⁵³

Co lze vyčíst z dosavadních pokusů o určení αὐτὸ τὸ αὐτὸ? Antičtí autoři komentářů v rozdílu mezi αὐτὸ ἕκαστον a αὐτὸ τὸ αὐτὸ viděli posun mezi úrovněmi duše.⁵⁴ Výrazně v protikladu k antickým interpretacím stojí Reginald Allen, podle něhož pojem αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazuje k ideji „já“, stejně tak jako u jiných entit spojení αὐτὸ τὸ x znamená ideu daného x.⁵⁵ Tato interpretace se však opírá pouze o slovní spojení αὐτὸ τὸ x, které je stejné v případech idejí a sousloví αὐτὸ τὸ

⁵² Podobně J. Brunswig, *La déconstruction du „connais-toi toi-même“ dans l'Alcibiade* Majeur, str. 70–71, 76–77. Brunswig hovoří o vývoji poznání sebe sama od duše, která je podle něj „osobním“ já, k neosobnímu já, jímž je bohu podobný rozum.

⁵³ Pro argumentaci, podle níž poznání nás samých je zároveň péčí o nás samé, viz J. Jirsa, *Epistemologické problémy poznání sebe sama*, str. 93–105; obdobně A. Joose, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, str. 12.

⁵⁴ Například podle Damaskia znamená αὐτὸ v dialogu *Alkibiadés* vtělenou rozumovou duši, která je schopná užívat těla, a pojem αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazuje na její očištěnou a kontemplující podobu, která je nevtělená a bytostně spojená s pravdou. Proklos rozlišuje „já“ (αὐτὸ), což je duše v politickém životě, vtělená a trojdielná, jak ukazuje ve svém komentáři k Platónově *Ústavě*. Naopak αὐτὸ τὸ αὐτὸ podle něj odkazuje k rozumové části duše (viz Proklos, *In Platonis rem publicam* I, 172,4–6). Podle Olympiodora je pravým já obecná, rozumová duše (srv. Olympiodoros, *In Plat. Alc.* 202,2–5). Pro obecný přehled antických interpretací viz C. Gill, *Self-Knowledge In Plato's Alcibiades*, str. 98–99; podrobněji viz F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, kap. 3; A. P. Segons, *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, str. vii–civ.

⁵⁵ R. Allen, *Note on Alcibiades I*, 129B 1, in: *The American Journal of Philology*, 83, 2, 1962, str. 189. Allen předpokládá, že druhé αὐτὸ ve spojení αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazuje na αὐτὸ na 129a2, 129a9 a 129b2. Na těchto místech se jedná o „já“, kterým je zřejmě duše. Proto Allen předpokládá, že jde o „já samo“.

αὐτὸ z dialogu *Alkibiadés*. V dialogu se s možností, že by αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazovalo k ideji, nijak nepracuje. Dokonce i další autoři, podle nichž αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazuje k neosobní entitě, interpretaci založenou na teorii idejí odmítají.⁵⁶ Například podle Davida Johnsona tímto neosobním „já“, které odpovídá αὐτὸ τὸ αὐτὸ, je bůh.⁵⁷ Podobně Jacques Brunschwig tvrdí, že αὐτὸ τὸ αὐτὸ je neosobní, božský rozum.⁵⁸ Základní problém *neosobní* interpretace však spočívá v tom, že dané zkoumání má Alkibiada nejen přivést k lepšímu poznání sebe sama, ale také zaručit, že Alkibiadés nebude omylem pečovat o něco jiného, než o sebe sama. Je-li αὐτὸ τὸ αὐτὸ neosobní entitou, pak není jasné, jak by se vztahovalo k tomuto praktickému ohledu péče o sebe, který je explicitním tématem dialogu.⁵⁹

Někteří moderní interpreti proto tvrdí, že αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazuje k vlastnímu „já“, které není neosobní. Jean-François Pradeau se domnívá, že tématem dialogu je „já“ (soi) nebo „subjekt“ ve smyslu osoby (sujet) a že pasáže 129d–130d se snaží vysvětlit přechod od zájmena (soi) k podstatnému jménu (le soi), k čemuž používá podivné spojení αὐτὸ

⁵⁶ Např. podle Julie Annasové αὐτὸ τὸ αὐτὸ odkazuje k duši, ale tato duše je neosobní a stejná ve všech svých instanciacích (což jsou partikulární „já“, αὐτὸ ἕκαστον) podobně jako idea, nicméně není ideou. Viz J. Annas, *Self-Knowledge in Early Plato*, str. 131; podobně s Allenovou tezí nesouhlasí D. M. Johnson, *God as the True Self*, str. 7.

⁵⁷ D. M. Johnson, *God as the True Self*, str. 10–11. Jeho výklad se opírá o pasáže 133c4–6: „Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' εἰοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα.“ Johnson chápe τοῦτο jako odkazující na τῷ θεῷ, takže podle něj poznáme sebe sama nejlépe pohledem na boha. Většina dosavadních interpretací však čte τοῦτο jako odkaz na část duše, jíž se týká předcházející fráze, tj. τοῦτ' αὐτῆς. Podle většinové interpretace poznáme sama sebe nejlépe pohledem do té části duše (či na tu část duše), která je bohu podobná. Johnson pro své čtení argumentuje tím, že pojem boha je zdůrazněn postavením τῷ θεῷ na začátek věty a opakováním, že pohledem na božské poznáme boha (θεόν). Příkladáním se k většině interpretů, že toto čtení nejen není nutné, ale ani pravděpodobné. τοῦτ' αὐτῆς je mnohem přirozenější cíl pro bezprostředně následující τοῦτο. Navíc Johnson nijak neukazuje, jaký praktický dopad by tato theologická interpretace měla, případně jak by byla zohledněna v pasážích dialogu *Alkibiadés*, které ukazují dopady poznání sebe sama na praktický život (133d a násl., srv. moji interpretaci níže).

⁵⁸ J. Brunschwig, *La déconstruction du „connais-toi toi-même“ dans l'Alcibiade* de Majeur, str. 70–71 a 76–77.

⁵⁹ Další důvody proti neosobní interpretaci shrnuje A. Joosse, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, str. 11–12.

τὸ αὐτό.⁶⁰ Asi nejrazantnější interpretací αὐτὸ τὸ αὐτό v subjektivním smyslu je výklad Michela Foucaulta v jeho přednáškách na Collège de France z roku 1982.⁶¹ Foucault chápe pojem αὐτὸ τὸ αὐτό v protikladu ke karteziánskému pojetí „já“, které podle něj zakládá moderní „já“ jakožto vědomí sebe sama. Podle Foucaulta αὐτὸ τὸ αὐτό neodkazuje k dalšímu zkoumání, čím bytostně či v nějakém významném slova smyslu jsme, neodkazuje na entitu či substanci skrytou v základech našeho já. Platón podle něj otevírá otázku subjektu: sousloví αὐτὸ τὸ αὐτό na 129b1 má ukazovat vztah, kdy je každá z jeho částí vždy zároveň subjektem a objektem.^{62, 63}

Všechny tyto rozdílné interpretace mají dvě věci společné. A právě tyto dva aspekty mi stačí, abych mohl pokračovat ve své tezi o různých typech „já“ představovaných v dialogu *Alkibiadés*. Zaprvé, spojení αὐτὸ τὸ αὐτό odkazuje k něčemu, co je podstatné, hlubší, nebo slovy

⁶⁰ J.-F. Pradeau, *Introduction*, in: C. Marboeuf – J.-F. Pradeau, *Platon, Alcibiade*, Paris 1999, str. 47–53.

⁶¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*, Paris 2001. Používám anglický překlad in: M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–82*, překl. G. Burchell, New York 2005.

⁶² M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, str. 53. Foucaultova interpretace si všímá mnoha zajímavých aspektů a je skvělým filosofickým výkonem. Tyto zajímavé momenty však interpretuje svébytným způsobem, který jde za hranice dialogu *Alkibiadés*, a ve svém zdůraznění individuality a subjektivity zřejmě také za hranice antického myšlení obecně. Pro kritické zhodnocení Foucaultovy interpretace viz A. Jooze, *Foucault's Subject and Plato's Mind: A Dialectical Model of Self-Constitution in the Alcibiades*, in: *Philosophy and Social Criticism* 41, 2, 2015, str. 159–177.

⁶³ Oproti těmto interpretacím, které předpokládají, že αὐτό znamená cosi jako osobní či neosobní „sám“ ve smyslu „já sám“, připomíná Nicholas Denyer, že αὐτό nemusí mít jakýkoli užší smysl „sám“ ve smyslu osoby či myslí (angličtina zde obdobně zápasí s překladem „self“). Jeho příkladem je věta „samu Oresteiu mám rád, ale její inscenace mi většinou vadí“. Termín αὐτό zde tedy může fungovat jednoduše jako princip individuace (viz N. Denyer, *Plato: Alcibiades*, str. 211–212). Denyerův výklad obhájí Christopher Gill tím, že chápeme-li αὐτὸ τὸ αὐτό jako zdůraznění či princip individuace, lépe pak můžeme porozumět rozdílu mezi αὐτὸ τὸ αὐτό a αὐτὸ ἕκαστον a zároveň se podle něj vyhneme chápání αὐτὸ τὸ αὐτό po vzoru moderního „já“ založeného na vědomí a vztahu vědomí k sobě samému (viz C. Gill, *Self-Knowledge In Plato's Alcibiades*, str. 102–103). Výhoda lepšího chápání protikladu αὐτὸ τὸ αὐτό vůči αὐτὸ ἕκαστον není výrazná: například i novoplatónská distinkce dává v antickém kontextu dobrý smysl; v moderních interpretacích je rozdílné αὐτὸ τὸ αὐτό vs. αὐτὸ ἕκαστον také patrné. Ve svém výkladu pak Gill zcela opomíjí dialog *Charmidés*, kde se ukazuje, že Platón se věnuje či alespoň blíží problematice sebe-reflexivního vztahu vědění v kontextu poznání sebe. Viz pozn. 35.

Christophera Gilla, co je jádrem něčeho více zjevného a nám, konkrétním jednotlivcům, bližšího (tj. jádrem pro αὐτὸ ἔκαστον).⁶⁴ Za druhé, znalost αὐτὸ τὸ αὐτό nám podle textu umožní lépe porozumět i αὐτὸ ἔκαστον, každému jednotlivému konstitutivnímu „já“. Poznání αὐτὸ τὸ αὐτό nám tedy umožní podat přesnější a jasnější výklad toho, co znamená, že „já“ je naše duše.⁶⁵

Jak jsem již řekl, dialog *Alkibiadés* se explicitnímu výkladu o αὐτὸ τὸ αὐτό vyhýbá (130c–d). Samotný výklad o potřebě zkoumat nejen αὐτὸ ἔκαστον, ale právě αὐτὸ τὸ αὐτό je uzavřen tvrzením, že „jistě bychom nepokládali žádnou složku nás samých za významnější (κυριώτερον) než duši“ (130d6–7). Na základě této věty se domnívám, že případné αὐτὸ τὸ αὐτό je třeba začít hledat v duši, a nikoli mimo ni. Po identifikaci člověka a duše se Sókratés opět dostává k otázce poznání sebe sama (130e7–8), které je chápáno zároveň jako péče o sebe samé (132b4–5, c1–2). K duši se pak Sókratés vrací i v popisu vlastního poznání sebe sama (133b7–c6):

„Sókr.: Jistě tedy, milý Alkibiade, také duše, má-li poznat samu sebe, musí se dívat do duše, a nejvíce na to její místo (εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον), ve kterém povstává zdatnost duše (ἡ ψυχῆς ἀρετή), moudrost, a na další, co je tomu podobné.“⁶⁶

Alk.: Mně se zdá, že ano, Sókrate.

Sókr.: Můžeme tedy jmenovat některou božštější (θειότερον) část duše nežli tu, které náleží vědění a myšlení?

Alk.: Nemůžeme.

Sókr.: Tedy tato její část se podobá bohu, a kdo se do ní dívá a pozná všechno to božské (θεῖον), boha i myšlení (θεὸν τε καὶ φρόνησιν), poznal by takto nejlépe i sám sebe.“⁶⁷

⁶⁴ C. Gill, *Self-Knowledge In Plato's Alcibiades*, str. 102.

⁶⁵ Koncept duše není vlastním tématem dialogu *Alkibiadés* a nenajdeme v něm ani delší pasáže popisující duši jako třeba v dialogu *Faidros*, *Faidón* a samozřejmě v *Ústavě a Zákonech*. Kromě toho, že v jistém slova smyslu jsme duší, se o duši z dialogu dozvíme, že užívá tělo a vládne mu (130a1, 130a12), že je tím nejvýznamnějším v nás (130d6–7), že užívá řeči (130d9–11), že má různá místa, resp. části a že její ctností je moudrost (133b7–c6).

⁶⁶ Zde upravuji překlad F. Novotného, který překládá καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὁμοιον ὄν jako „a snad na něco jiného, čemu je tato její část podobna“. Uvedený překlad až příliš naznačuje existenci jedné entity mimo duši, která je podobná tomuto místu v duši.

⁶⁷ K poslední větě citovaného textu viz pozn. 57.

Sám sebe tedy nejlépe poznám pohledem do té nejvíce božské části duše. Domnívám se, že tímto místem či touto částí duše je rozum, a to ačkoli to není v textu explicitně řečeno.⁶⁸ Je zřejmé, že označení θεϊότερον na 133c1 či τὸ θεῖον na 133c5 posilují Sókratův důraz na výtečnost dané části duše (ἡ ψυχῆς ἀρετῆ, 133b10). Avšak jak se vyrovnat s tím, že poznání této oblasti nás přivede i k poznání boha (133c5)?⁶⁹ Rozhodně není možné, abychom v prvním kroku poznali sebe sama pohledem mimo duši, Sókratés stále hovoří o poznání duše, respektive daného *místa* v duši (133b8–9, 133c4–5).⁷⁰

Analogickou pasáž, která nám zde může pomoci při interpretaci, lze nalézt v dialogu *Faidros*, 252e–253a. Podle Sókratova výkladu v Palinodii žije člověk, tj. vtělená duše, při prvním zrození na tomto světě „podle toho boha, jehož doprovázel“ (252d2–3). Ti, jejichž duše doprovázely Dia,⁷¹ zkoumají, zda je jejich miláček „nadaný pro filosofii a vůdcovství“ (253e2). Když někoho takového naleznou, tak se oba oddávají učení, zkoumání a hledání, aby našli „sami u sebe přirozenou povahu svého boha“ (252e5–253a1). To se jim zdaří díky silnému nutkání či nucení „dívat se na boha“ (πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, 253a2). Tato pasáž popisuje milostný vztah těch, jejichž bohem je Zeus. Jejich snahou je nalézt přirozenou povahu boha v nich samých (παρ’ ἑαυτῶν, 253a1), přičemž jsou vedeni nutností dívat se na boha, stejně tak jako se má duše v dialogu

⁶⁸ K podobnému závěru dochází P. Remes, *Reason to Care: The Object and Structure of Self-Knowledge in the Alcibiades I*, str. 296; ohledně pohledu duše srv. *Resp.* 433d2, kde se je rozum nazván okem duše.

⁶⁹ Někteří moderní interpreti (Ast, Carlini) tuto obtíž řeší záměnou θεὸν τε καὶ φρόνησιν za οὖν τε καὶ φρόνησιν. Toto řešení odůvodňují odkazem na shrnutí (zřejmě) této pasáže u Juliána, *Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας*, 15,13–14 = 68D. Srv. A. Carlini, *Alcibiade, Alcibiade Secondo, Ipparco, Rivali*, Torino 1964, str. 239. U Juliána je patrná snaha chápat danou pasáž ryze psychologicky, avšak všechny známé rukopisy dialogu obsahují θεὸν τε καὶ φρόνησιν.

⁷⁰ Například Albert Joose ukazuje, že k poznání boha samého může vést dialektická cesta od poznání božské části duše; viz A. Joose, *Dialectic and Who We Are in the Alcibiades*, str. 17–18. Podobně Paulina Remes chápe zmínky o božství především jako zdůraznění normativního aspektu poznání sebe sama, nikoli jako poznání božské bytosti či entity mimo lidskou duši; viz P. Remes, *Reason to Care: The Object and Structure of Self-Knowledge in the Alcibiades I*, str. 294. Ke spojení rozumu a boha v Platónově filosofii srv. S. Menn, *Plato on god as nous*, Carbondale 1995. Můj výklad podporuje i interpretace v F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 68–69.

⁷¹ Sókratés zde hovoří tak, že je jasné, že pokládá duši za naše já: identifikuje nás zde v tomto pozemském bytí s dušemi, které provázely bohy na jejich nebeské cestě (*Phaedr.* 247b).

Alkibiadés při poznání sebe samé dívát do té části duše, kde pozná boha.⁷² I v dialogu *Faidros* se tedy hledí na boha, jehož přirozenost se nachází v našem nitru. Gerson Rabinowitz na tomto místě identifikuje pohled duše do místa v duši, kde se nachází bůh či rozum (*nús*), s plátónským pojetím filosofie jakožto poznání i očišťování duše zároveň, což naprosto odpovídá i dialogu *Alkibiadés*.⁷³

Popisovaný krok v rámci procesu poznání sebe sama je tedy poznání rozumové části duše či místa duše, kde nalzáme rozum. Rozum má samozřejmě neosobní konotace, avšak v dialogu *Alkibiadés* se hovoří o poznání *místa* v duši druhého člověka. Téma celé rozpravy je bytostně praktické, Sókratovi s Alkibiadem jde o péči o Alkibiada, a nikde není ani naznačeno, jak by mohl být proveden přechod od neosobního „já“ k péči o naše „já“.

Poznání tohoto αὐτὸ τὸ αὐτό dále umožňuje lepší poznání αὐτὸ ἕκαστον. To znamená, že poznáním αὐτὸ τὸ αὐτό dokážeme rozlišit ohledy, v nichž je pravda, že jsme duší, i když ve vlastním slova smyslu jsme ponejvíce rozumem. Předpoklad částí či míst duše také umožňuje vyložit variabilitu lidských duší, jak jsme výše viděli v pasážích z dialogu *Faidros*. Avšak i tuto odpověď dialog pouze naznačuje a nikde v něm nenajdeme detailnější výklad o nejbožštější části duše. Svůj výklad o rozdílných identitách či odpovědích na otázku „Kdo jsem?“ tedy formuluji za předpokladu, že první, nepřesná, ale prakticky postačující odpověď v konstitutivním slova smyslu je duše, což odpovídá αὐτὸ ἕκαστον. Následně αὐτὸ τὸ αὐτό je rozum, nejbožštější část či místo duše, tato přesnější odpověď však není v dialogu rozpracována.

V tomto ohledu tedy druhá část dialogu *Alkibiadés* pojednává o tzv. konstitutivním „já“. Toto „já“ je zde chápáno jako duše, což však není úplný a přesný výklad, který by byl možný teprve na základě znalosti αὐτὸ τὸ αὐτό. Hned po výše citované pasáži o poznání sebe samého se Sókratés s Alkibiadem vrátí k praktickým důsledkům poznání sebe sama pro náš život v obci. Tím se vrací na scénu dialogu téma praktické identity. V následující, závěrečné části bych se proto rád věnoval vzájemnému vztahu různých významů „já“, který je načrtnut v závěrečných pasážích dialogu.

⁷² *Phaedr.* 253a2: πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν; *Alc. I.* 133c4–5: εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γινούς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν.

⁷³ G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, Berkeley – Los Angeles 1957, str. 64; Rabinowitz dále odkazuje na dialog *PhD.* 67c.

4. Praktická identita a konstitutivní „já“

Výše jsem předvedl, jak se v dialogu *Alkibiadés* objevují dva typy „já“, resp. dvě navzájem nepřevoditelné možnosti, jak odpovědět na otázku „Kdo jsem?“. První část dialogu *Alkibiadés* probírá Alkibiadovu praktickou identitu a jeho integritu v rolích, v nichž sám sebe chápe a ve kterých skutečně funguje. Sókratés odhaluje vady a trhliny v Alkibiadových chybných představách o sobě samém a s využitím studu dostane Alkibiada k možné nápravě: péči o sebe samého. Druhá část dialogu se pak soustředí na entitu, které se má dostat této péče, tj. na otázku po konstitutivním „já“. Tyto dva významy nejsou stejné, není totiž možné nahradit diskusi o praktické identitě rozbořením lidské duše a *vice versa*. Diskuse o praktické identitě je založena na ambicích a záměrech Alkibiada, který je z masa a kostí, který žije v daném městě a v dané společnosti. Alkibiadova *dianoémata* o sobě samém jsou založená na jeho krásné, vysoké postavě, na jeho původu a bohatství. Jeho názory jsou utvářené obcí a společnostmi, která jej obdivuje.

Druhá část dialogu – diskuse o duši jakožto našem konstitutivním „já“ – pak dovedla Sókrata a Alkibiada k základům našeho „já“. Výklad začal od vnějších nástrojů, jichž užíváme, a skrze úvahy o lidském těle se dostal až ke skrytému „já“, které je „já“ ještě v hlubším slova smyslu než naše duše. Tento výklad také obsahuje náznaky úvah o našem vztahu k bohu či božství a o postavení duše v širším metafyzickém kontextu kosmu.⁷⁴ Výklad o poznání sebe samého tak postupně prochází celým dialogem a směřuje víc a víc do hloubky: od praktické identity vede ke konstitutivnímu „já“, kde se od duše dostane k αὐτὸ τὸ αὐτό.⁷⁵ Můžeme si představit uspořádání různých typů „já“ v podobě soustředných kruhů: skutečnost, že jsme lidskými bytostmi, je důležitým základem pro praktické identity, které žijeme v našich vtělených životech ve společnosti. Otázka „Co je člověk?“ následně vede Sókrata k částečnému výkladu o konstitutivním „já“ (o částečném výkladu hovořím proto, že dialog

⁷⁴ K theologickému rámci této diskuse srv. D. M. Johnson, *God as the True Self: Plato's Alcibiades I.*, a P. Remes, *Reason to Care: The Object and Structure of Self-Knowledge in the Alcibiades I.*, str. 287–296.

⁷⁵ Tento postup v rámci diskuse o konstitutivním „já“ je navržen Brunschwigem (J. Brunschwig, *La déconstruction du „connais-toi toi-même“ dans l'Alcibiade Majeur*, str. 77), a následně je převzat v člancích: D. M. Johnson, *God as the True Self: Plato's Alcibiades I.*, str. 2, a C. Gill, *Self-Knowledge In Plato's Alcibiades*, str. 106–107.

explicitně opouští zkoumání αὐτὸ τὸ αὐτὸ a význam tohoto pojmu musíme určit z jistých náznaků v rámci pasáže o poznání sebe sama, k tomu viz výše).

Dialog *Alkibiadés* však nekončí tímto ponorem ke konstitutivnímu „já“. Na řádce 133c21 Sókratés diskusi uzavírá odkazem na vztah mezi tímto „já“ a bohem či božstvím: pohledem na božské, boha a rozumnost, bychom zároveň poznali i sami sebe. Tím bychom splnili podmínku, podle níž pro náležitou péči o sebe sama musíme znát samotný předmět naší péče, tj. nás samé (133c21–23, 133d5–6). Podle Sókrata není možné napravit chyby a mylné představy o nás samých, aniž bychom poznali, co jsme ve smyslu konstitutivního „já“. Jen tento epistemologický výkon zaručí, že naše jednání bude správné a dobré (134d10), a tak budeme žít šťastně (134e2).

Tato pasáž jasně ukazuje, že nelze zaměňovat praktickou identitu (vzhled, původ, majetek a vzdělání) s tím, čím jsme ve smyslu duše, či dokonce rozumu. Podle textu dialogu sice jedno poznání vede k poznání nás samých, toho, co je nám vlastní, i těch věcí, které přináležejí k tomu, co je nám vlastní (133e1). Nelze však zaměňovat „já“ například s tím, co danému „já“ náleží. K tomu Sókratés přidává, že takové stejné poznání je klíčové pro poznání toho, co je vlastní jiným lidem (133e4–5). Proto se ukazuje, že právě toto poznání je klíčové i pro správu obce, pro skutečné politické povolání, k němuž se zprvu Alkibiadés pokládal za předurčeného díky svým výhodám a přirozeným talentům (104a3). Ty se však nyní ukazují jako velmi vzdálené předmětu poznání, které je pro politiku klíčové.

Text dialogu *Alkibiadés* se zde vrací z metafyzické a theologické úrovně zkoumání poznání sebe sama a jeho předpokladů až na úroveň praktického života. Tématem dialogu již není bezprostředně naše konstitutivní „já“ a jeho poznání, nýbrž to, co tomuto „já“ náleží (τὰ ἡμέτερα, 133d5). Sókratovu argumentaci lze rozvést v podobném duchu, jaký nacházíme při výkladu o prospěšnosti rozumu a vědění v dialogu *Menón*, 87e–89a, kde se také správné užívání ukazuje jako podmínka prospěšnosti věcí, které lze k něčemu užívat, jako je zdraví, krása, moc či bohatství (87e5–88a5). Pokud neznáme samy sebe, říká Sókratés v *Alkibiadovi*, nemůžeme znát ani svoje věci – jsou-li vůbec naše. Jak máme vědět, co k nám patří, co je pro nás důležité, když nevíme, kdo či co jsme? Neznalí lidé chybují. Neznalost je příčinou omylů, chyb a špatného jednání (κακῶς πράξει, 134a4–5). Špatné jednání je pak důvodem toho, že lidé nejsou ve svých životech šťastní. Naopak šťastní jsou ti, kteří jsou rozumní a dobří, tj. jednají rozumně a dobře (134a13–14).

Výše uvedené úvahy se podle Sókrata týkají jak soukromých, tak veřejných záležitostí (ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ, 134a6–7). Jednotlivci i obec potřebují k tomu, aby prospívali a byli šťastní (εὐδαιμονέω), nejen vnější statky a všemožné nástroje, ale též zdatnost či ctnost (ἀρετή), která jim zaručí dobré jednání a nechybování (134b7–9). Zde se tedy dialog vrací o několik stran zpět k otázce, „Co musí být přítomno nebo co musí být vzdáleno, aby byla obec lépe spravována a bez pohromy?“ (126a5–6). Sókratés následně uvádí příklad: kdyby se jej někdo zeptal, co musí být přítomno, aby byly v dobrém stavu oči, odpověděl by, že zrak, a nepřítomná musí zůstat slepota. Je-li tedy odpovědí, že obec je dobře spravována a bez pohromy, když je přítomna ctnost, je zřejmé, že tato pasáž předpokládá obdobný vztah mezi danou entitou, její činností a ctností jako tzv. *ergon* argument v první knize *Ústavy*.⁷⁶ ἀρετή je vlastnost, která umožňuje dané entitě dobré a náležité naplnění jejího ἔργον, v případě obce i jednotlivce tedy vede k dobrému životu a štěstí (εὐδαιμονία).⁷⁷ V tomto ohledu dialog připomíná diskusi o pravém politickém umění v dialogu *Gorgias*, které se nezajímá jen o doky či hradby, ale jehož skutečným předmětem jsou ctnosti (521d6–8).

Proč je tedy poznání konstitutivního „já“ důležité pro jednání v rámci našich praktických identit? Nelze poznat, a tedy ani provozovat umění péče o sebe bez znalosti sebe sama (128e11–12). K čemu však je péče o konstitutivní „já“? Před vyjasněním otázky po péči je třeba připomenout samotný přínos poznání sebe samého. Bez znalosti sebe sama nelze znát ani své věci, nakolik jsou dobré a zlé (133c21–23). Bez znalosti sebe sama tedy neznáme hodnotu věcí, které k našemu konstitutivnímu „já“ náležejí. Tato znalost však není omezena jen na *naše* či *mé* věci. Tato znalost má společenský rozměr: bez znalosti sebe samého neznáme ani druhé a jejich věci (133d1–3). Tento společenský či mezilidský rozměr je podle mne výsledkem procesu poznání sebe samého jakožto střetnutí *dvou* duší, které bylo popsáno výše. K tomuto vzájemnému vztahu dvou duší náleží také to, že poznávající hledí na zdatnost duše, na její ctnost. Poznání této dokonalosti pak může být klíčem pro porozumění nejen mne samému, ale i ostatním:⁷⁸ jedním uměním, jednou znalostí

⁷⁶ Platón, *Resp.* 352d–353c.

⁷⁷ Můžeme zde tedy rozeznat dva pohledy na to, jak ἀρετή přispívá k dobrému životu: (a) ἀρετή je zde odvozena od vědění a jako taková zaručuje, že nebudeme chybovat, nýbrž jednat správně; (b) zároveň je ἀρετή vlastnost, skrze niž uskutečňujeme naše vlastní ἔργον, a v jistém slova smyslu tedy naplňujeme to, co máme být.

⁷⁸ Podobně argumentuje F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 77–78. „Mé věci“ a „věci druhých“ lidí

poznáváme sebe samého, své věci a věci těchto věcí, zároveň také věci jiných lidí (133d12–e5).⁷⁹ Jelikož znalost sebe samého je tedy v tomto slova smyslu komplexní, je lépe pochopitelné, že jejím důsledkem je *nechybování* v našem životě.

Dále je poznání sebe samého předpokladem péče o sebe, ve které se danému „já“ dostává náležitě zdatnosti či ctnosti (viz výše moji argumentaci ohledně schématu *ergon* argumentu v dialogu *Alkibiadés*). Bylo řečeno, že v politickém boji Alkibiadés nemůže spoléhat na nic jiného než na péči a moudrost (ἐπιμελεία τε καὶ σοφία, 123d3). Péče se mu dostává díky poznání sebe samého⁸⁰ a moudrost je ctností, kterou poznává během poznání sebe samého (133b9–10). Když se tedy Alkibiadés v první části rozhodne, že by o sebe měl pečovat, Sókratés následně zkoumá, jak se stát co nejlepším (124b10–c2). Jak jsme viděli výše, dobrým, resp. nejlepším se každá entita stane „přistoupením“ relevantní ctnosti (126b2–7, 134c5–8), v našem případě tedy díky ctnosti, kterou nabydeme poznáním sebe samých.⁸¹ Jen tímto způsobem se tedy Alkibiadés může stát skutečným protivníkem velkých králů. Alkibiadés nemůže být perským či lakedaimonským panovníkům roven bohatstvím či vzděláním, může však být nositelem ctnosti, která jej činí lepším (a méně chybujícím) než jsou oni. Poznání sebe samého tedy s sebou přináší

odkazují k tělu, penězům a obecně majetku (srv. explicitně 131b–c); znalost těchto věcí tedy Platón podmiňuje znalostí konstitutivního „já“. Tato znalost je také klíčová pro správné jednání ve veřejném i soukromém životě (134a), takže je také základem pro správné chápání naší praktické identity. K obecnému či individuálnímu charakteru konstitutivního „já“ viz výše pozn. 56 a 57, srv. též 60.

⁷⁹ N. Denyer upozorňuje na možný rozpor s dialogem *Filébos*, 48c–e, kde Sókratés tvrdí, že lidé, kteří neznají sebe sama, projevují svoji neznalost v přeceňování svého majetku, tělesné krásy a ctnosti duše (N. Denyer, *Plato: Alcibiades*, str. 239). Tato pasáž podle Denyera předpokládá, že dotyční vědí o svém majetku, těle a duši, i když neznají sebe sama. Rozpor je však zdánlivý: podle dialogu *Filébos* se dotyční o svém majetku, těle a duši něco domnívají (δοξάζειν na 48e1, 48e4–5 a 48e9). To není nutné chápat tak, že mají v této věci skutečné poznání či pravdivé mínění. Stejně tak nyní Sókratés reaguje na předchozí pasáž 131a2–b2, kde hovořil o tom, že lékaři a ostatní řemeslníci mohou znát to, co nám náleží, ale neznají sebe samé: tato úvaha byla mylná, jelikož kdo nezná sebe, nemůže znát, co mu náleží (133d10–e1; srv. *Meno*, 71b).

⁸⁰ K autoritě a praktickým aspektům poznání sebe samého srv. J. Jirsa, *Epistemologické problémy poznání sebe sama*, str. 93–105.

⁸¹ Poznání sebe samého je rozumnost (φρόνησις, 133c18–19); během poznání sebe samého poznávající hledí na moudrost, avšak samotné poznání sebe samého je v kontextu praktického užití tohoto poznání soustavně označováno za rozumnost (133c23, 134a13, b5), respektive rozumnost a spravedlnost (134d1).

korektivy a normativní standardy jednání v soukromé i společenské oblasti (ιδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ, 134a6–7).

Domnívám se proto, že výše předvedený postup od jednoho typu „já“ k dalšímu je zároveň postupem v důležitosti. Tím však rozhodně nechci říci, že by nezáleželo na tom, zda je Ión dobrý rapsód nebo Alkibiadés dobrý politik. Závěr dialogu *Alkibiadés* naopak ukazuje, že znalost konstitutivního „já“ je nezbytnou podmínkou, abychom v našich praktických identitách uspěli, abychom dobře jednali a byli šťastní. V poslední větě dialogu Sókratés zmiňuje obec jako sílu, která může přemoci Alkibiada i jeho (obojí se také – u každého v jiném slova smyslu – stalo). Smyslem této lakonické poznámky na závěr je čtenáře upozornit, že standardy našeho jednání, toho, co je správné či špatné, musí být získány znalostí a rozumem (viz $\nu\theta\upsilon\varsigma$ na 134e9 a 135a2, a zvláště $\nu\theta\upsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\eta\tau\eta\varsigma$ na 135a6–7). Tyto standardy nemají být odvozeny od toho, co si myslí obec, případně co si myslí či mysleli Alkibiadovi bývalí milovníci.

Zde se tedy ukazuje důležitý vztah mezi jednotlivými typy „já“, o nichž pojednává dialog *Alkibiadés*. Předpokládáme-li koncentrický obraz jednotlivých „já“, pak vnitřní „já“ vždy poskytuje normativní základ pro správné fungování vnějšího „já“. V rámci dialogu *Alkibiadés* je klíčové, že poznání sebe samých, poznání $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ a dále i $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, vede k poznání toho, co je dobré pro ctnostné jednání a štěstí nejen nás samých či naší nejvyšší části, ale i pro celou obec. Poznání konstitutivního „já“ tedy zakládá naše správné fungování jakožto lidské bytosti, včetně naší praktické identity, která zahrnuje i správu věcí veřejných, tj. politiku.

Závěr: Sókratův odkaz

Výše jsem předvedl, jak se první polovina dialogu *Alkibiadés* věnuje naší praktické identitě. Druhá polovina zkoumá konstitutivní „já“. V závěru dialogu pak Sókratés načrtává jistý normativní vztah mezi tím, čemu říkám praktická identita, a konstitutivním „já“. Poznání tohoto „hlubšího já“ se ukazuje jako klíčové pro správné provozování našich praktických identit, a tedy pro náš dobrý život, včetně politického povolání.

Téma dialogu je tedy tématem jak etickým, tak politickým.⁸² Sókratés je zde představen nejen jakožto pravý politik, který pečuje o ctnosti

⁸² Viz F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, str. 230–231.

občanů (ve smyslu pravé politiky zmíněné výše v souvislosti s dialogem *Gorgias*), ale v samém závěru také jako pravý pedagog, který by mohl být schopen změnit kurz Alkibiadovy politické kariéry (135d–e). V tomto ohledu dialog *Alkibiadés* nejen rozpracovává téma péče o sebe tím, že rozebírá různá pojetí „já“, ale zároveň může sloužit jako možná obhajoba Sókrata proti nařčení, že kazí mládež (*Obrana* 24b–c). V samém závěru totiž Alkibiadés slibuje, že bude pečovat o spravedlnost (135e4–5), a i kdyby čtenář k jeho tvrzení přistupoval s oprávněnou nedůvěrou, Sókratés odpovídá:

„Chtěl bych, abys v tom také setrval; ale mám obavy – ne že bych nevěřil tvé povaze (τῆ σῆ φύσει), ale když se dívám na sílu naší obce (τῆν τῆς πόλεως ὀύμην), aby nepřemohla mne i tebe.“⁸³

Alkibiadova povaha, o jejíž pravé podobě se právě dozvěděl, je zde stavěna do protikladu k síle obce. Zároveň tak jako Alkibiadés o chvilku dříve spojuje svůj osud se Sókratem (135d7–11), tak zde Sókratés spojuje svůj osud s Alkibiadem v obavě, že oba budou přemoženi silou obce. O Sókratově osudu víme z *Obrany* a z jiných zdrojů. Konec dialogu naznačuje, že Sókratés svádí ohledně Alkibiada zápas s obcí. Sókratés jej chce přivést k poznání sebe sama, a tím pádem zajistit náležitou péči o sebe samého. Naopak obec, která zřejmě zůstává u oceňování Alkibiadovy postavy, původu a bohatství, takovému pravému poznání sebe samého brání. I závěr dialogu by tedy mohl být čten tak, že poukazuje na nutnost poznání sebe sama v jiném slova smyslu, než jaké „já“ a s ním spojené hodnoty uznává sama obec.⁸⁴

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel werden zwei mögliche Antworten auf die Frage „wer bin ich?“ unterschieden, die im Dialog *Alkibiades I* gestellt wird. Die erste Antwort wird mit Hilfe von Begriffen unserer praktischen Identität gegeben, die im ersten Teil des Dialogs zur Sprache kommt. Die zweite Antwort betrifft unser tieferes, grundlegendes Selbst, dessen Problematik im

⁸³ Platón, *Alc. I*, 135e6–8.

⁸⁴ Tato práce vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg.č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

zweiten Teil des Dialogs behandelt wird. Obwohl andere Interpretationen von verschiedenen Arten von „Selbst“ im zweiten Teil des Dialogs ausgehen, zeigt meine Interpretation, dass die verschiedenen Begriffe von „Selbst“ quer durch den ganzen Dialog zu finden sind. Schließlich erörte ich die Beziehung zwischen den verschiedenen Entwürfen von Selbst, um zu zeigen, in welchem Sinne das wesentliche „Selbst“ als ein normativer Grund für unsere praktische Identität dient.

SUMMARY

The article distinguishes two possible answers presented by the *Alcibiades I* regarding the question “Who am I?”. The first answer is carried out in terms of our practical identity, as it is discussed in the first part of the dialogue; the second answer concerns our deeper, constitutive self, uncovered in the second part of the dialogue. Whereas other interpretations look for different senses of the “self” in the second part of the dialogue, my interpretation shows that distinct concepts of the “self” are to be found across the entire dialogue. In conclusion I address the relation between these two concepts of the self in order to show in what sense the constitutive “self” serves as a normative ground for our practical identity.

POZNEJ SE V ZRCADLE SLOVA Sebepoznání podle Kierkegaarda

Kateřina Kolínská

Pro Kierkegaardovo dílo je charakteristický dvojitý zájem: jednak antropologický zájem o člověka a jeho psychologii, jednak zaměření křesťanské. Slovy G. Malantschuka, Kierkegaard „prosazuje a drží dva, jak se zdá neslučitelné, faktory: (1) ospravedlňování lidské pozice a (2) nárok křesťanství na celého člověka“.¹ Vzájemný vztah obou přístupů stojí za pozornost. Na jedné straně Kierkegaard uznává lidskou svobodu, která je předpokladem seberealizace, tj. duchovního a morálního rozvoje: ten Kierkegaard považuje za smysl lidské existence a chápe ho jako imperativ kladený na člověka. Zároveň si je ale vědom toho, že tomuto etickému ideálu nejsme s to dostat, a tak, na straně druhé, vidíme, jak je seberealizace podle Kierkegaarda podmíněna Boží pomocí.

V předkládané studii se budeme uvedeným problémem zabývat v kontextu Kierkegaardova pojetí sebepoznání. Uvidíme, že jsou pro něj nezbytné oba tyto zdánlivě neslučitelné faktory a že jsou vzájemně propojeny: sebepoznání, třebaže je morálním nárokem, se zároveň zakládá na náboženské víře, kterou si sami dát nemůžeme. Dále ukážeme, že podstatným rysem výkonu sebepoznání je pro Kierkegaarda nahlédnutí, že tohoto výkonu nedosahujeme vlastními silami.

Metodická obtíž spojená se zkoumáním Kierkegaardova pojetí sebepoznání spočívá v tom, že je zachyceno nesystematicky ve značně různorodých textech, jež byly sepsány za různými účely, a jež jsou proto různého formátu a stylu. Otázky sebepoznání se pak tyto texty dotýkají dílčím způsobem a navíc z různých perspektiv. V čem tedy sebepoznání pro Kierkegaarda spočívá a co obnáší, je zapotřebí rekonstruovat. Vyjdeme zejména z textů (1) *O pojmu ironie*, (2) *Nemoc k smrti* a (3) *Náboženské rozpravy*.²

¹ G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971, str. 19.

² Vycházím ze spisů autorských, pseudonymních i z Kierkegaardových deníků. V případě pseudonymních děl přihlížím ke kontextu danému pozicí příslušného pseudonymního autora. Nemáme-li se však při hledání pojetí sebepoznání u Kierkegaarda omezit na výčet rozdílných pozic v různých částech korpusu, je třeba pokusit

1. O pojmu ironie

V disertaci *O pojmu ironie se stálým zřetelem k Sókratovi* (1841) se Kierkegaard věnuje sebepoznání v souvislosti se zrodem „subjektivitý“. Ten identifikuje v životním postoji historického Sókrata, který označuje jako ironii. Kierkegaard obecně používá výraz ironie „se zřetelem k psychologii individuálního subjektu, který je ve sporu se světem, v němž žije“,³ resp. v Kierkegaardově pojetí tento výraz označuje stav vědomí, kdy „poznáváme, že já se podstatně liší od [svého] kulturního prostředí“.⁴ V Sókratově případě Kierkegaard dovádí toto pojetí ironie do extrému a ironii chápe jako svébytný životní postoj, v němž sebepoznání není spojováno s „bohatstvím niternosti“, ale pouze s „oddělováním od jiného“.

Kierkegaard vymezuje ironii jako Sókratův životní postoj v protitahu vůči Hegelově interpretaci Sókrata.⁵ Hegel považuje v *Dějínách filosofie* Sókrata za zakladatele morálky, neboť jako první nahlédl, že dobro musí být rozpoznáváno individuálně, tj. o morálních otázkách musí soudit svědomí jednotlivce.⁶ Proti nereflektujícímu mravnímu vědomí předsókratovských Athén, kde dobro a zlo byly rozlišovány pro všechny stejně přístupným způsobem (například pomocí orákula), a také proti partikulární subjektivitě sofistů, jejichž hledání dobra podléhalo subjektivní libovůli, staví Hegel Sókrata coby ztělesnění subjektivního hledání universálního dobra. Podle Kierkegaarda chce ale Hegel Sókratovi přisoudit i poznání obecného dobra v určitosti, když se snaží ukázat, jak Sókratés dobro chápal.⁷ Zde Kierkegaard nesouhlasí: Sókratův projekt nebyl v žádném ohledu konstruktivní a Sókratovo stanovisko subjektivitě je třeba blíže určit jako stanovisko ironie, to znamená jako „první

se o syntetizující pohled: v rozmanitosti hlasů se proto snažím nalézat vztahy, ať už se jedná o návaznosti, doplnění či korekce.

³ K. B. Söderquist, *The Isolated Self*, Copenhagen 2007, str. 23.

⁴ Tamt., str. 2.

⁵ *Søren Kierkegaards Skrifter* (= SKS), I–XXVIII, København 1997–2013, I, str. 263–278 / *The Concept of Irony* (= CI), přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1989, str. 219–37. Tam, kde není k dispozici publikovaný český překlad, odkazují na anglické překlady Hongových. Překlady z dánštiny jsou mé vlastní.

⁶ G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, II, přel. J. Cibulka – M. Sobotka, Praha 1965, str. 32–78.

⁷ SKS I, 276 / CI, 235. G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, II, str. 53 n.

a nejabstraktnější stanovisko subjektivity“.⁸ Kierkegaard tedy rozlišuje na jedné straně mezi subjektivitou jako zdrojem poznání dobra v určitosti a, na straně druhé, ironií jako počínající subjektivitou a jako „čistě negativním stanoviskem, které nedává vůbec nic“.⁹ To první chce podle Kierkegaarda Sókratovi připsat Hegel, to druhé mu připisuje sám.

Toto „ironické“ vědomí podle Kierkegaarda jedince izoluje, jak ukazuje Sókratův případ: Sókratés vykročil ze zvykové mravnosti, skutečnost pro něj už nic neznamená, ale nedokročil k idealitě, takže idea dobra pro něj *ještě* nic neznamená, je „nekonečně abstraktní“¹⁰ – to je ostatně zdrojem Kierkegaardovy metafory „vznášejícího se Sókrata“.¹¹ Výrok γνῶθι σαυτόν (poznej sám sebe), nakolik má označovat Sókratovo stanovisko, pak Kierkegaard interpretuje jako vydělení já vůči „jinému“:

„Je jistě pravda, že slovy γνῶθι σαυτόν lze označit také subjektivitu v celé její plnosti, nekonečné bohatství niternosti; ale pokud jde o Sókrata, toto sebepoznání nebylo tak obsažné, vlastně neskýtalo víc než oddělení, odloučení toho, co se stalo předmětem poznání později. Výrok ‚poznej sám sebe‘ znamená: odděl sám sebe od jiného... Zahloubat se do tohoto sebepoznání však bylo vyhrazeno až pozdější době.“¹²

Je otázkou, proč Kierkegaard věnoval ve svých úvahách tomuto jedinému momentu vývoje subjektivity takový prostor, proč je okamžik, kdy se vědomí „odděluje od jiného“, podle Kierkegaarda tak existenciálně cenný, že jej chce chápat jako životní postoj a že dokonce tvrdí, že „život, jenž si zasluhuje být nazýván lidským, začíná ironií“.¹³ Důsledné

⁸ SKS I, 302 / CI, 264. Je vhodné dodat, že míra shody Kierkegaardovy a Hegelovy interpretace Sókrata je ve skutečnosti značná, připomeňme Hegelovo celkové pojetí dobra u Sókrata jako „ještě neurčitého“, G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, II, str. 51. Hegel se ale tohoto poznatku neдрží striktně, a tak mu podle Kierkegaarda uniká podstata ironie.

⁹ SKS I, 195 / CI, 145.

¹⁰ SKS I, 277 / CI, 236.

¹¹ SKS I, 202 / CI, 152. SKS I, 243 / CI 196. Kierkegaard oceňuje básníka Aristofana, který se podle jeho soudu dostal pravdě blíže než Platón i Xenofón, když v *Oblacích* nechal Sókrata pohupovat nad scénou v závěsném koší.

¹² SKS I, 225 / CI, 177.

¹³ Znění jedné z tezí disertace (SKS I, 65 / CI, 6). Podle Söderquista „pravda ironie“ předznamenává Kierkegaardovu pozdější kritiku života v bezprostřednosti (K. B. Söderquist, *The Isolated Self*, str. 25).

vydělování jedince z jeho žitého světa a udržování v etickém prázdnu jako by bylo pokusem zastavit se u *vědomí svobody*. Pro Sókrata je skutečnost pouze „příležitostí chtít [ji] překročit, avšak aniž by to nastalo“,¹⁴ a idealita je pro něj „hranicí, od níž se Sókratés s ironickou satisfakcí vracel zpět k sobě samému“. ¹⁵ Ačkoli by ironik Sókratés mohl skutečnost i idealitu brát vážně, nebere vážně ani jedno. Jedinou vážností je pro něho *vracet se k sobě samému* (Kierkegaard též hovoří o *skoku* do sebe sama).¹⁶ Kierkegaard přitom sice spojuje ironikovo sebepoznání pouze s *oddělováním od jiného*, ale právě tento neustálý *zájem o sebe samého* se zdá být předpokladem budování života, jenž si zaslouží být nazván lidským, a přirozeně pak také *předpokladem dalšího sebepoznání*.

Vystoupení z etablované etiky, díky němuž je takové sebepoznání možné, je zároveň jádrem Kierkegaardovy kritiky ironie. Suspendováním „toho, co je pro skutečnost konstituující, co ji řídí a nese: morálky a mravnosti“,¹⁷ se ironik dostal do „střetu se skutečností“¹⁸ a „do jisté míry [se] stal neskutečným“.¹⁹ To platí zejména pro romantickou ironii, jejíž představitele Kierkegaard kritizuje pro obhajování subjektivní mravnosti, ale kritice tu podléhá i Sókratova ironie. Třebaže ono „jiné“, od něhož se ironický subjekt „odděluje“, neznamená výslovně druhého člověka,²⁰ je zřejmé, že v jádru je Sókratova pozice egoistická²¹ a že Sókratés není podle Kierkegaarda součástí svého žitého světa tak, jak by člověk měl být. Jakkoli je ironie nezbytným krokem k sebepoznání, je lhostejnost ke světu podle Kierkegaarda *překážkou dalšímu sebeporozumění*.

¹⁴ SKS I, 204 n. / CI, 154.

¹⁵ SKS I, 214 / CI, 165.

¹⁶ SKS I, 214 / CI, 166.

¹⁷ SKS I, 318 n. / CI, 283.

¹⁸ SKS I, 341 / CI, 309.

¹⁹ SKS I, 297 / CI, 259.

²⁰ Výraz „Andet“ je neosobní. Capel překládá „from the ‚other““ (viz S. Kierkegaard, *The Concept of Irony*, přel. L. M. Capel, Bloomington 1968, str. 202), kde výraz „other“ klade do uvozovek a označuje jej za „kvazitechnický hegelovský výraz“ s významem široké negace. Hongův překlad podtrhává význam oddělení od druhého člověka („from the other“, CI, 177). Srv. německý Schaeuderův překlad „trenne dich selber von anderen“ (S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, přel. H. H. Schaeuder, München – Berlin 1929, str. 147) a Hirschův překlad „trenne dich selbst von allem andern ab“ (S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, přel. E. Hirsch, Frankfurt a. M., str. 178).

²¹ SKS I, 203, 214, 217, 258 / CI 153, 166, 169, 213.

Kierkegaard označuje ironii, jak ji definoval na postavě Sókrata, za „endemickou chorobu, jakou jen málokdo onemocní, a z níž se ještě méně jedinců uzdraví“.²² Pojem ironie je tak bezesporu idealizován. Tím je však také zdůrazněn moment sebepoznání, který je nezbytným krokem ve vývoji subjektivity a který zároveň představuje nebezpečí (spočívající v tom, že člověk může ironikem také *zůstat*). V každém případě se ukazuje, že další rozvoj sebepoznání není podle Kierkegaarda myslitelný bez *vědomí subjektivní svobody* a bez *zájmu o sebe samého*.²³

2. *Nemoc k smrti*

Nemoc k smrti (1849), již Kierkegaard publikoval pod pseudonymem Anti-Climacus, je bezpochyby nejkompexnějším vyjádřením jeho pohledu na lidské já²⁴ a pozoruhodným setkáním jeho psychologie a jeho křesťanské interpretace člověka. „Nemoc k smrti“ je určena jako „zoufalství“, tj. nemoc ducha či lidského já, jež spočívá v jedincově chybném sebepojetí. Jeho podoby jsou z psychologické perspektivy analyzovány v prvním díle spisu, ve druhém pak autor nahlíží na zoufalství jako na „hřích“ a nabízí theologickou interpretaci příčin zoufalství.

Pro naši práci je důležité, že ačkoli sebepoznání není výslovným tématem spisu, věcně stojí v pozadí jako nárok, jenž je na člověka kladen. Anti-Climacova ontologie začíná následujícím tázáním:

„Co je člověk? Člověk je duch. Ale co je to duch? Duch je já. Ale co je to já? Já je vztah, který má vztah k sobě samému, neboli je tím na vztahu, že se vztah vztahuje k sobě samému; já není onen vztah, nýbrž to, že se vztah vztahuje k sobě samému. Člověk je syntéza

²² SKS I, 136 / CI, 77 n.

²³ Podle J. Lippitta Kierkegaard společně s odlišným pohledem na Sókrata, např. v *Nevědeckém dodatku*, také odlišně přistoupil k otázce sebepoznání (J. Lippitt, *Self-Knowledge in Kierkegaard*, in: U. Renz (vyd.), *Self-Knowledge. A History*, Oxford 2017, str. 207). Sókratés je jistě v *Pojmu ironie* prezentován jako postava negativní, nakolik ale Kierkegaard považuje „ironii“ za předpoklad plnohodnotné lidské existence, je v jeho uvažování o sebepoznání patrná kontinuita.

²⁴ H. Hong hovoří o „vyvrcholení Kierkegaardova antropologického přístupu“, srv. S. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death (= SUD)*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1980, str. x.

nekonečného a konečného, časného a věčného, svobody a nutnosti, zkratka syntéza.²⁵

Člověk je tedy podle *Nemoci* syntézou, pro niž je charakteristický sebevztah. Jelikož ale já neustavilo samo sebe, nýbrž bylo ustaveno „jiným“,²⁶ zaujímá svým sebevztahem také určitý vztah k této ustavující moci:²⁷ zoufalství je pak jeho nesprávný sebevztah, který se „nekonečně promítá do vztahu k moci, jež je [já] ustavila“.²⁸ Sebepoznání jako etický úkol se objevuje v okamžiku, kdy Anti-Climacus definuje opak zoufalství: je to stav, kdy „já tím, že se vztahuje k sobě samému a že chce být samo sebou, průzračně kotví v moci, jež je ustavila“.²⁹ Tento stav transparentnosti, který je později určen jako „víra“,³⁰ můžeme chápat jako *dokonalou podobu sebepoznání*.³¹ Je-li nárokem na lidskou existenci správný sebevztah, který znamená kotvení v ustavující moci, je *de facto* nárokováno sebepoznání uskutečňující se ve víře.

Je však zřejmé, že sebepoznání musíme v *Nemoci* chápat širěji než jako pouze epistemologický pojem. Jak je z uvedené definice víry patrné, transparentnost pro sebe sama zde obnáší i vůli. Anti-Climacus ve skutečnosti uvádí čtyři prvky nezbytné pro sebepoznání, za jehož vyvrcholení lze transparentnost ve víře považovat: poznání, vůli, cit a představitivost. (Sebe)poznání v epistemologickém smyslu tak postihuje pouze část toho, co je podle Anti-Climaca zapotřebí, aby se člověk stával sám sobě transparentním. Otázce, co o sobě máme *vědět*, chceme-li si být

²⁵ SKS XI, 129 / SUD, 13. Odkazují na Hongûv anglický překlad kvůli jeho větší spolehlivosti ve srovnání se stávajícím českým překladem.

²⁶ Ustavující „jiné“ lze na základě druhého dílu spisu neproblematicky ztotožnit s křesťanským Bohem. Širší čtení pojmu nabízí S. Evans, *Who Is the Other in Sickness Unto Death?*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, str. 1–15.

²⁷ SKS XI, 130 / SUD, 13 n.

²⁸ SKS XI, 130 / SUD, 14.

²⁹ Tamt.

³⁰ SKS XI, 164 / SUD, 49.

³¹ J. Lippitt chápe toto „průzračné kotvení“ jako „projev sebepoznání“ (J. Lippitt, *Self-Knowledge in Kierkegaard*, str. 213). S podobným tvrzením přichází M. J. Ferreirová, podle níž je lék na zoufalství „interpretován jako druh sebepoznání, kdy já si je transparentní až k základům svého bytí“ (M. J. Ferreira, *Kierkegaard*, Chichester 2009, str. 153). Srv. K. Nordentoft o transparentnosti jako etickém úkolu (K. Nordentoft *Kierkegaard's Psychology*, Eugene 2009, str. 76). Kierkegaard explicitně identifikuje transparentnost se sebepoznáním v *Sudte sami!* (SKS XVI, 162 / *Nácvik křesťanství – Sudte sami!* [= S.s.], přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2002, str. 182).

transparentnější, se spis nevyhýbá. Neméně důležité je však i to, *jak* to víme.

V této souvislosti nejprve připomeňme, že Anti-Climacus již definoval já jako *svobodný* sebevztah: „Já je tvořeno nekonečností a konečností. Ale tato syntéza je vztah, a to vztah, který, byť odvozený, se vztahuje k sobě samému, což je svoboda. Já je svoboda.“³² Je však já skutečně svobodou v tom smyslu, že by i jeho vůle byla zcela v jeho moci?³³ Vůle je zajisté klíčovým předpokladem sebepoznání: podle definice víry já kotví v ustavující moci tehdy, *chce-li* být samo sebou, přičemž všechny podoby zoufalství vposled spočívají v nějaké formě nedostatku vůle, v její rozdvoučenosti.³⁴ Anti-Climacus také v první části spisu považuje vůli za základní rys já.³⁵ Ve druhé části, která již zaujímá perspektivu theologickou, však reviduje nevyřčený předpoklad, že by nás vůle mohla k sebepoznání spolehlivě vést, a ukazuje, v *jakém vztahu poznání a vůle stojí*:

„V duchovním životě není stavu nehybnosti (vlastně ani žádného stavu, vše je aktualita); jestliže tedy člověk neučiní dobro v téže vteřině, kdy ho poznal, začne za prvé poznání vychládat. A pak bude otázka, jak se poznání líbí vůli. Vůle je dialektická a pod sebou má celou nižší přirozenost člověka. Pokud se vůli poznání nelíbí, jistě z toho neplyne, že udělá opak toho, co poznání pochopilo, tak silné protiklady se jistě vyskytují zřídka; leč vůle nechá uplynout nějaký čas, nastane provizorium s názvem ‚podíváme se na to zítra‘. Tím vším se poznání stále více zatemňuje a to nižší začne vítězit; ach, neboť dobro se musí činit hned, hned jakmile je poznáno (a proto je v čisté idealitě přechod od myšlení k bytí tak snadný, neboť tam se vše děje hned), ale síla nižšího spočívá v protahování. Postupně nemá vůle nic proti,

³² SKS XVI, 145 / SUD, 29. Pojetí já jako svobody známe z *Pojmu ironie*, kde je ovšem já pouze negativně svobodné, neboť není limitováno jiným (SKS I, 299 n. / CI, 262), a také z druhého dílu *Bud' anebo* (SKS III, 205 / *Either/Or*, II [= EO II], přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1987, str. 214).

³³ Takto se na věc dívá např. pseudonymní autor *Bud' anebo* soudce Wilhelm, podle něhož je sebepoznání naším aktivním etickým výkonem: znalost sebe samého takto „není pouhou kontemplací“, nýbrž „uvědoměním sebe samého, jež samo je činem“. Proto, říká soudce, „jsem po úvaze užíval výraz zvolit sám sebe namísto poznat sám sebe“ (SKS III, 246 / EO II, 258).

³⁴ Například *chce-li* někdo *zoufale* být sám sebou, znamená tolik, že chce být sám sebou v té podobě, jak si sebe představuje, ovšem tato podoba neodpovídá tomu, kým skutečně byl stvořen; tedy sám sebou být chce i nechce.

³⁵ „Člověk, který nemá žádnou vůli, nemá žádné já; ale čím víc má vůle, tím víc má sebe-vědomí“ (SKS XI, 145 / SUD, 29).

skoro nad tím přimhouří oči. A když se pak poznání náležitě zatemní, mohou si poznání a vůle lépe rozumět; nakonec spolu souhlasí docela, neboť poznání teď přešlo na stranu vůle a poznává, že tak, jak to chce vůle, je to naprosto v pořádku.“³⁶

Anti-Climacus tu představuje pojetí vůle, jež není zcela v naší moci a jež je nadto schopna manipulovat poznáním. Je-li tomu tak, pak je dosažitelnost sebepoznání, nakolik toto poznání podstatně spočívá ve vůli, vážně ohrožena. Anti-Climacus skutečně k tomuto závěru směřuje. Aby vyostřil křesťanskou pozici, staví proti ní „sókratovské“ pojetí. Podle tohoto pojetí (jak mu Anti-Climacus chce rozumět) ten, u něž je schopnost poznání takto oslabena, tím dokazuje, že dobro přece jen nepoznal. Na tuto interpretaci hříchu jakožto nevědomosti Anti-Climacus namítá, že pak původ nevědomosti zůstává neobjasněn, a vyvozuje, že není-li nevědomost původní, ale získaná, „musí hřích podstatně spočívat v něčem jiném než v nevědomosti. Musí tkvět v úsilí člověka zatemnit své poznání.“³⁷ Křesťanství podle něj přináší zásadní posun, když hřích přičítá vůli (a zkaženost vůle chápe jako něco, co přesahuje vědomí jednotlivce): hřích nespočívá v tom, že člověk neví, co je dobro, nýbrž v tom, že *nechce vědět, co je dobro, a že to nechce vědět proto, že nechce dobro*.³⁸ Hřích přitom není jednotlivý nahodilý čin, nýbrž trvajícím nesvoboda pocházející z nás: je základní lidskou situací, ačkoli svobodně zvolenou, že *nechceme být tím, čím jsme*.

Z křesťanského pohledu, jak jej Kierkegaard prezentuje, je tak hřích nevědomostí pouze v tom smyslu, že je nevědomostí o tom, v čem hřích spočívá a jak hluboko sahá, jak je člověk ve skutečnosti vzdálen dokonalosti. Podle Anti-Climaca se tak křesťanství kvalitativně odlišuje od pohanství a přirozeného člověka právě naukou o hříchu: křesťanství předpokládá, že hřích je člověku neznám, proto mu jej *zjevuje*.³⁹ Hřích tedy nelze pochopit, nýbrž se v něj musí uvěřit.⁴⁰ Řečené tak můžeme

³⁶ SKS XI, 206 / SUD, 94.

³⁷ SKS XI, 201 / SUD, 88.

³⁸ SKS XI, 207 / SUD, 95.

³⁹ SKS XI, 202 / SUD, 89.

⁴⁰ SKS XI, 208 / SUD, 95. Jak jsme řekli, Anti-Climacus využívá sókratovské definice, aby vůči ní „vyostřil“ pozici křesťanskou (SKS XI, 201 / SUD, 88). Účel zde ale světlí prostředek a skutečně dochází ke zjednodušení, ba pokroucení řecké myšlenky, když Anti-Climacus upírá řecké myslí možnost vědomého provinění (SKS XI, 202 n. / SUD, 89 n.). R. C. Roberts upozorňuje, že pak není jasné, v čem je křesťanské pojetí hříchu kvalitativně, nikoli pouze kvantitativně odlišné, a jedno

shrnout takto: rozumovost sama k dosažení transparentnosti nestačí, je zapotřebí vůle, která je však zkažena hříchem. Máme-li si být *transparentnější*, musíme tedy začít *poznáním, jaká je ve skutečnosti naše vůle*, a takové poznání dává pouze *víra*.

Tento moment, kdy se antropologické uvažování uzavírá v religiozitě, je pro Kierkegaarda charakteristický. Podobně jako Kant je Kierkegaard přesvědčen, že křesťanské chápání lidské pohrouženosti v hříchu je pravdivé.⁴¹ Na rozdíl od Kanta ale už samo vědomí hříchu chápe theologicky jako dar milosti. Pojetí sebepoznání takto získává svůj náboženský ráz, když to podstatné, co *o sobě máme vědět*, abychom se adekvátně poznávali, je pravda o naší vůli, k níž však nejsme s to dospět sami, nýbrž kterou musíme *přijmout a pochopit jako dar*. Sebepoznání, tento nárok kladený na lidskou existenci, se tedy zároveň zakládá na nahlédnutí, které si sami dát nemůžeme. Požadavek otevřenosti vůči zjevení však bývá – zejména komentátory, jež nejsou theology – považován za problematický. Jádrem kritického pohledu je námitka, že požadavek kognitivní odkázanosti na víru je filosoficky nepodložený.⁴² Vskutku,

z vysvětlení této „chyby“ nachází v Anti-Climacově snaze podat zde psychologické vysvětlení, ačkoli by podle jeho soudu mělo být theologické (nauka o vykoupení), srv. R. C. Roberts, *The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death*, str. 148, in: *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death* (= *IKC:SUD*), Macon 1987, str. 135–60. Anti-Climacus výslovně odmítá chápat nauku o vykoupení jako počátek kvalitativní odlišnosti mezi pohanstvím a křesťanstvím; musí se podle něj začít „daleko hlouběji, u hříchu“ (*SKS XI, 203 / SUD, 89*).

⁴¹ Srv. Kantovo pojetí původního hříchu, které nazývá „radikálním zlem v lidské přirozenosti“ (I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Špunk, Praha 2013, str. 61–94).

⁴² Například podle H. E. Babera a J. Donnellyho se zdá, že Kierkegaard „napříč *Nemocí k smrti* směšuje psychologii a apologetiku“ (H. E. Baber – J. Donnelly, *Self-Knowledge and the Mirror of the Word*, str. 180 nn., in: *IKC:SUD*, str. 161–184). Podle autorů je Kierkegaardova psychologická diagnóza typů zoufalství „narušena apologetickým lékem na zoufalství“ (tamt.) a jeho „radikální fideismus podrývá psychologickou studii povahy já“ (str. 181). Podle V. McCarthyho není Kierkegaardova práce s pojmem milosti „popisem fenomenologicky podložené potřeby“, nýbrž „nahodile připojeným prvkem, nedoloženým a nedokázaným“ (V. McCarthy, *Kierkegaard as Psychologist*, Illinois 2015, str. 147 n.). Podobně P. Gardiner podotýká, že Kierkegaard *mlčky předpokládá*, že překonání zoufalství je možné jen za pomoci křesťanství, a že je proto při interpretaci jeho názorů „obtížné vést hranici mezi tvrzeními, která lze hodnotit jako empirickou analýzu v pravém slova smyslu, a tezemi jevícími se jako apriorně axiomatické“ (P. Gardiner, *Kierkegaard*, přel. M. Jára, Praha 1996, str. 134). Podle W. Kaufmanna je Kierkegaard „často extrémně vnímavý, když se zabývá neautentičností, ale silně neuspokojivý, když popisuje autentičnost“ (W.

proč máme činit krok za Kanta, proč myslet, že k vědomí hříchu nemohl člověk dospět sám?

Propracovanou, do značné míry filosofickou odpověď najdeme ve *Filosofických zlomcích* Anti-Climacova předchůdce Johanna Climaca. Podle uvedeného spisu by odkázanost na zjevení byla nejen možná, ale i nevyhnutelná tehdy, pokud by existovalo bytí *absolutně nesourodé* s rozumovostí, tedy bytí rozumem zcela nezachytitelné. Hypotézu takového bytí představuje Climacus jako alternativu k tzv. sókratovské, „pouze lidské“ hypotéze, podle níž je věčná pravda v jedinci vždy již přítomna a je pouze odhalena introspekci. V takovém případě je poznání sebe same poznáním věčnosti, neboli „sebezpoznání je poznáním Boha“.⁴³

Climacova druhá hypotéza se od první, „sókratovské“, liší pojetím rozumu a jeho vztahu k pravdě, resp. věčnosti. Předpokládá, že věčná pravda je rozumu a introspekci nepřístupná. Okamžik v čase pak získává rozhodující význam tím, že věčnost, jež pro nás dosud neexistovala, začne existovat. Climacus tuto věčnou pravdu nazývá „neznámé“. *Neznámé*, protože je hranicí myšlení, v něm probouzí „paradoxní vášeň“, jež hledá kolizi s *neznámým*, až si posléze myšlení, „aniž by si skutečně rozumělo, přeje svůj pád“.⁴⁴ Tento „paradox myšlení“ se na stavu jedincova sebepoznání odráží tak, že „ten, kdo věřil, že sám sebe zná, si už není jist, zda je zvíře nad Tyfóna zavilejší a soptivější, či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu“.⁴⁵ Climacus navrhuje ono postulované *neznámé* nazývat „bohem“.⁴⁶ Důsledně držená hypotéza však vede k paradoxnímu závěru: má-li být *neznámé* skutečně radikálně odlišné od myšlení, pak myšlení nemůže přesně zachytit ani hranici mezi sebou a jím, a nemůže je proto definovat ani jako *různost*, neboť „definuje-li myšlení *neznámé* jako různost, vpsled schází z cesty a zaměňuje různost za totožnost“.⁴⁷ Pokud by tedy myšlení definovalo

Kaufmann, *Discovering the Mind*, New York 1980, str. 28). Konečně podle J. Lippitta je „kontroverzní, že by existovalo sebepoznání dostupné pouze křesťanům“ (J. Lippitt, *Self-Knowledge in Kierkegaard*, str. 218).

⁴³ SKS IV, 220 / *Philosophical Fragments. Johannes Climacus (= PF)*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1985, str. 11.

⁴⁴ SKS IV, 244 / *PF*, 38 n.

⁴⁵ SKS IV, 244 / *PF*, 39. Srv. Platón, *Phaedr.* 230a.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ SKS IV, 251 / *PF*, 46.

neznámé jako různost, stávalo by se *neznámé*, jež *ex hypothesi* mělo být nemyslitelné, myšleným. Z toho Climacus vyvozuje:

„... má-li člověk vpravdě o neznámém (bohu) něco poznat, musí nejprve poznat to, že neznámé je od něj odlišné, absolutně odlišné. Na toto rozum nemůže sám přijít...; má-li na to přijít, musí se to dozvědět od boha, a jestliže se to dozví, nemůže tomu rozumět, a tudíž na to nemůže přijít, neboť jak by mohl rozumět tomu, co je absolutně jiné?“⁴⁸

Neznámé, nakolik je myšlení nepřístupné, bude proto poznáno pouze tehdy, pokud se člověku *samo sdělí*, pokud mu svoji odlišnost samo ukáže. Jelikož pak odlišnost mezi *neznámým* (bohem) a člověkem spočívá podle Climaca právě ve hříchu, je to důvodem, proč člověk nemůže k vědomí hříchu dospět sám, jakkoli je sám jeho zdrojem.⁴⁹ Vědomí hříchu tedy v tomto pojetí není výsledkem racionálního nahlédnutí, nýbrž rodí se, když „se učedník prostřednictvím okamžiku stává nepravdou“ a „ten, kdo sám sebe znal, se v sobě nyní nevyzná a namísto sebepoznání získává vědomí hříchu“.⁵⁰ Tento kontakt myšlení s *neznámým* sice na jedné straně způsobuje zmatení racionality, kdy se člověk již sám v sobě nevyzná, na druhé straně se však společně s vědomím hříchu „probouzí paradoxní vášeň po sebepoznání“.⁵¹

Zdá se paradoxní, že kýžený kontakt racionality s *neznámým* vposled neznamená proniknutí reality rozumem, jako u Hegela, nýbrž spíše sebeomezení racionality, kdy vědomí hříchu přijímá jako *dar milosti*. Climacova druhá hypotéza ovšem pojem milosti *nedovojuje*. Stojí na nesamozřejmých filosofických předpokladech (např. proč by realita či ideální

⁴⁸ Tamt.

⁴⁹ SKS IV, 251 / PF, 47. Podobně píše Anti-Climacus: „nikdo nemůže sám a svými silami určit, co je to hřích, právě proto, že je v hříchu“ (SKS XI, 207 / SUD, 95). Další důvod je psychologický: k tomu, aby člověk pojal takovou myšlenku, nemá dost odvahy; to je Anti-Climacovou výtka vůči antice (tamt.). Kierkegaard veskrze odmítá chápat hřích abstraktně jako předmět poznání, srv. S. Kierkegaard, *Pojem úzkosti*: „Hřích vlastně nenáleží žádnému vědnímu oboru. Je předmětem kázání, kdy jedinec hovoří jakožto jedinec k jedinci“ (SKS IV, 323 / *The Concept of Anxiety*, přel. R. Thomte, Princeton 1980, str. 16).

⁵⁰ SKS IV, 255 / PF, 51.

⁵¹ *Søren Kierkegaards Papirer I–XI*, vyd. P. A. Heiberg, København 1909–48, V, záznam B 5:10 (citováno in: PF, 194 n).

bytí nemělo být přístupné myšlení?), a vposled je jejím předpokladem pravda křesťanství. Pouze tehdy, jestliže ono *neznámé* a *okamžik* existují, je Climacova úvaha *racionální* a pojetí hříchu jako daru milosti se přestává jevit jako iracionální zásah do rozumového uvažování.⁵²

Je nasnadě, že tento Climacův předpoklad je i Kierkegaardovým předpokladem. Jistěže člověka vsazuje do předem daného náboženského rámce – kritická námitka ze strany filosofie je tak bezesporu oprávněná. V tomto kontextu je pak ale pozoruhodné a pro naši práci významné, že *navzdory odkázanosti na víru*, kterou, jak jsme viděli, je možnost sebepoznání podmíněna, *nejsme zproštěni etického nároku* poznat sami sebe, a tedy být sebou samými. Praktická otázka, jak se o sebepoznání můžeme přičinit, neztrácí pro Kierkegaarda důležitost. Tento rozměr nepostrádají ani *Filosofické zlomky*, ani *Nemoc k smrti*. Jaké jsou tedy podle těchto textů psychologické předpoklady víry, a potud podmínky možnosti sebepoznání?

Podle *Zlomků* není víra ani aktem samotného poznání, ani aktem vůle, nýbrž setkáním rozumu a paradoxu „ve vzájemném porozumění své odlišnosti“.⁵³ K takovému setkání dojde tehdy, „když se rozum upostraní [*skaffer sig selv til Side*] a když se paradox odevzdá [*giver sig selv hen*]; a to třetí, v němž ... se toto odehraje, je ona šťastná vášeň ...: nazveme ji *vírou*. Tato vášeň musí být onou zmiňovanou podmínkou, kterou dává paradox.“⁵⁴

Víru tedy dává paradox. Kierkegaard je ale pozorný i k psychologickému předpokladu získání „podmínky“, jímž je náležité užívání rozumovosti, upostranění myšlení tváří v tvář paradoxu.⁵⁵ Pokud si pomůžeme Kierkegaardovým oblíbeným připodobněním ke vztahu mezi mužem a ženou, lze říci, že předpoklad víry je dvojí: na straně paradoxu ženské odevzdání, na straně rozumovosti mužské přijetí, „jako porozumění erotické lásky“.⁵⁶ Aktivním činitelem je *neznámé*, zatímco rozumovost je

⁵² Slovy L. Mackeyho: „platí-li křesťanství, jsou Climacovy definice a exkluze adekvátní. Jinak jsou to nahodilá a nesmyslná stipulace“ (L. Mackey, *A Ram in the Afternoon: Kierkegaard's Discourse of the Other*, str. 222, in: *Psychiatry and the Humanities*, V, *Kierkegaards Truth: The Disclosure of the Self*, New Haven and London 1981, str. 193–234).

⁵³ SKS IV, 253 / PF, 49.

⁵⁴ SKS IV, 261 / PF, 59.

⁵⁵ Podobně Climacus popisuje, jak se z učedníka stává věřící: „Když je rozum odstaven [entlediget] a on obdrží podmínku“ (SKS IV, 265 / PF, 64).

⁵⁶ SKS IV, 253 / PF, 49. Srv. Kierkegaardovo pojetí *fenoménu* jako ženského elementu a *pojmu* jako mužského elementu v procesu poznání v *Pojmu ironie* (SKS I, 71 / CI, 9).

pasivním příjemcem; proto je pohoršení podle Climaca vždy *trpěním*.⁵⁷ Zároveň však „z psychologického pohledu získá nyní pohoršení mnoho odstínů v rámci kategorie aktivnějšího a pasivnějšího“.⁵⁸ Zatímco víra je tedy nezaslouženým darem, můžeme Climacův výklad číst i z psychologického pohledu jako návod, jak adekvátněji pracovat s myšlením, a jako varování před příliš troufalým užíváním rozumovosti.

V *Nemoci k smrti* pak najdeme podobný moment v analýze „zoufalství nutnosti“,⁵⁹ které spočívá v absenci „možnosti“. Tu dává Anti-Climacus do souvislosti s Bohem: např. když „lidsky řečeno žádná možnost nezbyvá“, „pak jde o to, zda [člověk] uvěří, že pro Boha je vše možné, to jest, zda *uvěřit*“.⁶⁰ Pojem Boha zde ovšem není definován theologicky a text se spíše soustředí na pouhou hypotézu, že vše je možné. Anti-Climacus například formuluje, co znamená „věřit“, aniž by k Bohu odkazoval: „chápat, že lidsky vzato je to jeho zánik, a přesto věřit v možnost, to znamená věřit“.⁶¹ Je také pozoruhodné, že o „možnosti“ hovoří jako o lidské volbě: „Zda ten, kdo takto zápasí, padne, záleží jedině na tom, zda si opatří možnost [*om han vil skaffe Mulighed tilveie*], to jest, zda uvěří.“⁶² Zdá se tedy, že Anti-Climacus neuvažuje o vztahu k „možnosti“ jednoznačně jako o daru, spíše ji chápe psychologicky jako *naději*.⁶³ V závěru pasáže pak doplňuje, jak je naděje podmíněna představivostí: „abychom si uvědomili své já a Boha, musí představivost pozvednout člověka nad okruh pravděpodobnosti, musí ho z ní vytrhnout a naučit ho doufat a bát se, neboli bát se a doufat – tak, že učiní možným i to,

⁵⁷ SKS IV, 254 / PF, 50.

⁵⁸ SKS IV, 255 / PF, 51.

⁵⁹ SKS XI, 153–157 / SUD, 37–42.

⁶⁰ SKS XI, 153 / SUD, 38.

⁶¹ SKS XI, 154 / SUD, 39.

⁶² Tamt. Anti-Climacus si pochopitelně neodpustí poznámku, že „kdo nemá Boha, nemá žádné já“ (SKS XI, 155 / SUD, 40). Kupodivu ale v substantivu Bůh použije neurčitý člen (en Gud). Spíše se tedy zdá, že se můžeme držet pouze lidské perspektivy (psychologie) a výrazem „Bůh“ rozumět pouze tu skutečnost či hypotézu, že vše je možné.

⁶³ M. Theunissen identifikuje zoufalství nutnosti jako beznaděj a považuje tento typ zoufalství za exemplární, neboť v protikladu k němu Kierkegaard rozvíjí své pojetí víry (M. Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton 2005, str. 91).

co přesahuje *quantum satis* [dostatečnou míru] jakékoli zkušenosti.⁶⁴ Představitost je takto dalším předpokladem sebepoznání.⁶⁵

Pointu *Nemoci k smrti* pak Kierkegaard formuluje těmito slovy: „jednou z nejvyšších věcí na křesťanství je etická neúprosnost, kterou je přinejmenším třeba nechat zaznít“.⁶⁶ Etický apel na člověka je bezpochyby posláním *Nemoci* a sebepoznání je v první, psychologické části spisu chápáno zejména jako vlastní výkon vůle, poznání a představitosti. *Bez-výhradnost etického nároku* je ovšem doprovázena *důrazem na milost*; sebepoznání pojaté jako aktivní etický výkon jedince je provázáno *s náboženskou interpretací tohoto výkonu* jako něčeho, k čemu bylo člověku dopomoženo. Nyní se zaměříme na tuto dualitu, přičemž otázku, v jakém vztahu stojí sebepoznání a poznání Boha, budeme probírat na pozadí vybraných Kierkegaardových autorských textů.

3. Náboženské rozpravy

Kierkegaardovy náboženské rozpravy⁶⁷ jsou stejně jako pseudonymní spisy psány za účelem „upozornit na náboženskost, na to podstatně křesťanské“.⁶⁸ Od těchto spisů se však liší svým nepolemickým tónem:

⁶⁴ SKS XI, 156 / SUD, 41.

⁶⁵ Anti-Climacus líčí obě stránky představitosti: na jedné straně, „čím víc má člověk vášně a představitosti, tím je v jistém smyslu (v možnosti) blíže tomu být schopen věřit“ (SKS XI, 199 / SUD, 86). Na druhé straně může představitost odvádět poznání, vůli i cit od jejich zasazení v konkrétnosti, činit je „fantastickými“, a takto člověka od něho samého vzdalovat (SKS XI, 147 n. / SUD, 31 n.).

⁶⁶ SKS XXII, 149 (NB, 12:7) / *Kierkegaard's Journals and Notebooks* (= *KJN*), I–XI, vyd. N. J. Cappelørn et al., Princeton – Oxford 2007 nn., VI, str. 147. Citát se týká dvojice Anti-Climacových spisů, tedy vedle *Nemoci k smrti* také *Návniku křesťanství*.

⁶⁷ Dánský „opbyggelige Taler“. Slovesem „opbygge“, v širším významu „duchovně rozvíjet, posílit ve víře a zbožnosti“, dánština překládá novozákonní řec. *oikodomein* v *JK* 8,1 (v českém ekumenickém překladu „(láska) buduje“, podle Bible kralické „(láska) vzdělává“, srv. Kierkegaardův výklad této pasáže in: SKS IX, 212–26 / *Skutky lásky*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2000, str. 141–150). V českém prostředí je zejm. díky překladům J. Veselého a M. Mikulové-Thulstrupové vžit termín „vzdělavatelné řeči“, není to však překlad jediný. Setkáme se i s překlady „duchovní řeči“, „budovatelské řeči“, „povznášející rozpravy“ či „náboženské rozpravy“. Záměrně se vyhýbám překladu „vzdělavatelné řeči“, který Kierkegaardovy texty neopodstatněně archaizuje, a kloním se k překladu „náboženské rozpravy“, který je věcně adekvátní, byť volnější.

⁶⁸ SKS XIII, 19 / *The Point of View*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1998, str. 12.

jejich smyslem není argumentovat, nýbrž *budovat*. Náboženská rozprava předpokládá, že člověk *je* ctnostný, například že lidé „podstatně vědí, co je láska, a [rozprava] se pak snaží je pro lásku získat, pohnout jimi“.⁶⁹ Filosoficky však rozpravy nejsou méně cenné než pseudonymní spisy,⁷⁰ a třebaže je Kierkegaard podává „pravici“,⁷¹ nepostrádají svědčovskou manipulaci, jež ztěžuje přímočaré čtení.⁷²

Pro tzv. rané náboženské rozpravy⁷³ je charakteristický dvojitý důraz: jednak na jedincovo etické úsilí, jednak na potřebu Boží pomoci. Takto hned první rozprava z roku 1843 nazvaná *Očekávání víry* spojuje několik maieutických hlasů, z nichž jeden považuje víru za povinnost, které můžeme dostat, pokud jen chceme,⁷⁴ jiný ji chápe v kontextu „daru“.⁷⁵ Do jaké míry jsou rané rozpravy texty specificky křesťanskými, je nejednoznačné. Většina komentátorů se shoduje, že odrážejí „velmi nízké stadium kierkegaardovské náboženskosti“,⁷⁶ jiní zastávají pozici, že náboženská rozprava „není limitována na imanentní náboženskost“.⁷⁷

⁶⁹ SKS XX, 211 (NB, 2:176) / *KJN* 4, 210.

⁷⁰ Např. podle M. Heideggera se ve filosofickém smyslu naučíme víc z Kierkegaardových náboženských rozprav než z jeho teoretických spisů, s výjimkou *Pojmu úzkosti* (srv. H. Diem, *Kierkegaard. An Introduction*, str. 31).

⁷¹ SKS XVI, 21 / *Eighteen Upbuilding Discourses* (= *EUD*), přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1990, str. 179. Srv. S. Kierkegaard, *Má literární činnost*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2003, str. 79.

⁷² Podle H. Honga jsou rozpravy „přímé“ (*EUD*, xi), naopak G. Pattison v nich vidí jeden z Kierkegaardových maieutických hlasů (G. Pattison, *Who Is the Discourse?*, in: *Kierkegardiana*, 16, Copenhagen 1993, str. 28–45). H. Ferguson upozorňuje, že „nemůžeme přímo komunikovat existenciální hojnost, kterou rozpravy otevírají a jež je jejich skutečným předmětem“ (H. Ferguson, *Patience: The Critique of Pure Naïveté*, str. 266, in: *International Kierkegaard Commentary: Eighteen Upbuilding Discourses*, Macon 2003, str. 265–287).

⁷³ Tj. prvních osmnáct rozprav publikovaných v letech 1843–1844 (anglicky vydáno souhrnně jako *EUD*).

⁷⁴ SKS V, 21, 24 / *EUD*, 11, 14.

⁷⁵ SKS V, 36 / *EUD*, 28.

⁷⁶ Tak věc shrnuje G. Pattison, *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life*, Oxford 2013, str. 206 n. Je lákavé, ale zjednodušující držet se Climacova *Dodatku*, kde autor tvrdí, že rozpravy „využívají pouze etické kategorie imanence“ (SKS 7, 233 / *Concluding Unscientific Postscript*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1992, str. 256).

⁷⁷ D. J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge 1996, str. 117. Podle G. Pattisona ani v *Nemoci k smrti*, jež je považována za jeden z nejradikálnějších křesťanských Kierkegaardových textů, autor zřejmě „neříká nic, co by nebylo mohlo být řečeno už ze stanoviska náboženských rozprav“ a argumentuje pro

Jádro matoucích nejednoznačností v textech raných rozprav vystihuje D. Gouwens, podle něhož zde Kierkegaard „kombinuje oba způsoby, jak chápat ctnosti: jako substanciální a jako vztahové“, tzn., chápe je „*substanciálně*, jako charakterové rysy rozvíjející se v čase“, ale také „*vztahově*: ctnostný člověk je ten, který je přijímán Bohem“.⁷⁸ Takto vzniká napětí spočívající v tom, že rozpravy na jedné straně kladou na jedince nárok, aby budoval ctnostný život (řečeno náboženskou terminologií: aby „získal svoji duši“), přičemž na druhé straně naznačují, že tímto úsilím takový život budován není. Na toto napětí se však můžeme dívat právě jako na výraz Kierkegaardovy *filosofické pozice*, již charakterizuje neoddělitelnost morální perspektivy a theologického výkladu. Nejinak se Kierkegaard v rozpravách dívá na „sebepoznání“.

Pro ilustraci se zaměříme na první rozpravu posledního sešitu z roku 1844, nazvanou Nejvyšší lidskou dokonalostí je potřeba Boha.⁷⁹ Rozprava začíná otázkou, co znamená „vystačit s Boží milostí“. Autor zde uvažuje o tom, co je zapotřebí, abychom milost vůbec získali, přičemž odpovídky je, že potřebujeme pochopit svoji *potřebu Boha*, o níž se nyní uvažuje jako o „lidské dokonalosti“. Jak ale tuto potřebu poznáme? Nikoli v zápase se světem, ale pouze se sebou samými – jen ten odhalí, že „sami nic nezmůžeme“. V tomto nahlédnutí, jež je „pravdou [člověka]“,⁸⁰ tedy poznáváme, že *potřebujeme Boha*,⁸¹ a právě tímto poznáním se jedním *učíme znát sami sebe*,⁸² ale jedním také *poznáváme Boha*.⁸³ Rozprava je však nejednoznačná co do otázky, jak k tomuto sebepoznání, že sami nic nezmůžeme, dospíváme. Kierkegaard zdůrazňuje bezvýhradnost etického nároku sám sebe takto poznat:

tvrzení, že jejich povaha je kantovská (G. Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, London – New York 2013, str. 101).

⁷⁸ D. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, str. 117. Autor dodává, že Kierkegaard „tuto řeč substantivních a vztahových ctností používá i při popisu specificky křesťanských ctností víry, naděje a lásky“ (tamt.).

⁷⁹ Této rozpravě nebyla věnována větší pozornost, stručně z ní cituje T. C. Anderson, *Is the Religion of Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?*, in: *IKC:EUD*, str. 67 n. V souvislosti s *Dodatkem* cituje text: D. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, str. 113.

⁸⁰ SKS V, 302 / EUD, 309.

⁸¹ SKS V, 309 / EUD, 317.

⁸² SKS V, 304 / EUD, 312.

⁸³ SKS V, 312 / EUD, 321.

„... tím nejvyšším je, aby se člověk plně přesvědčil o tom, že sám nic, vůbec nic nezmuže. Ach, vzácná moc, ne vzácná, jako se jen jeden jediný rodí pro královský trůn, neboť pro ni se rodí každý! Ach, vzácná moudrost, ne vzácná tak, že by se nabízela jen jednotlivým, vždyť se přece nabízí všem! Ach, podivuhodná vzácnost, která se nemenší tím, že se nabízí všem a že ji všichni mohou vlastnit!“⁸⁴

Oslavu nároku sebepoznání a jeho uskutečnitelnosti je ale třeba také chápat v příslušném kontextu: „hlubší poznání“, jímž je poznání naší potřeby Boha, by nás „odstrašilo ..., pokud bychom si v pravý čas neuvědomili myšlenku, že právě ono je dokonalostí, a nenechali se jí nadchnout“.⁸⁵ Substanciální pojetí výkonu sebepoznání je takto doplněno vztahovým pojetím. Ten, kdo se o své nicotnosti skutečně přesvědčí, nebude toto poznání chápat jako vlastní výkon, stejně jako ideální Anti-Climacův jedinec, vědom si svého hříchu, ví, že toto vědomí nepochází od něho samého a přijímá je jako dar:

„Chápat toto sebezničení [Tilintetgjørelse] je to nejvyšší, co člověk dokáže; střezit toto porozumění, *protože je to dobro jemu svěřené, svěřené mu Bohem na nebesích jako tajemství pravdy*, je to nejvyšší a nejobtížnější, co člověk zmůže; neboť podvádět a falšovat, aby člověk byl něčím na úkor pravdy, je snadné. Toto je to nejvyšší a nejobtížnější, co člověk zmůže, ale co to říkám, *dokonce ani to nezmuže, nanejvýš zmůže chtít porozumět, že tento suchý požár stravuje pouze, dokud Boží láska nezažehne plamen v tom, co nedokázal strávit*.“⁸⁶

Sledujeme Kierkegaardovo náboženské domýšlení morálních úvah. Kdo sám sebe v Kierkegaardově smyslu dostatečně poznává, bude soudit, že toho dosáhl s Boží pomocí, bude tedy toto poznání chápat jako dar, a bude je střezit, *protože je to dar*. Morální úvaha tak získává náboženský rozměr. Vidíme, že sebepoznání není podle Kierkegaarda prostým výkonem poznávací schopnosti rozumu, jehož objektem by byl jednou člověk, podruhé Bůh, ani prostým výkonem vůle, nýbrž že obnáší i *zrození a růst citu pro náboženskost*, jehož podobou je např. právě vědomí, že „svého“ výkonu nedosahují vlastními silami. Sebepoznáním takto „poznáváme“ Boha.

⁸⁴ SKS V, 300 / EUD, 307 n.

⁸⁵ SKS V, 309 / EUD, 317 n.

⁸⁶ SKS V, 302 / EUD, 309 (kurziva K. K.).

Náboženská interpretace člověka a jeho výkonů se průběžně připomíná⁸⁷ a podvrací pokus etickou perspektivu od náboženské oddělovat. Takto například čteme, že zápas, do něhož je člověk „vržen, aby se posílil vědomím sebezničení, jež nezná klam, nepřipustí vytáčky, nevyvolá sebeklam“, si člověk nevolí svobodně „z vlastní iniciativy“ (to by byl „jiný zápas, než o jakém hovoříme“), nýbrž že do takového zápasu jej vrhne „život vedený Božím řízením“.⁸⁸ Nemožnost obě perspektivy oddělit je stvrzena mystifikujícím závěrečným souvětím, bez něhož by kierkegaardovský diskurz nebyl úplný: „znát Boha je rozhodující a bez této znalosti by člověk nebyl ničím, ba *možná* by sotva byl s to chápat první tajemství pravdy, že sám není vůbec ničím, natož to, že potřeba Boha je jeho nejvyšší dokonalostí.“⁸⁹ Záměrně zdůrazňujeme slovo *možná*. Kierkegaard se důsledně vyhýbá tomu, aby na otázku, jak dospíváme k tomu nejvyššímu, co můžeme chtít, k sebepoznání, odpovídal jinak než z *hlediska obou perspektiv zároveň*.

Sebepoznání ve smyslu sebeuskutečnění podle *Nemoci k smrti* závisí na několika faktorech: poznání, vůle, cit, představitivost. Viděli jsme, jak je podle *Anti-Climaca* poznání do velké míry v područí vůle, otázce citu se však autor téměř nevěnoval. Položme si tedy na závěr otázku, co podle Kierkegaardových rozprav a řečí oslabuje vůli po sebepoznání. Rozprava o nejvyšší lidské dokonalosti již naznačila, že nebezpečím hlubšího sebepoznání, jež spočívá v poznání naší potřeby Boha, je riziko, že nás toto sebepoznání „odstraší“. Podobně v *Křest'anských řečech*

⁸⁷ Např. SKS V, 311, 313 / EUD, 320, 322.

⁸⁸ SKS V, 301 n. / EUD, 309. Tuto náboženskou perspektivu však opět chápeme v daném kontextu, neboť pojata absolutně by podvracela Kierkegaardův důraz na lidské úsilí. Například *Tři řeči při smyšlených příležitostech* (1845) dají opět promluvit perspektivě morální – zde se Kierkegaard na život znovu dívá pouze z lidské perspektivy, když píše, že co se naučíme z lekcí života, záleží na nás: „abychom se naučili vážnosti z toho, čemu se říká vážnost života, vážnost už se předpokládá. Neboť vážnost života není jako učitel ve vztahu k žákovi, ale v jistém smyslu jako lhostejná moc k tomu, kdo sám musí být něco jako učitel ve vztahu k sobě samému jako žákovi. Jinak se i z vážnosti života můžeme naučit být ke všemu lhostejní. Můžeme si přát vedení, ale i v této souvislosti platí, že sami musíme znát vážnost, aby nám vedení pomohlo“ (SKS V, 434 / *Three Discourses on Imagined Occasions*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1993, str. 60). Následující řeč dodává, že učitelkou vážnosti je smrt, ale i ona učí jen tak, že člověka nechává sobě samému, aby se v konfrontaci s vědomím smrti učil vážnosti sám (SKS V, 446 / TD, 75 n.).

⁸⁹ SKS V, 316 / EUD, 326 (kurziva K. K.).

(1848)⁹⁰ Kierkegaard tvrdí, že každý člověk je schopen poznat „pravdu“, jež spočívá v náhledu, že má „odumřít světu“. Připouští však, že „kdo jen trochu zná sám sebe, ví z vlastní zkušenosti, že člověk v nejvlastnějším nitru spíše cítí před pravdou tajnou úzkost a ostych, strach, aby se nedověděl příliš mnoho“.⁹¹ Potíž spočívá v tom, že člověk pravdu poznat nechce, protože má *strach*. Strach je tak podle Kierkegaarda *zdrojem sebeklamu*. Naopak, jak Kierkegaard poznamenává v deníkovém záznamu, sebepoznání vyžaduje odvalu:

„Pohanství žádalo: poznej sám sebe. Křesťanství hlásá: nikoli, to je provizorní; poznej sám sebe – a pohleď na sebe v zrcadle Slova, aby ses poznal řádně. Není pravdivého sebepoznání bez poznání Boha, neboli aniž bychom stáli před Bohem. Stát před zrcadlem zde znamená stát před Bohem. ... hledět na sebe sama znamená ... odumřít všem falešným představám a pokrytectví; aby se člověk odvážil vidět sám sebe, což může jedině v zrcadle Slova, je třeba velké odvahy, neboť jinak se lehce oklame ...“⁹²

Jestliže podle Kierkegaarda sami sebe neznáme a nejsme sami sebou, je to proto, že nechceme, a nechceme proto, že nám schází odvala.⁹³ Na námitku, že člověk neví, která jeho představa o sobě samém je falešná, by pak Kierkegaard mohl odpovědět z obou svých perspektiv. Z pohledu náboženství by mohl říci, že pravdivá je ta představa, kterou sděluje Písmo. Z psychologického pohledu pak podle Kierkegaarda člověk *vždy tuší, že se klame*: takto je podle něj „uhnízdění v hříchu“ sice nevědomé, přece však „s vědomím, že si v duši zachováváme nejasnost o tom, o čem si z dobrých důvodů nechceme udělat jasno“.⁹⁴ Strach se pak podle Kierkegaarda může projevit i opačně než únikem, a to přehnanou racionalizací, jako když ten, kdo se bojí nesmrtnosti, se jí snaží dokázat.⁹⁵

⁹⁰ První tři ze čtyř částí tohoto spisu vyšly v češtině in: S. Kierkegaard, *Evan-gelium utpení. Křesťanské řeči* (= *EUKŘ*), přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2006, str. 83–228.

⁹¹ *SKS X*, 182 / *EUKŘ*, 182 (překlad upraven).

⁹² *SKS XXIV*, 425 (NB 24:159) / *KJN* 8, 431 n.

⁹³ Podobně Anti-Climacus hovoří o „pokorné odvaze odvážít se věřit“, zatímco ten, komu schází, je pohoršen (*SKS XI*, 199 / *SUD*, 85).

⁹⁴ *SKS X*, 191 / *EUKŘ*, 188 (překlad upraven).

⁹⁵ „... protože nejasně pochopil, že stane-li se nesmrtnost předmětem dokazování, bude svržena z trůnu, sesazena, bezmocná chudinka, s níž si lze pohrávat, jako

Takové užívání racionality podle Kierkegaarda prohlubuje sebeklam, a proto konstatuje, že dokud si nebudeme myšlení trochu méně vážít, sami si nebudeme rozumět.⁹⁶ Strach nám rovněž brání litovat,⁹⁷ přitom lítost je podle rozprav jediný způsob, jak můžeme Boha milovat pravdivě.⁹⁸ Ačkoli je pak strach překážkou sebepoznání a sebeuskutečňování, neznamená to, že transparentnost ve víře je beze strachu: „Víra je jistota, blažená jistota, kterou člověk má v bázni a chvění. Když se na ni díváme z jedné její strany, nebeské, zahlédneme v ní jen odraz blaženosti; ale podíváme-li se z její druhé strany, pouze lidské, uvidíme čistou bázeň a chvění.“⁹⁹ Tento strach a nejistota, zda skutečně činíme tak, jak máme, náleží podle Kierkegaarda ke křesťanské útěše a k lidské situaci. Kierkegaard jich člověka zbavovat nechce, naopak: „právě bázeň a chvění nejistoty jsou pravdivým, podstatným výrazem toho, že dostane-li se nám blaženosti, je to z milosti!“¹⁰⁰

Závěr: Poznat sám sebe aneb býti poznán

Sebepoznání pojaté jako transparentnost ve víře je spojeno s poznáním Boha, jež však předpokládá i přesvědčení, že *Bůh poznává nás*. Kierkegaard vyjadřuje tento vztah příměrem:

„V jak těsném vztahu a jak podstatně závisí to, nakolik se sami poznáváme, na tom, nakolik věříme, že jsme poznáváni, je patrné z toho, že ani krátkozrací nevěří, že je druzí mohou vidět na větší vzdálenost. Takto ani krátkozraký hříšník nevěří, že Bůh sleduje jeho scestí, zatímco zbožný křesťan, jsa poznán Bohem, nyní také poznává svoji slabost s jasností, jakou může přinést jedině podílíctví na duchovním vhledu, jenž zpytuje ledví.“¹⁰¹

si Pelištejci pohrávali s uvězněným Samsonem“ (SKS 10, 221 / EUKŘ, 208, překlad upraven).

⁹⁶ SKS X, 208 / EUKŘ, 200.

⁹⁷ SKS XI, 174 / SUD, 59 n.

⁹⁸ SKS V, 53 n. / EUD, 45 n.

⁹⁹ SKS X, 186 / EUKŘ, 185 (překlad upraven).

¹⁰⁰ SKS X, 219 / EUKŘ, 207 (překlad upraven).

¹⁰¹ SKS X, 256 (DD:120) / KJN 1, 247. Srv. Zj 2,23.

Jak jsme ukázali, sebepoznání jakožto transparentnost není pouze epistemickou jasností o sobě samém, nýbrž transparentností celého bytí. Ta zahrnuje i praktickou angažovanost jedince ve světě. Ve své závislosti na Bohu tak jedinec již není izolován, jako byl ironický subjekt. Kierkegaard hovoří o *vystřízlivění*: *vystřízlivět* znamená „*vzpamatovat se v sebepoznání a před Bohem jako pro něho nicotný, avšak nekonečně, nepodmíněně povinován*“.¹⁰² Poznávat sám sebe nyní znamená *být ve skutečnosti a pro druhé*.

Ve skutečnosti je ale svět druhých v Kierkegaardově myšlení *rehabilitován daleko dříve* než v hypotetickém a idealizovaném stavu dokonalého sebepoznání. K této rehabilitaci dochází takřka ve spodním proudu jeho myšlení, jež doprovází viditelný, bouřlivý popis procesu stávání se sebou samým. *Bytí ve světě a pro druhé* jsou podle Kierkegarda pro rozvoj sebepoznání a vztahu k Bohu nepostradatelné. Rozpravy například vykládají angažovanost hledajícího člověka jako podmínku *sine qua non*: Bůh, neboť je duch, „může vydat svědectví jedině v duchu, tj. ve vnitřním člověku“,¹⁰³ avšak vnitřní člověk se ohlašuje teprve v *obavě*, „co má svět pro člověka znamenat a co má on znamenat pro svět, co pro něj má znamenat to vše v něm samém, čím náleží světu, a co tím on má znamenat pro svět“.¹⁰⁴ Nejde o teoretickou obavu, již by bylo možno uchláholit dalším poznáním, ale o obavu praktickou, která by bez praktického postoje ke světu ani nevznikla a která vyžaduje „poznání, jež ... se v okamžiku, kdy je získáme, mění v jednání, protože jinak jsme je nezískali“.¹⁰⁵ Můžeme proto také hovořit o tom, že sebepoznání předpokládá – vedle přesvědčení, že *jsme poznáni Bohem* – také přesvědčení, že *jsme poznáváni druhými*. Bez praktického zkoušení sebe samých ve světě a mezi druhými podle Kierkegarda sami sebe nepoznáme, tj. neuskutečníme.¹⁰⁶

¹⁰² SKS XVI, 160 / S.s., 181.

¹⁰³ SKS V, 94 / EUD, 88.

¹⁰⁴ SKS V, 93 / EUD, 86.

¹⁰⁵ Tamt.

¹⁰⁶ Viz zejm. Kierkegaardovu *Literární recenzi* (čes. S. Kierkegaard, *Současnost*, přel. M. Žilina, Praha 1969), v níž býtí vystaven světu je chápáno jako příležitost vydobýt si svého ducha. Kierkegaardovu chápání interakce mezi jedincem a společností se věnuje B. Kirmmse, *Psychology and Society*, in: *Psychiatry*, 5, 1981, str. 167–192. J. W. Elrod argumentuje, že dokonce ani milost podle Kierkegarda „nikdy neobdržíme bez předcházejícího náležitého lidského úsilí, tzn. bez etického výkonu, kdy druhého člověka považujeme za cíl“ (J. W. Elrod, *The Social Dimension of Despair*, in: *IKC:SUD*, str. 119).

Kierkegaardovo pojetí života *jako úkolu*, jehož cílem je sebeuskutečnění, resp. sebepoznání v nicotnosti před Bohem a osvojení náboženských ctností víry, naděje, lásky,¹⁰⁷ je v jeho myšlení doprovázeno pojetím života *jako daru*. Pokud jsme pojetí sebepoznání rekonstruovali správně, nejde u Kierkegaarda pouze o to, *co* o sobě máme vědět, nýbrž podstatně také o to, *jak* to víme. Jsme-li si vědomi nedostatečnosti své vůle jinak než jako svého hříchu před Bohem, ještě sami sebe neznáme. A Kierkegaard jde dál – nejenom milost a spása jsou „podstatně darem“,¹⁰⁸ ale jakýkoli zdařilý lidský čin chce interpretovat jako výkon, jenž není čistě v naší moci. Nejen vědomí hříchu, ale i poznání vlastní nicotnosti nebo jejich psychologické předpoklady (např. vážnost či odvaha) jsou opakovaně odkazovány na pomoc od Boha. Vědomí této odkázanosti je podstatnou součástí sebepoznání.

Jak jsme se pokusili ukázat, Kierkegaard v uvažování o sebepoznání klade vedle sebe obě perspektivy. To lze považovat za filosofickou zvláštnost jeho pozice. Ačkoli své morální uvažování o možnosti člověka dostát etickému nároku sebepoznání, být sebou samým, systematicky vkládá do náboženského kontextu, není tím bezvýjimečnost etického nároku oslabena. To dokládá následující citát, v němž Kierkegaard vychází z elementárního porozumění vztahu mezi Bohem a člověkem:

„Zákon vztahu mezi Bohem a člověkem ve vztahu k Bohu. Divisio: mezi Bohem a člověkem je nekonečně bezedný kvalitativní rozdíl. Toto znamená, neboli výrazem toho jest: člověk vůbec nic nezmůže, Bůh dává vše, dává člověku víru atd. Toto je milost; a ta je v křesťanství to první. Subdivisio: že ačkoli pochopitelně na žádném jednání nemůže být nic, bezpodmínečně nic záslužného, stejně málo jako by víra mohla být něco záslužného..., přece jde o to, abychom se jako děti odvážili se s Bohem stýkat.“¹⁰⁹

Třebaže je tedy podle Kierkegaarda dokonalá průzračnost člověku jeho vlastními silami nedosažitelná, *jsme svobodní a musíme se odvážít* této průzračnosti dosáhnout, tím je místo vykázané lidským bytostem

¹⁰⁷ Podle Kierkegaarda jsou tyto ctnosti „lidskými úkoly“ (SKS VIII, 373 / *Náboženské rozpravy v rozličném duchu*, česky in: EUKŘ, 45), vedle trpělivosti, pokory a poslušnosti. Napříč rozpravami ale probírá ctností více, zejm. očekávání, vytrvalost, odvahu, vážnost či mírnost.

¹⁰⁸ SKS X, 229 / EUKŘ, 213.

¹⁰⁹ SKS XXI, 235 (NB, 9:59) / KJN 5, 244 n.

charakteristické. Ačkoli jsou ironie i zoufalství nebezpečné, jsou pak pro člověka jedinou šancí, jak dospět k sebepoznání či seberealizaci, a to jakkoli bude vždy také platit, že se nám obojího vposled *dostává*. Jeden z Kierkegaardových přínosů tak můžeme spatřovat ve filosofickém vhledu do tohoto prostoru, jenž je člověku vyhrazen.¹¹⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie rekonstruiert Kierkegaards Verständnis von Selbsterkenntnis vor allem unter der Berücksichtigung der Schriften *Über den Begriff der Ironie*, *Die Krankheit zum Tode* und *Erbauliche Reden*. Zuerst wird die Ironie interpretiert als ein – wohl gefährlicher, aber unvermeidlicher – Schritt in einem Prozess der Selbsterkenntnis. Die Auffassung von Selbsterkenntnis wird dann in Beziehung mit Kierkegaards Vorstellung von Durchsichtigkeit des Glaubens gesetzt. Selbsterkenntnis wird also als eine Form von Selbstverwirklichung verstanden, das heißt, als ein Begriff, der über die bloße Epistemologie hinausgeht, jedoch vier Faktoren umfasst: Erkenntnis, Willen, Gefühl und Vorstellungskraft. Ein besonderes Augenmerk wird auf denjenigen Aspekt der Erkenntnis (nämlich dasjenige, was wir über uns selbst wissen sollten) gelegt, der zu der Problematik eines korrumpierten Willens (Sünde) führt. Dieser Entwurf verdeutlicht, wie Kierkegaards ethische Betonung der Selbsterkenntnis in der Religiosität ihren Gipfel erreicht. Weiterhin wird gezeigt, wie Kierkegaard neben der eigenen christlichen Überzeugung auch den psychologischen Bedingungen der Möglichkeit einer menschlichen ethischen Handlung der Selbstverwirklichung seine Aufmerksamkeit schenkt. Die Selbsterkenntnis wird also in ihrer Dualität nachgezeichnet und zwar als ein Prozess, der für Kierkegaard substantiell und relational zugleich ist: Kierkegaard versteht Selbsterkenntnis in doppelter Weise und zwar als einen ethischen Anspruch auf den Menschen und zugleich als einen religiösen Akt, dessen Durchführung vom Gottes Eingreifen abhängt. Weiterhin erörtert die Studie die Frage, in welcher Weise die Selbsterkenntnis die Beziehung zu Gott und das „Wissen“ über Gott umfasst. Und schließlich wird gezeigt, dass die Selbsterkenntnis nicht nur

¹¹⁰ Tento text vznikl v rámci projektu „Sebepoznání a jeho vztah k víře podle S. Kierkegaarda“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2018, jako součást širšího projektu Krize racionality a moderní myšlení.

den Glauben voraussetzt, von Gott erkannt worden zu sein, sondern auch von seinen Mitmenschen.

SUMMARY

The article reconstructs Kierkegaard's understanding of self-knowledge, especially with the use of *The Concept of Irony*, *The Sickness Unto Death*, and *Eighteen Upbuilding Discourses*. First, irony is interpreted as a step – dangerous indeed, but unavoidable – in the process of one's self-knowledge. The concept of self-knowledge is then related to Kierkegaard's concept of transparency in faith. Self-knowledge is thus understood as a form of self-realization, that is, a concept which goes beyond mere epistemology, as it involves four elements, namely knowledge, will, feeling and imagination. Particular attention is paid to the aspect of knowledge (what it is we should know about ourselves), which leads to the problem of the corruption of will (sin). This concept illustrates how Kierkegaard's ethical emphasis on self-knowledge culminates in religiosity. It is also shown how alongside his Christian assumptions Kierkegaard is still attentive to the psychological conditions of possibility of man's ethical act of self-realization. Self-knowledge is thus reconstructed in its duality, as a process which is for Kierkegaard both substantial and relational: Kierkegaard understands self-knowledge both as an ethical claim upon man and as a religious act whose accomplishment is dependent on God's intervention. The article next discusses how self-knowledge involves a relationship to and "knowledge" of God. Finally, it is shown that self-knowledge presupposes not only that one believes himself or herself to be known by God, but also by his or her fellow human beings.

NEVYHNUTELNÉ VYÚSTĚNÍ ETIKY DO METAFYZIKY U I. KANTA

Jakub Sirovátka

Kantova praktická filosofie prošla vývojem od metafyzického založení etiky k etickému založení metafyziky. Ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793), jež představuje Kantovu konečnou kritickou pozici, tak nacházíme upozornění, že etika vede „nevyhnutelně“ k náboženství – jež je metafyzickou pozicí svého druhu.¹ Pod pojmem náboženství je přitom u Kanta většinou míněno náboženství rozumové, jak je charakterizováno například v předmluvě k druhému vydání uvedeného spisu. Tam Kant také přirovnává zjevené náboženství, jímž je téměř vždy myšleno křesťanství, a rozumové náboženství ke dvěma soustředným kruhům, přičemž náboženství rozumové tvoří kruh vnitřní:

„Protože zjevení v sobě může alespoň zahrnovat také čisté rozumové náboženství, kdežto rozumové náboženství naopak nemůže obsahovat to, co je ve zjevení historické, budu moci chápat zjevení jako širší oblast víry, jež v sobě zahrnuje rozumové náboženství jako užší oblast víry.“²

Kant zde nehovoří ani jako theolog, ani jako religionista v dnešním slova smyslu. Jde mu spíše o filosofickou rekonstrukci pojmu náboženství, která by byla provedena na základě apriorních rozumových principů, a která by tudíž neobsahovala nic historického, jež je vždy kontingentní (Kant tak nemůže dostat Ricœurově hermeneutickému pravidlu, podle něhož je náboženství přítomno vždy jen v náboženstvích). Jestliže je tedy řečeno, že rozumové náboženství tvoří oproti náboženství zjevenému užší kruh, jedná se o pokus postihnout jádro každého náboženství z pozice filosofického rozumu.

Zároveň však platí, že nejde o to, najít ve všech historicky známých zjevených náboženstvích určité společné jádro, nýbrž o to popsat to, co by každé náboženství obsahovat mělo, kdyby byl člověk odkázán pouze

¹ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, str. 52 a 53, pozn. 4.

² Tamt., str. 57.

na rozum nezávisle na Božím zjevení. Poněvadž rozumové náboženství pak spočívá především v morálním jednání, musí být podle Kanta všechna historická náboženství interpretována ve světle právě těchto morálních pojmů.³ Pojem náboženství však může označovat i jisté metafyzické pozice, které jsme nuceni zaujmout z prakticko-etických důvodů. Tento druh metafyziky nazývá Kant prakticko-dogmatickou metafyzikou.⁴

Teze o nutném vyústění etiky do náboženství nacházíme ve všech třech *Kritikách*, které spisu o náboženství předcházejí. V *Kritice soudnosti* je tato teze přednesena v paragrafech 87–89, které se týkají „mravního důkazu boží existence“.⁵ Samozřejmě se nejedná o objektivní důkaz *more geometrico*, nýbrž o nutnost přijmout teoreticko-metafyzické pozice z prakticko-morálních důvodů. V *Kritice praktického rozumu* je pak přesvědčení o přechodu etiky k náboženství předloženo především v části nazvané Dialektika čistého praktického rozumu, související obzvláště s dialektikou v pojmu nejvyššího dobra a s naukou o postulátech.⁶ A konečně *Kritika čistého rozumu* pojednává v pasážích s názvem Kánon čistého rozumu o Bohu a „příštím životě“ jako o dvou předpokladech, „jež nelze odloučit od povinnosti, kterou nám ukládá čistý rozum na základě svých principů“.⁷

Lze tedy souhlasit s Ottfriedem Höffem, který říká, že všechny tři *Kritiky* vrcholí ve filosofii náboženství.⁸ Již v Kantově stati *Co znamená orientovat se v myšlení?* z roku 1786, tedy rok po publikaci *Základů metafyziky mravů* a dva roky před vydáním *Kritiky praktického rozumu*,

³ Otázku, nakolik Kantovo rozumové náboženství tvoří jádro křesťanství, zde ponechám otevřenou. Kant pokládal křesťanství za nejetičtější náboženství. Svou kritickou filosofii přitom považoval za slučitelnou s křesťanstvím, neměl však pochopení pro přítomnost transcendence v dějinách.

⁴ Označení prakticko-dogmatická metafyzika užívá Kant ve spise *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (=AA), XX, Berlin 1911, str. 294, A 104. Srv. k tomu M. Baum, *Metaphysik*, in: M. Willaschek – J. Stolzenberg – G. Mohr – S. Bacin (vyd.), *Kant-Lexikon. Studienausgabe*, Berlin – Boston 2017, str. 361–363.

⁵ Srv. I. Kant, *Kritika soudnosti*, přel. W. Špalek – W. Hanzel, Praha 2015², str. 272–286.

⁶ Srv. týž, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996, str. 189–250.

⁷ Srv. týž, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, Praha 2000, str. 482, B 839. Kánon čistého rozumu se nachází na str. 474–492.

⁸ Srv. O. Höffe, *Einführung in Kants Religionsschrift*, in: O. Höffe (vyd.), *I. Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011, str. 7.

však lze vyzorovat určitý posun v Kantových úvahách o morální „theologii“. Nyní už nejde tolik o to nalézt a zdůvodnit nejvyšší mravní princip nebo mravně určit vůli a s ní spojenou otázku po „pružině“ vůle. Mravní zákon jako jediná objektivní a subjektivní motivace nyní vede „k ideji *nejvyššího dobra*, které je ve světě možné, pokud je toto dobro možné pouze díky *svobodě*, díky *mravnosti*“:

„Ale všechny tyto zákony vedou ... také k tomu, co se netýká pouze lidské svobody, nýbrž i *přírody*, totiž k největší *blaženosti*, pokud je udílena v poměru ke svobodě. Ale rozum *potřebuje* předpokládat takové *závislé* nejvyšší dobro a kvůli němu i nejvyšší inteligenci jakožto nejvyšší *nezávislé* dobro: a to ... jen proto, aby dodal pojmu nejvyššího dobra objektivní realitu, tj. aby zabránil tomu, aby nejvyšší dobro bylo s celou mravností považováno jen za pouhý ideál, a to v případě, že by vůbec neexistovalo to, čeho idea moralitu nerozlučně doprovází.“⁹

Tuto pasáž citujeme *in extenso*, jelikož ukazuje na proměnu vztahu etiky a náboženství vůči předchozím *Základům metafyziky mravů*. Do popředí zájmu se dostává určení totality nepodmíněného objektu čistého praktického rozumu, kterým je pojem nejvyššího dobra. S určením pojmu nejvyššího dobra pak souvisí i pokus popsat všechny podmínky realizace toho, co mravní zákon přikazuje, a v čem tedy musí být skloubena kauzalita svobody s kauzalitou přírody. Takovéto určení nejvyššího dobra má pak zase zpětně dopad na přesvědčení člověka řídicího se mravním zákonem v tom smyslu, že je oprávněn nepovažovat mravní zákon za pouhou chiméru.

Ve svém článku se chci zaměřit na výše zmíněný Kantův postulát „nevyhnutelnosti“ vyústění etiky v rozumové náboženství. Zastávám názor, že toto vyústění je v rámci Kantova myšlení plausibilní, a pokusím se zdůvodnit, proč tomu tak je.¹⁰ Jsem přesvědčen o tom, že náboženství

⁹ I. Kant, *Co znamená orientovat se v myšlení?*, přel. J. Karásek, in: *Filosofický časopis*, 1, 50, 2002, str. 162.

¹⁰ Touto interpretací, která pokládá vyústění etiky do náboženství v Kantově díle za plausibilní a konstruktivní, se řadím do proudu kantovského bádání, který zdůrazňuje zásadní, pozitivní význam kritické a praktické metafyziky v Kantově díle. Zároveň chápu spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* jako součást kritického projektu, a tudíž ho vykládám v úzké návaznosti na tři Kantovy *Kritiky*. Spolu s R. Langthalerem, F. Rickenem, M. Forscherem, R. Wimmerem, N. Fischerelem a jinými tvrdím, že Kant je nejen kritik metafyziky, ale že jeho kritickou filosofií lze chápat zároveň jako pokus o znovuzaložení metafyziky v morálně-praktickém ohledu. K rozdílným interpretacím ohledně spisu *Náboženství v hranicích pouhého*

hraje v Kantově etické systematicke konsistentní a konstruktivní roli.¹¹ V následujících úvahách se zaměřím výhradně na momenty, které považuji za centrální. Abychom správně chápali, jak Kant ke své tezi dochází, je nutné nejdříve ukázat, jaká je podle Kanta přirozenost rozumu a na základě jakých principů rozum pracuje. Klíčový náhled bude spočívat v tom, že pro Kanta je nemožný absurdní svět a že svět jako celek musí být systematicky a konsistentně myslitelný. Nezhledněna zůstane otázka objektivní a subjektivní motivace vůle, která je určována mravním zákonem.¹² Motivace mravní vůle, které se tedy dotknou pouze okrajově, však bytostně souvisí s další problematikou, kterou budu zkoumat: s naukou o účelech vůle, respektive s pojmem nejvyššího dobra jako konečného účelu vůle. V tomto posledním bodě znovu hraje zásadní roli požadavek smyslu-plného světa: to, co platilo pro požadavky teoretického rozumu, platí v mnohem vyšší míře pro rozum praktický. Podle Kanta je nepředstavitelné, aby nám mravní zákon přikazoval něco, co není možné realizovat. Uskutečnění konečných účelů člověka tedy musí být bez rozporu myslitelné. Je nasnadě, že v těchto úvahách nemohu nevynechat další zásadní pojmy a myšlenkové figury, které jsou pro Kantův systém rovněž nezbytné. V centru pozornosti tak nebude stát ani založení etiky v mravním zákoně, ani pojem mravního citu.

1. Rozumná smysluplnost celku

Abychom správně uchopili, jakým způsobem „vede morální zákon přes pojem nejvyššího dobra jakožto objekt a konečný účel čistého praktického rozumu k náboženství“,¹³ je nutné nejdříve připomenout, jakým způsobem podle Kanta pracuje lidský rozum. Kant vychází z náhledu, že rozum

rozumu srv. kupříkladu Chr. L. Firestone – S. R. Palmquist (vyd.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington 2006; Ch. L. Firestone – N. Jacobs, *In Defence of Kant's Religion*, Bloomington 2008. Na konstruktivní roli Kantových úvah pro jistý druh „filosofické teologie“ poukazuje rovněž nový komentář: S. R. Palmquist, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason*, Chichester 2016.

¹¹ V poslední době na tuto skutečnost poukázala výtečná publikace O. Sikory, *Kantova praktická metafyzika*, Praha 2017. Srv. k tomu mou recenzi in: *Reflexe*, 54, 2018, str. 189–193.

¹² Tomuto tématu jsem se věnoval v dříve publikovaném textu: J. Sirovátka, *Morální určení vůle u I. Kanta*, in: *Reflexe*, 52, 2017, str. 71–85.

¹³ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 221, A 233.

vykazuje ve své činnosti určitou přirozenost, kterou nelze překročit a která má jistá, popsatelná specifika. Právě toto specifické ustrojení rozumu se však při zkoumání přechodu etiky k náboženství bere málo v potaz.

Lidský rozum postupuje systematicky a hledá jednotu všech svých poznatků, kterou potřebuje pro orientaci ve světě. Rozum je tedy podle Kanta „architektonický“¹⁴ a spokojí se výhradně s konsistentní systematickou jednotou celku:

„*Architektonikou* rozumím umění vytvářet systémy... Systémem však rozumím jednotu rozmanitých poznatků, shrnutých pod jednu ideu. Tato idea je rozumovým pojmem formy určitého celku, pokud je jím apriorně určen jak rozsah rozmanitosti, tak i vzájemný vztah částí mezi sebou.“¹⁵

Rozum nedokáže být v rozporu se sebou samým a nespokojí se se vzájemně rozpornými teoretickými tvrzeními, dokud jejich spor nevyřeší. Ostatně Kant sám v dopisu Christianu Garvemmu z 21. září 1798 přiznává, že to byly právě tyto rozpory rozumu se sebou samým, tzv. antinomie, které ho přivedly ke zkoumání rozumu samotného, a v důsledku toho i k vypracování vlastní kritické filosofie:

„Zkoumání existence Boha, nesmrtelnosti atd. nebyl ten bod, z něhož jsem vyšel, nýbrž antinomie č. r. [čistého rozumu]: ‚Svět má počátek – nemá počátek atd. až ke čtvrté: V člověku existuje svoboda – proti tomu: Žádná svoboda není, nýbrž vše v něm je nutnost přirozenosti‘; tato antinomie mě probudila z dogmatického spánku jako první a dohnala mě ke kritice samotného rozumu, aby byl odstraněn skandál zdánlivého rozporu rozumu se sebou samým.“¹⁶

Rozum se však nedokáže spokojit ani s fragmentárností a neúplností svých poznatků. Systematičnost rozumových procesů se tak ukazuje jak na rovině rozvažování (Verstand), tak na rovině rozumu (Vernunft). Rozvažování je bytostně mohutnost syntézy, sjednocování rozmanitosti

¹⁴ Tamt., str. 308, B 502.

¹⁵ Tamt., str. 492, B 860; srv. též B 355: „Veškeré naše poznání začíná u smyslu, odtud jde k rozvažování a končí u rozumu, nad nějž se v nás nenalézá nic vyššího, co by přispívalo ke zpracování látky názoru a k jejímu přivedení pod nejvyšší jednotu myšlení.“ Ideje Boha, nesmrtelnosti duše a svobodné vůle samozřejmě nevykazují žádný empirický protějšek, který by těmto pojmům odpovídal.

¹⁶ I. Kant, *Briefwechsel*, Hamburg 1972, str. 779 n.

smyslových počitků pod jednotu pojmu. Posledním důvodem, který zaručuje jednotu poznatků, je zde tedy transcendentální jednota sebevědomí: „*Já myslím* musí *moci* doprovázet všechny mé představy.“¹⁷ Rozum pak spojuje poznatky získané rozvažováním do vyšší jednoty pomocí soudů, přičemž se řídí zásadou nalézt „k podmíněnému poznání našeho rozvažování to nepodmíněné“.¹⁸ Za pomoci transcendentálních idejí je tak hledáno nepodmíněné jako totalita podmínek k podmíněnému.

Systematická jednota poznatků je však pouze prvním krokem. Druhý krok spočívá ve vztazení „veškerého poznání k podstatným účelům lidského rozumu“.¹⁹ Toto vztazení odlišuje filosofa od přírodovědce: teprve filosof se zamýšlí nad vztahem vědění k tomu, k čemu je člověk určen. Kant je přesvědčen o tom, že existují otázky, vůči nimž rozum nemůže zaujmout lhostejný postoj a na jejichž zodpovězení má bytostný zájem, a to i v případě, že teoretická odpověď přesahuje veškerou jeho schopnost. Rozum se tak ukazuje nejen jako architektonický, nýbrž rovněž jako metafyzický: „Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh jeho poznatků: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost.“²⁰ Lidský rozum tedy hledá ke všemu podmíněnému jemu odpovídající příčiny a podmínky, a to dokud nedospěje k nepodmíněnému. Rozum tak vyžaduje absolutní totalitu podmínek, která překračuje hranici smyslové zkušenosti, a tudíž i hranici objektivního poznání. I když tedy absolutní totalitu podmínek nedokážeme poznat, musíme ji myslet – tak nám velí přirozenost rozumu. Kant v této souvislosti upozorňuje:

„... k podmíněnému, které je dáno, vyžaduje rozum na straně podmínek... absolutní totalitu, a tím činí z kategorie transcendentální ideu. Činí tak proto, aby dodal empirické syntéze prostřednictvím jejího rozvíjení až k nepodmíněnému (jež se nikdy nevyskytuje ve zkušenosti, nýbrž jen v ideji) absolutní úplnost. Rozum to vyžaduje podle zásady: *Je-li dáno podmíněné, je dán i celý souhrn podmínek, a tedy i to, co je naprosto nepodmíněné*, jehož prostřednictvím bylo ono podmíněné jediné možné.“²¹

¹⁷ Týž, *Kritika čistého rozumu*, str. 108, B 131.

¹⁸ Tamt., str. 235, B 364.

¹⁹ Tamt., str. 496, B 867.

²⁰ Tamt., str. 510, A VII.

²¹ Tamt., str. 271, B 436.

Lidské poznání je tak vposledku „vedeno“ nejvyššími idejemi, které rozumu napomáhají hledat systematickou jednotu všeho poznání v jeho totalitě a zároveň ukazují cestu i tam, kde je překročena hranice objektivního teoretického poznání. Teoretické poznání je pak v tzv. „světovém pojmu filosofie“ vždy již vztaženo k nejvyššímu účelu rozumu, jímž je *morálka*, neboli, jak Kant upozorňuje: „Konečným účelem není nic jiného než celé poslání člověka, a filosofie, která pojednává o tomto poslání, se nazývá morálkou.“²²

Praktický rozum se tedy stává kánonem, vodítkem pro rozum teoretický a jako takovému mu před rozumem teoretickým náleží primát. I když se však rozum takto dělí na teoretický a praktický, je důležité zdůraznit, že se jedná stále o *jeden* a *týž* rozum:

„Avšak může-li být čistý rozum pro sebe praktický, a skutečně takový je, jak dokazuje vědomí morálního zákona, je to přece jen stále jeden a týž rozum, který soudí – ať už v teoretickém, nebo praktickém ohledu – podle principů a priori, a tu je zřejmé, že i když jeho mohutnost nedokáže v teoretickém ohledu vytyčit určité věty kategoricky, že mu tyto věty aspoň zrovna neprotiřečí; musí tedy právě tyto věty, pokud patří nerozlučně k praktickému zájmu čistého rozumu, uzнат jako nabídku sice jemu cizí, která nevzešla na jeho půdě, avšak je přece jen dostatečně ověřená, a snažit se je srovnávat a spojovat se vším, co má jako spekulativní rozum ve své moci.“²³

V Kantově pokusu myslet záležitosti etiky systematicky se prolíná teoretický a praktický rozum. Praktický rozum nahlíží mravní zákon, který se jako „faktum rozumu“ ukazuje jako nedisponovatelný základ vší mravnosti. Teoretický rozum přichází ke svému právu, když má domyslet důsledky toho, co plní z bezprostředního etického povinnování, daného mravním zákonem. Kant tak vytváří jeden systematický prakticko-etický celek, v němž musí sjednotit přírodní kauzalitu s kauzalitou svobody a empirickou touhu po štěstí s rozumovým mravním nárokem.²⁴

²² Tamt. str. 497, B 868.

²³ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 207 n.

²⁴ Srv. také D. Henrich, *Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu*, přel. J. Karásek, in: *Reflexe*, 20, 1999, str. 32: „Od Aristotela se Kant odlišuje tím, že faktum, předmět mravního nahlédnutí, je ‚skutečností‘ rozumu, téhož rozumu, který myslí i teoretický pojem nepodmíněného.“

2. Příkaz mravního zákona

Je zásluhou Dietera Henricha, že poukázal na rozdíl teoretického a mravního poznání. Prakticko-mravní vhled je totiž specifickým druhem poznání, které se nevyčerpává v nezaujatém „braní na vědomí“ dat poznání, nýbrž vždy již vyžaduje angažovanost subjektu. Otázka po mravním nahlédnutí tak vede k základu všech etických systémů a odkazuje na to, co každé etice předchází a z čeho každá etika vyrůstá. Henrich popisuje základní rysy mravního nahlédnutí, z kterých zde chci vyjít. Zaprvé je nutno zdůraznit, že to, co pokládáme za dobré, není skutečností, jež by nám byla lhostejná. Označení „dobry“ implikuje vždy již akt souhlasu: „Kdo říká, ‚toto je dobré‘, vždy současně míní, že to, co se mu ukazuje jako dobré, je jím potvrzeno v jeho bytí. To, co je správné, chápeme, ale to, co je dobré, uznáváme původně.“²⁵ Dobro má tedy svou vlastní evidenci, která nepotřebuje odkaz k jinému druhu zdůvodnění. Nahlédnutí dobra znamená dále skutečný *náhled*, tedy že rozumíme tomu, čemu přitakáváme. Dobro vystupuje s legitimním nárokem, který chápou, s kterým souhlasím, a tento souhlas mne podněcuje k jednání: „Celé ‚já‘ jakožto mravní je určeno svým nahlédnutím dobra.“²⁶

Z charakteristiky mravního nahlédnutí je zřejmé, že jestliže skutečně nahlédnu něco jako mravně dobré, nejsem a nemohu být vůči tomu netečný. Jestliže mravní zákon chápán jako „faktum rozumu“ prikazuje bezprostředně a *a priori*, nemůže být člověku lhostejné, zda to, co je prikazováno, je možné také uskutečnit či alespoň jako uskutečnitelné myslet.²⁷ Mravní zákon je pak pro Kanta oním archimedovským bodem, od něhož se odvíjí vše další a který vede k postulátům praktického rozumu a ke snaze o vytvoření morálního světa jako konečného cíle vůle:

²⁵ Tamt., str. 7.

²⁶ Tamt., str. 10, srv. též str. 20.

²⁷ K „faktu rozumu“ srv. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 52, A 55 n. Není zde prostor na diskusi ohledně otázky, jak chápat mravní zákon jako „faktum rozumu“; srv. např. L. W. Beck, *Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, in: *Kant-Studien*, 52, 1960, str. 271–282, nebo D. Schönecker, *Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, 2013, str. 91–107. V rámci tohoto pojednání vycházím z náhledu, že Kant po *Základech metafyziky mravů* dochází k přesvědčení o nezpochybnitelné *danosti* mravního zákona, která tvoří „neotřesitelný základ“ jeho další praktické filosofie. Ve své *Logice* hovoří Kant o tom, že realita mravního zákona je „axiom“. Srv. I. Kant, *Logik*, A 142.

„Zde narážíme na to, co Archimédes potřeboval, ale nenalezl: na pevný bod, o nějž může rozum zapřít svou páku, a sice aniž by tento bod kladl do současného či budoucího světa, nýbrž klade ho jen do své vnitřní ideje svobody – která je zde neotřesitelným zákonem předložena jako jistý základ –, aby přes odpor přírody pohnul samu lidskou vůli prostřednictvím své zásady.“²⁸

Mravní zákon se v mravním vědomí ukazuje jako *ratio cognoscendi* svobody vůle, přičemž svoboda pak tvoří *ratio essendi* mravního zákona.²⁹ Stejně jako náhled dobra předpokládá angažovaný, nelhostejný subjekt, tak se i poznání vlastní svobody „otevřítá teprve angažovanému aktéru mravně relevantní situace, tváří v tvář nároku dobra. Další důležitý moment tkví v tom, že jednající poznává svobodu jediné a pouze ‚v sobě‘, nikoliv jako abstraktní princip. Proto nezaujatý, neangažovaný rozum nedokáže skutečnost svobody nikdy postihnout.“³⁰

V Kantově díle vidíme několik různých strategií, pomocí nichž argumentuje pro tezi, že morálka vede k náboženství. Za předpokladu, že příkaz mravního zákona skutečně uznáváme jako absolutně platný, je nemožnost absurdity světa v morální perspektivě právě jedním z oněch argumentů pro to, aby etika vyústila do prakticko-dogmatické metafyziky. V jedné ze svých reflexí tak Kant píše:

„Když popírám existenci boha, tak na sebe musím nahlížet jako na blázna, pokud chci být (nebo jsem) poctivý muž, nebo na sebe musím pohlížet jako na zloducha, pokud chci být chytrý muž. Existují důkazy *per deductionem contrarii ad absurditatem* nebo *turpitudinem*... Jestliže je Bůh popírán, pak je ctnostný člověk blázen a chytrý muž šibal. Chytrost a mravnost mohou být v praktickém spojení pouze tehdy, jestliže jsem přesvědčen o existenci boha. Bez této věty by byly morální zákony *mundi intelligibilis*... falešné...“³¹

I v jedné pasáži v *Kritice soudnosti* rozvíjí Kant možnost, že si lze představit mravně dobrého člověka, který nevěří v existenci Boha. Tento člověk dodržuje mravní zákon a za jeho „dodržování pro sebe nepožaduje

²⁸ Srv. týž, *O povýšeném tónu, jenž nově zaznívá ve filosofii*, přel. T. Koblížek, in: *Reflexe*, 43, 2012, str. 113.

²⁹ Srv. týž, *Kritika praktického rozumu*, A 5, str. 7.

³⁰ O. Sikora, *Kantova praktická metafyzika*, Praha 2017, str. 228.

³¹ I. Kant, *Reflexe* 4256, in: AA, XVII, str. 484 n.

žádnou výhodu, ani v tomto, ani v nějakém jiném světě; chce spíše ne-sobecky činit jen dobro, k čemuž onen svatý zákon dává směr všem jeho silám“.³² Takovýto člověk však nikdy nemůže očekávat soulad přírody se svým konečným mravním účelem, kterému se cítí závázán, a ve smrti je vržen do „jícnu bezúčelného chaosu matérie“.³³

Kant však odmítá náhled, že by veškerý lidský život končil v tomto „bezúčelném chaosu matérie“: pokud mravní zákon – který je rozumový – bezprostředně a kategoricky přikazuje realizaci nejvyššího dobra, tedy vytvoření morální světa, nemůže se člověk vzdát (aniž by se stal schizofrenním) konečného účelu stvoření. Kant je přesvědčen, že z prakticko-rozumových důvodů musíme přijmout předpoklad existence Boha: chce-li člověk „zůstat věrný hlasu svého mravního vnitřního určení a nechce-li oslabit úctu, kterou v něm mravní zákon bezprostředně vzbuzuje..., pak musí předpokládat existenci morálního původce světa, tj. boha“.³⁴ Kant neúnavně opakuje, že rozumovo-morální víra v existenci Boha není nějakým logicko-teoretickým přesvědčením. Jedná se o morální jistotu, která neplatí pro „člověka“, ale vždy jen pro *mne*. Jedině já jako zaangażovaný subjekt docházím k tomuto přesvědčení, a proto nelze říci: „*Je morálně jisté, že Bůh jest,*“ atd., nýbrž: „*Já jsem si morálně jistý*“.³⁵ Opět se zde ukazuje specifický charakter mravního vhledu: já jako subjekt přitakávám tomu, co nahlížím jako dobré. Dobro samo vynucuje mé osobní přitakání, bez něhož nelze hovořit o mravním poznání.

3. Nejvyšší dobro jako konečný účel

V průběhu vypracování Kantova etického systému však dochází k jednomu důležitému posunu. Zatímco v počáteční fázi jeho úvah dominuje otázka nalezení nejvyššího všeobecně platného mravního principu a otázka mravního určení vůle, dostává se později do popředí otázka účelů vůle, nebo přesněji řečeno otázka jejího konečného účelu (Endzweck).

³² Týž, *Kritika soudnosti*, B 427, str. 277.

³³ Tamt., B 428, str. 278.

³⁴ Tamt., B 428 n., str. 278.

³⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 491, B 857. Srv. též str. 491, B 856: „Jelikož však je mravní předpis zároveň mou maximou (rozum totiž přikazuje, že jí má být), budu neoblomně věřit v existenci Boha a v příští život, a jsem si jist, že tuto víru nemůže nic zvíkat, protože tím by byly vyvráceny samy mé mravní zásady, kterých se nemohu zříci, aniž bych se stal ve svých vlastních očích hodným opovržení.“

Jistě zůstává stále platný Kantův zásadní náhled, že morálka nepotřebuje k správnému mravnímu jednání žádný účel, nýbrž výhradně mravní zákon. Kant je však natolik znalcem lidské přirozenosti, že ví, že „v člověku nemůže dojít k žádnému určení vůle bez vztahu k účelu“, který je chápán jako účinek či následek vůle, již určené mravním zákonem.³⁶ Z hlediska mravního hodnocení jednání tedy zůstává základem dobrá vůle, která má důvod své dobroty sama v sobě, a i nadále platí, že morální „hodnota jednání nezáleží tedy v účinku, který se od něj očekává“.³⁷ Přesto však z morálky podle Kanta určitý účel vyplývá: „Rozumu totiž nemůže být lhostejná odpověď na otázku: Co vyplyne z tohoto našeho jednání...?“³⁸

Jde o dvě odlišné, a přesto spolu úzce související perspektivy: na jedné straně řeší Kant otázku objektivní a subjektivní motivace vůle,³⁹ na straně druhé stojí otázka, k čemu se takto mravně dobrá vůle upíná jako ke svému konečnému cíli (jako svému objektu), a jaké následky tedy z dobré vůle vyplývají. Mravně jednajícímu jedinci přece záleží na tom, aby se jeho dobré jednání prosadilo v empirickém světě, a aby se tak svět stal morálnější. Konečný účel, tedy účel, „který nepotřebuje žádný jiný jako podmínku své možnosti“,⁴⁰ neobsahuje nějaké nové povinnosti, které by nebyly již obsaženy v samotném mravním zákoně. Přesto Kant říká, že pojem nejvyššího dobra jako konečného účelu sahá dále než pojem povinnosti, který je obsažen v morálce (a předpokládá pouze její formální zákony a žádnou materii vůle), a nemůže z ní tedy být analyticky odvozen:

„... věta ‚Učiň nejvyšší dobro možné na světě svým konečným účelem‘ je věta syntetická a priori, která je uvedena samým morálním zákonem a jíž se praktický rozum nicméně rozšiřuje nad morální zákon. Toto rozšíření je možné, protože morální zákon je uváděn do vztahu k přirozené povaze člověka, že si ke všemu svému jednání musí kromě zákona ještě myslet nějaký účel.“⁴¹

³⁶ Týž, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, str. 50.

³⁷ Týž, *Základy metafyziky mravů*, str. 20.

³⁸ Týž, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, str. 51.

³⁹ K otázce morální motivace srv. velmi kvalitní kolektivní monografii H. Klemme – M. Kühn – D. Schönecker (vyd.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006.

⁴⁰ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 260.

⁴¹ Týž, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, str. 52 n. Srv. také týž, *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*,

Jak máme chápat toto „rozšíření“, které nelze vyčíst z mravního zákona samotného a které ho nějakým způsobem přesahuje? Kant tvrdí, že soulad mé vůle s konečným účelem všech věcí, tzn. se snahou uskutečnit nejvyšší dobro, „nerozmnožuje morální povinnosti, ale dodává jim *zvláštní vztažný bod pro sjednocení všech účelů*“.⁴² Idea nejvyššího dobra je vztažným bodem, který všechny ostatní účely v sobě zahrnuje právě jako konečný účel. Zde se znovu projevuje ona přirozenost rozumu, o níž jsem se zmínil výše: rozum postupuje systematicko-architektonicky, takže i tady je třeba všechny praktické účely spojit pod jedinou ideu, v níž se sjednocuje svět inteligibilní a svět empirický.

Pro lepší osvětlení toho, co by mohlo znamenat ono „rozšíření nad“ morální zákon, navrhuje Pauline Kleingeldová prozkoumat následující analogii:⁴³ představme si, že v práci bychom dělali vždy to, co nám řekne náš nadřízený. Nejdříve nám dá příkaz: vyrob kolo a pak další kolo; potom řekne, ať svaříme dvě železné trubky, a potom ještě třetí atd. Možná bychom se po určité době začali sami sebe ptát, co že to vyrábíme. Teprve v okamžiku, kdy bychom viděli kompletní seznam úkolů, došlo by nám, že vyrábíme jízdní kolo (a ne třeba umělecké dílo).

Kleingeldová správně upozorňuje na skutečnost, že když vím, co bude finálním výrobkem, změní se mé chápání oněch jednotlivých pracovních úkolů, neboť chápu jejich smysl.⁴⁴ Celkový záměr vyrobit jízdní kolo je něco, co jde „nad“ jednotlivé pracovní příkazy, přičemž z jednotlivých pracovních úkolů nelze analyticky vyvodit, jaký je celkový záměr celého procesu. Představa „výroby kola“ je tedy nová informace, která přesahuje jednotlivé pracovní příkazy, i když na konci celého pracovního

přel. P. Stehlíková, in: I. Kant, *Studie k dějinám a politice*, vyd. M. Sobotka – K. Novotný, Praha 2013, str. 70 n.: „Bez jistého účelu nemůže být totiž žádná *vůle*; avšak pokud jde pouze o zákonné vynucení jednání, je třeba od něj abstrahovat a základem určení takového jednání je pouze zákon. Ne každý účel je však morální (není jím například účel vlastní blaženosti), nýbrž pouze ten, který je nezištný; a potřeba jistého konečného účelu uloženého čistým rozumem a zahrnujícího celek všech účelů pod jeden princip (a takovým účelem je svět jako nejvyšší dobro dosažitelné i naším spolupůsobením) je potřebou nezištné vůle *rozšiřující se za hranice zachování formálních zákonů k vytváření určitého objektu (nejvyššího dobra)*.“

⁴² I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, BA VIII, str. 51 (kurziva J. S.).

⁴³ Srv. P. Kleingeld, *Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good*, in: Th. Höwing (vyd.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin – Boston 2016, str. 46. Kleingeldová sama poznamenává, že analogie není dokonalá – přesto připusťme, že vystihuje podstatný rys Kantovy koncepce.

⁴⁴ Srv. tamt.

postupu vždy bude hotové jízdní kolo, ať vím, že ho vyrábím, či nikoli. Tím, co se ale změní, je mé chápání toho, co právě konkrétně činím. Podobně si tedy máme představit pojem nejvyššího dobra jako onen vztažený bod všech účelů: povědomí o tom, že mám vytvořit morální svět (jako konečný účel), proměňuje mé chápání toho, co mám konat na základě příkazu mravního zákona. Mravní zákon sám však tímto mým povědomím o konečném účelu není rozšiřován o novou povinnost.⁴⁵ Lze tedy říct, že díky poznání konečného účelu lépe nahlížím *smysl* svého mravního konání jako takového a zároveň i *smysl* nejvyššího určení člověka: určení morálního. Chápat *smysl* totiž znamená chápat celek, a myslet konečný účel světa tedy znamená opět myslet smysluplnost světa jako celku, v němž je integrována jak má vlastní moralita, tak má blaženost, a to i když netvoří pohybu mého jednání.

Kant tak rozšiřuje svou nauku o povinnostech o motiv *systemu* účelů, který má na svém vrcholu konečný účel nejvyššího dobra. Tato nauka nepřináší novou povinnost přistupující k příkazu mravního zákona, jenž by nebyl postačující. Jedná se spíše o novou otázku realizace povinnovaného, čímž se do popředí pozornosti dostává problematika spojení mravnosti s jejími empirickými podmínkami. Jestliže v pojmu nejvyššího dobra musíme myslet spojení ctnosti a blaženosti jako nutné, klade se otázka po skloubení přírodní kauzality s kauzalitou svobody, a to z mravní perspektivy. Jde o to, myslet etickou systematiku v celé její šíři, tedy také jako „systém účelů čistého praktického rozumu“.⁴⁶

Jestliže se Kant později v *Metafyzice mravů* soustřeďuje na rozvinutí systému účelů v etice, je pojetí účelu vůle samozřejmě v souladu s pojmem povinnosti. I když etika musí začínat pojmem povinnosti a jejím odvozením od mravního příkazu, přesto vede k pojmu účelu, který z pojmu povinnosti vyplývá: „za základ tohoto pojmu povinnosti není třeba klást žádný zvláštní účel, ale spíše z něj jiný účel pro lidskou vůli *vyplývá*, totiž usilovat ze všech sil o *nejvyšší* ve světě možné *dobro*“.⁴⁷

⁴⁵ Srv. tamt., str. 47: „Build a bicycle (by doing what she says)‘, goes *beyond* the assignment to ‚do what she says‘, without introducing an additional assignment that is generated independently from my boss’s general demand that I do what she says. Similarly, from my perspective as an agent who ought to act in accordance with the Categorical Imperative and who is faced with a long list of discrete moral duties, finding out that I am to promote the highest good does add new information, without adding another separate duty to my list.“

⁴⁶ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 5.

⁴⁷ Týž, *O obecném rčení*, str. 70.

Kant se následně ptá, zda lze najít takové účely vůle, které by byly zároveň povinností – jejich prostřednictvím by byl účel jako materiální prvek uveden do souladu s formálním určením vůle skrze mravní zákon. Tyto nejvyšší účely, které by byly v souladu s kategorickým imperativem, jsou dva: „vlastní dokonalost – cizí blaženost“.⁴⁸ Vlastní dokonalostí není míněno, že by na tomto světě bylo možné dosáhnout absolutní etické dokonalosti. Snaha o mravně dobrý život, který implikuje čistotu mravního smýšlení a čistotu mravní pružiny, je a zůstane ideálem, k němuž se máme neustále přibližovat s vědomím toho, že jej v tomto životě nedokážeme plně uskutečnit. Tomu brání i lidská „náchylnost ke zlu“, která je nesmazatelně zakořeněna v lidské přirozenosti,⁴⁹ i když tato náchylnost nikdy nedokáže zcela zničit původní vloh u k dobru. Člověk tedy má usilovat o rozvíjení své vlohy k lidskosti mimo jiné tím, že snahu cizích lidí o blaženost (která je přirozeným účelem každého člověka) integruje do své vlastní vůle jako účel svého jednání. Podpora cizího štěstí samozřejmě musí být zároveň v souladu s moralitou.

Pojem nejvyššího dobra je krystalizačním bodem posunu v Kantově etickém systému: v novém rozměru Kantova uvažování již nejde tolik o určení povinnosti a určení vůle, nýbrž o to, k jakému nejvyššímu účelu se má nyní dobrá vůle vztahovat. Tento konečný účel se týká vytvoření morálního světa, tedy realizace a prosazení povinovaného v empirickém světě. Idea nejvyššího dobra jako konečného účelu, tedy jako „idea objektu, který v sobě obsahuje formální podmínku všech účelů, jež máme mít“, není prázdná, „protože odpovídá naší přirozené potřebě myslet pro všechno naše jednání či upuštění od jednání vzaté jako celek nějaký konečný účel, který může být odůvodněn rozumem a jehož absence by byla překážkou morálního rozhodování“.⁵⁰ Tím se dotýkáme problematiky spojení kauzality svobody a přírodní kauzality, které se setkávají v pojmu nejvyššího dobra, zahrnujícím v sobě „nutně“ pojmy ctnosti a blaženosti.

Zároveň se však ukáže, že toto spojení obou kauzalit není náš empirický svět schopen zaručit. Jestliže nejvyšší dobro spočívá podle Kanta ve vytvoření morálního světa, který je konečným účelem lidské vůle, musí být jako realizovatelný alespoň *myslitelný*.⁵¹ Z toho tak pro Kanta

⁴⁸ Týž, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, A 13.

⁴⁹ Srv. týž, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, str. 70 n.

⁵⁰ Tamt., str. 51.

⁵¹ Srv. např. týž, *Kritika soudnosti*, str. 296, pozn. 87: „Konečný účel totiž nelze přikázat žádným zákonem rozumu, aniž by zároveň rozum neslíbil, třebaže nejistě,

vyplývá, že pokud nám mravní zákon přikazuje uskutečnit nejvyšší dobro, musíme přijmout existenci Boha a nesmrtelnost duše jako podmínky realizace nejvyššího dobra, tedy morálního světa. Idea Boha je pak onou ideou, která v sobě „smiřuje“ přírodu a svobodu takovým způsobem, který rozum nahlíží jako správný. Pokud by nebylo možné morální svět vytvořit, znamenalo by to, že příkaz mravního zákona je nesmyslný. To však Kant považuje za absurdní důsledek, který je před soudem rozumu neobhajitelný:

„Protože pak podporování nejvyššího dobra, které toto spojení ve svém pojmu obsahuje, je a priori nutným objektem naší vůle a souvisí nerozlučně s morálním zákonem, musí nemožnost toho prvního dokazovat také nesprávnost toho druhého. Je-li tedy nejvyšší dobro podle praktických pravidel nemožné, musí být i morální zákon, který je přikazuje podporovat, fantastický a zaměřený k prázdným, imaginárním účelům, a tudíž o sobě falešný.“⁵²

Náboženství se tak ukazuje jako „nutný doplněk“ mravnosti, který ale hraje konstitutivní a konstruktivní roli. Musíme tedy oddělit otázku „pružiny“, subjektivní motivace vůle na jedné straně, a morálně-rozumové, doufající víry na straně druhé. Zatímco první je výlučnou záležitostí určení vůle skrze samotný mravní zákon, druhé je otázkou perspektivy naděje ve smyslu třetí základní otázky filosofie „v co mohu doufat?“. Bez této rozumovo-praktické víry by morální způsob našeho myšlení neměl podle Kanta „žádné pevné trvání“, nýbrž kolísal by „mezi praktickými příkazy a teoretickými pochybami“.⁵³

Nutné vyústění etiky do náboženství v Kantově prakticko-etické filosofii se objevuje – jak jsme již naznačili v úvodu – ve všech třech *Kritikách* a v dalších důležitých spisech. Vypracování tohoto nutného spojení mezi etikou a náboženstvím se však do určité míry mění a souvisí s Kantovým myslitelským vývojem. Některé argumentační prvky zůstávají konstantní, jiné se do popředí dostávají postupně. Klíčová role pak připadá nauce o účelech, anebo, přesněji řečeno, rozpracování pojmu nejvyššího dobra jako konečného účelu. V pojmu nejvyššího dobra

jeho dosažitelnost a aniž by tím neopravňoval také k domněnání o jediných podmínkách, pouze za nichž si náš rozum může tuto dosažitelnost myslet.“

⁵² Týž, *Kritika praktického rozumu*, str. 195 n.

⁵³ Týž, *Kritika soudnosti*, str. 297.

je myšlen celek všech jednání a všech účelů, a to v představě morálního světa, tedy světa, který je plně v souladu s morálním zákonem.⁵⁴

Shrňme tedy na závěr, jaké argumenty Kant pro vyústění etiky do náboženství předkládá. Na prvním místě lze jmenovat přirozenost rozumu, který podle Kanta nutně postupuje systematicky a architektonicky, tedy vytváří systematickou jednotu myslitelného pod jednotící ideje. Rozum se nespokojuje pouze s nalézáním podmínek podmíněného, nýbrž hledá ke každému podmíněnému nedpodmíněné. S ohledem na účel vůle tak hledá – jako svou potřebu – konečnou jednotu všech účelů sjednocenou do systematického celku. Skrze tento systematický celek účelů pak člověk chápe smysl svého mravního určení, a to i při uskutečňování morálního světa. V Kantově pokusu myslet systematicky etiku a její přechod v náboženství se tak prolínají obě dimenze rozumu, jak praktická, tak teoretická, neboť především v nauce o postulátech se ukazuje, jak praktická filosofie vede k přijetí určitých teoreticko-metafyzických pozic. Ty ale samozřejmě neznamenají rozšíření poznání za meze zkušenosti, nýbrž jsou přijímány v rozumové víře z důvodů praktického rozumu.

Další aspekt Kantovy úvahy tvoří pojem účelu, který dále rozšiřuje příslušnou reflexi fenoménu lidské vůle. Každá vůle se musí nutně vztahovat k nějakému účelu jako svému objektu, tento účel ale nehraje motivační roli pružiny. V morálním ohledu určuje vůli výhradně mravní zákon. Protože ale z příkazu mravního zákona plyne příkaz realizace nejvyššího účelu, musí být pojmenovány i podmínky, za nichž je toto uskutečnění nejvyššího účelu myslitelné. Podmínky pro vytvoření konečného účelu – realizace morálního světa jako nejvyššího dobra – jsou dvě: existence Boha a nesmrtelnost duše. Kant je přesvědčen, že si nelze představit rozum, který formuluje bezprostředně platný mravní zákon, z něhož vyplývá onen konečný účel, aniž by byly myslitelné podmínky pro skutečnou realizaci tohoto konečného účelu. Absurdní svět není z Kantova hlediska myslitelný. Člověk je „účelem o sobě“ a zároveň má konečný účel: má se pokusit o uskutečnění morálního světa jako nejvyššího dobra. Představu morálního světa je přitom nutné chápat ve dvou polohách. Na jedné straně je morální svět jako „říše účelů“ či „neviditelná církev“ přítomen v tomto světě. Jedná se o snahu všech lidí s dobrou vůlí, kteří jsou ve svém individuálním snažení zároveň spojeni do pomyslné „říše účelů“. Na druhé straně představuje morální svět nedosažitelný ideál, který navzdory úsilí tolika lidí není možno uskutečnit

⁵⁴ Srv. např. F. Marwede, *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, Berlin – Boston 2018, str. 225 n.

úplně. Proto je nutno přijmout postulát existence Boha⁵⁵ a nesmrtnosti duše jako dvou nutně myslitelných podmínek pro vytvoření dokonalého morálního světa, který však náš svět přesahuje.⁵⁶

ZUSAMMENFASSUNG

In der Philosophie Immanuel Kants besteht ein enger Zusammenhang zwischen Ethik und Metaphysik. In seiner kritischen und endgültigen Position behauptet Kant, dass Ethik keine Religion voraussetzt, zu ihr jedoch unausweichlich führt. Den Kern der Überlegungen bildet der Versuch, eine plausible Auslegung dieser Unausweichlichkeit vorzulegen, damit verständlich wird, warum Ethik zur Religion, oder zu bestimmten metaphysischen Annahmen führt. Das Ziel der Studie besteht in der Beleuchtung der These, die Religion spielt in der kritischen praktischen Philosophie Kants eine konstitutive und konstruktive Rolle.

SUMMARY

There is a close relationship between ethics and metaphysics in the philosophy of Immanuel Kant. In his critical philosophy, Kant assumed that ethics does not presuppose religion, but inevitably leads to it. At the centre of these considerations is the attempt to provide a plausible explanation of how this inevitability is to be understood and why ethics leads to metaphysics. The aim of the article is to show that religion plays a constitutive and constructive role in critical practical philosophy.

⁵⁵ Srv. I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 276, pozn. 76: „Tento morální argument nemá poskytnout *objektivně* platný důkaz boží existence, nemá *dokázat* tomu, kdo pochybuje, že bůh je; nýbrž to, že chce-li myslet morálně konsekvantně, pak musí předpoklad této věty *přijmout* mezi maximy svého praktického rozumu.“

⁵⁶ Tento článek je výstupem grantového projektu GAČR 16-22881 S „Proměny vztahu etiky a náboženství v díle Immanuela Kanta“.

ZTRÁTA CTNOSTI – ZTRÁTA NORMY? Ke koncepci mravních norem Alasdaira MacIntyra

Martin Cajthaml

Úvod

Cílem článku je odpovědět na otázku, lze-li na základě výkladu etiky ctností, předloženém ve vlivné knize Alasdaira MacIntyra *Ztráta ctnosti*, ospravedlnit existenci, popř. platnost mravních norem.¹ Otázku po jejich platnosti zde klademe na pozadí námítky, jež je vůči etice ctností často uplatňována, a sice že tato etika nedostatečně zohledňuje významné postavení, které mravní normy (tedy mravní požadavky, příkazy a zákazy) v etice zaujímají.² Společensko-politicky relevantním kontextem, v němž je odpověď na výše uvedenou otázku významná, je pak téma lidských, popř. přirozených práv člověka. Jak známo, *Všeobecná deklarace lidských práv* vyhlášená Valným shromážděním OSN v prosinci 1948 se stala modelem pro mnohé následující smlouvy a konvence a je dnes obsažena v ústavách mnohých států. V našem prostředí máme stále v živé paměti vystoupení Charty 77, která připomínala komunistickému režimu, že má dodržovat základní lidská práva, k čemuž se zavázal podepsáním helsinských paktů z roku 1975. V tomto kontextu je zarážející MacIntyrově tvrzení, že „žádná taková práva neexistují a víra v ně je

¹ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 2007³. Citovat budeme z českého překladu: týž, *Ztráta ctnosti*, přel. P. Sadílková – D. Hoffman, Praha 2004. Termínem „norma“ rozumíme výrok konstatující to, co „má být“ (v blíže nespecifikovaném smyslu). „Mravní normou“ rozumíme výrok, který říká, že něco „má být“ ve specificky mravním slova smyslu. Platnost mravních norem rozumíme spolu s Kelsenem vlastní bytí těchto norem: říkáme-li o normě, že platí, neudáváme podle Kelsena její vlastnost, ale její vlastní (ideální) bytí (srv. A. Leinweber, *Gibt es ein Naturrecht? Beiträge zur Grundlagenforschung der Rechtsphilosophie*, Berlin 1965, str. 280). To znamená, že výroky „norma A platí“ a „existuje norma A“ lze považovat za ekvivalentní.

² Srv. např. J. Prinz, *The Normativity Challenge. Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics*, in: *The Journal of Ethics*, 13, 2, 2009, str. 117–144; R. Hursthouse, *Virtue Ethics*, odd. 3: *Objections to Virtue Ethics*, dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/#ObjVirtEthi>.

totéž jako víra v čarodějnice či jednorozče“.³ Položíme-li si otázku po důvodech této pozoruhodné skepse vůči existenci, popř. platnosti lidských práv, dospějeme tím mimo jiné k výše položené otázce ohledně statusu a zdůvodnění eticky relevantní normativity ve *Ztrátě ctnosti*.⁴ Říkáme mimo jiné. Směrodatný vliv na MacIntyrovu skepsi vůči veškeré moderní (čti: liberální) morálce, za jejíž bytostnou a vysoce důležitou součást MacIntyre obhajobu individuálních lidských práv považuje,⁵ má

³ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 89. Tezi, že lidská práva jsou pouhou fikcí, opakuje MacIntyre i ve svém posledním díle. Srv. A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrativity*, Cambridge 2016, str. 77. Svě stanovisko zde oproti *Ztrátě ctnosti* kvalifikuje, aniž by jej ovšem úplně vyjasnil. Kvalifikace spočívá v jeho tvrzení, že uznává existenci nepodmíněných zákazů, které platí nezávisle na existenci pozitivního práva. Tím se výslovně přiznává k přirozenoprávní tradici, a to, jak je zřejmé z jeho jiných děl, k její (volně) tomistické verzi. Srv. A. MacIntyre, *Plain Persons and Moral Philosophy*, in: K. Knight (vyd.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame 1998, str. 136–152. MacIntyre však ve svém posledním díle popírá, že by přirozenoprávní normy platily proto, že existují individuální lidská práva. To je pozoruhodná teze, která by si zasloužila hlubší rozbor. Není například jasné, proč by diskurz lidských práv nemohl být legitimní způsob, jak v moderní době poukazovat na realitu přirozenoprávních norem. To je způsob rozšířený v katolické intelektuální tradici 20. století, již MacIntyre nepochybně znal. Tento způsob je navíc vyjádřen i v řadě dokumentů učitelského úřadu církve, jíž byl MacIntyre po své konverzi ke katolicismu členem. MacIntyre nepopírá, že dovolávání se lidských práv vedlo v řadě případů k pozitivním společensky-politickým důsledkům. Podle něj je však možné dospět ke stejně pozitivním důsledkům i na základně argumentace, která nevychází z fiktivních konstruktů, za něž lidská práva považuje, ale z pojmů spravedlnosti a společného dobra. Srv. A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, str. 78.

⁴ *Ztráta ctnosti* je prvním směrodatným vyjádřením toho, co bylo následně označováno jako MacIntyřův filosofický projekt. Jeho dalšími reformulacemi, jež zahrnují řadu dílčích korektur, ba dokonce odvolání některých předchozích stanovisek, jsou knihy: A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988; též, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Notre Dame 1990; též, *Dependent Rational Animal*, Chicago 1999; též, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. MacIntyřův retrospektivní pohled na vlastní filosofický projekt a jeho vývoj viz též, *Dependent Rational Animal*, str. x–xi. Je pozoruhodné, že dvacet pět let po vydání *Ztráty ctnosti* MacIntyre přes všechny dílčí korektury původního stanoviska upozorňuje, že „dosud nenašel důvod k tomu, aby se vzdal hlavních tezí vyslovených ve *Ztrátě ctnosti*“ (A. MacIntyre, *Prologue. After Virtue after a Quarter of a Century*, in: též, *After Virtue*, str. ix). MacIntyre se sám za představitele etiky ctností nepovažoval. Přesto je spolu s Elisabeth Anscombovou považován za jejího nejvýznamnějšího představitele. Obširná analýza tohoto směru etického myšlení viz J. J. Sanford, *Before Virtue. Assessing Contemporary Virtue Ethics*, Washington 2015.

⁵ Srv. např. A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, str. 77.

totiž marxismem inspirovaný způsob vidění liberálních morálních principů a idejí coby forem tzv. falešného vědomí.⁶

1. Vyvození norem z faktů

Nejvýznamnější argument pro existenci mravních norem ve *Ztrátě ctnosti* nacházíme v pasážích, kde MacIntyre zdůvodňuje tvrzení, že hodnotící soudy lze za určitých okolností platně vyvozovat z výroků konstatujících fakta.⁷ Autor zde netvrdí pouze to, že takové platné vyvozování je možné principiálně, ale že je možné také specificky, pokud jde o hodnotící soudy v oblasti etiky.⁸ Podmínkou takového vyvození však je, že lidská přirozenost má vedle své faktické stránky objektivně stanovený cíl či účel. Jinými slovy, hodnotící soudy patřící do oblasti etiky lze vyvodit z výroků konstatujících fakta, pokud je lidská přirozenost pojata jako objektivně teleologická. Za tohoto předpokladu, tvrdí MacIntyre, je pojem „člověk“ podobný pojům „hodinky“ či „farmář“

⁶ Srv. především tamt., str. 93–100. MacIntyre vidí koncepcie individuálních lidských práv právě v této marxistické perspektivě a považuje je spolu s velkou částí liberální morální teorie za fiktivní teoretické konstrukty, které zastírají pravou povahu společenských a ekonomických vztahů jak svým sociálně privilegovaným tvůrcům, tak vykořisťované většině. Domníváme se, že nebezpečím tohoto pohledu je, že svádí k tomu spatřovat v nárocích na universální etickou racionalitu tzv. falešné vědomí i tam, kde tomu tak není, a že MacIntyre není vůči tomuto pokušení zcela imunní, jde-li právě o různé formy toho, co ve svém posledním díle nazývá „Morálka“ (Morality), tedy hlavní morální koncepty evropského osvícenství 18. století.

⁷ MacIntyre přitom nehovoří o „mravních normách“, ale o tom, že z faktuálních premis lze platně vyvodit „morální“, popř. „hodnotící závěry“. Srv. A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 74–75. Jeho argumentace je ovšem kritikou humovské teze, že z toho, co „je“, nelze vyvodit to, co „má být“, tedy to, co v tomto textu označujeme jako „normy“. Navíc, jak ukázal Husserl, hodnotící soudy, o nichž hovoří MacIntyre, jsou ekvivalentní soudům normativním. Srv. E. Husserl, *Logická zkoumání*, I, *Prolegomena k čistě logice*, přel. F. Karfík – K. S. Montagová, Praha 2009, str. 51–56. MacIntyrova argumentace ve prospěch teze, že hodnotící závěry lze vyvozovat z faktických premis, a to i v oblasti etiky, tedy přinejmenším implikuje obhajobu platnosti jistého typu etické normativity. Z Husserlových analýz například vyplývá, že MacIntyrem zmiňovaný (hodnotící) soud „Pouze přesné hodinky jsou dobré hodinky“ je ekvivalentní (normativnímu) soudu „Hodinky mají jít přesně“.

⁸ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 74–77. Zasvěcené shrnutí dějin diskuse o tom, lze-li vyvozovat (mravní) normy z faktů, viz S. J. Jensen, *Knowing the Natural Law. From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, Washington 2015, str. 1–7.

v tom, že se jedná o tzv. „funkční pojem“.⁹ Funkční pojem je takový, jehož denotát je vymezen z hlediska zdárného fungování ve specificky určeném funkčním rámci. Tato definice je pak tvrzením konstatujícím fakt, resp. je množinou takových tvrzení. Pokud referent funkčního pojmu nepodává v rámci vymezeného funkčního rámce dobrý výkon, lze tento nedostatek rovněž vyjádřit tvrzením konstatujícím fakta, resp. množinou těchto tvrzení. Z takových faktuálních tvrzení pak lze platně vyvodit hodnotící soudy,¹⁰ přičemž tato možnost se vztahuje na všechny entity definované prostřednictvím funkčních pojmů.¹¹

2. Ctnosti, společenské praxe, narativita, tradice

Jak už bylo řečeno, uvedená argumentace je podle MacIntyry platná i v etice, je-li lidská přirozenost pojata teleologicky. Ve *Ztrátě ctnosti* se však MacIntyre nesnaží rehabilitovat tradiční přirozenou teleologii – tzn. pojetí, podle něž všechny lidské bytosti směřují k cíli či účelu, který je dán jejich příslušností k lidskému druhu –, nýbrž tzv. teleologii společenských praxí, potažmo teleologii ukotvenou v narativně konstituovaném životním smyslu.¹²

⁹ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 76.

¹⁰ „Z faktických premis jako ‚tyto hodinky jsou značně nespolehlivé a nepřesné‘ nebo ‚tyto hodinky jsou příliš těžké pro pohodlné nošení‘ vyplývá platný hodnotící závěr, že toto jsou špatné hodinky‘. Z faktických premis jako ‚má u této plodiny mnohem lepší výnosy na akr než všichni ostatní zemědělci v kraji‘, ‚má nejlepší plán obnovy půdy, jaký byl kdy objeven‘ a ‚jeho dojnice vyhrávají na zemědělských přehlídkách vždy první cenu‘ vyplývá platný hodnotící závěr, že je ‚dobrým zemědělcem‘.“ Tamt., str. 75.

¹¹ Tamt., str. 76.

¹² Mohlo by se zdát, že MacIntyre v této věci později změnil názor. Uvádí totiž například, že mu studium Tomáše Akvinského ukázalo, že každý pokus založit lidské dobro čistě v sociálních kategoriích, tedy v praxích, tradicích a narativní identitě lidského života, je v posledku neuspokojivý. Praxe, tradice, atd. totiž podle něho mohou fungovat pouze proto, že lidské bytosti mají cíl či účel, k němuž jsou zaměřeny v důsledku své druhové přirozenosti. Uznání této druhově specifické zaměřenosti na cíl či účel MacIntyre tamtéž označuje za „metafyzický základ“ svého pokusu založit etiku na společenských kategoriích. Srv. A. MacIntyre, *Prologue. After Virtue after a Quarter of a Century*, str. xi. Při bližším pohledu na MacIntyrovu chápání tohoto „metafyzického základu“ se však zdá, že nevylučuje osobní volbu vlastního nejvyššího cíle či účelu. Druhová přirozenost zde totiž vstupuje do hry pouze v tom smyslu, že formulace vlastního nejvyššího cíle či účelu musí respektovat druhově specifické přirozené sklony (Tomášovy *inclinationes naturales* interpretované

Společenskou praxí¹³ míní MacIntyre „jakoukoli koherentní a komplexní formu společensky zavedené, kooperativní lidské činnosti, skrze niž se v rámci snahy o dosažení měřítek zdatnosti – měřítek, jež přísluší této formě činnosti, a zároveň jsou jí definovány – uskutečňují dobra inherentní této formě činnosti, díky čemuž se systematicky rozvíjejí jak schopnosti člověka k získání zdatnosti, tak příslušné koncepce cílů a dober“.¹⁴ Inherentní dobra jsou tedy zaprvé dobra, která prostřednictvím praxe vznikají a která odpovídají měřítkům excelence, charakteristickým pro tu kterou praxi. Inherentním dobrem společenské praxe, kterou nazýváme kompozice pro klasickou kytaru, je tak například *Úvod a variace na Mozartovo téma*, op. 9 Fernanda Sory, zatímco inherentním dobrem společenské praxe, kterou nazýváme hra na klasickou kytaru, je třeba Breamova interpretace Brittenovy skladby *Nocturnal*.¹⁵ Zadržet jsou pak inherentní dobra ony aspekty života lidí účastnících se společenských praxí, v nichž se excelence těchto praxí vyjadřuje, tedy Sorův skladatelský život a Breamův život kytarového virtuosa. Inherentním

v duchu společenských praxí). Srv. A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?*, str. 174. Zdá se tedy, že pozdní MacIntyre přes svůj deklarovaný tomismus nepojímá přirozenou teleologii tak objektivisticky, jak ji pojímal Tomáš. Potvrzuje to, jak se zdá, i způsob, jímž MacIntyre ve svém posledním díle chápe poslední cíl lidského života, tedy ono dobro, jehož dosažením se lidský život stává dokonalým a nic dalšího nevyžadujícím. Tímto dobrem je podle něj schopnost pravdivého sebezpoznání. Viz níže, str. 97. MacIntyre se snaží tento svůj výklad prezentovat jako autentickou interpretaci Aristotela a Tomáše – ta však nevyznívá přesvědčivě. Srv. A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, str. 54. Má-li MacIntyrově pojetí posledního cíle lidského života vůbec nějakého předchůdce v klasických pozicích, pak je to nejspíš Sókratés. Říkáme-li „Sókratés“, myslíme tím to, co je s tímto jménem tradičně spojováno. To, co učil tzv. historický Sókratés, bylo, je a zřejmě zůstane předmětem sporů klasické filologie.

¹³ MacIntyřův technický termín „social practice“ zde překládáme v souladu s existujícím překladem *Ztráty ctnosti* jako „společenská praxe“. Činíme tak proto, že tento překlad je v českém kontextu běžně užíván a nezdá se, že by existovala jednoznačně lepší alternativa. Tomu, co tento termín znamená, je však třeba rozumět z jeho definice, kterou uvedeme vzápětí, popř. z širšího kontextu jeho užití v MacIntyrově díle, nikoli ze sémantické analýzy výrazu „společenská praxe“. Tak je tomu ostatně u většiny filosofických odborných termínů.

¹⁴ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 220. MacIntyre později rozšiřuje pojem společenských praxí i mimo oblast specificky lidské společenskosti a hovoří o společenských praxích delfinů, lvů či šimpanzů. Srv. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animal*, str. 31.

¹⁵ J. Bream, *20th Century Guitar*, RCA 1967. Srv. T. J. Green, *Julian Bream's 20th Century Guitar. An Album's Influence on the Modern Guitar Repertoire*, Riverside 2011, str. 63–75 (dostupné na: <https://escholarship.org/uc/item/5rg2n57t>).

dobrem těchto praxí tak není soukromý život obou mužů, ani například chvíle strávené Breamem na kriketovém hřišti.¹⁶

MacIntyre pak vymezuje ctnost právě prostřednictvím pojmů společenské praxe a praxe inherentního dobra: „Ctnost je nabytá lidská vlastnost, jejíž vlastnění a uplatňování nám umožňuje dosáhnout dober, která jsou praxi inherentní a jejichž nepřítomnost nám účinně brání v dosažení takových dober.“¹⁷

MacIntyre si uvědomuje, že teleologie imanentní společenským praxím nestačí k tomu, aby dala lidskému životu onu jednotu, která je pro něj charakteristická a žádoucí. Život, jehož kontinuitu a smysl by tvořila pouze participace na společenských praxích, by totiž „byl prostoupen *příliš mnoha* konflikty a *příliš velkou* svévolí“.¹⁸ MacIntyre poskytuje následující vysvětlení:

„Nicméně i v životě ctnostného a disciplinovaného člověka může nastat řada okolností, kdy loajalita [allegiance] vůči jednomu ukazuje jedním směrem, a loajalita vůči jinému druhým směrem. Požadavky jedné praxe mohou být natolik neslučitelné s požadavky jiné praxe, že se člověk může ocitnout v situaci, kdy mezi nimi spíše osciluje, než aby rozumně volil.“¹⁹

Jako příklad lze myslet dilema ženatého vědce nebo umělce, který musí volit mezi požadavky, jež vznáší jeho profese a jeho rodinný život (umění, věda i rodinný život jsou společenské praxe v MacIntyrově smyslu).

Pojetí ctnosti založené pouze na teleologii společenských praxí tedy neposkytuje žádné kritérium, na jehož základě by bylo možné racionálně rozhodnout konflikty mezi nároky na loajalitu vůči eventuálně kolidujícím praxím. Proto se MacIntyre pokouší doplnit tento předběžný výklad ctnosti rozvedením pojmů narativity a tradice.²⁰ Cílem tohoto výkladu

¹⁶ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 221–223. MacIntyrové vlastní příklady jsou z oblasti malířství.

¹⁷ Tamt., str. 224 (kurziva A. M.).

¹⁸ Tamt., str. 235 (kurziva A. M.).

¹⁹ Tamt.

²⁰ Ve *Ztrátě ctnosti* MacIntyre pojímá pojmy narativity a tradice jako „obohacení“ (enrichment), popř. doplnění (supplement) výkladu ctnosti založeného na pojmu společenské praxe. V *Dodatku k druhému vydání* toto stanovisko reviduje. Uvádí, že „žádnou lidskou vlastnost nelze považovat za ctnost, nespĺňuje-li podmínky dosažené v každém ze zmíněných tří stádií“. A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 319. Někteří autoři namítají, že vztah teleologie praxí a teleologie hledání dobra

je ukázat, že teleologické pojetí lidského života lze koncipovat i mimo rámec přirozené teleologie, popř. Aristotelovy „metafyzické biologie“, a že i takto pojatý lidský život může být jednotný a smysluplný. Tento pokus založit teleologii na socialitě, nikoli na biologicko-metafyzicky pojaté druhové jednotě lidské přirozenosti, má ovšem řadu povážlivých důsledků. Například zahrnuje představu, podle níž „každé pojetí ctností souvisí s nějakou konkrétní představou narativní struktury či struktury lidského života“.²¹ Z řečeného ovšem plyne, že například norma „Usiluj o ctnost a vyhýbej se špatnosti“ v rámci takového pojetí buď má specifický obsah, avšak platí pouze v rámci dané narativní struktury,²² nebo platí universálně, avšak je zcela bezobsažná. Přitom není vyloučeno, že to, co pro jednoho člověka platí za ctnost, může být pro druhého špatnost, a naopak.²³

je u MacIntyra ambivalentní. Srv. L. Downig – R. Thygpen, *After Telos. The Implications of MacIntyre's Attempt to Restore the Concept in After Virtue*, in: *Social Theory and Practice*, 10, 1984, str. 45–46. Tato kritika je však založena na chybném porozumění způsobu, jímž MacIntyre vztah obou typů teleologie ve skutečnosti pojímá. Srv. M. Cajthaml, *Telos and Normativity. MacIntyre on Grounding Moral Norms* (dosud nepublikováno). MacIntyre to tak sice výslovně neříká, ale je zřejmé, že pojmy narativity a tradice se uplatňují při řešení dilemat, před něž člověka staví protichůdné nároky různých společenských praxí tak, že takřka generují kritéria, na jejichž základě lze tato dilemata racionálně rozhodnout. Racionálně přitom znamená v souladu s tím, jaký příběh o svém životě – a svém životem – vyprávím, popř. v souladu s tradicí, na jejímž základě chápu a tvořivě interpretuji otázku po dobrém životě.

²¹ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 205. Viz také následující pasáže: „Chápeme-li lidský život jako cestu, na které procházíme různými obtížemi a různým nebezpečím, morálním i fyzickým, jež nás mohou potkat a s nimiž se potýkáme někdy lépe někdy hůře, tu s větší tu s menší měrou úspěchu, pak se ctnosti ukážou jako vlastnosti, jejichž vlastnictví a uplatňování má sklon vést člověka k úspěchu, a neřesti k neúspěchu. Každý lidský život pak bude ztělesňovat příběh, jehož struktura a podoba bude záviset na tom, co považujeme za obtíže a nebezpečí, a na tom, jak chápeme a hodnotíme úspěch a neúspěch, pokrok a jeho opak. Odpověď na tyto otázky bude znamenat explicitní i implicitní odpověď na otázku, co jsou ctnosti a co neřesti.“, *Tamt.*, str. 170–171. Konec první citované věty je přeložen z anglického originálu. Původní český překlad je zde zcela chybný.

²² Zdá se, že tato struktura je podle MacIntyry variabilní nejen jako nadindividuálně platný kulturně-historický typ (viz jeho analýzy herojského pojetí smyslu života, jež stojí např. proti pojetí sofokleovskému), ale liší se dokonce od jednotlivce k jednotlivci. Na jednom z klíčových míst totiž autor uvádí: „V čem spočívá jednota individuálního života? Odpovědí je, že tato jednota je jednotou příběhu ztělesněného jednotlivým životem.“ *Tamt.*, str. 255.

²³ Že se zde nejedná o pouhou logickou možnost, naznačuje MacIntyrova snaha o to, aby integroval tzv. tragická dilemata do své koncepce etiky ctností. Tragická je

3. Spravedlnost, odvaha, pravdomlupnost, trpělivost

Je třeba podotknout, že ne všechny ctnosti jsou podle McIntyry zdatnostmi, které člověka uschopňují k dosahování dober inherentních jednotlivým praxím. Součástí MacIntyryova pojetí ctností ve *Ztrátě ctnosti* jsou totiž také tzv. mravní ctnosti: spravedlnost, odvaha a pravdomlupnost.²⁴ Ty nás podle autora neuschopňují k dosahování dober inherentních jednotlivým praxím, ale k tomu, abychom úspěšně vykonávali praxe vůbec, tedy bez ohledu na zvláštní povahu každé z nich. Jak MacIntyre upozorňuje, bez spravedlivého přístupu, elementární pravdomlupnosti a skutečného zájmu o věci, které jsou pro praxe důležité, se praxím nebude dařit.

Přestože tyto tři ctnosti mohou být v různých společnostech a kulturách vyjádřeny různě, jedná se podle autora o různá vyjádření téhož.²⁵ Proto nelze tvrdit – jako v případě zdatností definovaných ve vztahu k inherentním dobrům jednotlivých praxí –, že obsah těchto tří mravních ctností (ve smyslu jejich kulturně-společenského invariantu) je relativní ve vztahu k narativním strukturám. To znamená, že norma „Usiluj o spravedlnost, statečnost a pravdomlupnost, a vyhýbej se jejich opakům“ je v rámci MacIntyryovy teorie ctnosti universálnější než příkaz „Buď dobrým farmářem“, „Buď dobrým otcem“ nebo „Buď dobrým šachistou“.

Nakolik ovšem MacIntyre nevyvozuje hodnotu těchto tří ctností z vnitřní hodnoty příslušného typu jednání, popř. cítění, k němuž nás uschopňují, nýbrž z toho, že podmiňují zdárný rozvoj společenských praxí, činí ji relativní vůči hodnotě společnosti, v níž se praxe uskutečňují. Povšimněme si, že tím problematizuje jeden podstatný rys tradice, kterou se jinak snaží oživit. Platón, Aristotelés i Tomáš Akvinský totiž učili, že o mravní ctnosti je třeba usilovat kvůli nim samým, nikoli pro

taková volba, kdy žádná z obou (či více) alternativ není správná. I v takové situaci, tvrdí MacIntyre, se lze chovat lépe a hůře. Nikoli však v tom smyslu, že zvolíme lepší z alternativ (to je v daném případě nemožné), ale v tom, že tu alternativu, kterou zvolíme, můžeme lépe či hůře uskutečnit (tam., str. 260–261). Těmito úvahami, jak se zdá, MacIntyre připouští, že skutečně může nastat situace, kdy to, co je z hlediska jedné z alternativ (tragické) volby ctnost, je z hlediska druhé špatnost, a naopak. MacIntyryův příklon k tezi, že skutečně existují tragické životní situace, tzn. situace, kdy můžeme volit pouze mezi dvěma či více špatnými alternativami, se projevuje i v tom, že nevylučuje existenci vzájemně nesouměřitelných hodnotových hierarchií. Viz níže str. 88.

²⁴ Tamt., str. 224–227.

²⁵ Tamt., str. 226.

jejich užitečnost pro dosažení něčeho dalšího.²⁶ MacIntyre by mohl své pojetí mravních ctností skloubit s tradicí například tím, že by od sebe odlišil důvod bytí těchto ctností od důvodu jejich žádoucnosti. Mohl by tedy tvrdit, že tyto ctnosti vznikají (alespoň ve své elementární podobě) v kontextu příslušných praxí, protože jsou jednoduše dispozicemi, které tyto praxe vyžadují k tomu, aby se mohly rozvíjet. Již existující ctnosti by pak byly žádoucí kvůli sobě samým, nikoli kvůli své užitečnosti pro zdar praxí. MacIntyre však takovou distinkci nečiní, takže relevantní pasáže v jeho výkladu vyznívají tak, že užitečnost pro praxe je důvodem samotné žádoucnosti mravních ctností. Tento přístup má zjevně utilitaristický nádech, což může působit ironicky vzhledem k MacIntyrovu tvrzení, že jeho výklad ctností „je až pozoruhodně neslučitelný s jakýmkoli utilitaristickým pohledem“.²⁷

Tím, že MacIntyre vyvozuje hodnotu výše uvedených mravních ctností z jejich užitečnosti pro rozvoj společenských praxí, navíc zatemňuje důvod, proč jsou tyto ctnosti označeny jako „mravní“. Zdaleka ne všechna dobra inherentní jednotlivým praxím jsou totiž mravně relevantní.²⁸ Přitom je zřejmé, že jednání mající za účel dobro, které není mravně relevantní, samo není nositelem specificky mravní hodnoty (pokud ovšem zdrojem mravní hodnotnosti není jiný činitel, např. to, že svým činem plním slib, který jsem dal). Mravně hodnotná pak ovšem není ani trvalá dispozice jednat tímto způsobem, což znamená, že daný habitus je sice určitou zdatností, nikoli však ctností ve vlastním slova smyslu, tedy mravní excelencí.

Ačkoli není snadné přesně říci, co činí jistá dobra mravně relevantními, je poměrně snadné uvést příklady dober, která mravně relevantní jsou, a těch, která mravně relevantní nejsou. Některá dobra inherentní pro hru na klasickou kytaru, jako například vzorná technika levé ruky,

²⁶ Sókratés v *Ústavě* hájí tezi, že spravedlnost patří k dobrům, jež stojí za to, abychom si je získali pro ně sama, a to *mnohem více* než pro jejich účinky. Platón, *Resp.* II,367c7–9. Aristotelés učí, že ctnostné jednání je třeba volit kvůli němu samému. Aristotelés, *Eth. Nic.* I,1098b18–19: *πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνέργειαι τὸ τέλος*; a tamt., II,1105a31–32: *προαπορούμενος δι' αὐτά*. Tomáš ztožňuje mravní ctnost s *bonum honestum* (*Summa theol.* II–II,q.45). *Bonum honestum* přitom definuje jako dobro, o něž je třeba usilovat kvůli němu samému. Sr. M. Waldstein, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Goodness and Happiness*, in: *Nova et Vetera*, 1, 2003, str. 425–431.

²⁷ A. MacIntyre, *Zrátá ctnosti*, str. 231.

²⁸ K pojmu mravně relevantní hodnoty viz D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York 1953, str. 169–179 a 265–281; týž, *Moralia*, Regensburg 1980, str. 21–50.

mravně relevantními jistě nejsou. Proto také úsilí věnované rozvoji a upevnění této techniky není mravně relevantní činností. Tudíž rovněž habitus uschopňující levou ruku k takřka dokonalému pohybu po kytarovém hmatníku je sice obdivuhodnou a obtížně získatelnou dispozicí, není však mravní ctností. Oproti tomu jistá dobra inherentní společenské praxi, kterou obvykle nazýváme rodinný život, mravně relevantní zjevně jsou, například péče o nemocného partnera nebo výchova dětí. Proto je činnost, v níž o tato dobra usilujeme, mravně dobrá a nečinnost, popř. nedostatečná činnost, mravně špatná. A tedy i trvalá získaná dispozice starat se správným způsobem o potřebné členy vlastní rodiny je mravní ctností. Pochopitelně existují i situace, kdy se dobro, které samo o sobě není mravně relevantní, mravně relevantním stává. Například solidní technika levé ruky se stává mravně relevantním dobrem v situaci, kdy je hra na kytaru prostředkem výdělků, na němž závisí výživa hráče i rodiny. V tomto případě však mravní relevance nelpí přímo na technice ruky samé, ale na péči o sebe a rodinu, k níž je technika v dané situaci prostředkem. Přestane-li jím být, pozbyde mravní relevanci.

Jakkoli je rozlišení na mravně relevantní a mravně irelevantní dobro v podstatě triviální, uniklo nejen MacIntyrově pozornosti, ale i pozornosti některých jeho přívrženců.²⁹ Ve světle tohoto rozlišení je zřejmé, že teleologie založená na praxích je sice schopná odůvodnit určitou normativitu (hodnotící soudy lze totiž, jak ukazuje výše uvedený MacIntyrovův argument, platně vyvodit z faktuálních tvrzení), ovšem tato normativita není výlučně – a snad ani převážně – etická. Kdyby MacIntyre rozlišil mravně relevantní praxe od praxí mravně irelevantních, popř. mravně relevantní inherentní dobra od dober mravně irelevantních, mohl by říci, že mravní normy zakládají pouze mravně relevantní praxe, popř. dobra. Navíc by mohl přesvědčivěji reagovat na námítky Samuela Schefflera a Roberta Wachbroita. Scheffler MacIntyrovi vytýká, že z jeho výkladu ctností plyne, že velcí šachisté nemohou být padouši a že velký šachista, jenž je padouch, nemůže získat žádné z dober inherentní šachu.³⁰ MacIntyre je schopen přesvědčivě zodpovědět pouze druhou ze Schefflerových námitek.³¹ První z námitek je ovšem podstatnější. Jiným

²⁹ Například Knight předpokládá, že člověk získává mravní ctnost tím, že rozvíjí schopnost získat dobra inherentní praxím. Viz A. MacIntyre, *The MacIntyre Reader*, str. 10.

³⁰ Týž, *Postscript to the Second Edition*, in: *After Virtue*, str. 274.

³¹ A. MacIntyre souhlasí se Schefflerem v tom, že tento důsledek z jeho pojetí skutečně vyplývá. Tvrdí však, že není absurdní. Tvrzení, že velký šachista, který je padouch, nemůže získat žádné z dober inherentních šachu, je pravdivé, protože

způsobem ji zformuloval Wachbroit, když poukázal na to, že MacIntyre musí „přijmout možnost, že jednat zdatně [virtuously] nemusí vždy znamenat jednat správně“.³²

Kdyby tedy MacIntyre rozlišil mravně relevantní a mravně irelevantní dobra, potažmo praxe, mohl by snadno a přesvědčivě vysvětlit, jak je možné, že zdatný člověk může jednat nesprávně, potažmo jak někdo může být velký šachista a zároveň padouch. Někdo může být zdatný, nakolik je schopen skvěle vyhovět standardům excelence určité mravně irelevantní praxe, například šachu, a současně jednat nesprávně, nakolik neodůvodněně zanedbává povinnosti, které pro něj plynou z jiné, tentokrát mravně relevantní praxe, například z praxe rodinného života. Zaujetí pro mravně irelevantní praxi přitom může být vlastním důvodem zanedbávání praxe mravně relevantní. Takový člověk je zdatný, zároveň je však jeho jednání mravně problematické. Tím je současně zodpovězena i Schefflerova otázka, jak může někdo být současně velký šachista i padouch.

Vůči této argumentaci lze namítnout, že aplikací uvedeného rozlišení mezi mravně relevantní a irelevantní praxí implicitně popíráme východisko, které si MacIntyre stanovil ve *Ztrátě ctnosti*, a sice založit etično na realitě praxí. S touto námitkou nelze než souhlasit. Je však třeba podotknout, že sám MacIntyre později dospívá k závěru, že etiku nelze vyvodit pouze ze společenských daností (praxí, narácí a tradic), a že tedy musí mít „metafyzický základ“.³³ K tomu lze dodat, že i sama teleologie praxí předpokládá formální (a v tom smyslu „metafyzické“) vymezení dobra jako toho „oč všichni usilují“. Pokud by dobro nebylo formálně pojato jako předmět touhy, popř. usilování, nebyla by ani dobra inherentní praxím tím, o co *stojí za to* usilovat. Bez této „přitažlivosti“ inherentních dober by pak byla normativita imanentní praxím zbavena svého opodstatnění. Tedy ani založení etiky ve společenských kategoriích, o něž se MacIntyre ve *Ztrátě ctnosti* pokouší, není zcela bez „metafyzických“ předpokladů, tzn., není nezávislé na kategoriích, které společenské realitě předcházejí a které z ní nejsou odvoditelné.

Dále lze namítnout, že MacIntyre předpokládá výše uvedené rozlišení mezi mravně relevantní a irelevantní praxí, když připouští, že mohou

takový šachista ve skutečnosti usiluje *pouze* o vítězství. To je však *vnějším* dobrem této praxe.

³² R. Wachbroit, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, by Alasdair MacIntyre [review], in: *The Yale Law Journal*, 92, 1983, str. 572.

³³ Viz pozn. 12.

existovat praxe, které jsou ve skutečnosti špatné, resp. že praxe umožňují, ba někdy dokonce vyžadují mravní kritiku.³⁴ Na tuto námitku je třeba odpovědět, že uvedené výroky pouze ozřejmují fakt, že MacIntyre nepovažuje praxe za jediný zdroj mravního dobra, potažmo že připouští zdroj mravního dobra, který je na praxích nezávislý. Výše jsme však netvrdili, že MacIntyre považuje praxe za *jediný* zdroj mravní normativity. Pouze jsme upozornili, že mají-li být *praxe* přesvědčivým zdrojem *mravní* normativity, je v jejich rámci třeba rozlišit mravně relevantní a mravně irrelevantní praxe. Uznává-li MacIntyre vedle teleologie praxí a narativně konstituovaného *telu* lidského života ještě jiný zdroj eticky relevantní normativity, nestává se tím poukaz na potřebu rozlišit mravně relevantní a mravně irrelevantní dobra, resp. praxe, bezpředmětným. Jak ještě uvidíme, tímto dodatečným zdrojem etické normativity ve *Ztrátě ctnosti* budou názory společenství na to, co je zcela nepřípustné.³⁵

Spravedlnost je však pro MacIntyru nejen jednou ze tří ctností, které podmiňují zdar praxí obecně, ale i ctností, která předpokládá, stejně jako například trpělivost, určité hierarchické uspořádání dober.³⁶ Jelikož MacIntyre ve *Ztrátě ctnosti* odmítá Aristotelovu „metafyzickou biologii“, stejně jako jakýkoli jiný metafyzický princip takového axiologického uspořádání, a současně si uvědomuje, že jeho teorie společenských praxí není s to takové celkové uspořádání inherentních a vnějších dober odůvodnit, hledá řešení v již zmíněné narativní struktuře lidského života a v *telu*, k němuž narativně utvořená jednota lidského života směřuje. Subjektivnosti narativity coby principu takto pojaté životní jednoty odpovídá odmítnutí existence jediné platné, objektivní hodnotové hierarchie.³⁷ To však znamená, že norma „Usiluj o spravedlnost“,

³⁴ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 234.

³⁵ Viz níže, str. 91.

³⁶ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 236–237.

³⁷ Toto odmítnutí je implicitně přítomno na více místech *Ztráty ctnosti*. Jedním z nich je pasáž, v níž MacIntyre odmítá utilitaristický kalkul. Odmítnutí je opřeno o argument, že tento kalkul předpokládá homogenitu pojmů štěstí, což je podle MacIntyry iluze: „Slast, již nabízí sklenice Guinnessu, není stejná jako slast, již si přivodíme koupáním na Crane Beach, přičemž koupání a pití nejsou dva různé prostředky k dosažení téhož stavu. Štěstí, které je typické pro řeholní způsob života, není totéž jako štěstí, které je typické pro život vojenský. Neboť různé slasti a různá štěstí jsou do značné míry nesouměřitelné: nemáme žádná měřítka kvality nebo kvantity, jimiž bychom je porovnávali. Kritérium slasti mi nepoví, zda pít nebo se jít koupat, a kritérium štěstí za mne nerozhodne, zda žít životem mnicha nebo vojáka.“ Tamt., str. 83. Jak se zdá, přesvědčení o tom, že neexistuje jediná objektivní hierarchie dober pro všechny lidské bytosti, implikuje, že MacIntyre straní

popř. „Usiluj o trpělivost“ bude v rámci MacIntyrova výkladu ctností přikazovat materiálně jiný typ jednání, popř. cítění, v rámci různých hodnotových hierarchií. Tedy i v případě takto pojatých ctností bude platit, že právě vysvětlené implicitní normy jsou buď universálně platné, ale bezobsažné, nebo mají specifický obsah, ale jsou platné jen v rámci určité hodnotové hierarchie, resp. vzhledem k určité narativní struktuře.

4. Hledání dobra

MacIntyrův výklad ctností ve *Ztrátě ctnosti* ovšem zahrnuje ještě další důležitý prvek. Je jím poukaz na existenci ctností, které uschopňují člověka k filosofickému hledání dobra.³⁸ MacIntyre zde spojuje myšlenku hledání dobra s pojmem tradice:³⁹

Homérovi a Sofokleovi ve sporu s Platónem a Aristotelem, pokud jde o otázku, může-li být lidský život jednotný a harmonický, nebo musí-li být nutně tragický. Tamt., str. 185–186 a 192–193. Odmítnutí jedné objektivní hierarchie dober jako čehosi příliš naivního je nejexplicitněji přítomno v MacIntyrově odpovědi Robertu Wachbroitovi. Tamt., str. 320–322. Otázka, která si zaslouží bližší prozkoumání, kterou se zde však nemůžeme zabývat, zní, zda MacIntyrův následný obrat k tomismu a s tím související „metafyzické založení“ teorie praxí, znamená rovněž změnu názoru na otázku existence jediné objektivně platné hodnotové hierarchie. Domníváme se, že nikoli.

³⁸ „Proto je třeba porozumět ctnostem jako dispozicím, které nejen zachovávají praxi a umožňují nám dosáhnout pro praxi inherentních dober, ale také nás udržují na cestě hledání dobra tím, že nám umožňují překonat obtíže, nebezpečí, pokušení a komplikace, s nimiž se setkáváme, a poskytují nám tak stále hlubší sebezpoznání i rostoucí poznání dobra. Výčet ctností bude proto obsahovat ctnosti potřebné pro udržení takového druhu domácnosti a politického společenství, v němž mohou lidé společně usilovat o dobro a ctnosti potřebné pro filosofické zkoumání povahy dobra.“ Tamt., str. 256.

³⁹ Překvapivé je toto spojení například pro ty, kdo znají Patočkovu interpretaci Sókrata. Sókratés zosobňující „život v otázce“ je u Patočky postaven proti „pouhé“ tradici coby životu v úpadku, zkotnatělému setrvávání na osvědčených jistotách. Sókratés chce sice podle Patočky obnovit tradiční mravní ideál, ale novými prostředky filosofického tázání; chce rozbít petrifikované názory na lidské dobro svých současníků. U MacIntyry je tradice uchopena opačně než u Patočky. Tradice není symbolem nereflexovanosti, bezduché rutiny, ale naopak představuje nadosobní kontinuitu filosofického hledání dobra. S Patočkou lze říci, že tradice je podle MacIntyry nadosobně pojatý život v otázce. K MacIntyrově pojmu tradice viz např. M. Kuna, *MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism*, in: *Res Publica*, 11, 2005, str. 255–262.

„Živá tradice je tedy historicky rozsáhlá a do společnosti integrovaná diskuse, a to diskuse zčásti právě o dobrech, jež tuto tradici utvářejí. Usilování o dobra se v rámci tradice rozpíná na generace, někdy na řadu generací. Hledá-li proto jednotlivce svá dobra, činí tak obecně a příznačně v rámci kontextu definovaném tradicemi, jejichž je jeho život součástí, a to platí jak o dobrech inherentních praxi, tak o dobrech jednotlivého života.“⁴⁰

Ve svých pozdějších pracích MacIntyre podrobně rozvíjí myšlenku různých „tradic etického zkoumání“.⁴¹ Zdůrazňuje především, že neexistují žádná všem racionálním osobám bezprostředně přístupná nahlédnutí do podstaty tohoto dobra. Každé mravní poznání je možné jen v rámci určité tradice etického zkoumání. Důraz na to, že mravní poznání je vždy imanentní určité tradici zkoumání, mu pak vynesl výtku z relativismu. MacIntyre však v tomto ohledu relativista není. Netvrdí, že v etice či v jiných oblastech nemůže existovat objektivně platné poznání. Upozorňuje pouze, že takového poznání nebylo dosud dosaženo, avšak má smysl o něj usilovat. Taková „zdokonalená věda“ (perfected science) je dokonce přirozeným cílem, popř. účelem každého skutečného vědeckého poznání.⁴² S touto teleologicky zaměřenou vizí vědeckého zkoumání je pak u MacIntyry spojeno přesvědčení, že aristotelsko-tomistické pojetí vědy je tomuto ideálnímu cíli, popř. účelu zatím nejbližší.

Záměrem tohoto pojetí není tedy relativizace dobra, ale spíše obhajoba teze, že s výjimkou formálních principů jako je zákon sporu nebo nejvyšší princip praktického rozumu (Tomášovo *bonum faciendum, malum vitandum*) jsou veškeré poznatky, které o dobru a platnosti etických norem máme, provizorní.⁴³ Jinými slovy, tyto poznatky jsou zatím kladeny pouze dialekticky a mohou být modifikovány v důsledku pokroku dosavadního stavu poznání. Definitivně jisté budou až ve stádiu „zdokonalené vědy“, v němž se však zatím nenacházíme, a ani není v dohledu.⁴⁴ To v konečném důsledku znamená, že ctnosti, které nás disponují k hledání dobra (v rámci určité tradice jeho zkoumání), nás budou disponovat

⁴⁰ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 259.

⁴¹ Týž, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*.

⁴² Na této myšlence je založena jeho teleologie vědeckého zkoumání. Týž, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, in: týž, *The MacIntyre Reader*, str. 171–201.

⁴³ M. Cajthaml, *Telos and Normativity*.

⁴⁴ Tamt.

k postupně se prohlubujícímu poznání, aniž nám ovšem umožní poznat dobro a mravní normy s definitivní platností.

Ve světle tohoto pozdějšího vývoje MacIntyrového myšlení můžeme konstatovat, že ani zařazení ctností uschopňujících k hledání dobra neimplikuje závazné přiznání k určitým materiálním mravním normám: buď je (nejvyšší) mravní princip (*bonum faciendum*) obsahově prázdný, a pak je universálně platný a apodikticky jistý, anebo mají mravní normy určitý obsah (jednotlivé předpisy přirozeného zákona), pak jsou ale platné pouze s větším či menším stupněm pravděpodobnosti.

Než přejdeme k závěru, je třeba upozornit ještě na jeden bod MacIntyrových úvah, který je v dané souvislosti relevantní. MacIntyre ve *Ztrátě ctnosti* při svém výkladu ctností u Aristotela zmiňuje i zákony obce. Při této příležitosti poukazuje na to, že pro dosažení společného dobra je třeba dvou hodnotících postupů: na jedné straně je třeba hodnotit ty schopnosti, které napomáhají uskutečnění tohoto dobra (tedy pozitivně hodnotit ctnosti), na druhé straně je třeba označit za nepřipustná taková jednání, která uskutečnění tohoto společného dobra znemožňují, popř. významně ztěžují.⁴⁵ Tuto pasáž lze chápat tak, že MacIntyre uznává, že vedle normativity imanentní praxím a životnímu *telu* jednotlivců je třeba zvažovat i normativitu mravního zákona. Mravní zákon má, jak MacIntyre upozorňuje, výlučně povahu *zákazů*. Příklady, které autor uvádí, jsou vražda nevinného, krádež, křivopřísežnictví a zrada. Z příslušné pasáže však není úplně jasné, jedná-li se o pozitivní zákony kodifikované legislativním orgánem daného společenství, nebo o předpisy tzv. přirozeného práva, které pozitivním normám předcházejí a jsou na nich nezávislé. MacIntyre se později hlásí k přirozenoprávní koncepci v duchu Tomáše Akvinského, přirozenoprávní normy však chápe, podobně jako Aristotelés v právě diskutované pasáži, pouze jako zákazy, nikoli příkazy jednat určitým způsobem.⁴⁶

⁴⁵ „Přehled ctností, hláсанých takovým společenstvím, by občany poučoval o tom, jaké činy jim zjednají zásluhy a čest; přehled zákonem stanovených provinění by je poučoval o tom, jaké činy se budou považovat nikoli za prostě špatné, ale za nepřipustné.“ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 178–179.

⁴⁶ Viz výše, pozn. 3.

5. Zpět k argumentu ve prospěch možnosti vyvozovat normy z faktů

Vraťme se k MacIntyrově argumentaci ve prospěch tvrzení, že normy lze vyvozovat z faktů, a to i v oblasti etiky. Připojíme k ní několik kritických poznámek, které se nabízejí ve světle předchozích úvah. Nejprve upozorníme, že platnost hodnotících soudů, které MacIntyre uvádí jako příklady platných vyvození norem z faktů, je relativní vzhledem k dané společenské praxi. Například výrok „Joe je dobrý farmář“ je hodnocením Joa v kontextu farmářství. Toto hodnocení je tedy závislé na měřítku excelence, které je imanentní této praxi. Z faktuálních premis „má u této plodiny mnohem lepší výnosy na akr než všichni ostatní zemědělci v kraji“, „má nejlepší plán obnovy půdy, jaký byl kdy objeven“ a „jeho dojnice vyhrávají na zemědělských přehlídkách vždy první cenu“ atp. tedy lze podle MacIntyry platně vyvodit hodnotící soud „Joe je dobrý farmář“.⁴⁷

Upozorníme však, že z něj nelze platně vyvodit hodnotící soud „Joe je dobrý člověk“ (v mravním smyslu slova). Obtíž MacIntyrový argumentace tedy spočívá v tom, že nakolik jsou dobra inherentní určitým praxím mravně irelevantní, jsou hodnotící predikáty, jež lze platně připisat osobám na základě jejich schopnosti dosahovat těchto dober výjimečně zdařilým způsobem, bez specificky mravního obsahu. Jinak řečeno, pozitivní hodnotící predikáty připisované těmto osobám kvůli excelenci, kterou prokazují na základě měřítek hodnocení, která jsou imanentní určitým praxím, nepřipisují těmto osobám specificky mravní kvality. Je tomu tak proto, že normativní prvek, který je obsažen v každé společenské praxi kvůli jejímu teleologickému zaměření, není mravně relevantní, nejsou-li mravně relevantní dobra, která jsou inherentní dané praxi. Proto například imperativ „Buď dobrým farmářem“, který je imanentní praxi farmaření, je sice nepochybně normou, nejedná se však o normu etickou (mravní), přičemž taková norma z něj ani nemůže být platně vyvozována.

Lze tedy vyslovit následující námitku podobnou té, která se týkala možnosti založit na teleologii praxí mravní normy: nakolik společenské praxe nesměřují k uskutečnění mravně relevantních dober, je možnost, založená na teleologické struktuře těchto praxí, platně vyvodit hodnotící soudy ze soudů faktuálních *irelevantní* pro otázku, mohou-li být mravní normy z faktů platně vyvozovány. Povšimněme si, že příklady, na nichž

⁴⁷ Viz výše, pozn. 10.

MacIntyre ukazuje legitimitu vyvozování norem z faktů, jsou funkční pojmy „hodinky“ a „farmář“. V této souvislosti je třeba podotknout, že řada mravních ctností může být užitečná, chceme-li se stát farmáři, a že chodit opakovaně pozdě, protože člověku jdou špatně hodinky – a nestará se, aby si koupil nové – je zlozvyk, a tedy mravní prohřešek. Na dobrých hodinkách ani na dobrém farmáři jako takových však není nic dobrého ve specificky mravním smyslu slova.

Hypoteticky lze ovšem uvažovat o tom, zda by byla MacIntyrova argumentace ve prospěch možnosti vyvozovat mravní normy z faktů přesvědčivější, pokud bychom rozlišili mravně relevantní dobra inherentní praxím od dober irelevantních a řekli, že pouze z faktuálních výroků týkajících se něčí schopnosti dosahovat mravně relevantních inherentních dober lze platně vyvozovat mravní normy. Avšak i kdybychom uvážili tuto možnost, byli bychom postaveni před vážné obtíže. Zmíním jen tu nejdůležitější.

V rámci MacIntyrova výkladu vztahu mezi teleologií praxí a etickou normativitou by norma „Usiluj o mravně relevantní dobro A inherentní praxi X“ byla platná pouze *podmíněně*. Z MacIntyrova pojetí normativity založené na teleologii praxí totiž vyplývá, že je věcí osobní volby stát se vykonavatelem té či oné praxe. Je-li tomu tak, pak každá norma založená na teleologii dané praxe je závazná pouze pro toho, kdo tuto praxi vykonává. Jelikož je ale výkon dané praxe výsledkem jeho svobodné volby, je i závaznost dané normy podmíněná touto volbou. Jinými slovy, určité normy založené v teleologii praxe pro mě platí, protože jsem se na základě předchozího rozhodnutí stal jejím vykonavatelem. Pokud bych se rozhodl praxi nevykonávat, normy by pro mě závazné nebyly.

Není obtížné si představit, jak by MacIntyre reagoval na tuto námitku. Jistě by upozornil, že výkon některých praxí není věcí osobní volby, ale je pro dobrý lidský život nezbytný. Při úvaze nad touto možnou reakcí tak bude užitečné rozlišit dva typy „nezbytnosti“, které by MacIntyre mohl mít na mysli. Jedním z nich je čirá nevyhnutelnost, diktovaná nutností přežít či jinou faktickou nutností. Důvodem pro výkon dané praxe by v takovém případě bylo pouhé přitakání dané nevyhnutelnosti, nikoli uznání mravní oprávněnosti nároku této praxe na to, aby se do ní člověk zapojil. Proto by výkon této praxe nemohl být mravně záslužný. Mravně záslužné by ovšem nebylo ani úsilí o uskutečnění dober, která jsou této praxi inherentní. Pokud by tedy výkon praxe X byl nezbytný ve smyslu faktické nevyhnutelnosti, byl by příkaz „Účastni se praxe X“ bezpodmínečně platný. Nejednalo by se však o mravní normu. Totéž by pak platilo pro normu „Usiluj o dobro A inherentní praxi X“. Nezbytnost

praxe ve smyslu faktické nevyhnutelnosti tedy vede k uznání existence nepodmíněné normy, není to však norma mravní. Proto je předpoklad, že některé praxe jsou nezbytné ve smyslu čiré nevyhnutelnosti, irelevantní jako reakce na výše uvedenou námitku, že mravní norma „Usiluj o dobro A inherentní praxi X“ platí jen podmíněně.

Nezbytnost praxe však může, zadruhé, znamenat, že účast na této praxi je nepodmíněně přikázána jistou mravní normou. I v tomto případě by mravní norma „Usiluj o dobro A inherentní praxi X“ byla nepodmíněně platná, přičemž by se navíc, na rozdíl od prvního případu, jednalo o normu mravní. Její nepodmíněnost by pak byla důsledkem toho, že platí mravní norma „Účastni se praxe X“, a nikoli toho, že úsilí o dobro A nepodmíněně přikazuje teleologie imanentní praxi X. V takovém pojetí však realita společenských praxí nezakládá nepodmíněnou platnost mravních norem, ale naopak ji sama vždy již předpokládá. Námitka, že mravní normy typu „Usiluj o dobro A inherentní praxi X“ mohou být platné pouze podmíněně, by tak nejen nebyla vyvrácena, ale byla by naopak potvrzena.

Jiným problémem příkladů, na nichž MacIntyre znázorňuje platnost tvrzení, že hodnotící soudy lze vyvodit z konstatování faktů, je trivialita jejich ověřitelnosti: není obtížné ověřit přesnost hodinek, zjistit výnos na akr nebo výkonost dojnice. Má-li však být možné platně vyvodit z faktálních výroků hodnotící soudy ve specificky mravním smyslu, tedy například výroky „X je spravedlivé“, „X je statečné“, „X je odvážné“, musí být v takovém vyvození nutně zahrnuty i výroky konstatující mentální stavy. Jak totiž uvádí již Aristotelés, mravní jednání nelze hodnotit bez toho, že bychom věděli „v jakém stavu je ten, kdo jedná“.⁴⁸ To znamená, že mravní hodnocení nějakého jednání zahrnuje také zjištění, jedná-li daná osoba vědomě (εἰδώς), na základě záměrné volby (προαιρούμενος), a na základě dobrého důvodu, tzn., zda volí ctnostné jednání kvůli němu samému (προαιρούμενος δι' αὐτά). Všechna tato zjištění se zjevně týkají mentálních stavů, které jistě nelze ověřit tak snadno a jednoznačně jako fakta, která figurují v MacIntyrových příkladech. Tuto možnou obtíž by měla MacIntyrova argumentace reflektovat a vyrovnat se s ní. Náš autor ji však ani nezmiňuje, natož aby se s ní vyrovnával.

Dalším nedořešeným problémem je vztah mezi argumentací pro možnost vyvozovat hodnocení z faktů, jak se o ní hovoří v páté kapitole *Ztráty ctnosti*, a MacIntyrovým vlastním výkladem podstaty ctností, který se nachází až v mnohem pozdější čtrnácté kapitole. Především jde

⁴⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* II,3,1105a30–5.

o následující nejasnost: argumentace ve prospěch možnosti vyvozovat normy z faktů předpokládá, že pojem „člověk“ je pojem funkční (ve výše uvedeném smyslu). Toto tvrzení je pak v dané pasáži ospravedlněno poukazem na klasičtější přirozenou teleologii.⁴⁹ Jak jsme však už zmínili, sám MacIntyre takové pojetí nepřijímá a snaží se jej nahradit sociálně konstruovanou teleologií praxí, narativitou a tradice.

Má čtenář tento postup chápat tak, že teleologii obecné lidské přirozenosti je v argumentaci z páté kapitoly třeba retrospektivně nahradit teleologií praxí, narativitou a tradice? Pokud by tomu tak bylo, jak si pak takové „nahrazení“ představit? Zřejmě bude třeba uplatnit pojmy „praxe“, „narativita“ a „tradice“ jako pojmy funkční. Jak to však provést, pokud má být výsledek srovnatelný s hodnotícími soudy, které lze podle MacIntyry vyvodit na základě předpokladu přirozené teleologie? Má-li člověk jako člověk svůj specifický cíl, popř. účel, lze jako dobré a žádoucí označit vše (nebo aspoň mnohé z toho), co přispívá k jeho dosažení. To vše bude dobré a žádoucí pro všechny lidi, a to nezávisle na jejich subjektivních preferencích, popř. na jiných relativizujících faktorech. Lze pak srovnatelné universalitu a nepodmíněnost mravních norem dosáhnout za pomoci teleologie praxí a v rámci určité tradice narativně ustaveného životního *telu*? MacIntyrovu odpověď na tuto otázku bohužel neznáme, protože se ve svém systematicky orientovaném výkladu ctností k argumentaci z páté kapitoly již nevrací. K tématu se nicméně vyslovuje z perspektivy svého pozdějšího „metafyzicky založeného“ stanoviska ve svém posledním díle.⁵⁰ Podívejme se na to, jakým způsobem.

6. Pojetí významu hodnotových soudů a predikátů v MacIntyrově posledním díle

Zatímco ve *Ztrátě ctnosti* šlo MacIntyrově o demonstraci toho, že a jak lze normy vyvozovat z faktů, přičemž se vymezoval proti humovské tezi, že z toho, co je, nelze vyvozovat to, co být má, ve svém posledním díle chce především ukázat, že hodnotící soudy *vypovídají* o faktech. Přitom se vymezuje proti expresivismu, který realistický výklad významu hodnotících soudů a predikátů popírá. MacIntyre chce ukázat, že smyslem hodnotících soudů je vypovídat o realitě překračující mentální stavy toho, kdo tyto soudy vyslovuje. Své pojetí prezentuje jako alternativu

⁴⁹ A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 76–77.

⁵⁰ A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

k emotivistickému, potažmo expresivistickému pojetí významu hodnotících soudů, přičemž expresivismus chápe jako sofistikovanější verzi emotivismu.⁵¹

Expresivismus vykládá význam hodnotících (a normativních) soudů tak, že tvrdit takový soud znamená vyjádřit svůj souhlas s ním.⁵² Jakkoli si ten, kdo hodnotící soudy vznáší, může myslet, že je vznáší proto, že odpovídají něčemu ve skutečnosti mimo realitu jeho vlastních mentálních stavů, tj. postojů, přesvědčení či tužeb, podle expresivistů je to klam. Jestliže například někdo tvrdí, že A je dobré, vyjadřuje tím svůj souhlas s tímto soudem, a vypovídá tak vlastně o sobě, resp. o svém postoji k soudu, který tvrdí.⁵³ Podle expresivistů vynáším hodnotící soud jako výraz svého (často výslovně nerefektovaného) postoje ke světu, jako výraz toho, že přijímám platnost určitých (často nevyslovených) principů a norem. Přestože tedy expresivismus vznikl v reakci na kritiku teze emotivistů, že hodnotící soudy mají pouze emotivní nikoli deskriptivní význam, shodují se emotivisté i expresivisté v tom, že hodnotící soudy nevypovídají nic o vnější skutečnosti, ale že vyjadřují pouze mentální, resp. psychické stavy mluvčího.⁵⁴

Jako alternativu k expresivismu (a emotivismu) staví MacIntyre vlastní pojetí významu hodnotících soudů a predikátů, které se podstatně neliší od pojetí, které představil již ve *Ztrátě ctnosti*. Podle tohoto pojetí hodnotící a normativní soudy vypovídají o určitých faktech, a mohou být tedy pravdivé i nepravdivé. Měřítkem hodnocení je podle tohoto pozdního pojetí, stejně jako ve *Ztrátě ctnosti*, míra zdařilosti fungování předmětu hodnocení v určitém teleologicky vymezeném rámci. Zatímco však ve *Ztrátě ctnosti* jsou tímto rámcem společenské praxe, potažmo osobním příběhem současně vyloženy i sjednocený celek lidského života, v MacIntyrově posledním díle je tímto rámcem zdařilý lidský

⁵¹ Podle Charlese C. Stevensona, autora klasické formulace emotivismu, vyjadřují hodnotící soudy souhlas či nesouhlas a mají tzv. emotivní význam. Soudy, které mají emotivní význam, neříkají nic o světě, a nemohou být tedy pravdivé či nepravdivé. To mohou být pouze soudy, které mají význam deskriptivní. Teze, že hodnotící soudy mají pouze emotivní, a nikoli deskriptivní význam, byla podrobena kritice, která si vnutila reformulaci pojetí významu hodnotících soudů v duchu expresivismu.

⁵² A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, str. 18.

⁵³ Tamt., str. 23.

⁵⁴ Tamt.

život (human flourishing) jako celek; dobré je to, co k tomuto zdaru přispívá, zlé je to, co mu brání.⁵⁵

MacIntyre připouští, že zdařilý lidský život má v různých dobách, kulturách, ba u různých jedinců v téže době a kultuře velmi odlišnou podobu, což se projevuje v tom, že názory na to, v čem zdar lidského života spočívá, se často liší, a někdy si dokonce odporují.⁵⁶ Podle autora však existuje kritérium, které musí splňovat každý život, pokud má být důvodně považován za zdařilý. Je jím dosažení nejvyššího dobra coby posledního cíle (final end).⁵⁷ Toto dobro má podle MacIntyry čtyři následující znaky: 1) je cílem rozumové činnosti jako takové; 2) jeho dosažení zahrnuje získání vysokého stupně sebepoznání; 3) nespočívá ve slasti, moci, politické cti, penězích či fyzické, intelektuální, mravní, estetické, nebo dokonce duchovní zdatnosti (excellence), 4) má se vůči ostatním dobrům tak, že mají-li tato ostatní dobra své patřičné místo v lidském životě, směřuje člověk ke svému nejvyššímu dobru a naopak, tzn., že směřuje-li člověk ke svému nevyššímu dobru, mají všechna ostatní dobra své patřičné místo v jeho životě. Čím je toto dobro po obsahové stránce? MacIntyre jej vymezuje jako stav, v němž je člověk schopen pravdivě (retrospektivně) poznávat, v čem v životě uspěl a v čem selhal, tzn. stav, v němž je schopen vyprávět pravdivě svůj životní příběh.⁵⁸

Co z tohoto pojetí teleologie plyne pro jeho pojetí významu hodnotících soudů a predikátů? Jak jsme uvedli výše, MacIntyre i v tomto svém posledním díle připouští, že zdařilý život coby nejvyšší úběžník lidských hodnocení je historicky, stavovsky a snad i individuálně relativní kategorií, což se projevuje v tom, že i názory na to, v čem zdar lidského života spočívá, se často liší, a někdy si přímo odporují. Pro pojetí významu hodnotících soudů a predikátů z toho logicky plyne, že tyto soudy a predikáty jsou platné pouze relativně, tzn. vzhledem k tomu či onomu pojetí zdařilého lidského života. MacIntyre však současně energicky trvá na existenci životních omylů a z nich pocházejících nezdarů, které pojímá absolutně, nikoli relativně: kniha začíná poukazem na to,

⁵⁵ Tamt., str. 24–27. Položením důrazu na zdařilý život coby poslední cíl lidského usilování se MacIntyre nedistancuje od staršího pojetí akcentujícího teleologii společenských praxí, nýbrž pouze toto starší sociologicky založené pojetí integruje do metafyzicky založeného rámce zdařilého lidského života coby posledního cíle lidského usilování. Posun od teleologie praxí k teleologii životního zdaru je důsledkem MacIntyrový revize vlastního filosofického projektu. Viz výše, pozn. 12.

⁵⁶ Tamt., str. 27, 87.

⁵⁷ Tamt., str. 53.

⁵⁸ Tamt., str. 54.

že lidské životy se mohou různým způsobem a z různých důvodů zhatit, a k tomuto leitmotivu se několikrát znovu vrací.⁵⁹ Jak rozumět tomu, že hodnotící predikáty a soudy mohou být někdy relativní, jindy absolutní?

MacIntyre to bohužel blíže nevysvětluje. Snad je to míněno tak, že hodnocení toho, zda mít, být, konat to či ono je sice relativní vůči určitému pojetí zdařilého lidského života, ale pro Jana Nováka, jehož životní cíl spočívá v tom a tom, může být v určitém specifickém kontextu zkrátka dobré mít, být nebo konat to či ono – a to tehdy, jestliže to (významně) přispívá k jeho životnímu zdaru. Jestliže to tedy Jan nemá, není nebo nekoná, je tuto situaci třeba hodnotit jednoznačně negativně. Toto hodnocení je relativní v tom smyslu, že je provedeno s ohledem na to, co je posledním cílem Janova života.

Pro MacIntyra je ale v diskuzi s expresivisty především důležité zdůraznit, že toto hodnocení nezávisí pouze na mentálních stavech hodnotícího, ale na faktech, které jsou na těchto stavech nezávislé. Přestože je tedy toto pojetí významu hodnotících predikátů a soudů realistické v tom smyslu, že tyto soudy a predikáty vypovídají i o realitě existující mimo mentální stavy toho, kdo hodnocení pronáší, je platnost těchto soudů a predikátů *obecně vzato* relativní. Nerelativní je pouze v kontextech, kdy je hodnocení prováděno vzhledem k již více či méně přesně vymezenému pojetí posledního cíle toho kterého lidského života.

Jak jsme uvedli výše, tento výklad významu hodnotících soudů a predikátů vychází z předpokladu, že hodnotící osoba vytváří své hodnocení na základě odpovědi na otázku, zda a nakolik předmět jejího hodnocení přispívá k dosažení jejího posledního životního cíle. Hledisko posledního cíle a touhy po něm je tedy v MacIntyrově pozdní koncepci nejvyšším úběžníkem hodnocení, jehož projevem jsou hodnotící soudy a predikáty. Z MacIntyrova výkladu je přitom zřejmé, že dobro, kterým je pro každého člověka dosažení jeho posledního cíle, je nazíráno z hlediska jeho skutečného, nikoli pouze domnělého zájmu. Toto přesvědčení je východiskem polemiky s expresionisty, kteří podle MacIntyra nejsou schopni v rámci své koncepce rozlišit mezi tím, v čem u daného člověka zdařilý život skutečně spočívá, a tím, zač jej tento člověk (někdy mylně) považuje. MacIntyre přesvědčivě ukazuje, že vyjadřují-li hodnotící soudy pouze mentální stavy mluvčího, není zde pro toto zásadní rozlišení

⁵⁹ Srv. zvláště tamt., str. 74 nn., kde MacIntyre rozebírá zdroje omylů v oblasti praktické racionality. Termín „omyl“ (error) je zde použit ve svém původním, absolutistickém smyslu. Po přečtení této pasáže získá čtenář dojem, že „omyly“, o nichž MacIntyre mluví, nejsou pochybení pouze vzhledem k určitému pojetí zdařilého života, tedy omyly *secundum quid*, nýbrž omyly *simpliciter*.

prostor, a proto není ani prostor pro rozlišení mezi pouze domnělým a skutečným posledním cílem daného člověka. Pak ovšem, zdůrazňuje MacIntyre, zde není ani možnost uznat objektivní realitu životních omylů a z nich plynoucích chyb. Ta totiž podle něj spočívá právě v tom, že se člověk svým postojem, činem, popř. nečinností, zčásti či zcela mýjí se svým posledním cílem a tedy s možností žít zdařilý život.

Vzhledem k tomuto prvku objektivity, který je obsažen v MacIntyrově pojetí posledního cíle coby nejvyššího měřítká hodnotících soudů a predikátů, lze říci, že MacIntyrově pojetí je založeno na pojetí dobra v intencích kategorie významnosti, kterou von Hildebrand nazval „objektivním dobrem pro osobu“.⁶⁰ Von Hildebrand ve svých analýzách tzv. tří základních kategorií významnosti ukazuje, že objektivní dobro pro osobu vždy předpokládá existenci kategorie významnosti, kterou nazývá „o sobě významné“ či prostě „hodnota“. Že tomu tak bude i v případě MacIntyrova pojetí posledního dobra, lze ukázat následující úvahou:

Neoaristotelik Jan Novák hodnotí své postoje, jednání, touhy a ambice z toho úhlu pohledu, nakolik napomáhají, popř. zabraňují dosažení posledního cíle jeho života. To znamená, že jsou dobrá natolik, nakolik dosažení tohoto cíle napomáhají, a špatná natolik, nakolik mu brání. Dosažení posledního cíle svého života tedy Jan Novák hodnotí z hlediska jeho *objektivní významnosti pro něj*. Podobně jeho známá, neoaristotelická Jana Dvořáková, hodnotí dosažení posledního cíle svého života z hlediska jeho *objektivní významnosti pro ni*. Jan i Jana budou ale pravděpodobně souhlasit s tvrzením, že je žádoucí, aby *každý* člověk dosáhl svého posledního cíle. Zeptáme-li se, je-li význam slova „žádoucí“ ve větě „Je žádoucí, aby každý člověk dosáhl svého posledního cíle“ stejného druhu jako je význam hodnotícího predikátu „dobrý“ v hodnoceních, jimiž Jan a Jana hodnotí své postoje, činy, touhy a ambice, odpověď bude negativní. Pokud bychom totiž měli nahradit slovo „žádoucí“ ve větě „Je žádoucí, aby každý dosáhl posledního cíle svého života“, neřekli bychom „je pro mě, Jana Nováka, žádoucí“ popř. „je pro mě, Janu Dvořákovou, žádoucí“. Smysl dané věty je totiž ten, že stav světa, o němž vypovídá, je žádoucí „sám o sobě“, „sám sebou“, „kvůli sobě samému“ či jak jinak to lze vyjádřit. A takto jej zjevně chápou i Jan a Jana. To ovšem znamená, že předmět žádosti nemusí být vpsledku vždy vztážen k tomu, co je žádoucí *pro* danou osobu, ale může být vztážen k tomu, co je žádoucí samo o sobě. Jan i Jana tedy implicitně přijímají existenci

⁶⁰ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, str. 49–65.

měřítka hodnocení, které není vztaženo k jejich vlastnímu poslednímu cíli a jeho žádoucnosti.

Učiňme v naší úvaze ještě další krok: Pokud Jan a Jana souhlasí s výrokem „Je žádoucí, aby každý člověk dosáhl posledního cíle svého života“, souhlasí nutně i s výrokem „Je žádoucí, abych já, Jan, dosáhl posledního cíle svého života“, resp. „Je žádoucí, abych já, Jana, dosáhla posledního cíle svého života“. Povšimněme si, že v těchto větách může „žádoucí“ znamenat jak „samo o sobě žádoucí“ tak „pro mě, Jana, žádoucí“, resp. „pro mě, Janu, žádoucí“. Tato významová duplicita je pak přítomna, jak z perspektivy toho, o kom věta vypovídá, tak z perspektivy jiné osoby. Jana může větu chápat tak, že je pro ni žádoucí, aby dosáhla svého posledního cíle, ale současně i tak, že je o sobě žádoucí, aby se tak stalo. A Jan může tutéž větu chápat buď tak, že říká, že je (o sobě) žádoucí, aby Jana dosáhla svého posledního cíle, tak i v tom smyslu, že je pro Janu žádoucí, aby tohoto cíle dosáhla.

Podíváme-li se nyní, jaký je vztah mezi oběma možnými výklady analyzované věty, můžeme konstatovat následující logický vztah: jelikož je o sobě dobré, aby Jana dosáhla svého posledního cíle, je to dobré i pro ni. Přes tuto logickou závislost hlediska „dobrého pro osobu“ na „dobrém o sobě“ je však z hlediska motivace vztah mezi oběma hledisky opačný. Usiluje-li Jana o dosažení svého posledního cíle, činí tak především proto, že ví, že je to pro ni dobré, ba nanejvýš dobré, a až poměrně druhotně proto, že ví, že je (o sobě) dobré, aby, tak jako každý druhý, i ona dosáhla svého posledního cíle.

K čemu tato subtilní argumentace v rámci diskuze MacIntyrova pojetí významu hodnotících soudů a predikátů? Naznačme to hlavní. MacIntyre, jak se zdá, nerozlišuje hledisko „dobrého o sobě“ a „objektivně dobrého pro osobu“. Na problematiku dobra se dívá teleologicky, dobro chápe jako cíl, a tedy jako předmět racionální (i iracionální) žádosti. Výše uvedená úvaha však ukázala, že dobro, které je cílem, protože přitahuje naši žádost, je logicky (i ontologicky) závislé na dobru, které není žádoucí, protože vzbuzuje naši žádostivost, ale pro svou vnitřní hodnotnost. Jak ukazuje von Hildebrandova verze materiální hodnotové etiky, na kategorii o sobě významného a vztahu patřičnosti (Gebührensbeziehung), který zakládá, lze postavit koncepci universálně platné etické normativity.⁶¹ Je-li ovšem, jako u MacIntyry, centrální kategorií

⁶¹ Základní logiku tohoto přístupu jsem vysvětlil v M. Cajthaml, *Dietrich von Hildebrand's Moral Epistemology*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 92, 4, 2018, str. 626–627. K metafyzicko-epistemologickým předpokladům tohoto přístupu viz tamt., str. 627–632.

významnosti objektivní dobro pro osobu, navíc chápané jako poslední cíl dané osoby, jehož obsah je historicko-kulturně, stavovsky a částečně i individuálně relativní, nebude sice na něm založená etická normativita subjektivní ve smyslu expresivismu či emotivismu, ale nebude ani universálně platná.

MacIntyra tato skutečnost nezneklidňuje. Snahu o universálně a racionálně založenou morálku totiž ztotožňuje s projektem osvícenské morálky, který podle jeho slov ve *Ztrátě ctnosti* nejen fakticky selhal, ale selhat musel.⁶² Ve svém posledním díle se snaží ukázat, že to, co Hume považoval za universální, protože pro všechny lidi přirozené city, jsou ve skutečnosti pouze city jeho doby a (privilegované) společenské skupiny, jíž byl členem, a že tedy zdůvodnění morálky založené na těchto citech není universálně platné, jak se Hume domníval.⁶³ V tom má pravdu. Je ale každá metaetická teorie pracující s koncepcí universálně platných norem výrazem „falešného vědomí“ moderních společenských elit? Zdá se, že MacIntyre je přinejmenším nakloněn tuto otázku zodpovědět kladně. Tato tendence se projevuje i v interpretačním přístupu ke klasické etice. Není jistě náhodou, že MacIntyre ve svém výkladu Aristotela a Tomáše nepřebírá *jejich* universalistická pojetí posledního cíle člověka, ať už jím je rozumové nazírání po vzoru božské *noesis* nebo křesťanská *visio beatifica*. Podobně zapadá v jeho jinak působivém výkladu Aristotela i Tomáše skutečnost, že oba znají výše uvedené základní rozlišení mezi „o sobě dobrým“ a „dobrým pro osobu“, tedy dobrem, které nepodmíněně vyžaduje, a tím, které získává svou závaznost teprve v kontextu našeho usilování o zdařilý život.⁶⁴

MacIntyrovův výklad významu hodnotících predikátů a soudů v jeho posledním díle by mohl být rozšířen o kategorii o sobě významného, pokud by jeho autor vyvodil patřičné důsledky ze svého pojetí společného dobra.⁶⁵ Zdá se totiž, že společné dobro, o němž se poměrně obsáh-

⁶² A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, str. 68–80.

⁶³ Týž, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, str. 79–85.

⁶⁴ Pokud jde o Aristotela, srv. M. Cajthaml, *Von Hildebrand's Concept of Value*, in: *Studia Neoaristotelica*, 15, 1, 2018, str. 116–127. V případě Tomáše, srv. M. Waldstein, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Goodness and Happiness*.

⁶⁵ Společné dobro je takové, jehož dosažení není možné jednotlivci jakožto jednotlivci, ale které lze uskutečnit pouze společným úsilím více jednotlivců, tedy například dobro rodinného života nebo provedení symfonie. A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, str. 169.

le rozepisuje v druhém článku čtvrté kapitoly své knihy⁶⁶ a které hraje velmi důležitou roli v jeho celkovém pojetí etiky a politiky, je chtěno kvůli sobě samému, nikoli jako prostředek k dosažení posledního cíle jednotlivců, jejichž společným dobrem je. MacIntyre sice nemůže takové tvrzení explicitně formulovat, protože nerozlišuje objektivní dobro pro osobu a to, co je dobré o sobě. Nenaznačuje však, že úsilí o společné dobro má být pojato čistě jako prostředek k dosažení nejvyšších dober individuů, která mají na daném společném dobru účast.⁶⁷ MacIntyroví je tedy možné rozumět tak, že vztah mezi společným dobrem určitých jedinců a jejich jednotlivými nejvyššími dobry je takový, že společné dobro je chtěno jak proto, že je o sobě dobré, tak proto, že je rozpoznáno jako dobré pro osobu, která o něj usiluje. Jak bylo ale uvedeno, jedná se pouze o spekulativní výklad, protože MacIntyre hledisko o sobě dobrého a dobrého pro osobu výslovně nerozlišuje.

Závěr

Vraťme se nyní k základní otázce, kterou jsme v tomto článku položili: Lze na základě výkladu etiky ctností předloženém ve *Ztrátě ctnosti* ospravedlnit existenci, popř. platnost mravních norem? Z výše uvedeného je zřejmé, že MacIntyrovův výklad etiky ctností ve *Ztrátě ctnosti* sotva nabízí konceptuální zdroje umožňující zdůvodnit platnost takových norem, které by byly současně mravní, universálně platné a nepodmíněné. Tento závěr platí přesto, že MacIntyre přesvědčivě ukazuje, že normy lze v principu platně vyvozovat z faktů, že teleologie praxí zakládá platnost určitých norem a že určité normy lze vyvozovat z teleologie narativně konstituovaného životního smyslu.

Tím nechceme tvrdit, že MacIntyre měl v úmyslu obhájit robustnější pojetí etické normativity než ve skutečnosti obhájit. MacIntyre, ve *Ztrátě ctnosti* i v pozdějších textech, je podle všeho přesvědčen, že jeho pojetí neoaristotelské etiky a politiky nepotřebuje více etické normativity, než

⁶⁶ Tamt., str. 168–175.

⁶⁷ Nejjasněji se autor v této věci vyjadřuje, když říká, že dosažení vlastního dobra je možné „pouze skrze usilování o dobro společné“ (that it is only through directing themselves toward the achievement of common goods that they are able to direct themselves toward the achievement of their own good qua individual). Tamt., str. 175. Tato formulace sice není jednoznačná, je ale možné jí rozumět tak, že společné dobro je chtěno jak pro ně samé, tak pro jeho potřebnost pro dosažení dobra individuálního.

kolik je pro ni schopen vyargumentovat. Toto přesvědčení je výsledkem propojení celé řady komplexních myšlenkových motivů, které zde není možné rozebírat. Omezím se proto na pouhé vyjmenování tří hlavních motivů.

Z epistemologického hlediska je to MacIntyrova specifická forma nedogmatického non-kognitivismu implikovaného v jeho pojetí vědy. Dokonalá věda (perfected science), tzn. věda, která obsahuje definitivní poznatky (achieved understanding), je pouze teleologickou ideou nedokonalé tady a teď provozované vědy.⁶⁸ Poznatky této nedokonalé vědy jsou, alespoň v etice, v drtivé většině pouze pravděpodobné.⁶⁹ Z politického hlediska je to program neoaristotelské politiky založené na sdíleném úsilí o společné dobro coby alternativy k novověkému společensko-ekonomicko-politickému řádu založenému na tržním hospodářství a liberální demokracii.⁷⁰ S touto Marxem i Aristotelem inspirovanou radikální kritikou moderní doby se pojí neméně radikální kritika novověké racionality. Jejím cílem jsou především novověké pokusy o racionální založení morálky. Jsou-li hlavními cíli společensko-ekonomicko-politické kritiky Adam Smith a Isaiah Berlin, mří kritika novověkých etických teorií především na Kanta a Milla. Domníváme se, že čím více bude čtenář MacIntyrových textů sdílet tato jeho obecná stanoviska, tím více bude mít tendenci být spokojen s jeho pojetím etické normativity. Totéž ovšem platí i opačně: čím kritičtější bude k jeho epistemologii, politice, potažmo ke kritice novověké racionality, tím bude vůči tomu či onomu aspektu jeho pojetí etické normativity obezřetnější.

Není pochyb o tom, že MacIntyrovo dílo má zásadní hodnotu coby jeden z nejpromyšlenějších eticko-politických konceptů současnosti, který má ambici být přesvědčivou alternativou k politicko-ekonomicko-filosofické moderně a postmoderně. Právě proto si však zaslouží, aby byl čten kriticky, a to nejen na rovině čisté filosofické teorie, ale i na rovině svých společensko-ekonomicko-politických důsledků a dopadů. Proto jsme článek zahájili zmínkou o důsledcích, které má MacIntyrovův politicko-sociálně-etický koncept pro otázku lidských práv. K tomuto východisku se nyní vracíme. Jan Patočka v jednom z doprovodných textů k Chartě 77 napsal: „Lidé dnes zase vědí, že existují věci, pro které stojí za to trpět, a že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které

⁶⁸ Viz literatura v pozn. 42.

⁶⁹ Viz literatura v pozn. 43.

⁷⁰ Srv. A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, kap. 2–4, *passim*.

stojí za to žít.⁷¹ Jsou-li lidská, resp. občanská práva pouhou iluzí, byť někdy užitečnou, jak MacIntyre tvrdí a jak to více méně vyplývá z jeho politicko-socio-etického konceptu, lze důvodně oponovat tvrzení, že Patočka trpěl za iluzi? A formulováno opačně: jestliže Jan Patočka netrpěl za iluzi, není třeba některé prvky MacIntyrový filosofické koncepce odmítnout, resp. modifikovat? Tento článek je třeba vidět na tomto pozadí, tedy jako v mnoha ohledech omezený a celkovému nároku jistě nedostačující pokus o takovou korekturu.⁷²

ZUSAMMENFASSUNG

Das Hauptanliegen des Artikels besteht darin, eine Antwort auf die Frage zu finden, welche Form der ethischen Normativität die sozial fundierte Teleologie impliziert, die in MacIntyres berühmten Werk *After Virtue* entwickelt wurde. Der vorliegende Artikel versucht diese Normativität zu rekonstruieren und zugleich deren Kritik zu bieten. Dabei wird auch die spätere Entwicklung des Autors berücksichtigt, die durch seine Hinwendung zum Thomismus gekennzeichnet ist. Der Thomismus wird von MacIntyre zugleich als Grundlage für die metaphysische Rechtfertigung der Normen benutzt. Deshalb wird auch MacIntyres Interpretation der Werturteile und Wertpredikate berücksichtigt, die in seinem Spätwerk *Ethics in the Conflicts of Modernity* vorgeschlagen wurde. Im Bezug auf *After Virtue* wird MacIntyres Kritik an der Behauptung Humes behandelt, dass von den Tatsachen nicht auf die Normen geschlossen werden kann. Es wird ebenso eine Analyse von MacIntyres Auffassung von Tugend, sozialer Praxis, Erzählung und Tradition vorgenommen, die eine ethische Normativität bewerkstelligen sollen. Weiterhin wird gezeigt, in welchem Sinn MacIntyre's Auffassung der Werturteile und Wertpredikate, die in seinem Spätwerk enthalten ist, realistisch, und in welchem es hingegen relativistisch ist. Der Artikel kommt zu dem Schluss, dass MacIntyres Konzeption der Tugendethik in *After Virtue* eine unzureichende konzeptuelle Grundlage für die Rechtfertigung der Gültigkeit von Normen bietet, die moralisch, allgemein gültig und unbedingt wären. Es wird auch dargelegt, aus welchen Gründen MacIntyre sein eigenes

⁷¹ J. Patočka, *Co můžeme očekávat od Charty 77?*, in: týž, *Češi, I, Sebrané spisy*, XII, vyd. K. Palek – I. Chvatík, Praha 2006, str. 443.

⁷² Studie je výstupem výzkumného projektu GA ČR 18-06856S, Hodnota a teleologie – Dialog mezi materiální hodnotovou etikou a tradiční etikou.

Konzept der ethischen Normativität als befriedigend betrachtet. Es liegt am Leser selbst, sich ein eigenes Urteil über diese Gründe zu bilden.

SUMMARY

The main objective of the article is to answer the question what form of ethical normativity is implied by the socially based teleology of MacIntyre's *After Virtue*. The article reconstructs this normativity and provides its critique. It also takes into account author's later development, characterized by his inclination to tomism which the author uses as a basis for metaphysical justification of norms. Regarding this point, the article critically assesses MacIntyre's interpretation of the evaluation judgments and predicates in the later work *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Regarding *After Virtue*, the article deals with MacIntyre's critique of Hume's claim that norms cannot be inferred from the facts. It also furnishes an analysis of MacIntyre's concepts of virtue, social practice, narrative and tradition which are supposed to establish ethical normativity. Regarding the analysis of MacIntyre's conception of value judgments and predicates in his latest work, the article explains in what sense this conception is realistic and in what sense it is relativistic. The article concludes that MacIntyre's conception of virtue ethics in *After Virtue* does not provide conceptual basis for justifying the validity of norms which would be moral, universally valid and unconditional.

KE KOMENSKÉHO SPISU *PANSOPHIAE PRODROMUS*¹

René Descartes

Nejváženější a nejvzácnější přáteli,

loni jsem četl krátkou knihu o Komenského *Snahách*² a tomu, kdo mi ji poslal, jsem odpověděl,³ že nakolik se mohu dohadovat z obsahu onoho spisu, připadá mi autor nadaný, vzdělaný i zbožný, ale že nepodal jediný doklad, který by dával naději na splnění toho, co slibuje. Ba dokonce, protože, jak se zdá, hodlá lidské vědy mísit s Písmem Svatým a vytvořit jakousi pansofii, kterou by chápaly již děti, projevil jsem obavu, že tím ničeho nedosáhne.

Nyní jsem přečetl rovněž *Prodromus Pansophiae*⁴ spolu s několika dalšími krátkými spisy od téhož Komenského. Píšeš, že se lidé ptají, co o nich soudím. Protože však neříkáš, kdo se ptá, a protože na tebe se mohu přímo obrátit, ať už dotaz vzešel od autora samého či od jeho přátel, rád bych, abys jim odpověděl, že o té poslední knize nemohu soudit jinak než zcela stejně jako o té první. Věru nemám, co bych řekl potěšujícího a nejsem tak neotesaný, abych hodlal říkat něco ještě méně příjemného těm, kteří mě považují za někoho, jehož názor chtějí znát.

Avšak v případě, že dotaz vzešel z jiné strany, od lidí, kteří nejsou zastánci toho či onoho učitele, ale hledají pouze pravdu, aby snad takové nezmýlilo mé mlčení, pak se domnívám, že je vhodné dodat, že tyto spisy nejenže nedávají žádnou naději na to, že by bylo možné dosáhnout

¹ Přeloženo podle vydání: J. van de Ven – E.-J. Bos, *Se Nihil Daturum – Descartes's Unpublished Judgement of Comenius's Pansophiae Prodromus (1639)*, in: *British Journal for History of Philosophy*, 12, 2004, str. 369–386. Ke kontextu vzniku dopisu viz S. Sousedík, *Descartův soud o Komenského spisu Pansophiae prodromus*, str. 111–113 v tomto čísle časopisu. Za redakci překladu děkujeme Pavlu Dudzikovi. – Pozn. red.

² Jedná se o Komenského spisek *Conatuum Comeniorum praeludia ex bibliotheca* vydaný Samuelem Hartlibem r. 1637 v Oxfordu. – Pozn. překl.

³ Komenského odpověď je dochována a byla vydána in: *Œuvres de Descartes*, vyd. Ch. Adam – P. Tannery, I–XII, Paris 1897–1913, II, str. 346–348. – Pozn. překl.

⁴ „Předchůdce vševědy.“ – Pozn. překl.

slibovaných [výsledků], ale spíše bezpečně a zřejmě ukazují, že jejich autor není ničeho takového schopn docílit. Vždyť i kdybych chtěl věřit, že jsou *Janua* a *Vestibulum* – knihy, o kterých zeširoka rozkládá, ale které jsem neviděl – velice vhodné k výuce jazyků, přece však z toho nemohu vyvodit, že by byl tak učený, aby veškeré lidské vědění mohl vyložit v jedné knize, podobně jako bych nesoudil o někom, kdo hraje skvěle na flétnu, že je takový vojevůdce, že si snad může s hrstkou vojáků podmanit celý svět. A třebaže, jak Komenský kdesi připomíná, první linky načrtnuté malířem na plátno nemohou ukázat celou krásu plánovaného obrazu, přesto však, jsou-li tak neuspořádané a neumělé, že místo Venušiny podoby zobrazují prasečí rypák či lví tlamu, každý hned pozná, že byly nakresleny člověkem zcela neznalým malířského umění.

A pomínu-li jiná pochybení, lze si snad představit něco méně vhodného než použít k rozdělení Pansofie části chrámu popisované Ezechielem?⁵ A co je nejpnější než sestavit první část Pansofie z prolegomen, v nichž se dokazuje její možnost a snadnost? Jestliže ji totiž v ostatních částech předkládá, nikdo přece nemůže pochybovat, že možná je, takže není třeba, aby to v oné první části dokazoval. A mimoto nikdo se přece nestane učenější pouze tím, že je přesvědčen, že se učenějším může stát, a tudíž ona prolegomena žádnou část Pansofie netvoří.

A opět, prohlašuje-li, že ve druhé části předloží systém společných pojmů, což nám i zde neukazuje, že nám není s to nabídnout nic [podstatného]? Vždyť společné pojmy nemohou být jinak, než že jsou známy všem! A dále: není vhodné ani užitečné uvádět je odděleně od jednotlivých vědních odvětví, která jsou z nich vyvozena. Pokud tato odvětví mají být vykládána v ostatních částech Pansofie, všechny společné pojmy se v nich musí zopakovat, takže tato druhá část bude nadbytečná.

Podobně bych mohl ukázat, že žádná ze zbylých částí není správně zařazena do celku, jehož částí je nazývána, a doložit, že autor sám nezná, co chce druhé vyučovat, ale nemyslím, že by mělo cenu déle ztrácet čas vyvrácením [tvrzení], jež jsou tak málo pravděpodobná. A tak zde pouze řeknu, že by se nemělo věřit chemikovi,⁶ který se chvástá, že umí vyrobit zlato, jestliže sám není příliš bohatý, ani učenci, který slibuje nové

⁵ Starozákonní prorok Ezechiel poskytuje v 41. kapitole své knihy eschatologickou vizi obnoveného (za jeho dob Babyloňany ve skutečnosti zničeného) jeruzalémského chrámu. Prorokův popis je podrobný. Ve svém spisu *Conatum pansophicorum dilucidatio* strukturuje Komenský svůj výklad podle této Ezechielovy vize. – Pozn. překl.

⁶ Mínen je dobový chemik, tedy alchymista. – Pozn. překl.

vědy, jestliže neprokáže, že sám objevil mnoho věcí, které byly druhým neznámé.

A i když se může snadno stát, že se najde někdo, kdo by dokázal položit nové základy věd, jež budou mnohem pevnější a stálejší než ty, které jsou dnes k máni, a kdo by ukázal cestu, která by každému, kdo po ní kráčí, dala jistotu, že dojde ke vši vzdělanosti, které je ze své přirozenosti schopen, přece to však nelze uskutečnit, nebudou-li téměř všechny vědy vyučované ve školách reformovány – a to nepochybně ponese celá řada lidí velmi těžce, neboť z těchto věd žijí a došli díky nim uznání. Nemyslím, že by ten, kdo je dost nadaný, aby se zde [tj. ve vědách] uplatnil, byl tak málo uvážlivý, že by to podnikl, nebo to vůbec byl s to podniknout, leda by měl královský původ nebo byl chráněncem králů či jiných, kteří mají nejvyšší moc nad ostatními lidmi, takže by se nemusel bát žádné nenávisti.

Buď zdrav,
S ochotou být Ti ve všem nápomocen,
Tvůj Des Cartes⁷

Přeložila Kateřina Šolcová

⁷ Překlad je výstupem výzkumného projektu GA ČR, 20-03823S, „Jan Marek Marci z Kronlandu (1595–1667) v souvislostech českého filozofického baroka“, který je řešen na FLÚ AV ČR. – Pozn. překl.

DESCARTŮV SOUD O KOMENSKÉHO SPISU *PANSOPHIAE PRODROMUS*

Korespondence mezi učenci měla v 17. století (kdy ještě neexistovalo, případně se teprve začalo rozvíjet, odborné časopisectví) daleko větší význam, než tomu bylo v dobách následujících či jak tomu je v přítomnosti. To je důvodem, proč bývají dopisy významných učenců tehdejší doby důležitou součástí jejich *odborného* díla a bývají z toho důvodu i neodmyslitelnou součástí kritického vydání jejich spisů. Platí to i o vydání dopisů jednoho z nejvýznamnějších myslitelů 17. století, René Descarta. První soubor jeho dopisů, ovšem neúplný, byl vydán již devět let po filosofově smrti.¹ Ten ovšem musel být postupně doplňován novými nálezy. Dnes je standardní vydání Descartovy korespondence obsaženo v kritickém vydání jeho spisů.

I po tomto vydání dochází, ovšem sporadicky, k nálezům dalších, předchozí době neznámých dopisů tohoto autora. Nakolik je mi známo, prozatím posledním z nich je dopis objevený r. 2004. Jedná se o jeho posudek (dnes bychom řekli: recenzi) díla českého učenice J. A. Komenského *Pansophiae Prodrromus* (Předchůdce vševědy), jež vyšlo tiskem r. 1639 v Londýně. *Pansophiae Prodrromus* obsahuje předběžný náčrt Komenského ideje „pansofie“, tj. stručného, všeobecně dostupného a uspořádaného souboru všeho lidského vědění. Pansofie měla podle záměrů svého autora přispět k položení nových základů věd, a sloužit tak k osvícení lidstva na jeho cestě dějinami. *Prodrromus* vzbudil poměrně značný ohlas a Komenského přátelé a stoupenci, zejména v Anglii působící Samuel Hartlib (cca 1600–1662), jej usilovně šířili v učeneckých kruzích. Tak došlo k tomu, že se *Prodrromus* dostal do rukou vzdělanému Leidenskému lékaři Cornelisovi van Hogelande (1590–1662), jenž jej zaslal dále svému příteli René Descartovi s prosbou o dobrozdání. Descartes odpověděl dopisem, jenž není datován, pochází však zřejmě z konce r. 1639, anebo nejpozději z počátku r. 1640. Posudek Komenského díla, který dopis obsahuje, je sám o sobě významný kulturně historický dokument, pro nás Čechy je pak zvláště zajímavý tím, že se týká díla jedné z nejvýznamnějších intelektuálních postav novověkých českých dějin.

Uvedený Descartův posudek o Komenském objevili dva nizozemští historici, Jeroen van de Ven a Erik-Jan Bos, a to v městském archivu

¹ *Lettres de Monsieur Descartes*, vyd. C. Clerselier, Paris 1659.

v Haagu, v malém souboru listin obsahujícím osobní materiály z pozůstalosti zmíněného lékaře Cornelise van Hogenlande. Oba objevitelé pořídili společně edici tohoto dokumentu, kterou zveřejnili r. 2004.²

K Descartovu dopisu téměř není třeba vysvětlujících poznámek. Je tu však přece jedna věc, jež unikla pozornosti obou zasloužilých editorů, ačkoli vysvětlení potřebuje. Vnímavějšímu čtenáři dopisu neujde, že Descartův list prozrazuje přes svou věcnost svým tónem určité autorovo podráždění. Tady ovšem vzniká otázka, odkud toto podráždění pochází? Osobně motivováno být jistě nemohlo, vždyť Descartes v době, kdy svůj posudek psal, Komenského ještě osobně neznal. Descartova nelibost mohla mít pouze ideový původ. V oboru filosofie nebyl Komenský pro Descarta partnerem (alespoň si to Descartes zřejmě myslel), očekávali bychom proto, že Descartes, pokud se již vůbec odhodlá se Komenského pansofickým projektem zabývat, učiní tak tónem blahosklonně poučným. Takovým tónem je skutečně napsán jeho první dopis (viz pozn. 4) týkající se Komenského díla. Že tomu je ve výše přeloženém dopisu jinak, má svůj původ zřejmě v tom, že Descartes viděl v Komenském sice nerovnorodého, ale – pokud jde o veřejný ohlas – značně úspěšného (v daném okamžiku možná dokonce úspěšnějšího) konkurenta. Jak tomu rozumět?

Komenského pansofický projekt zahrnoval myšlenku nového založení věd, tedy ideu, o níž šlo, jak známo, i Descartovi!³ Povšimněme si začátku posledního odstavce Descartova dopisu, kde autor upozorňuje, že se snadno může stát, že se najde *někdo*, kdo položí nové základy věd, *někdo*, kdo k nim ukáže lidem *cestu* (= metodu) atd. Koho jiného tu má Descartes na mysli, když mluví o „někom“, než sebe sama? A na co jiného poukazuje Descartes upozorněním (na konci předposledního odstavce), že není záhodno „věřit učenci, který slibuje nové vědy, jestliže neprokáže, že sám objevil mnoho věcí“, než na skutečnost, že jeho, Descarta, legitimují k jeho smělému plánu reformy věd jeho předchozí vědecké objevy především v oblasti analytické geometrie. Co proti nim lze postavit ze strany Komenského? Podle Descartova mínění nejvýš jeho (Descartovi prý jen z doslechu známé) jazykové příručky. Ať je kvalita těchto učebnic sebelepší, nemohou přece tvořit, jak Descartes dotčeně naznačuje, protiváhu k jeho, Descartovu, vědeckému výkonu!

² Viz český překlad dopisu na str. 107–109 v tomto čísle časopisu.

³ Descartes rozvíjí své myšlenky o novém založení věd a o jeho významu pro lidský život zejména ve své *Rozpravě o metodě*.

Dnes víme, že Descartovu koncepci přijalo za své východisko osvícenství a evropská moderna, zatímco Komenského všenápravný projekt si podržel v důsledku svých (i ve své době zdaleka ne běžně přijímaných) theologických principů (požadavek vyvozování profánních věd z biblických principů, theologické odmítnutí karteziánského „cogito“, chiliasmus) význam spíše kulturně historický. Z dnešního hlediska neměl Descartes vskutku důvod považovat Komenského za konkurenta.

Co víme dnes, nebylo ovšem stejně jasné na konci třicátých a na počátku čtyřicátých let 17. století, kdy vznikl dopis, jímž se zde zabýváme: v té době Descartes sice již položil základy svého projektu (publikoval již *Rozpravu* a k ní náležející převážně matematické práce), nezveřejnil však dosud ani *Meditace*, ani *Principy*. Mohl tudíž právem cítit obavu, že by recepce jeho filosofie mohla být zdržena úspěchy, jichž v té době dosahoval svými pansofickými vizemi Komenský. Přičteme-li k tomu Descartovo přesvědčení o vlastní vědecké nadřazenosti (nějakou tzv. falešnou skromností Descartes, jak známo, rozhodně netrpěl), máme vše potřebné, abychom porozuměli řevnivosti, jíž dal ve svém dopisu průchod.

Zajímavá je Descartova poznámka na konci jeho listu. Autor zde upozorňuje, že přijetí nového základu lidských věd brání tehdejší školský systém, na jehož změně jeho představitelé nemají osobní zájem (a projevují tedy spíše tendenci zavedený stav věcí bránit). Poznámka má patrně původ v Descartových vlastních zkušenostech. Je známo, že vedle (nesplněné) touhy dosáhnout pro své dílo aprobace Sorbonny usiloval Descartes po určitou dobu také o to, vzbudit zájem o svou myšlenkovou soustavu u jezuitů.⁵ Doufal patrně, že by mocný řád mohl učinit jeho filosofii na svých početných vysokých školách základem výuky. Jezuité se však chovali od počátku k jeho filosofickému úsilí zdrženlivě, později (toho se však již Descartes nedočkal) dokonce odmítavě.⁶

Stanislav Sousedík

⁴ Toto odmítnutí rozvinul Komenský theologicky zajímavým způsobem ve svém *Iudicium de responsione P. Serarii* (1667), in: *Johannis Amos Comenii Opera omnia*, XVIII, vyd. L. Svoboda, Praha 1974, str. 39–56.

⁵ Viz *Œuvres de Descartes*, vyd. Ch. Adam – P. Tannery, I–XII, Paris 1897–1913, XII, str. 32.

⁶ Kateřina Šolcová, překladatelka Descartova dopisu, a Stanislav Sousedík děkují Vladimíru Urbánkovi za upozornění na objev tohoto dokumentu a za laskavé poskytnutí jeho kopie.

A2

kulturní čtrnáctideník



Nejlepší český kulturní časopis. 26 čísel za 799 Kč

Předplaťte si A2, nic vám
neunikne a získáte i přístup
do elektronického archivu.

Další možnosti předplatného:

Mecenáš – 5000 Kč a více

Elektro – 499 Kč

Student – 690 Kč

Objednávejte

na www.advojka.cz

nebo e-mailem

na distribuce@advojka.cz



METAKRITIKA K PURISMU ROZUMU¹

Johann Georg Hamann

Sunt lacrumae rerum – o quantum est in rebus inane!

[283] Jeden velký filosof tvrdil, že „obecné ideje nejsou než ideje zvláštní, připojené ale k určitému slovu, které jejich významu dává větší rozsah a rozpětí a zároveň nám je vybavuje ve spojení s jednotlivými věcmi“.² Hume³ toto tvrzení eleatského, mystického a horlivého biskupa z Cloyne, George Berkeleyho, prohlašuje za jeden z *největších a nejceněnějších* objevů, které byly dodnes v republice vzdělavců učiněny.

Mně se předně zdá, že nový skepticizmus vděčí staršímu idealismu za nekonečně více, než tento nahodilý a ojedinělý podnět dává jakoby mimochodem na srozuměnou, a že bez Berkeleyho by se Hume těžko stal tím velkým filosofem, za jakého jej s obdobnou vděčností prohlašuje *Kritika*. Co se ale toho *důležitého objevu* samého týče, tak ten se bez nějakého zvláštního důmyslu otevřeně a nepokrytě zakládá v prostém jazykovém vyjádření těch nejběžnějších vněmů a postřehů obecného smyslu.

Mezi *skrytá tajemství*, jejichž zkoumání, tím méně pak řešení dosud neleželo na srdci žádnému z filosofů, patří možnost lidského poznání

¹ J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, III, vyd. J. Nadler, Wien 1951, str. 281–289. Čísla v hranatých závorkách odkazují k paginaci tohoto svazku. Ke kontextu vzniku textu viz R. Pech, *Hamannova Metakritika k purismu rozumu*, str. 123–124 v tomto čísle časopisu. – Pozn. překl.

² Viz D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, str. 83. Hamann místo volně překládá z anglického originálu. V původním znění i citovaném českém překladu má lehce odlišnou podobu. – Pozn. překl.

³ Viz *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Reduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, Vol. I. Of the Understanding*, London 1739, str. 38. Toto, pokud vím, *první* mistrovské dílo proslulého Davida Huma má sice být přeloženo do francouzštiny, ale ještě nikoli, jako to poslední, do němčiny. Rovněž překládání důmyslných Berkeleyho *filosofických děl* se bohužel zadrhlo. První díl vyšel již v roce 1781 v Lipsku a zahrnuje pouze *Dialogy mezi Hyladem a Filonoem*, které vyšly již v roce 1756 v Eschenbachově *Sbírce idealistů*. [*Sammlung der vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen*, Rostock 1786 – Pozn. překl.]

předmětů zkušenosti *beze* vši zkušenosti a *před* ní a dále možnost smyslového názoru *před* jakýmkoli počítkem předmětu. Na této dvojí nemožnosti a *velkolepém rozlišení* mezi analytickými a syntetickými soudy se zakládá látka i forma transcendentální nauky o elementech a metodě; neboť kromě charakteristického rozlišení rozumu jako *předmětu* nebo *zdroje* či *způsobu poznání* existuje ještě obecnější, ostřejší a čistější rozlišení, díky němuž leží rozum v základě všech předmětů, zdrojů a způsobů poznání, přičemž sám není žádným z těch tří, a proto také nepotřebuje ani empirický [284] či estetický, ani logický či diskursivní pojem, nýbrž spočívá čistě v subjektivních podmínkách, za nichž může být *všechno, něco* a *nic myšleno* jako předmět, zdroj nebo způsob poznání a jakožto nekonečné maximum či minimum *dáno*, popř. *přijato* k bezprostřednímu názoru.

První očištění filosofie spočívalo ve zčásti nepochopeném, zčásti nepodařeném pokusu učinit rozum nezávislým na veškerém zvyku, tradici a víře v ně. Druhé očištění je ještě transcendentnější a jeho cílem není nic menšího než nezávislost na zkušenosti a její každodenní indukci – poté, co rozum přes dva tisíce let hledal (kdovíco) *mimo* zkušenost, si najednou nejen zoufá nad pokrokem svých předchůdců, ale se stejným *odhodláním* také netrpělivým současníkům slibuje, a sice v krátké době, onen všeobecný, ke katolicismu a despotismu nutný a neomylný *kámen mudrců*, jemuž *náboženství* ihned podřídí svoji *posvátnost* a *zákonodárství* svůj *majestát*, zejm. v závěru kritického století, kde oboustranný empirismus, zasažen slepotou, činí den ode dne podezřelejší a směšnější své vlastní nedostatky.

Třetí nejvyšší a takřkajíc *empirický* purismus se dále týká *řeči*, ježdiného, prvního a posledního nástroje a kritéria rozumu, jež nemá jiné pověření než *tradici* a *úzus*. S tímto *idolem* se to ale nyní má skoro stejně jako dříve s *ideálem* rozumu. Čím déle o něm člověk přemýšlí, tím hlouběji a niterněji umlká a ztrácí k mluvení veškerou chuť. „Běda tyranům, až si je *Bůh* vezme na starost. Proč se po něm tedy ptáte? Mene, mene tekel sofistům! Jejich mince bude snadno rozpoznána a jejich směnářský stůl převržen.“⁴

Receptivita řeči a *spontaneita pojmů!* – Z tohoto dvojího zdroje víceznačnosti čerpá čistý rozum všechny elementy svého dogmatismu, skepse i kritičnosti, svévolnou analýzou jakož i syntézou tří měřic starého kvasu⁵ vytváří na proměnlivém horizontu nové fenomény a meteory, činí

⁴ Srv. *Da* 5,27 a *Ma* 11,15. – Pozn. překl.

⁵ Srv. *Mt* 13,33, *L* 13,20 a *I K* 5,7–8. – Pozn. překl.

znamení a zázraky vše tvořící a ničící Merkurovou holí svých [285] úst nebo rozštěpeným husím brkem mezi třemi písíciými sylogistickými prsty své herkulské pěsti.

Tato dědičná vada a malomocenství dvojznačnosti lpí již na jméne „metafyzika“, které nemůže být odstraněno, ještě méně objasněno tím, že se člověk vrátí zpět až k místu jeho zrodu v nahodilé syntéze řecké *předložky*. I když ale připustíme, že v transcendentální topice by na empirickém rozlišení mezi *za* a *nad* záleželo ještě méně než na rozlišení mezi *hysteron* – *proteron* v případě *a priori* a *a posteriori*, mateřské znaménko toho jména se přesto z čela rozšiřuje do útrob celé vědy a její terminologie se k jakékoli další řeči umělců, pastevců, horalů či učenců má jako rtuť k ostatním kovům.

Z mnoha *analytických* soudů by se sice mělo usuzovat na *gnostickou* nenávisť k materii nebo také na *mystickou* lásku k formě; avšak syntéza predikátu se subjektem, která je vlastním předmětem čistého rozumu, nemá jako svůj střední člen před sebou a za sebou nic jiného než starý a chladný předsudek vůči matematice, jejíž apodiktická jistota se zakládá hlavně na bezmála kyriologickém označení nejjednoduššího smyslového názoru a dále na snadnosti, s jakou dokazuje a znázorňuje jeho syntézu a možnost této syntézy v názorných konstrukcích či symbolických vzorcích a rovnicích, skrze jejichž smyslovost je samo od sebe vyloučeno jakékoli *nedorozumění*. Zatímco ale geometrie dokonce i *idealitu* svých pojmů bodů bez částí, úseček a ploch určuje a zobrazuje prostřednictvím empirických znaků a obrazců, třebaže na základě ideálně dělených rozměrů, metafyzika zneužívá všech slovních označení a rétorických figur našeho empirického poznání k tvorbě pouhých hieroglyfů a otisků ideálních vztahů a prostřednictvím tohoto učeneckého nešvaru mění *prostotu* řeči v nesmyslné, prchavé, nestálé a neurčité něco = x, takže nezůstává nic než pouhé vanutí větru, magická stínohra, nanejvýš, jak říká moudrý Helvétius, talisman a růženec pověrečné transcendentální víry v *entia rationis*, jejich prázdné měchy a náplň. Konečně se rozumí samo sebou, že pokud si matematika kvůli své všeobecné a nutné spolehlivosti může osobovat šlechtická privilegia, lidský rozum sám by musel stát níže než bezchybný a neklamný *instinkt* hmyzu.

[286] Zůstává-li tedy vůbec ještě hlavní otázkou, *jak je možná schopnost myslet* – schopnost myslet *vpravo* a *vlevo od* zkušenosti, *před* ní a *bez* ní, *s* ní a *nad* ní, pak to nevyžaduje žádnou dedukci, dokázat genealogickou prioritu *řeči* před *sedmi* posvátnými funkcemi logických soudů a úsudků a její heraldiku. Nejen že se celá schopnost myslet zakládá na řeči, což potvrzují nepoznaná prorocství a zneuznané zázraky

zasloužilého Samuela Heinkeho,⁶ ale řeč je také *středobodem všeho neporozumění, v němž se rozum ocitá vůči sobě samému*, zčásti kvůli časté koincidenci největšího a nejmenšího pojmu, jeho prázdnoty a plnosti v ideálních tvrzeních, zčásti kvůli tomu, že rétorických figur je nekonečně více než figur sylogistických, a ještě mnoha podobným věcem.

Hlásky a písmena jsou čistými formami *a priori*, v nichž se nevyskytuje nic, co patří k počítku nebo pojmu předmětu, a pravými, estetickými elementy veškerého lidského poznání a rozumu. Nejstarší řečí byla hudba. Kromě citelného rytmu srdečního pulsu a nosního dýchání byla řeč živoucím předobrazem každé *časové míry* a jejích číselných poměrů. Nejstarším písmem byla *malba* nebo *kresba*. Od nejranějších dob se tedy písmo zabývalo *ekonomií prostoru*, jeho vymezením a určením prostřednictvím obrazů. Pod neustálým vlivem obou nejušlechtlejších smyslů, zraku a sluchu, se proto pojmy času a prostoru staly v celé sféře rozumu tak všeobecnými a nutnými, jakými jsou světlo a vzduch pro oko, ucho a hlas, takže čas a prostor se sice nezdají být *ideae innatae*, přinejmenším se však zdají být *matrices* všeho názorného poznání.

Smyslovost a rozvažování coby dva kmeny lidského poznání vyrůstají ale z *jednoho* společného kořene, takže prostřednictvím oné jsou předměty *dány* a prostřednictvím tohoto jsou *myšleny*; k čemu však tak násilné, neoprávněné, svévolné rozdělení toho, co příroda spojila! Nebudou touto dichotomií a rozdělením jejich společného kořene oba dva kmeny chřádnout a usychat? Nebyl by lepším předobrazem našeho poznání jeden jediný kmen se dvěma kořeny, *horním* ve vzduchu a *dolním* v zemi? Ten první je přístupný naší smyslovosti; ten druhý je naopak neviditelný a musí být myšlen prostřednictvím *rozvažování*, což lépe odpovídá prioritě *myšleného* a [287] posterioritě *daného* či *přijatého*, stejně jako oblíbenému převrácení čistého rozumu v jeho teoriích.

Chemický Dianin strom neslouží možná jen k poznání smyslovosti a rozvažování, ale také k vysvětlení a rozšíření obou těchto oblastí a jejich hranic, jež byly zásluhou *per antiphrasin* pokřtěného čistého rozumu a jeho vládnoucímu indiferentismu poplatné metafyziky (té staré matky chaosu a noci ve všech vědách o mravech, náboženství a zákonodárství!) učiněny tak temnými, rozvrácenými a zpustlými, že z *úsvitu*

⁶ Samuel Heinke (1727–1790) v roce 1778 založil v Německu první školu pro chluchoněmé žáky. Je autorem spisů *Beobachtungen über Stumme und menschliche Sprache* (1778) a *Über die Denkart der Taubstummen* (1780), které Hamann znal a oceňoval. – Pozn. překl.

slíbené reformy a osvěty musí být nejprve znovuzrozena rosa čisté přirozené řeči.⁷

Aniž bych čekal na návštěvu nějakého nového Lucifera přicházejícího z výsosti⁸ nebo vztáhl ruku na fíkovník *velké bohyně Diany*,⁹ poskytujte nám zlý had na prsou¹⁰ obecné řeči lidu to nejkrásnější podobenství hypostatické jednoty smyslových a rozumových přirozeností, idiomatické komunikace jejich sil, syntetických záhad obou vzájemně si odpovídajících i odporujících forem *a priori* a *a posteriori*, včetně transsubstanciacie subjektivních podmínek a subsumcí v objektivní predikáty a atributy skrze *copulam* jediného mocného a vycpávkového slova sloužícího k ukrácení dlouhé chvíle a zaplnění prázdného prostoru v galimatyáši větných period *per Thesin et Antithesin*.

Ó, mít tak *jednání* Démosthénovo a jeho trojjedinou rétorickou energii nebo mimiku, která má ještě přijít, bez panergerického a zvučícího zvonu jazyka Engelova!¹¹ Pak bych čtenáři otevřel oči, aby mohl vidět – tábory názorů stoupat na vrchol čistého rozvažování a tábory pojmů sestupovat do nejhlubší propasti té nejživější smyslovosti, po žebříku, o kterém se nikomu ze spících nesnilo¹² – a tanec těchto Machanajim¹³ neboli dvou táborů rozumu – tajnou a pohoršující kroniku jejich smilstev a znásilnění – a celou theogonii všech titánských a hérojských forem Šulamit¹⁴ a Múzy, v mytologii světla a temnoty – až po hru forem staré Baubó, která si hraje *sama se sebou – inaudita specie solaminis*, jak

7 Srv. Ž 110,3. – Pozn. překl.

8 Srv. L 1,78. – Pozn. překl.

9 Srv. L 13,6–9. – Pozn. překl.

¹⁰ Odkaz na biblické podobenství o vyhnání z ráje, ale rovněž na jednu z ezopských bajek. Srv. *I Mo* 3,1 nn. a *Svět ezopských bajek*, přel. V. Bahník – M. Kuthanová – J. Valeš, Praha 1976, str. 135. – Pozn. překl.

¹¹ Míněn je Johann Jakob Engel (1741–1802), jehož *Ideen zu einer Mimik* byly po předchozím autorově oznámení publikovány v letech 1785–1786. Hamann využívá Engelova příjmení („Engel“, něm. „anděl“) k efektní narážce na *I. Kor* 13,1: „Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon.“ Připomíná a glosuje tak skutečnost, že Engel publikoval v roce 1781 panegyriku na Friedricha II. – Pozn. překl.

¹² Srv. *I Mo* 28,12. – Pozn. překl.

¹³ Srv. *I Mo* 32,3. – Pozn. překl.

¹⁴ Šulamit – postava snoubenky v biblické *Písni Písni*. – Pozn. překl.

říká sv. Arnobius¹⁵ – a nové *neposkrvněné panny*, která ale nemůže být *Boží matkou*, za niž ji považoval sv. Anselm.¹⁶

[288] Slova tedy mají *estetický* a *logický* potenciál. Jakožto viditelné a slyšitelné předměty patří spolu se svými elementy ke *smyslovosti* a *názoru*, avšak co do ducha svého *uplatnění* a *významu* patří k *rozvažování* a *pojmu*. Slova jsou tedy jak čistými a empirickými *názory*, tak čistými a empirickými *pojmy*: *empirickými*, protože skrze ně působí zrakový nebo sluchový počitek; *čistými*, nakolik jejich význam není určen ničím, co patří ke zmíněnému počítku. Podle základního textu čistého rozumu se slova jakožto neurčené předměty empirického názoru nazývají estetickými *jevy*. Podle věčně omílaného antitetického paralelismu jsou slova jakožto neurčené předměty empirického názoru kritickými *jevy*, příznaky, nicotnými ne-slovy, jež se pro rozum stávají určitými předměty jedině skrze uplatnění a význam užití. Tento význam a jeho určení pochází, jak je všeobecně známo, ze spojení *a priori* libovolného a bezvýznamného, *a posteriori* však nutného a nezbytného slovního znaku s názorem předmětu samotného. Pojem je rozumu sdělen, vtištěn a přivtělen skrze toto opakované spojení; právě tak prostřednictvím slovního znaku jako prostřednictvím názoru samotného.

Je ale možné, ptá se *idealismus* na jedné straně, prostřednictvím pouhého názoru slova dospět k jeho pojmu? Je možné z *matérie* slova „Ver-nunft“, jeho sedmi písmen a dvou slabik – je možné z *formy*, která určuje uspořádání těchto písmen a slabik, zjistit něco o pojmu tohoto slova? Zde odpovídají obě misky vah kritiky vyváženě. V jednotlivých jazycích sice existuje více či méně slov, z nichž mohou být prostřednictvím analýzy a syntézy písmen nebo slabik v nových formách tvořeny *chytáky*, *hádan-ky* a vtípné *rébusy*. To jsou pak ale nové názory a jevy slov, které pojmu daného slova odpovídají právě tak málo jako rozličné názory samotné.

Je dále možné, ptá se *idealismus* na druhé straně, prostřednictvím rozvažování dospět k empirickému názoru nějakého slova? Je možné z *pojmu* rozumu nalézt *matérii* jeho jména, tj. těch sedm písmen či dvě slabiky v německém nebo [289] jakémkoli jiném jazyce? Zde odpovídá jedna miska vah kritiky rozhodným *ne!* Nemělo by ale být možné z pojmu odvodit formu jeho empirického názoru ve slově, díky níž stojí jedna ze dvou slabik *a priori* a ta druhá *a posteriori* a jejímž prostřednictvím je

¹⁵ Arnobius, *Adv. nat.* 5,25. – Pozn. překl.

¹⁶ Hamann naráží na spis *De conteptione sanctae Mariae* na podporu dogmatu o neposkrvněném početí, který se dříve mylně připisoval sv. Anselmovi. – Pozn. překl.

těch sedm písmen uspořádaných v určitém poměru nazíráno? Zde Homér čistého rozumu zvolá hlasitě *ano!*, jako Jeníček a Mařenka před oltářem, zřejmě proto, že v duchu sní o tom, že doposud hledaný *universální charakter filosofické řeči* byl již nalezen.

Tato poslední možnost, jak formu empirického názoru bez předmětu i jeho označení čerpat z čisté a prázdné vlastnosti našeho vnějšího a vnitřního smyslu, je oním Δόξ μοι πού στῶ a πρῶτον ψεῦδος, vlastní úhelný kámen kritického idealismu a jeho věže a zbudované lóže čistého rozumu. Dané nebo přijaté stavební materiály pocházejí z kategoričtých a idealistických lesů, peripatetických a akademických skladišť. Analýza není víc než jakýkoli módní střih, syntéza zase víc než obratný steh vyučeného krejčího pracujícího s látkou či kůží. Co transcendentální filosofii *metagrabolizuje*,¹⁷ jsem k vůli slabému čtenáři vysvětlil na svátosti řeči, literách jejích elementů, duchu jejich uplatnění a přenechávám každému, aby sevěnou pěst rozvinul v nataženou dlaň.

Snad je ale podobný idealismus vlastní zdí, která odděluje židovství a pohanství. Žid měl slova a znaky; pohan rozum a moudrost. (Následovala μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, odkud to nejvznešenější přešlo do malé Golgoty.)

Přeložil Robin Pech

¹⁷ Odkaz na francouzské sloveso „metagraboliser“, které měl v oblibě Rabelais. Ten jej užíval převážně ve významu „mást“, „plést“, „zavádět“. Srv. F. Rabelais, *Život Gargantuův a Pantagruelův*, přel. Jihočeská Theléma, Praha 1930, str. 61. – Pozn. překl.

HAMANNOVA METAKRITIKA K PURISMU ROZUMU

Dílo německého myslitele Johanna Geoga Hamanna (1730–1788) není zatím v českém prostředí příliš známé. Pozornost si však zaslouží jak z historických, tak systematických důvodů: Hamann na jedné straně významně ovlivnil řadu svých současníků, na druhé straně sám zpracoval řadu klíčových problémů a témat.

Jedním problémem, kterému se Hamann věnoval po celý život, je vztah rozumu a řeči. Svě celoživotní úvahy k tomuto tématu shrnul roku 1784 v textu, který je nyní k dispozici také v českém překladu.¹ Příslušný text nebyl za Hamannova života nikdy publikován; koloval v rukopisných variantách a opisech. Poprvé byl uveřejněn teprve dvanáct let po Hamannově smrti v antologii *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion* (Všelicos k dějinám metakritické invaze),² která přinášela výběr dokumentů a materiálů k dobové diskusi nad kontroverzním Herderovým spisem *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*³ (Metakritika ke Kritice čistého rozumu) z roku 1799, jenž byl polemicky namířen proti Kantovi a jeho kritické filosofii.

Roku 1828 byl text převzat do první, roku 1951 do druhé souborné edice Hamannových sebraných spisů.⁴ Pokaždé však pod jiným názvem. Poprvé pod názvem *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (Metakritika k purismu čistého rozumu), podruhé pod názvem *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (Metakritika k purismu rozumu). Rukopis textu se nedochoval, takže autenticitu názvu nelze přímo ověřit. V korespondenci s Herderem a Jacobim zmiňuje Hamann obě varianty.

Jediné dva dochované opisy textu shodně potvrzují pouze druhou variantu názvu. Ve prospěch této varianty dále svědčí i formální a věcné

¹ Viz str. 115–121 v tomto čísle časopisu.

² *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion. Nebst einem Fragment einer älteren Metacritik von Johann George Hamann, genannt der Magus in Norden, und einigen Aufsätzen, die kantische Philosophie betreffend*, vyd. F. T. Rink, Königsberg 1800, str. 120 nn.

³ J. G. Herder, *Werke*, VIII, vyd. H. I. Irmscher, Frankfurt a M. 1998, str. 303 nn.

⁴ J. G. Hamann, *Hammans Schriften*, VII, vyd. G. A. Wiener, Berlin – Leipzig 1828, str. 1 nn.; J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, III, vyd. J. Nadler, Wien 1951, str. 281 nn.

nedostatky varianty první. Formální nedostatek první varianty spočívá v tom, že obsahuje nadbytečný pleonasmus (hovoří se o *purismu* čistého rozumu). Jejím věcným nedostatkem je to, že obsahuje přímý odkaz na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, který je však v daném případě zavádějící. Sugeruje totiž dojem, že se Hamann v textu zaměřuje pouze na výklad a kritiku Kantova hlavního programového spisu, což ale učinil již dříve v recenzi z roku 1781. Ve skutečnosti zde Hamann spíše v návaznosti na Kanta a starší tradici formuluje vlastní – metakritické – stanovisko k problematice rozumu a řeči. Zaměření textu, který není pouhou reakcí na Kantovu kritickou filosofii, ale spíše nárysem Hamannovy vlastní metakritické filosofie rozumu a řeči,⁵ tedy věcně odpovídá spíše druhé než první varianta jeho názvu.

Východiskem nastíněné Hamannovy metakritické filosofie je základní přesvědčení o principiální jednotě rozumu a řeči. Řeč podle Hamanna není pouze prostředkem, ale také podmínkou rozumu. Toto přesvědčení Hamann vyjadřuje různě. Nejpregnantnější, a proto také nejznámější a nejcitovanější Hamannovo vyjádření se nachází v dopise Herderovi z roku 1784. V tomto dopise Hamann formuluje následující tezi: „Vernunft ist Sprache“ („rozum je řeč“).⁶ Z tohoto hlediska, tzn. s ohledem k původní jednotě rozumu a řeči, pak Hamann přistupuje jak ke kritice Kanta, tak ke kritice starší filosofické tradice. Na příkladu Kantovy kritické filosofie tedy pouze demonstruje obecnější systematický a historický problém rozumového *purismu*: snahu o očistění a oddělení rozumu od tradice, zkušenosti a řeči. Hamannova *Metakritika k purismu rozumu* proto není jen významným příspěvkem k diskusi o Kantově kritické filosofii, ale také k diskusi o dějinách evropské filosofie.⁷

Robin Pech

⁵ H. A. Salmony, *Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie*, Basel 1958, str. 203.

⁶ J. G. Hamann, *Briefwechsel*, V, vyd. W. Ziesemer – A. Henkel, Frankfurt a M. 1965, str. 177.

⁷ Srv. P.-L. Oesterreich, *Podoby veřejného rozumu. Filozofičtí učitelé v prostoru politiky*, přel. M. Pokorný – P. Rezek, Praha 2013, str. 54–55. – Překlad a komentář k Hamannovu textu vznikl v rámci zastřešujícího projektu „Krise racionality a moderní myšlení“, projektu „Politická a rétorická dimenze Kantovy kritické filosofie“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2018.

VNÍMÁNÍ DRUHÉHO A DIALOG¹

Maurice Merleau-Ponty

Algoritmus a exaktní věda mluví o *věcech*, přičemž u toho, ke komu se obrazejí, nepředpokládají ideálně nic více než znalost definic. Nechtějí jej svést, ani od něj neočekávají žádnou spoluúčasť. V principu jej vodí za ruku od toho, co zná, k tomu, co si má osvojit, a mluva jej unáší, aniž by se přitom musel odchýlit od vnitřní evidence. Ovšem i v tomto řádu čistých významů a čistých znaků nový smysl povstává z toho starého jen díky proměně, která se odehrává mimo algoritmus a kterou algoritmus vždy předpokládá. Matematická pravda se může jevit jedině subjektu, pro něž existují struktury, situace a perspektiva. Pokud to platí, máme ten nejpádňější důvod připustit, že „řečové“ poznání vyvolává v daných významech proměny, které v nich nebyly obsaženy, a pokud ano, pak jedině tak, jako v sobě francouzský jazyk obsahuje francouzskou literaturu nebo jako jsou ve stylu spisovatele obsažena jeho budoucí díla. Máme tedy ten nejlepší důvod, abychom za vlastní funkci mluvy považovali její schopnost říkat vcelku vždy víc, než co říká slovo po slově, její schopnost předbíhat samu sebe. A to jak v případě, kdy navádím druhého k tomu, co vím a co on ještě nepochopil, tak v případě, kdy přivádím sama sebe k tomu, co mám teprve pochopit.

Právě mluva je tím, co v literatuře či filosofii uskutečňuje tuto anticipaci, toto přesahování a překračování, co završuje tento násilný výkon, jímž formuji tvary a proměňuji postup, nechávám je stát se tím, čím jsou, měním je tak, že pak jsou samy sebou. Je ovšem zřejmé, že tak jako fyzická skutečnost nově načrtnuté čáry ještě není žádnou geometrickou konstrukcí, ani v uměních, která pracují s mluvou, nedostačuje samotná fyzická existence zvuků, písmena napsaná na papíře, ani faktická přítomnost těchto slov v souladu s jejich slovníkovým významem či takto hotových vět k utvoření smyslu. Výkon má svůj vnitřek a celý sled slov je pouze brázda, kterou za sebou zanechal a která vyznačuje jen body, kudy prošel. Avšak ustavené významy v sobě obsahují nový význam jedině v podobě stopy nebo horizontu. Nový význam se v ustavených

¹ M. Merleau-Ponty, *La perception d'autrui et le dialogue*, in: *týž, La prose du monde*, Paris 2008, str. 182–203. – Pozn. překl.

významech rozpozná, ovšem i když je převezme, zapomene je v tom, co v nich bylo důležitějšího a naivnějšího. Vrhá jen chvilkové záblesky do hloubi minulého vědění, dotýká se jej jen z odstupů. Minulé poznání se dovolává nového významu a ten mu nazpět odpovídá a přitakává. Sled slov, který tvoří knihu, je spojen do jediného pohybu jednou a toutéž sotva postižitelnou odchylkou od obvyklého úzu, trváním na určité výstřednosti. Při vstupu do místnosti můžeme vidět, že se *něco* změnilo, aniž bychom svedli říci co. Když vstupuji do knihy, cítím, že se všechna slova změnila, ale nedokážu říci v čem. Smysl knihy je řečový díky neobvyklému úzu, který je určen jistou a setrvalou odchylkou, již zprvu nejsme schopni vysvětlit. Všechny útvary našeho světa se změní, protože jeden z nich byl vyrván ze své prosté existence, aby zastupoval všechny ostatní, aby se stal klíčem k tomuto světu či jeho stylem, všeobecným prostředkem k jeho interpretaci. Často se mluvilo o karteziánských „myšlenkách“, které se zatoulaly již ke svatému Augustinovi, ba k samotnému Aristotelovi, ale vedly tam pouze mdlý život bez budoucnosti. Jako by se všecken význam nějaké myšlenky, celý duch určité pravdy zakládal na jejím reliéfu, na jejím okolí a nasvícení. Augustin narazil na *cogito*, Descartes v *Dioptrice* na okazionalismus a Balzac se jednou strefil do Giradouxova stylu – jen si toho nevšimli. Descartes tak musí vystoupit po Augustinovi, Malebranche po Descartovi a Giradoux po Balzacovi. Vrcholem pravdy tedy i nadále zůstává perspektiva. Tím chceme říci, že vedle pravdy adekvace (což by byla pravda algoritmu, pokud by se kdy dokázal oddělit od myslícího života, jímž je nesen) existuje pravda, která tkví v prosvítání, v protínání a přejímání. Na této pravdě se podílíme nikoli tím, že myslíme *tutéž věc*, ale tím, že se každého z nás svým způsobem týká a že nás zasahuje. Spisovatel také jistě mluví o světě a o věcech, ovšem nepředstírá, že se u všech čtenářů obrací k jedinému čistému duchu. Obrací se u nich právě k jejich způsobu, jímž se zabydlují ve světě, tváří v tvář životu a smrti. Chápe se jich tam, kde jsou, a mezi předměty, události a lidi vkládá rozestupy, roviny a nasvícení. Dotýká se v nich jejich nejtajnější vnitřní vybavy, doráží na jejich základní vazby ke světu a jejich hlubokou zaujatost proměňuje v prostředek pravdy. Algoritmus mluví o věcech a nádvkem se dotýká i lidí. Spis mluví k lidem a skrze ně dosahuje pravdy. Tomuto přesahování věcí směrem k jejich smyslu, této diskontinuitě vědění, která dosahuje svého vrcholu v mluvě, porozumíme jedině, když ji pochopíme jako přesahování mě do druhého a druhého do mě...

Chceme-li tedy porozumět nejvlastnější moci mluvy, vstupme zvolna do dialogu, ale ze všeho nejdříve do tichého vztahu s druhým.

Málo ze zdůrazňuje, že druhý se k nám nikdy neobrací svou tváří. Dokonce ani tehdy, když se v největším zápalu diskuze ocitám „tváří v tvář“ svému protivníkovi, se onen záměr, jenž se mě dotýká, nenachází ani ve vzteklé grimase tváře, ani v onom hlase, který si ke mně razí cestu prostorem. Můj protivník se nikdy nenachází na zcela určitém místě: jeho hlas, gestikulace a vyjadřovací návyky jsou pouhými efekty, jakousi inscenací či ceremonií. Jejich inscenátor je tak dobře maskován, že jsem velmi překvapen, když jej mé odpovědi zasáhnou: ten skvělý řečník nedá slovo dohromady, vzmůže se jen na povzdechy, drmolání, cosi jako *známky intelligence*. Člověk musí věřit, že tam někdo byl. Ale kde? Nikoli v tom příliš zvučném hlase, ani v té tváři poznamenané vráskami jako opotřebovaný předmět. A zajisté ani *za* tímto ústrojím: dobře vím, že tu není nic jiného než „temnota napěchovaná orgány“.² Tělo druhého je přede mnou – ale co se druhého týče, vede zvláštní existenci, existenci *mezi* mnou, který myslí, a tímto tělem; anebo spíše blízko mě, po mém boku, je jakoby replikou mne samého, mým bludným dvojníkem. Neobjevuje se přímo v mém okolí, ale spíše jím obchází. Druhý je nečekanou odpovědí, kterou dostávám odkudsi odjinud. Jako kdyby věci nějakým zázrakem začaly vyjadřovat mé myšlenky – stále by byly myslící a hovořící pro mě, protože věci jsou věci a já jsem já. V mých očích je druhý tudíž vždy na okraji toho, co vidím a slyším, je na mé straně, po mém boku či za mnou – nenachází se v tom místě, které můj pohled drtí a zbavuje jakéhokolí „vnitřku“. Druhý je vždycky druhým já. Je jako dvojník, kterého nemocný³ pocítuje vždy po svém boku a jenž se mu podobá jako bratr, jehož však nemocný nemůže zachytit pohledem, aniž by tím způsobil, že se rozptýlí: očividně je jen prodloužením jeho samého navenek, jelikož i trocha pozornosti stačí, aby dvojník zmizel. Já a druhý jsme jako dva *téměř* soustředné kruhy, které se od sebe liší jen mírným a tajuplným posunem. Tato spřízněnost je možná právě tím, co nám umožní pochopit vztah k druhému; ten zůstává neuchopitelný, pokud zkouším přistupovat k druhému tváří v tvář, z neschůdné strany.

² Obrat „ténèbres bourées d’organes“ pochází od P. Valéryho, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1919). Merleau-Ponty tento obrat opakovaně využívá ve svých úvahách o těle, viz *týž*, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, Praha 2004, str. 141; viz také *týž*, *Fenomenologie vnímání*, přel. Jakub Čapek, Praha 2013, str. 397. – Pozn. překl.

³ Merleau-Ponty zde naráží na případy osob trpících heautoskopií (halucinací sebe samého), viz M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 195 a 257 n. – Pozn. překl.

Druhý nicméně není mnou, a odsud nutně dospíváme k opačnému pohledu. Vytvářím druhého k obrazu svému, ale *jak pro mě může existovat obraz mne samého?* Cožpak se nerozprostírám až na konec světa, nemám snad já sám stejný rozsah jako všechno, co mohu vidět, slyšet, čemu mohu rozumět, co mohu předstírat? Jak by mohl existovat pohled vnější vůči této totalitě, kterou jsem já? Odkud by bylo možné takový pohled zaujmout? Leč přesně k tomu dojde, když se mi zjeví druhý. K tomu nekonečnu, kterým jsem byl, se přidává něco dalšího; vyrůstá odnož, rozdvoujuji se, rodí se ze mne druhý. Je tvořen mou vlastní podstatou, a přece už to nejsem já. Jak je to možné? Jak se může ono *já myslím* vystěhovat někam mimo mne, když jsem to já? Pohledy, kterými jsem bloudil po světě, jako když slepec oťukává předměty svou holí, někdo chytil za druhý konec a obrátil je proti mně, aby se na oplátku dotkly mě. Již se nespokojuji s tím, že vnímám: vnímám, že jsem vnímán, a že jsem vnímán jakožto vnímající, vnímající samu tuto skutečnost, že jsem vnímán... Nestačí pouze říct, že odted' obývám jiné tělo: tím bychom dospěli jen k druhému mně samému, k druhému obydlí pro mě. Ale *je tu nějaké já, které je jiné*, které sídlí jinde a připravuje mě o mé ústřední postavení, ačkoliv se podle všeho může stávat oním já jen skrze filiaci se mnou. Role subjektu a toho, co je jím viděno, se proměňují a obracejí. Myslel jsem, že tomu, co vidím, dávám význam věci viděné, a náhle se jedna z těch věcí tomuto stavu vymkne, představení si samo opatruje diváka, kterým nejsem já a který je mou kopií. Jak je to možné? Jak mohu vidět něco, co se samo jme vidět?

Již jsme řekli, že nikdy nelze pochopit, jak by se druhý mohl zjevovat před námi; před námi se nachází jen předmět. Je nutné si uvědomit, že takto problém nestojí. Problém je pochopit, jak se rozdvoujuji, jak přicházím o své ústřední postavení. Zkušenost s druhým je vždy zkušeností s replikou mne samotného, s replikou mně samému. Řešení je třeba hledat v této podivné filiaci, kvůli které je druhý vůči mně vždy druhotný, a to i když mu dávám přednost před sebou samým a obětuji se pro něj. Ono podivuhodné spojení s druhým se utváří hluboko uvnitř mě samého; záhada druhého není nic jiného než záhada mne samého. Možnost, že se ze mne narodí druhý divák tohoto světa, není vyloučena; já to naopak umožňuji, tedy alespoň pokud beru v úvahu své vlastní paradoxy. Co mě činí jedinečným, totiž mé základní určení, že vnímám *sebe samého*, má paradoxně tendenci se rozšiřovat; právě proto, že jsem totalitou, jsem schopen přivést druhého na svět a shledat, že jsem jím omezen. Neboť zázrak vnímání druhého spočívá především v tom, že cokoliv, co kdy může v mých očích platit za jsoucí, je takové pouze proto, že se dostává,

at' přímo či nepřímou, do mého pole, že se objevuje v rejstříku mé zkušenosti a vstupuje do mého světa. Takže můžeme říci, že vše, co je pravdivé, je mé, ale také že vše, co je mé, je pravdivé. Jako svědka se přitom dovolává nejen mě samotného s mými omezeními, ale též druhého X, a v mezím případě i absolutního diváka – pokud by tedy druhý nebo absolutní divák byli myslitelní. Vše je ve mně připraveno přijmout tato svědectví. Otázkou nicméně zůstává, jak budou kdy moci proniknout až do mě samého. Bude to opět proto, že mé je mé a moje pole pro mě zůstává universálním prostředím bytí.

Dívám se na muže, který bez hnutí spí a najednou se probouzí. Otevírá oči, natáhne se po svém spadlém klobouku ležícím vedle něj a zvedne ho, aby se chránil před sluncem. Co mě nakonec přesvědčuje, že mé slunce je také jeho sluncem, že je vidí a vnímá stejně jako já a že konec konců jsme dva, kdo vnímáme svět, je právě to, co mi na první pohled brání uchopit druhého. A sice to, že jeho tělo patří mezi mé předměty, je jedním z nich a vystupuje v mém světě. Jakmile se člověk spící mezi mými předměty k nim začne obracet svými pohyby a používat je, nemohu ani na okamžik pochybovat, že svět, k němuž se obrací, je skutečně tentýž svět, který vnímám já. *Vnímá-li něco*, pak to musí být můj vlastní svět, jelikož právě v něm se rodí. Ale proč by jej měl vnímat, jak si vůbec mohu představit, že je toho schopen? Pokud to, co bude vnímat, je nezbytně to samé, co vnímám i já, pak přinejmenším jeho vnímání světa, které nyní předpokládám, nemá místo v mém světě. Ale kam ho umístit? Není v tom těle, které není nic jiného než tkáň, krev a kosti. Není ani na cestě od tohoto těla k věcem, protože na této cestě jsou jediné další věci, nebo světelné paprsky a vlnění, a přelétavých obrazů Epikúrových jsme se přece vzdali už dávno. Co se týká „ducha“, to jsem já, a tak do něj nemohu vložit toto jiné vnímání světa. Druhý se tedy nenachází ve věcech, není ve svém těle, a nejsem to já. Nemůžeme ho umístit nikam a také ho nikam neumístujeme, ani do bytí v sobě, ani do bytí pro sebe, kterým jsem já. Není pro něj místo jinde než v *mém poli*, ale toto místo tu pro něj je připravené přinejmenším od té doby, co jsem začal vnímat. Od první chvíle, kdy jsem využil své tělo ke zkoumání světa, jsem věděl, že tento tělesný vztah ke světu může být zobecněn. Mezi mnou a jsoucím, které si vyhradilo právo na jiné vnímání téhož jsoucna, se tehdy utvořil nepatrný rozestup. Druhý se nenachází nikde ve jsoucnu, do mého vnímání se vkrádá zezadu. Zkušenost, kterou tvořím na základě svého uchopení světa, mi umožňuje rozpoznat v něm jinou zkušenost a vnímat druhé já, avšak jen pod podmínkou, že uvnitř mého světa se rýsuje gesto podobné mém. V okamžiku, kdy se muž probouzí na slunci a napřahuje ruku po

svém klobouku, se mezi sluncem, které mě pálí a nutí mě přimhouřit oči, a gestem, které *odtamtud* z dálky přináší úlevu mé únavě, mezi tamtím rozpáleným čelem a gestem ochrany, jehož se u mne dovolává, utvořilo pouto, aniž bych musel o něčem rozhodovat. A třebaže nejsem nikdy schopen skutečně prožít zkušenost slunečního žáru, jak jej zakusil ten druhý, zraňující působení světa, jak je cítím na svém těle, poraňuje vše, co je mu vystaveno stejně jako já, a obzvláště tělo, které se tomu začíná bránit. Zkušenost slunečního žáru oživila dosud nehybného spáče a má se k jeho gestům jako důvod jejich existence.

Svět přiléhá k mému tělu jako Nessova tunika, a proto neexistuje pouze pro mě, ale pro cokoli v něm, co se k němu obrací významuplným gestem. Je zde jakási universalita smyslového vnímání – a na ní spočívá naše ztotožnění, zobecnění mého těla, vnímání druhého. Vnímám chování vnořená do stejného světa, do něhož jsem vnořen i já, neboť svět, který vnímám, s sebou unáší i moji tělesnost. Mé vnímání je dopad světa na mne a uchopení světa mými gesty. Takže mezi věcmi, k nimž směřují gesta spáče, a gesty samotnými existuje nejen vnější vztah jednoho předmětu k druhému, ale též dopad, jakoby od světa ke mně, a uchopení, jakoby ode mě ke světu, neboť jak věci, tak gesta tvoří součást mého pole. A ptáme-li se dále, co mě přimělo připsat roli vtěleného subjektu, jež náleží mně, i „druhým“ a proč se mi pohyby druhého vůbec jeví jako gesta, proč automat ožívá a objevuje se druhý, musíme nakonec odpovědět, že je tomu tak proto, že ani tělo druhého, ani předměty, na něž se zaměřuje, pro mě nikdy nebyly pouhými předměty, nýbrž nacházejí se uvnitř mého pole a mého světa, a od počátku tedy jde o variace tohoto základního vztahu (i o věcech říkám, že jsou k sobě „obrácené čelem“ anebo „zády“). Jedno pole nevyklučuje druhé pole tak, jako jeden akt absolutního vědomí, například rozhodnutí, vylučuje druhý. Samo od sebe má naopak tendenci se množovat, neboť je bránou, kterou jsem jakožto tělo „vystaven“ světu, a nemá onu absolutní hutnost čistého vědomí, která pro toto vědomí činí jakékoli jiné vědomí nemožné, a protože je samo obecné, chápe se jen jako jedno mezi sobě podobnými... To znamená, že druhí by pro mě neexistovali, ani jako druhé myslí, kdybych já neměl tělo a kdyby oni neměli tělo, které jim umožňuje vklouznout do mého pole, zmnožit je zevnitř a jevit se mi jako vydaní napospas stejnému světu a uchopující stejný svět jako já. Vše, co je pro mě, je mé a má pro mě hodnotu jsoucna jedině tehdy, začlení-li se do mého pole. To nebrání, ale naopak umožňuje, aby se mi druhý zjevil, neboť můj vztah k sobě samému je již zobecněním. Proto se druhý, jak jsme už uvedli na začátku, vždy začleňuje do skloubení světa a nás samých, proto je vždy mimo

věci a spíše po našem boku než ve věcech. To je dáno tím, že druhý je zobecněně já a má své místo nikoli v objektivním prostoru – v němž, jak správně konstatoval Descartes, mysl nenajdeme –, nýbrž v této antropologické „lokalitě“, v nejasném prostředí, kde se zcela nenuceně pohybuje nereflektované vnímání. Druhý se nachází vždy na okraji reflexe, nelze jej konstituovat, je vždy již konstituovaný: druhého nacházíme tak, jako nacházíme vlastní tělo. Jakmile druhému pohlédneme do tváře, redukuje jej na neškodnou věc, od níž si lze držet odstup. Druhý existuje za námi stejně jako věci, jež nabývají absolutní nezávislost na okraji našeho vizuálního pole. Často a z dobrého důvodu se protestovalo proti zdánlivému řešení psychologů, kteří ve snaze porozumět například tomu, jak pro nás ožívá příroda nebo jak existují druhé mysli, vykládali věc tak, že mluvili o „projekci“ nás samých do věcí. To ponechává otázku nezodpovězenou, neboť stále nevíme, jaké motivy přímo ve vzezření vnějších věcí nás k této projekci vyzývají. Nevíme ani, jak mohou věci „dávat znamení“ mysli. My zde neuvažujeme o takovéto psychologické projekci, která překračuje naši zkušenost s námi samými a s tělem směrem k takovému vnějšímu světu, který by s ní neměl žádný podstatný vztah. Naopak se pokoušíme vzkřísit tělesnou vazbu ke světu a k druhému, která není jen nahodilým vnějším případkem čistého poznávajícího subjektu (vždyť jak by jej do sebe mohl přijmout?), ani jen jedním z mnoha „obsahů“ zkušenosti, ale je naším prvotním včleněním do světa a do toho, co je pravdivé.

Možná jsme nyní schopni správně pochopit, jaký výkon pro nás představuje mluva, jak prodlužuje a proměňuje onen němý vztah k druhému. V jistém smyslu, slova druhého naše ticho neprolomují. Nemohou nám poskytnout nic víc, než co nám poskytují jeho gesta. Pochopit, jak pro nás mohou slova poskládaná do výpovědí znamenat něco jiného než naši vlastní myšlenku, představuje stejnou obtíž jako pochopit, jak nám mohou pohyby těla uspořádané v gesta či v chování zpřítomňovat někoho jiného než nás – jak můžeme v těchto představeních nalézt něco jiného než to, co jsme tam sami vložili. Řešení je v obou případech stejné. Co se týče našeho něměho vztahu k druhému, spočívá v pochopení, že naše vnímavost vůči světu, naše synchronní vazba ke světu – to jest naše tělo, což je teze předpokládaná všemi našimi zkušenostmi – naši existenci zbavuje hutnosti absolutního a jedinečného aktu. Tím se z „tělesnosti“ stává přenositelný význam, je umožněna „společná situace“, a nakonec i vnímání druhého my. A třebaže druhého nevnímáme v absolutnu jeho skutečné existence, vnímáme jej přinejmenším v jejím obecném náčrtu, který nám je přístupný. Stejně tak je tomu v případě onoho zvláštního

gesta, kterým je mluva. Zde řešení spočívá v uznání, že ve zkušenosti dialogu se promluva druhého přichází dotknout našich významů v nás, zatímco naše slova se ve druhém dotknou jeho významů, jak dosvědčují odpovědi. Zasahujeme jeden do druhého, jelikož náležíme ke stejnému kulturnímu světu, a především ke stejnému jazyku, a jelikož výrazové akty mé i druhého závisí na témže založení.⁴ Toto „obecné“ užívání mluvy však předpokládá užívání jiné, základnější – stejně jako má společná existence s mými bližními předpokládá, že jsem je nejprve jako své bližní rozpoznal. Předpokládá, jinak řečeno, že se mé pole ukázalo jako nevyčerpatelný zdroj bytí, a to nejen bytí pro mě, ale též bytí pro druhého. Naše společná přináležitost k těmto světu je založena na tom, že moje zkušenost je původně zkušeností bytí, a stejně tak je naše přináležitost k jednomu společnému jazyku, či dokonce k společnému řečovému universu založena na původním vztahu mezi mnou a mojí mluvou. Právě díky tomu se mluva stává dimenzí bytí, na níž se může podílet také X.

Díky tomuto vztahu se druhé já může stát druhým i mnou v mnohem zásadnějším smyslu. Společný jazyk, kterým mluvíme, je něco jako anonymní tělesnost, kterou sdílím s ostatními organismy. Pouhé užívání tohoto jazyka, stejně jako ustavené formy chování, jichž jsem činitelem a svědkem, mi dává druhého jen v obecnosti, neurčitě rozptýleného v mém poli, tedy v antropologickém nebo kulturním prostoru. Druhý zde vystupuje takřkajíc jako jedinec určitého druhu, celkově spíš jako pojem než přítomnost. Avšak výrazový výkon, a zvláště mluva, je-li zachycen ve stavu zrodu, ustavuje společnou situaci, která již není pouze společenstvím v *bytí*, ale společenstvím v *jednání*.⁵ Právě zde se skutečně

⁴ Výraz „založení“ (institution, Stiftung) se stal ústředním pojmem Merleau-Pontyho myšlení 50. let. Například v přednáškách z let 1954–1955 jej vymezuje slovy: „Založením jsme zde ... rozuměli ony události ve zkušenosti, které tuto zkušenost obdařují trvalými dimenzemi, ve vztahu k nimž celá další série jiných zkušeností nabude smysl a bude tvořit myslitelnou souslednost nebo historii.“ M. Merleau-Ponty, *Založení a podstata*, vyd. J. Fulka – A. Tesková, Praha 2011, str. 171. – Pozn. překl.

⁵ [Poznámka po straně rukopisu:] Je tomu tak z toho důvodu, že se mluva nezaměřuje na přirozený svět, ale na svět spontaneity – na svět nikoli *smyslový*. Čím se na této úrovni stává neviditelný druhý? Zůstává neviditelný: po mém boku, za mnou a tak dále. Ovšem nikoli proto, že sdílíme stejnou prehistorii, ale proto, že sdílíme touž *mluvu*. Tato mluva je obecně vzato stejná jako druhý: neuchopitelná a netematizovatelná, a jako taková i obecná, nikoli individuální. Jako kdyby však individuálnost smyslového vnímání sublimovala až do podoby komunikace. Právě takovou mluvu máme na mysli: mluvu, která tedy nespočívá pouze na obecnosti. Má být nad-objektivní, nad-významová. V takové mluvě se stírá rozdíl mezi jednotlivým bytím a významem. Mizí protiklad mezi mým jazykem a mým dílem, jedinečným

odehrává komunikace a ticho se zdá být prolomeno. Rozdíl mezi „přirozeným“ gestem (pokud lze vůbec nalézt nějaké gesto, jež nepředpokládá ani nevytváří určitou významovou stavbu) a mluvou spočívá v tom, že „přirozené“ gesto ukazuje předměty, které jsou našim smyslům beztak již dány, zatímco úkolem výrazového gesta, a zejména mluvy, je odhalovat nejen vztahy mezi již danými členy, ale také samotné členy těchto vztahů.

Sedimentované kulturní vrstvy, které poskytují našim gestům a slovům společný a samozřejmý základ, byly nutně těmito gesty a slovy nejprve utvořeny – a stačí trocha únavy, aby se tato základnější komunikace přerušila. Takovouto komunikaci již nevysvětlíme tím, že přináležíme ke stejnému světu, neboť právě po této přináležitosti se ptáme a tu je třeba vyložit. Můžeme nanejvýš říci, že naše zakořenění v téže zemi a zkušenost jedné a téže přírody nás k tomuto podniku vybízí: nemohou mu zaručit úspěch, ani jej samy uskutečnit.

V okamžiku, kdy byl vyjádřen první „lidský“ význam, se rozběhl podnik, jenž překračuje naši společnou prehistorii, ačkoliv je pokračováním jejího pohybu. Právě tato dobovačná mluva nás zajímá, to ona umožňuje ustanovenou mluvu, tedy jazyk. Tato mluva sama má poučovat o svém smyslu jak toho, kdo mluví, tak toho, kdo naslouchá. Nestačí, že ohlašuje smysl chápaný již jedním i druhým. Je třeba, aby tomuto smyslu vdechla bytí, a proto je pro ni podstatné, že překračuje samu sebe jakožto gesto. Je gestem, které se jako takové ruší a překračuje směrem ke smyslu. Tato mluva předchází všem ustaveným jazykům, je oporou jejich života, a na oplátku je těmito jazyky přiváděna k existenci. A jakmile jsou založeny společné významy, přenáší své úsilí dál. Její výkon je proto nutné pojímat mimo veškerý již založený význam – jako jedinečný akt, kterým si mluvící člověk opatřuje posluchače a také kulturu, jež bude oběma společná.

Takovouto mluvu ovšem nelze nikde spatřit. Stejně jako druhého, nemohu ani mluvu nikam umístit. Stejně jako druhý je spíše po mém boku než ve věcech, ale nemohu ani říct, že by byla „ve mně“, neboť je stejně tak i „v posluchači“. Je tím, co je mi nejvlastnější, *mojí* tvůrčí schopností, a přesto je tím vším jen proto, aby z toho tvořila smysl a sdělovala ho. Druhý, který naslouchá a rozumí, se ke mně připojuje v tom, v čem jsem nejvíce jedinečný: jako kdyby zmiňovaná universalita smyslového

a universálním. Jiné je naroubováno na stejné. Mluvení je nerozlišitelné od poslouchání, *to speak od to be spoken to*. Pokračujme... A zároveň, násilná povaha této mluvy. Nad-označující. Sympatie totalit.

vnímání konečně přestala být universalitou pro mě a přerostla v universalitu uznanou. Slova druhého nebo moje slova v něm se neomezují na to, že v posluchači jako struny rozechvívají soustavu osvojených významů či ožívují určitou vzpomínku. Pronášená slova mě musí navádět směrem k významu, který nepatří ani mně, ani mluvčímu. Když vnímám organismus, jak se gesty obrací k svému okolí, začínám jej vnímat jako vnímající protějšek, neboť vnitřní uspořádání jeho gest je stejné jako vnitřní uspořádání mých chování a jeho gesta ke mně promlouvají o mém vlastním vztahu ke světu. Stejně tak když mluvím k druhému a poslouchám ho, se to, co slyším, vkládá do intervalů v tom, co říkám. Má mluva je napříč protínána mluvou druhého, slyším se v něm a on mluví ve mně. Mezi *to speak to* a *to be spoken to* zde není žádný rozdíl. Tento neredukovatelný fakt v sobě ukrývá každé zápolení o výraz a může nám ho zpřítomnit literární vyjádření, pokud bychom na něj snad chtěli zapomenout.

Jelikož mluva bez ustání obnovuje zprostředkující spojení mezi stejným a jiným, nutí nás neustále si ověřovat, že význam vyvstává jen skrze pohyb, zprvu násilný, který přesahuje všechny významy. Můj vztah ke knize vychází z jednoduché obeznámenosti se slovy našeho jazyka, s myšlenkami, které tvoří součást naší výbavy, stejně jako mé vnímání druhého je v prvním přiblížení vnímáním gest či chování „lidského druhu“. Ovšem pokud mě kniha skutečně něčemu naučí, pokud je druhý skutečně druhým, musím být v jistém okamžiku překvapen a dezorientován. Musíme se setkávat již nikoli v tom, v čem jsme si podobní, ale také v tom, v čem se lišíme. To předpokládá jistou proměnu mne samého, jakož i druhého. Naše rozdíly již nemohou být jen jako neproniknutelné kvality, ale musí se stát smyslem. Při vnímání druhého to nastává, pokud jiný organismus, místo toho, aby „se choval“ jako já, využívá věci mého světa stylem, který se mi nejprve zdá záhadný, avšak který se mi od počátku alespoň jeví jako styl. Odpovídá totiž jistým možnostem, kterými byly věci mého světa obklopeny. Stejně tak když čtu, musí mi autorův záměr v určité chvíli uniknout, musí se skrýt. Vracím se proto nazpět a čtu s novou chutí, anebo pokračuji dále a později mi nějaké šťastné slovo umožní, abych se chytil, navede mě ke středu nového významu a já do něj vstoupím skrze tu z jeho „stránek“, která je již součástí mojí zkušenosti.

Racionalita ani soulad jednotlivých myslí nevyžadují, abychom ke stejné myšlence všichni došli stejnou cestou nebo aby bylo možné uzavřít významy do definice. Vyžadují pouze, aby každá zkušenost obsahovala spouštěče pro všechny myšlenky a aby „myšlenky“ byly nějak

uspořádány. Toto dvojité tvrzení je tvrzením určitého světa. Zde se již nejedná o jednotu, která se stvrzuje universalitou smyslového vnímání. Té jednoty, o které hovoříme, se spíše dovoláváme, než že bychom ji konstatovali, protože je téměř neviditelná a vybudovaná na systému našich znaků. Proto ji nazýváme *kulturní svět*. Mluvou pak nazýváme svou moc využít jisté příhodně uspořádané věci – černou a bílou, zvuk hlasu, pohyby ruky – tak, aby zdůrazňovaly, rozlišovaly, dobývaly a shromažďovaly významy bloudivé na horizontu smyslového světa. Anebo také svou moc vdechnout do neproniknutelnosti smyslového takové prázdno, které je projasní, avšak které se stejně jako vzduch vehnaný do láhve neobejde bez nějaké substanciální reality. Naše vnímání ostatních živých bytostí tedy vposled závisí na evidenci smyslově vnímaného světa, který je vystaven jiným, a přesto srozumitelným chováním. Stejně tak je vnímání skutečného *alter ego* založeno na předpokladu, že jeho promluva má ve chvíli, kdy jí rozumíme, a především tehdy, když se před námi skrývá a hrozí, že se stane nesmyslem, moc přetvořit nás k obrazu svému a otevřít nás jinému smyslu. Tuto moc nemá promlouvající druhý přede mnou jakožto vědomí: vědomí dovede ve věcech nalézt jen to, co do nich samo vložilo. Může se přede mnou prosadit jako mně rovný, nakolik i já sám jsem mluvou, to jest, nakolik jsem schopen nechat se vést pohybem promluvy k novému stavu poznání.

Mezi mnou jakožto mluvou a druhým jakožto mluvou, nebo obecněji mnou jakožto výrazem a druhým jakožto výrazem, již nestojí alternativa, která ze vztahu mezi dvěma vědomími dělá vztah soupeření. Aktivní nejsem jen tehdy, když hovořím, ale i když předbívám svou mluvu v posluchači; když poslouchám, nejsem pasivní, ale mluvím podle toho, co říká druhý. Mluvit neznamena být iniciativní, poslouchat neznamena jen snášet iniciativu druhého. Vždyť coby promlouvající subjekty konec konců *pokračujeme*, vynakládáme opětovně stejné úsilí starší než my, na něž jsme jeden i druhý naroubováni a které je ukazováním a děním pravdy. Říkáme, že co je pravdivé, bylo vždycky pravdivé, ovšem to je jen matoucí vyjádření toho, že všechny dřívější výrazy ožívají a nachází své místo ve výrazu přítomném. Díky tomu můžeme, pokud o to stojíme, zpětně číst přítomný výraz ve výrazech dřívějších, či lépe znovunalézat výrazy dřívější ve výrazu přítomném. Základ pravdy není mimo čas, ale spočívá v otevřenosti každého momentu poznání pro ty, kdo se ho znovu chopí a promění jej v jeho smyslu. To, co nazýváme mluvou, není nic jiného než toto předjímání a opětovné uchopování, toto dotýkání z odstupu, které nelze chápat ve smyslu kontemplace, toto hluboké spolčení času se sebou samým.

Živoucí vztah mluvčících subjektů je zakrýván skutečností, že za model mluvy považujeme vždy *výpověď* nebo *větu oznamovací*. Činíme tak proto, že všechno ostatní kromě výpovědi se nám jeví jako pouhé žvatláání a nerozum. To ale znamená zapomenout na všechno to tiché, nevyslovené a nevyjádřené, co vstupuje do vědeckých výpovědí, co se podílí na určení jejich smyslu a co právě skýtá budoucí vědě její výzkumné pole. Znamená to zapomenout, že existuje literární výraz, v němž máme odhalovat právě to, co bychom mohli označit jako „nad-význam“ a co je třeba odlišit od ne-smyslu. Zakládáme-li význam na mluvě, chceme tím říci, že významu náleží jevit se vždy jen jako pokračování již dříve započaté promluvy, jako zasvěcení do již ustaveného jazyka. Zdá se, že význam předchází texty, v nichž se stává zjevným. Nikoliv ale proto, že by texty nechávaly na zem sestoupit ideje, které již před tím existovaly v inteligibilním nebi, nebo v Přírodě, anebo ve Věcech, nýbrž proto, že žádná mluva není fakticky jen výrazem pro *toto*, ale vždy se od počátku dává jako zlomek nějaké universální promluvy a ohlašuje určitý interpretační systém. Zato afatici, mají-li vést s někým rozhovor nebo psát na čistý list papíru, potřebují předem zvolené „opěrné body“ či nějaké vodítko, předkreslenou linku nebo jen inkoustovou skvrnu na papíře, aby je vytrhla ze závratě z prázdnoty a dovolila jim *začít*. A můžeme-li proti sobě postavit nadbytek a nedostatek podnětů, nachází se na opačném pólu mluvy Mallarmé, který je prázdnotou stránkou fascinován, neboť by chtěl vyjádřit celek, donekonečna odkládá psaní *Knihy* a jako své *dílo* nám zanechává texty, které mu vytrhla z rukou jen souhra okolností – texty, kterým dala pokradmu, a naštěstí, vzniknout jeho slabost.

Spisovatel, kterému se daří, ani mluvící člověk nejsou tak moc či tak málo uvědomělí. Než začnou mluvit, neptají se, zda je mluva možná, ani se nepozastavují nad utrpením řeči spočívajícím v tom, že chceme-li říci vůbec něco, nemůžeme říci vše. Blaženě se usazují ve stínu tohoto velikého stromu, nahlas pokračují ve vnitřním monologu a jejich myšlení klíčí v mluvě. Aniž o to usilovali, jsou druhými pochopeni a stávají se druhými, když vyslovují to, co je jim nejvíce vlastní. Přebývají sami u sebe a necítí se být odloučeni od druhých, a protože jsou naprosto přesvědčeni, že co se jim zdá evidentní, je i pravdivé, prostě to poví. Přecházejí po ledovcových mostech, aniž by si povšimli jejich křehkosti, a až na samou mez využívají té nesmírné síly, jež náleží každému vědomí, považuje-li se za koextenzivní s tím, co je pravdivé: síly přesvědčovat o tom druhé a vstupovat do jejich tajných zákoutí.

V jistém smyslu je každý pro sebe totalitou světa, a když je o tom přesvědčen, tak se to ve stavu zvláštní milosti stane pravdou: neboť pak

mluví a druzí mu rozumějí – a soukromá totalita se sbratří s totalitou společenskou. V mluvě se uskutečňuje nemožný soulad dvou soupeřících totalit. Nikoliv proto, že by nám dala vstoupit do nás samých a umožnila nalézt jakousi jedinou mysl, na níž bychom se podíleli, nýbrž proto, že se nás mluva týká, nepřímou nás zasahuje, svádí nás a uchvacuje, proměňuje nás v druhého a druhého v nás, stírá hranice mezi vlastním a ne-vlastním a ruší alternativu mezi tím, co pro mě má smysl a co je pro mě ne-smysl, mezi mnou jakožto subjektem a druhým jakožto objektem.

Ať se jistí lidé klidně snaží zamezit této spontánní moci ve vměšování, ať proti ní staví svoji přísnost a nedostatek dobré vůle: však jejich ticho bude zase ukončeno slovy, a to právem. Není žádné ticho, které by bylo čistou pozorností a které by poté, co vznešeně započalo, dostalo samo sobě. Jak říkal Maurice Blanchot, Rimbaud vykročil za mluvu – a skončil u *dalšího psaní*. Psal pak ovšem ty dopisy z Habeše, které se beze stopy humoru dovolávají počestného blahobytu, rodiny a veřejné úcty... Vždy tedy přijímáme pohyb výrazu; i když ho odmítneme, jsme na něj dál odkázáni. Jak tedy nakonec pojmenovat tuto moc, jíž jsme zaslíbeni a která z nás, ať chceme nebo ne, vydobývá významy? Jistě to není nějaký bůh, neboť její výkon závisí na nás; a není to ani zlotřilý démon, neboť přináší pravdu. Není to ani „lidská situace“ – anebo je-li „lidská“, pak v tom smyslu, že člověk ničí obecnost druhu a otevírá druhým přístup do své nejzazší jedinečnosti. Ono vícestupné gesto, které z jedinečného učiní něco universálního a z našeho života smysl, nejlépe označíme tak, že je nazveme mluvou či spontaneitou.

*Přeložili
Jakub Čapek, Daniela Matysová
a Jaroslav Větrovský*

POZNÁMKA K MERLEAU-PONTYHO TEXTU VNÍMÁNÍ DRUHÉHO A DIALOG

Ústředním tématem výše publikovaného textu je vztah k druhým.¹ Merleau-Ponty nicméně začíná velmi obecnou úvahou o řeči a v závěru se k ní opět vrací. Je to dáno skutečností, že jde o jednu kapitolu rukopisu knihy *Próza světa*, na níž Merleau-Ponty pracoval od konce 40. let a kterou v nedokončené podobě odložil na přelomu let 1951 a 1952.² Jednotlivým tématem této knihy je právě řeč, přesněji řečeno tvůrčí výraz. Slovy „tvůrčí“ či „zdařilý výraz“ Merleau-Ponty chápe takové vyjádření, které se neomezuje na zavedené užití jazykových prostředků, nýbrž je proměněno. Pro Merleau-Pontyho je přitom důležité, že změna se týká nejen způsobu, jímž mluvíme, ale i způsobu, jak zakoušíme: nový výraz otevře nové způsoby vnímání a myšlení. Merleau-Ponty zde – podobně jako již ve *Fenomenologii vnímání* – kontrastuje „řeč, jíž se mluví“ (la parole parlée) na jedné straně a „promlouvající řeč“ (la parole parlante) na straně druhé.³ Napříč kapitolami *Prózy světa* Merleau-Ponty zkoumá možnosti tvůrčího výrazu v oblasti poezie, literatury a malby, kontrastuje je s formalizovaným užitím jazyka v algoritmech a v závěru tematizuje vztah mezi tvůrčí malbou a dětskou kresbou.

Kapitola *Vnímání druhého a dialog* se od tématu řeči obrací k otázce, jaká představa o mezi-lidském setkávání je předpokladem filosofie řeči rozvíjené v knize *Próza světa*. U Merleau-Pontyho přitom nejde o jediný text k tématu intersubjektivit. Již dříve mu věnoval samostatnou kapitolu ve *Fenomenologii vnímání*,⁴ jednu promluvu v řadě rozhlasových přednášek v roce 1948⁵ a zhruba v době práce na *Próze světa* se na ně

¹ Viz M. Merleau-Ponty, *Vnímání druhého a dialog*, str. 125–137 v tomto čísle časopisu.

² Viz. C. Lefort, *Avertissement*, in: M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris 2008, str. vi.

³ Viz např. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013, str. 249. V podobném smyslu M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, str. 17 (le langage parlé et le langage parlant).

⁴ Kap. Druhý a lidský svět, in: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 419–441.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Svět vnímání*, přel. K. Gajdošová, Praha 2008, V. předn. Člověk z vnějšího pohledu, str. 45–56.

opakovaně zaměřuje ve svých přednáškách na Sorbonně v letech 1949 až 1952.⁶ Analýza vztahu k druhému zaujímá ústřední místo také v textu *Filosof a jeho stín* z roku 1959⁷ a objeví se na důležitém místě i v posmrtně vydaném, nedokončeném díle *Viditelné a neviditelné*.⁸ Uvedená pojednání o problematice intersubjektivit jsou vnitřně těsně provázaná. Pro pojetí intersubjektivit, které v nich Merleau-Ponty rozvíjí, je určující přesvědčení, že prvotní a nepřekročitelnou zkušeností života s druhými je sdílení téhož světa.

Vezměme si například výraz bolesti ve tváři druhého člověka. Pro Merleau-Pontyho bolest nutně není privátní, nesdělitelná zkušenost, která se nikdy nemůže stát mou vlastní bolestí, nýbrž je naopak něčím, čemu mohu rozumět a skrze co se druhý otevírá mně i já jemu. Bolest je něčím, co máme společné, nakolik máme podobně uzpůsobená těla a podobně osvojené praktiky tělesného chování. Merleau-Ponty například upozorňuje na fenomény raného dětského transitivity, kdy dítě „na matce vyžaduje, aby je chlácholila kvůli bolestem, jimiž trpí ona“.⁹ Podobně i v dospělosti se opíráme o bezprostřední srozumitelnost pohybů či „gest“ druhých lidí. Ve výše publikovaném textu Merleau-Ponty uvádí příklad, kdy pozorujeme muže spícího na slunci, který se probouzí a natahuje ruku po klobouku. K tomuto příkladu přidává komentář: „V okamžiku, kdy se muž probouzí na slunci a napřahuje ruku po svém klobouku, se mezi sluncem, které mě pálí a nutí mě přimhouřit oči, a gestem, které odtamtud z dálky přináší úlevu mé únavě, mezi tamtím rozpáleným čelem a gestem ochrany, jehož se u mne dovolává, utvořilo pouto, aniž bych musel o něčem rozhodovat.“¹⁰ Takový popis vyzdvihuje sepětí mezi mnou a druhým, které je nezávislé na mé vůli a které se zakládá na tom, že určitý typ chování je pro nás typický či dokonce obecný.

Na některých místech se Merleau-Ponty záměrně přesouvá od popisu, jenž v uvedené situaci vidí vztah já – ty (a klade si otázku, zda a jak dobře se mohou vpravit do prožitků druhého), k popisu, jenž zde spatřuje nikoli dva oddělené lidi, nýbrž jeden jediný typ pohybu či zkušenosti,

⁶ Viz též, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952*, Lagrasse 2001, např. str. 38–48 a 539–570.

⁷ Týž, *Filosof a jeho stín*, přel. J. Fulka, in: K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010, str. 85–110.

⁸ Týž, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, Praha 2004, str. 143–145.

⁹ Týž, *Filosof a jeho stín*, str. 98. Podobné příklady viz také in: týž, *Fenomenologie vnímání*, str. 425; a týž, *Svět vnímání*, 51 n.

¹⁰ Viz str. 129–130 v tomto čísle časopisu.

který si nachází různé instance. V souvislosti s prožitkem žalu, který vidím na tváři druhého, Merleau-Ponty přímo praví: žal můj i žal druhého jsou „variance bytí ke světu“, které se mohou „vkládat jak do chování druhého... tak do mého vlastního chování“.¹¹ Podobná vyjádření vyvolávala u Merleau-Pontyho čtenářů podezření, že Merleau-Ponty ztrácí ze zřetele odlišnost konkrétních jedinců ve prospěch monismu ne-osobních, anonymních struktur, ve prospěch sdílení téže tělesnosti a kultury. Výstižné vyjádření těchto pochybností formuloval např. R. Barbaras, když pravil: „Merleau-Ponty má pravdu oproti Husserlovi a Sartrovi, když zdůrazňuje zkušenost harmonie spíše než zkušenost objektivace a konfliktu; ale zdá se, že tímto směrem zachází příliš daleko, když rozpouští harmonii v obecnosti, v níž se už nikdo s nikým nesetkává, protože nikdo už nerozpoznává sebe sama.“¹² O něco razantněji formuluje svou kritiku E. Lévinas, když u Merleau-Pontyho nachází „anti-humanistickou či ne-humanistickou tendenci vztahovat lidství k ontologii anonymního bytí“. Po této poznámce následuje rozhořčený výpad: „Tato tendence charakterizuje celou epochu, která ve svých úvahách o antropologii nedůvěřuje lidství. Čím více je určitá nauka lhostejná vůči osobním dramatům, tím lépe je obhajitelná.“¹³ Merleau-Ponty skutečně uznává, že nakolik se omezíme na tuto anonymní a obecnou vrstvu zkušenosti, nelze mluvit o setkávání s druhým. Poukaz na ni ovšem nechce považovat za vyčerpávající popis setkávání s druhými, pouze za upozornění na jednu z nezbytných složek takového setkávání. Sám ostatně uvádí, že „zde máme jen druhou živou bytost, ještě ne druhého člověka“,¹⁴ aby vzápětí sledoval ty rysy zkušenosti, díky nimž je naše zakoušení vždy výlučně naše vlastní, „solipsistické“. Nejedná se přitom o teoretický solipsismus, který by popíral existenci druhých, nýbrž o „žitý solipsismus“, který počítá s jejich existencí, aby se vůči ní vztahoval v komunikaci či uzavíral do osamění, o „solipsismus mnohých“.¹⁵

Co nového vnáší do těchto úvah zde vydávaný text *Vnímání druhého a dialog?* Přinejmenším dva postřehy. Zaprvé zřetelněji než jiné texty upozorňuje na skutečnost, že blízkost druhého, již zakouším při

¹¹ Týž, *Fenomenologie vnímání*, str. 430.

¹² R. Barbaras, *Vnímání. Esej o smyslově vnímatelném*, přel. J. Fulka, Praha 1998, str. 32.

¹³ E. Lévinas, *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, in: týž, *Hors sujet*, Paris 1987, str. 149.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 427.

¹⁵ Tamt., str. 432 a 434.

sdílení téhož světa, není nutně harmonická. Pokud platí, že druhý není proti mně, ale „na okraji toho, co vidím a slyším, je na mé straně, po mém boku či za mnou“,¹⁶ nemusí být přítomnost druhého nutně zdrojem uklidnění a jistoty. Druhý je naopak absolutně nezávislý,¹⁷ aniž bych tuto nezávislost mohl uchopit v podobě tváře, která vystupuje přede mnou, či protivníka, který maří mé záměry. Zadruhé tento text líčí setkání s druhým jakožto *jiným* jako zkušenost, na jejímž počátku je ztráta orientace a jejímž výsledkem je stávání se jiným: „pokud je druhý skutečně druhým, musím být v jistém okamžiku překvapen a dezorientován. Musíme se setkávat již nikoli v tom, v čem jsme si podobní, ale také v tom, v čem se lišíme. To předpokládá jistou proměnu mne samého jakož i druhého.“¹⁸ V souladu s projektem knihy *Próza světa* jsou tyto souvztažné proměny popsány jako naše společná účast na tvůrčím, živém dění řeči, na dialogu. Tuto účast na „promlouvající řeči“ lze ze strany mluvčího zakoušet jako zápolení o výraz, jako snahu o nebanální promluvu, v níž se odehrává a skrze níž se uchovává soužití nás jakožto nezaměnitelných jedinců. Ze strany naslouchajícího se jeví jako zprvu nesrozumitelné a dezorientující vyjádření, které má moc „otevřít nás jinému smyslu“.¹⁹ Kapitola *Vnímání druhého a dialog* ukazuje, že Merleau-Ponty neakládá mezilidské vztahy ani na harmonii, v níž se vytrácejí rozdíly mezi jednotlivci, ani na anti-humanistické vizi, která nemá smysl pro osobní dramata, nýbrž na transformativních zkušenostech, které jsou bytostně řečové.

Jakub Čapek

¹⁶ Str. 127 v tomto čísle časopisu.

¹⁷ „Druhý existuje za námi stejně jako věci, jež nabývají absolutní nezávislost na okraji našeho vizuálního pole.“ Tamt., str. 131.

¹⁸ Tamt., str. 134.

¹⁹ Tamt., str. 135.

SMRT

Rozhovor Jeana-Clauda Poizata s Françoise Dasturovou¹

Françoise Dasturová (nar. v roce 1942 v Lyonu) vyučovala filosofii na Université Paris I-Sorbonne (1969–1995), poté na Université Paris XII-Créteil (1995–1999) a nakonec na Université de Nice Sophia-Antipolis (1999–2003). Její práce se zabývají hlavně německou a francouzskou filosofií a obzvláště pak fenomenologií. Publikovala velké množství článků a okolo dvaceti knih, z nichž několik je věnováno Heideggerovi: *Heidegger a otázka času* (Heidegger et la question du temps, 1990), *Heidegger a antropologická otázka* (Heidegger et la question anthropologique, Louvain 2003), *Heidegger a myšlení na příchodu* (Heidegger et la pensée à venir, 2011), *Heidegger: otázka logu* (Heidegger: la question du logos, 2007). Další se věnují obecněji fenomenologii: *Husserl, od matematiky k dějinám* (Husserl, des mathématiques à l'histoire, 1995), *Vypovídat čas. Nárys fenomenologické chrono-logie* (Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique, 1994), *Tělesnost a řeč. Eseje o Merleau-Pontym* (Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty, 2001), *Fenomenologie v otázkách. Řeč, jinakost, časovost, konečnost* (La phénoménologie en questions. Langage, alterité, temporalité, finitude, 2004), *Daseinsanalýza. Fenomenologie a psychiatrie* (Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie, spolu s P. Cabestanem, 2011). K tomu je třeba připočíst dvě díla věnovaná umění a poezii: *Hölderlin, návrat do rodné země* (Hölderlin, Le retournement natal, 1997), *U zrození věcí. Umění, poezie a filosofie* (À la naissance des choses. Art, poésie et philosophie, 2005) a dvě další zabývající se otázkou smrti: *Smrt. Esej o konečnosti* (La mort. Essai sur la finitude, 1994) a *Jak čelit smrti?* (Comment affronter la mort?, 2005). Její předposlední vydaná práce je: *Myslet, co se přihází. Dialog s Philippem Cabestanem* (Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan, 2015). V březnu 2016 vyšla *Dekonstrukce a fenomenologie: Derrida v diskusi s Husserlem a Heideggerem* (Déconstruction et Phénoménologie : Derrida en débat avec Husserl et Heidegger).²

¹ Rozhovor vyšel původně v časopise *Le Philosophoire*, 1, 2016, str. 9–30. – Pozn. překl.

² Po uskutečnění tohoto rozhovoru vydala F. Dasturová ještě dvě knihy: *Přednášky o mezi dialektického myšlení: Schelling, Hölderlin, Hegel* (Leçons sur la

J.-C. P.: *Filosofický zájem o otázku smrti se pojí se samým počátkem disciplíny nazvané philosophia ve starém Řecku a toto původní pouto bylo pronikavě a mistrovsky zformulováno Platónem v dialogu Faidón. Tento „zájem“ má ovšem dvojznačnou povahu: Jde opravdu o pokus konfrontovat se se smrtí, anebo právě naopak o pokus jí uniknout? Nesvědčí totiž platónské usilování o pravdivé Bytí a absolutní Dobro, které Platón ztotožňuje s prvním principem všech věcí, o hluboké touze uniknout proudu dění, který všechny věci a všechny bytosti unáší směrem k destrukci, nicotě a smrti? Co přesně znamená slavná formulace z Faidóna „opravdoví filosofové se připravují k umírání a smrt je ze všech lidí jim nejméně strašná“³ Vy sama ve svém díle *Smrt, Esej o konečnosti píšete, že „tím podstatným tu není ‚naučit se umírat‘, jak o mnoho let později napíše Montaigne, nýbrž věnovat se ‚umírání a bytí mrtvým‘ už v tomto životě, abychom se zrodili pro jediný život, jenž je hoden toho, aby byl žit: život myšlení“*⁴*

Přijde mi, že srovnání Platóna a Montaigne, k němuž v této věci obvykle přistupujeme, je zavádějící. Co nám Platón opravdu říká ve *Faidóni*? To, že mezi smrtí a provozováním filosofie je totožnost, shodnost, protože v obou případech jde o přerušení pouta, jímž se k sobě úzce pojí duše a tělo. Zde je třeba zdůraznit, že zrod filosofie jako určitého způsobu myšlení je úzce spjat s událostí jedné smrti, té Sókratovy, který je pro Platóna tím, kdo – ve vztahu k mytologickému způsobu myšlení – nastoluje nový způsob myšlení a vztahování se ke smrti. Ve své knize jsem připomněla, že v mýtech, které stojí na počátku západní tradice, a obzvláště v tom, který nalezneme v sumerském eposu o Gilgamešovi, jenž se datuje do druhého tisíciletí před křesťanskou érou, bohové, kteří si život vyhradili pro sebe samé, určili lidem za osud smrt. Honba za nesmrtelností, jíž se po smrti svého přítele Enkidua zasvětil Gilgameš, tak zůstává marná a Gilgameš musí nakonec uznat, že proti smrti není žádný odpor možný. Právě to je základem mytického světa, tj. tato nerovnost v postavení mezi bohy a lidmi, kterou čeká převrat v podobě zrodu filosofického myšlení u Platóna.

genèse de la pensée dialectique: Schelling, Hölderlin, Hegel, 2016) a *Podoby nicoty a negace mezi Východem a Západem* (Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident, 2018). Česky vyšla vedle přednášky *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*, přel. M. Sedláčková – K. Thein, Praha 1992 ještě kniha *Smrt. Esej o konečnosti*, přel. M. Pokorný, Praha 2017. – Pozn. překl.

³ Platón, *Phd.* 67e, překlad F. Novotného.

⁴ F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 64.

Je totiž nutné připomenout, že slovo *philosophos* najdeme u Hérakleita a Hérodota pouze jednou a že právě Platón mu dal definitivní význam v jedné pasáži z *Faidra*, v níž Sókratés odmítá říkat *sophos* tomu, kdo se snaží poznat pravdu, neboť – jak vysvětluje – takové jméno přísluší pouze božstvu, souhlasí ovšem s tím říkat mu *philo-sophos*, to znamená „přítel vědění“. Tento přítel vědění, jímž je tedy filosof, se nikterak nesažší bojovat proti smrti, jako to činí Gilgameš, ale spíše být již mrtev v tomto životě samotném, aby se mohl bez výhrad oddat vykonávání filosofie. Filosofování je totiž považováno za jakousi metaforickou smrt, neboť – aby bylo dosaženo nečasovosti idejí – vyžaduje odloučení od přirozenosti těla, jež podléhá zkáze, a opuštění času. Od filosofa se nepožaduje, aby se připravoval na nevyhnutelnou událost smrti, ale naopak aby se po celý svůj život snažil odlučovat svou duši od svého těla. Nejde tedy ani tak o to, naučit se umírat – za předpokladu, že by to vůbec bylo možné – jako spíš o to, zemřít a být mrtev v tomto životě, abychom se narodili do jediného života hodného žití, do života myšlení. *Hybris* Gilgameše, který se marně snaží vyrovnat nesmrtelným bohům, *hybris*, jež se stane hlavním tématem řeckých tragédií, tak odpovídá jiný druh *hybris* vlastní filosofovi, který skrze askezi, cvičení, usiluje o to, aby byl v tomto životě – jak jen to je možné – už mrtvý, co se týče všech tužeb spjatých s tělem. V tomto ohledu je dobře pochopitelná Pascalova poznámka: „Platón, příprava na křesťanství.“⁵

Když navážeme na naši první otázku a rozšíříme ji či zobecníme, nebylo by možné hájit to, že celá západní filosofická tradice – nejen ta, která pochází z platónského idealismu, ale rovněž ty, které pocházejí z jiných starořeckých filosofických škol – spočívá na jakémsi „popření smrti“ nebo na tom, co jste nazvala „uhýbáním před smrtí“.⁶ na odmítnutí ji přijmout a na snaze ji nadobro „přemoci“? Nenacházíme totiž znovu to samé popření v Epikúrově materialistické filosofii, když například v Dopise Menoikeovi tvrdí, že „smrt pro nás nic není“? Tomuto pravidlu popření nelze podle vás uniknout dokonce ani u Spinozy, který píše: „Svobodný člověk přemýšlí ze všeho nejméně o smrti a jeho moudrost

⁵ V rozhovoru se nachází řada kratších citací – ty jsou povětšinou parafrázemi pasáží z děl filosofů, které si F. Dasturová během rozhovoru vybavuje. Po vzoru původního vydání rozhovoru v těchto případech na přesné zdroje výroků neodkazuje. Většinu z nich lze najít v právě zmíněné knize *Smrt. Esej o konečnosti*. – Pozn. překl.

⁶ Tamt., str. 12.

*záleží v přemýšlení o životě, a nikoli o smrti.*⁷ V již citovaném díle jste hovořila o jisté „metafyzice smrti“, jež je podle vás „základní strukturou západního myšlení“.⁸ Je právě toto charakteristickým rysem sdíleným všemi mysliteli Západu v protikladu k těm z Východu – pokud je možné o nich hovořit takto „hromadně“?

Opravdu jsem chtěla ukázat, že zvítězit nad smrtí je programem metafyziky, jež cílí na poznání nadmyslového a opírá se o rozlišení mezi smyslovým a inteligibilním světem. Nějakou meta-fyzickou strukturu má však v sobě celá filosofie, ať už idealistická nebo materialistická, jelikož obsahuje zkušenost překonání smyslového a časového ve směru nečasovosti toho, co je myšleno a má hodnotu pravdivého. Právě to podle mě utváří vlastní trans-cendentální styl filosofického myšlení, v tom smyslu, že tato podoba myšlení nutně vyžaduje překročení svých konečných podmínek jevení. U Epikúra a stejně tak i u Spinozy jde tedy o výkon spočívající ne tak v „překonání“ smrti, jako je tomu v idealismu, jako spíš v její neutralizaci. Právě to ponouká Epikúra k myšlence, že smrt nic není, protože dokud existujeme, tak smrt není, a když je zde, tak už nejsme my. A právě to pobízí Spinozu k tomu, aby s vervou tvrdil, že smrt nemůže být předmětem myšlení pro filosofa. Ten samý Spinoza však prohlásil, že „lidský duch nemůže být naprosto zničen spolu s tělem“, že „z něho přetrvává něco věčného“, takže „cítíme a přesvědčujeme se o tom, že jsme věční“. Je zde dobře vidět, že v obou případech je nejlepším prostředkem ke znečitlivění hrůzy, již nám působí myšlení naší vlastní smrtelnosti, odvolání se na to, co je v nás neosobní a nepodléhá zkáze, tj. na rozum.

Přemoci nebo neutralizovat smrt není ve skutečnosti pouze programem filosofie, ale také náboženství potud, pokud se odvolává na nějaké zázračí, a dokonce i vědy, která se – přinejmenším ve své klasické verzi – opírá o platnost pravdy nezávislé na smrtelnících, kteří ji myslí, a obecněji je to dokonce programem celé lidské kultury, jelikož ta ze své podstaty spočívá na předavatelnosti vědění a technik napříč generacemi. Proto zde nelze dělat příliš velké rozdíly mezi mysliteli Západu a Východu. Jediný filosof Západu, který se doopravdy obrátil směrem na Východ, Schopenhauer, mohl nikoli bezdůvodně tvrdit, že jeho ústřední intuici, tj. že svět je představa a život sen, sdíleli stejně tak Platón a Kant jako indiští mudrcové. A pokud jde i jemu o to, ukázat, že smrtí

⁷ B. Spinoza, *Etika*, přel. K. Hubka, Praha 2004, IV. část, tvrzení 67, str. 228. Citováno in: F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 9.

⁸ Tamt., str. 56.

se nemáme bát, neboť se týká pouze jednotlivce a narození a smrt mají smysl jen ve vztahu k jevu, pak se opírá o indickou mytologii a o *Védy*, kde stejně jako u Spinozy nachází myšlenku, že lidská bytost se nad svět jevů dokáže pozdvihnout a dospět k tomu, co tvoří samu podstatu světa, a k věci o sobě. A já sama jsem ve své knize připomněla, že vynález eschatologie, to znamená myšlenky konce světa, posledního soudu a nesmrtnosti duše by neměl být připisován jen našemu židovsko-křesťanskému dědictví, ale nachází se již v zoroastrijské Persii, v původci našich představ ráje a pekla. Zde ostatně nejde jen o iracionální víru v nějaký svět duchů, ale pochází to ze zkušenosti o sobě samém, kterou může mít každý z nás, když se pokusí představit si svou vlastní smrt.

To, co se zdá smrti odolávat, totiž není empirický jedinec, jímž jsem, svazek faktických nahodilých určení, nýbrž ono anonymní pole bytí, jímž jsem rovněž a bez něhož by žádný vztah ke světu nebyl možný. Zmizení empirického já (moi) tak lze považovat za odkrytí „já“ (soi)⁹ nepodmíněného, jež je opravdovým základem víry v nesmrtnost duše. Proto jsem zdůraznila, že právě toto učí jak *Upanišady*, jež hlásají nečasovost *átmanu*, absolutního já (soi), tak Platón, který o jedno či dvě století později ve *Faidónovi* vsadí na nesmrtnost duše, a také německá filosofie od Kanta po Fichta, v níž je absolutní já (moi) – v podobě transcendentální apercepce – zavedeno jako nepodmíněný princip všeho vědění. A stejně tak to učí i sama husserlovská fenomenologie, v níž se proti empirickému já (moi) staví já (moi) transcendentální, jež „nikdy neumírá“. A dokonce i v buddhismu, v tomto náboženství bez boha, v němž se klade důraz na netrvalost všech věcí a v němž se velmi bojuje s myšlenkou nesmrtného já (moi) či duše, lze najít víru v cykly znovuzrození, v *samsáru*, ačkoli je proces převtělování pochopen nikoli jako znovuzrození oné trvalé identity, které hinduisté říkají *átman*, nýbrž jako podobající se plynutí stále se měnící říční vody. Neboť v buddhismu i v hinduismu jde opět o dosažení *móksi*, o vysvobození se z cyklu zrození a smrti, o to, co buddhisté přesněji nazývají *nirvána*, což je slovo znamenající doslova vypršení, vyhynutí, jehož ale může být dosaženo ještě v tomto životě, neboť jde – trochu jako u Platóna – o překonání

⁹ Vzhledem k tomu, že čeština nemá ekvivalent pro substantivizované reflexivní francouzské osobní zájmeno „soi“ (muselo by se překládat krkolomně např. jako „svojskost“ či „svost“), a vzhledem k tomu, že – s výjimkou Heideggera – u všech myslitelů, o nichž F. Dasturová hovoří, není rozlišení mezi „moi“ a „soi“ příliš podstatné, překládáme zde oboje jako „já“. Termíny „moi“ a „soi“ přitom ponecháváme v závorce. – Pozn. překl.

nevědomosti a pouta k empirickému já, což je konečný cíl praktiky usilující o probuzení, *bódhi*.

Navzdory rozporům starých řeckých filosofických škol a tradic myšlení, jež z nich vycházejí, se zdá, že podle vás bychom tuto podobu „popírání smrti“ mohli nalézt i v současném materialismu a hedonismu, kde se smrt jakožto předmět reflexe a poznání zdá být prostě a jednoduše vymazána. Tvrdila jste to v nedávném rozhovoru s Philippem Cabestanem: „V naší době to vypadá, že otázka smrti je v technické civilizaci v podstatě nepřítomná, což lze spolu s Heideggerem považovat za dovršení metafyziky a za nejvyšší zapření lidské konečnosti.“¹⁰ Je toto tedy „osudem Západu“, jež se i nadále naplňuje v postojích úniku před smrtí charakterizujících současníky, jimiž jsme?

Všechny tradiční společnosti se domnívaly, že pohřební rituály jsou samým základem lidského společenství, neboť umožňují uchovat spojení – zajisté pouze „duchovní“ – se zesnulými, kteří tak jistým způsobem zůstávají „spolu s“ živými. V moderní době je ovšem – přinejmenším na Západě – víra v existenci nějakého zásvětí a nesmrtelnost duše v úpadku a krom toho se zdá, že smuteční praktiky jsou zde často zredukovány na svoje nejjednodušší vyjádření. Hans-Georg Gadamer, zakladatel moderní hermeneutiky, mohl v tomto ohledu hovořit o opravdovém „potlačení smrti“. To je důsledkem změn způsobených průmyslovou revolucí, která na Západě proběhla v posledních dvou stoletích. Rostoucí urbanizace, vzdálenost umírajících od místa jejich původu, fakt, že rodinná a přátelská pouta měla kvůli tomu tendenci se rozpínat, to vše způsobilo, že mnoho pohřebních praktik zastaralo. Díky tomu bylo možné o smrti po právu říci – jako to učinil Louise-Vincent Thomas, který v roce 1975 publikoval *Antropologii smrti* –, že je stejně jako kdysi sex zapovězenou složkou modernity a že současná společnost směřuje k jejímu popírání, jež se projevuje vytvářením většího prostoru (v čase i místě) pro mrtvé. Zajisté, toto potlačování, jehož předmětem je na Západě smrt, se dnes zdá chýlit ke konci, jelikož se objevily nové smuteční praktiky. Přesto se po pozůstalých stále požaduje, „aby truchlili“, což znamená, že mají svůj smutek co nejeřefektivněji spravovat a tím bez otálení zaplnit rozevřenou bolestnou trhlinu. Jako kdyby šlo o to, uposlechnout imperativ rentability vlastní moderní společnosti a odsunout smrt, co nejrychleji to jde. Se smrtí je třeba v jistém smyslu „skoncovat“, smazat všechny stopy po

¹⁰ F. Dasturová, *Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan*, Paris 2015.

zesnulém, což vysvětluje to, že se stále více a více uchylujeme ke kre-maci. Tím místo pro smrt zmenšujeme, jak jen je to možné, a chráníme jej před veřejným prostorem.

K tomu je třeba dodat, že rostoucí individualismus posílil fantazmata o osobní nesmrtnosti, u nichž dnes vidíme, že se dostávají do péče samotné moderní vědy. V *Jak čelit smrti?*, malé knize určené širšímu publiku, vydané v roce 2005, jsem odkázala na to, co v knize *Princip odpovědnosti* publikované v roce 1979 řekl Hans Jonas: vzhledem k tomu, že hranice mezi přírodou a lidskou technikou mají tendenci mizet, člověk už není pouze subjektem techniky, ale stal se sám jejím objektem. Nejenže je dnes možné bio-chemicky ovládat chování lidských bytostí, stejně tak je možné manipulovat s jejich genetickou evolucí. Ba co víc, smrt, jež se zdála pocházet z toho, co je v lidské podmíněnosti nezměnitelného, se už nyní nejeví jako přirozená nutnost, nýbrž – jak vyzdvihl Jonas – „jako organická vada, jíž se lze vyvarovat“ a jež může být v každém případě „dlouze odkládána“.

To, co Jonas charakterizoval jako „utopický“ rys technického pokroku, se takřka čtyřicet let poté výrazně rozvinulo v rámci toho, čemu se říká „transhumanismus“, mezinárodní hnutí, jež podporuje využití věd ke zvyšování fyzických a intelektuálních schopností lidských bytostí, přičemž posledním cílem není nic menšího než vyhlazení smrti. Příznačné je, že celé toto hnutí se snaží právě o eliminaci toho, co v člověku podléhá zkáze, to znamená jeho těla z masa, jak to velmi dobře ukázal již sociolog a antropolog David Le Breton v knize *Sbohem tělu* vydané v roce 1999. Celá tato podivná „mystika“ umělé inteligence usilující o naprosté ponoření do virtuální reality zcela osvobozené od všech pout spjatých s tělesností je dovršením dualistického pojetí člověka, jež se na Západě prosadilo v době platonismu a poté v křesťanství a jež značně zesílilo v moderní době. Od 80. let jsme skutečně svědky toho, jak se u významných fyziků objevuje myšlenka dematerializace inteligence, a dokonce její transplantace do jiného nosiče, než je živá hmota. Na tyto projekty dnes mohutně navazuje slavný projekt Calico spuštěný Googlem, jehož hlavním posláním je boj se stárnutím a s degenerativními chorobami. Ten, jemuž se říká „papež“ transhumanismu, americký inženýr a futurolog Ray Kurzweil, jehož si Google najal, odhaduje, že exponenciální technologická inovace umožní porazit smrt, a zašel dokonce tak daleko, že tvrdí, že lidé by díky nanotechnologiím mohli získat nesmrtnost okolo roku 2050.

Co za těchto podmínek znamená skutečně čelit smrti? Zdá se, že ve vašich očích představuje Heideggerovo uvažování pozoruhodnou výjimku vzhledem k celé tradici západního filosofického myšlení: myslitel Martin Heidegger učinil ze stavu smrtelnosti základní existenciální modalitu člověka a ve svých seminářích z 60. let jej dokonce definoval jako „smrtníka“. Mohla byste upřesnit, v jakém smyslu je podle Heideggera vztah ke smrti, „bytí-pro-smrt“ nebo „bytí-k-smrti“ (Sein zum Tode) vlastní existenciální charakteristikou „autentického“ lidství a rovněž do jaké míry se toto pojetí smrti rozchází s tradicí západního filosofického myšlení?

Toto je opravdu základní „tezí“ mé knihy: pouze Heidegger se dokázal rozejít s tradicí západního filosofického myšlení, již jsem charakterizovala jako „metafyziku smrti“. Ta podmíněnost smrtelností u člověka uznává, ovšem nepřestává ji poměřovat ve vztahu k věčnosti nějakého absolutna, které jediné jí dává nějaký smysl. Úkol, jenž si Heidegger vytýčil v *Sein und Zeit*, je „dekonstrukce“ dějin ontologie, což ho přivedlo k zásadnímu zpochybnění tradiční ekvivalence mezi bytím a věčností, bytím a nečasovostí. To znamená, že již není možné dělat to, co se dělá tradičně a co nepřestává dělat ani ten, který chtěl překonat metafyziku, tedy Nietzsche – klást proti sobě bytí a dění. Ontologická otázka má svůj počátek v tomto význačném jsoucnu, jímž je člověk, jelikož rozumění bytí je způsobem bytí či chování člověka. Bytí člověka je však samo sobě, ostatním a světu otevřeno pouze v té míře, v níž jej nepřetržitě ohrožuje možnost uzavření se všemu tomu, co je. Existování je tedy zapotřebí myslet na základě smrtelnosti a lidskou otevřenost bytí na podkladě původnější uzavřenosti, jež je jejím zdrojem a jejímž pánem se člověk nikdy stát nemůže. Jakožto vržená do světa a na dohled smrti je tedy existence člověka podstatně *konečná*.

Člověk existuje jako konečná časovost a právě tato časovost je původním časem: to je zásadní Heideggerova teze v *Bytí a času*, totiž že konečnost času se již neopírá o nějakou věčnost, jež by jí zahrnovala. Na časovosti každé existence je unikátní, že se již nerýsuje na podkladě nějakého nekonečna, v němž by se rušila.

Tento vztah, který má existující ke své *vlastní* smrti, je tím, čemu Heidegger říká Sein zum Tode, což je výraz, jenž se běžně překládá jako „bytí pro smrt“ (être pour la mort), který však jednoduše znamená bytost *ve vztahu* k smrti. Heidegger sám upozorňoval na to, že „bytí pro smrt“ je výraz, jenž může být špatně pochopen, jelikož může vést k domněnce, že byl „pro“ smrt, jako jsou jiní „pro život“, pročež doporučuje uchýlit se k jinému překladu, k „bytí k smrti“ (être vers la mort), u něhož je

třeba přiznat, že ve francouzštině nemá příliš smyslu.¹¹ Podstatné je, že v tomto určení bytí člověka jakožto bytí podstatně ve vztahu ke smrti je implikováno nové porozumění smrti. Často se zdůrazňovala paradoxní povaha Heideggerovy definice smrti v *Sein und Zeit* jako možnosti této nemožnosti existence obecně a nikoli jako čisté a jednoduché nemožnosti této existence. Smrt, to znamená nemožnost existence, je možností bytí, kterou má *Dasein* převzít, jelikož tato budoucnost, jíž je konec existování, je něčím, s čím je *Dasein* ve vztahu a vůči čemu se chová. Ovšem jelikož smrt, jež může nastat každou chvílí, není ničím, co by mohlo být skutečně prožito, tak její naléhavost není naléhavostí události, jež má nastat, nýbrž naléhavostí nejvlastnějšího moci-být existujícího, kterého Heidegger definoval jako bytost starosti, tzn. bytost vždy v předstihu před sebou samou. To tedy znamená, že tato možnost již ne-moci existovat odkazuje k celkovosti jejího vlastního bytí. Tato možnost, jíž je smrt, tak není možností mezi jinými, ale zjevuje se jako nejvlastnější možnost existujícího. Později tak Heidegger neváhá definovat smrt ještě jasněji jako „schopnost“ těchto smrtelníků, jimiž jsou lidé.

Je však nutné zdůraznit, že tento vztah k vlastní smrti není předmětem nějakého teoretického vědění, odhaluje se nám pouze v úzkosti, v této krajní zkušenosti, jež staví lidskou bytost před hádanku, kterou si je sama pro sebe a kterou se nejčastěji snaží neutralizovat. Existuje totiž několik způsobů, jak se vztahovat ke své vlastní smrtelnosti. Buď jí lze čelit v úzkosti, anebo před ní utíkat a nechat se pohltit světskými úkoly. Dokonce i v každodennosti tedy *Dasein* smrti čelí, ačkoli je to po způsobu úniku. To, o co v existenci neustále běží, ať už v „autenticitě“ nebo v „neautenticitě“, je tudíž právě smrtelnost, což implikuje, že je možné říct – jako to udělal Heidegger –, že lidská bytost ve skutečnosti umírá po celou dobu svého existování. Jde tedy o to, pochopit bytí člověka na základě jeho konce, smrti. Tím dospějeme k myšlence radikální konečnosti, která již nespočívá na předpokladu nějakého zásvětlí času a která se již nerýsuje na podkladu nějakého předcházejícího nekonečna. Právě tato myšlenka konečnosti, jíž jsem pojmenovala „původní konečnost“, představuje skrytý kořen metafyziky, neboť obraz nějakého zásvětlí je možný pouze na základě naší závislosti vzhledem k tomu, co je.

¹¹ Jelikož byl výraz „Sein zum Tode“ převeden do češtiny právě v podobě „bytí k smrti“, budeme v následujícím textu tímto způsobem překládat jak „être pour la mort“, tak i „être vers la mort“. – Pozn. překl.

Jak může slavná novela Lva Tolstého Smrt Ivana Iljiče, na níž Heidegger v Sein und Zeit odkazuje,¹² ilustrovat heideggerovské tvrzení o smrti?

Myslím, že ve své knize jsem se k tomu vyslovila jasně. V celém Heideggerově díle nacházíme četné odkazy na básníky a malíře, ale stěží jeden či dva na spisovatele a tato zmínka v poznámce o Tolstého novele je jediným odkazem na literární dílo v celém *Sein und Zeit*. Nacházíme jej v odstavci věnovaném způsobu, jímž je smrt chápána v každodenním životě jako událost, která se ve světě děje ustavičně a takto může neosobním způsobem zasáhnout kohokoli. Heidegger v této novele spatřuje obzvláště jasnou ilustraci, cituji, „fenoménu ořesu a zhroucení tohoto ‚umřít se musí‘“. To, co je hluboce ořeseno, je starost o „neustálé konejší, pokud jde o smrt“, jež nás vede k tomu si myslet, že smrt je událost nutně se dějící všem, jež se však ve skutečnosti nikoho nedotýká osobně.

Tolstoj právě ukazuje, že tento způsob uvažování o smrti spočívá na klamu, který si sami pro sebe vytváříme a který povětšinou neodmítají vytvářet ani ti, kteří doprovázejí umírajícího, čímž před ním skrývají jeho brzký konec. Nejvíce odhalující pasáží je v tomto ohledu bezpochyby ta, v níž si Ivan Iljič uvědomuje, že si sám sobě lhal tím způsobem, že na sebe nikdy nechtěl vztáhnout slavný sylogismus „Caius je člověk, všichni lidé jsou smrtelní, a tedy Caius je smrtelný“, neboť soudil – zdůrazňuje Tolstoj –, že „tento úsudek aplikovatelný na Caia pro něho nikterak neplatí“. Tento klam, který si Ivan Iljič sám pro sebe vytváří, spočívá v myšlence, že smrt „jako taková“ je „akcident“ dějící se živé bytosti z vnějšku, aniž by ve výpovědi této teoretické pravdy ten, kdo ji vypovídá, počítal se vždy bezprostřední možností vlastního zániku. A právě v té chvíli, kdy se smrt „jako taková“ už nejeví jako universální a nevyhnutelný „úděl“, nýbrž jako „jeho vlastní smrt“, což se stává pouze v úzkosti a zděšení, se Ivanu Iljičovi odhaluje to, že – opět cituji – „celá jeho existence byla jen ustavičným klamem, jehož cílem bylo zakrýt otázky života a smrti“. Až v posledním okamžiku, kdy přechází ze života do smrti, mu dochází, že smrt, již se neustále odmítal postavit čelem, ho nepřestala doprovázet. A přesně na to, že smrt není událostí, jež má nastat, ostatně stejně jako narození není žádnou minulou událostí, nýbrž že lidská bytost existuje po celý svůj život „smrtelně“, stejně jako existuje jakožto rodící se, chtěl Heidegger položit důraz.

¹² Odkaz se nachází v § 51. Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec, Praha 2008, str. 290. – Pozn. překl.

Vyzdvihla jste, jak moc chybné by bylo přirovnávat heideggerovské myšlení o smrti k jistému „heroickému“ a „maskulinnímu“ postoji, jenž by šel ve stopách Řeků, zejména stoiků, jimž šlo o „zápas se smrtí, snahu opevnit se proti ní nebo o schopnost trpně ji snášet jako nevyhnutelné zlo“. ¹³ A v této věci se odvoláváte na ústřednost „naladění“ v „úzkosti“ pro heideggerovské myšlení, které je zkušeností konfrontace s postavením smrtelné bytosti, jež nás charakterizuje. U Heideggera jde však i o to, projevit „jasnou odvahu k bytostné úzkosti“, ¹⁴ jež nás má dovést ke zkušenosti Gelassenheit, „ponechanosti“ (laisser-être) či „poklidu“ (sérénité): neměli bychom tyto pojmy vztáhnout k „odolnosti“ stoického mudrce, která ho má dovést k ataraxii neboli k „nepřítomnosti neklidu“?

To, co Heidegger říká ohledně smrti, bylo předmětem mnoha nedorozumění a chybných výkladů. Někteří v tom viděli výraz nihilistické obsese, proti níž je třeba postavit spinozovské ponaučení, podle něhož musí být filosofie přemítáním o životě a nikoli o smrti. Nejvážnější chyba je ale myslet si, že Heideggerovi šlo o zaujetí nějakého heroického postoje vůči smrti. Zajisté jde o to, jí čelit, čelit vlastní smrti, namísto toho, abychom se jí vyhýbali a promýšleli ji z dálky jako to, co se děje jen onomu neosobnímu subjektu, kterému Heidegger říká „ono se“. Proto Heidegger v této věci hovoří o „odvaze“. Nikterak mu ovšem nejde o to, se smrtí zápasit, ani se vůči ní pokusit opevnit a ještě méně usilovat o to, aby byla stoicky snášena jako nevyhnutelné zlo. Náš vztah ke smrti je totiž stále poznamenán hrůzou a je třeba přiznat, že v tomto ohledu je odvolávání se na rozum neúčinné, neboť smrt se nedá ovládnout pouhým myšlením. Myšlenka, že bychom se odvoláním na rozum mohli osvobodit od úzkosti ze smrtelnosti bytí, je nakonec stejně falešným lákadlem jako diskursy o zásvětí nebo vědecko-technické fantasmagorie o neomezeném prodlužování života.

Na rozdíl od toho, co se běžně míní, tedy úkolem filosofie není „naučit nás umírat“. Neboť nejde o to, umlčet úzkost, „smrt zbavit dramatickosti“ anebo vzhledem k ní dosáhnout onoho stavu ataraxie, naprosté nepřítomnosti neklidu, což stoicismus i epikureismus doporučovaly těm, kteří hledají štěstí. Neboť to by znamenalo připravovat se na amputaci té citlivé části naší bytosti, jež je myšlenkou na smrt pohnutá. Spíše se po nás požaduje, abychom ustali s marným odporem proti úzkosti a nechali se jí unést a tím dospěli až do momentu, kdy se promění v radost.

¹³ F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 135.

¹⁴ M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 85. Překlad upraven. – Pozn. překl.

Taková proměna – pokud je možná – totiž přichází současně s námi i bez nás, nastává *sama*, aniž bychom se o ni přičinili. Nejlepším slovem pro popis takové změny stavu je termín velkého německého mystika 13.–14. století, na něhož se Heidegger často odvolává, Mistra Eckharta, jenž v této věci hovořil o Gelassenheit, o oné ponechanosti (laisser-être), jež všechny věci vydává jim samým, a to počínaje momentem, v němž je přestáváme podřizovat našim projektům a v němž se nám daří zbavit se pouta k vlastnímu já (moi). To, čemu Mistr Eckhart říká „odpoutání se“, nemůže být v žádném případě ztotožněno se stoickou ataraxií, neboť ačkoli jde o stav toho, kdo se rozchází se všeobecnými názory a obavami, nepochází z odmítnutí vlastní konečnosti, nýbrž naopak usiluje o otevření se její pravdě. Onen klid před smrtí, který náboženství a filosofie stanovily za nejvyšší cíl lidského života, je spíše než dílem askeze dílem odpoutání se a snad se ho podaří dosáhnout nikoli tím, že se budeme situovat *mimo* úzkost, ale spíše souhlasem s tím, že zůstaneme *uvnitř* ní, a tím se pokusíme dospět do té poklidné oblasti, jež se nachází uprostřed víření. Proto mohl Heidegger v Doslovu k *Co je metafyzika?* prohlásit, že „úzkost odvážlivce nestrpí, aby byla stavěna do protikladu k radosti či dokonce ke šťastnému uspokojení poklidné činnosti. Stojí – stranou takových protikladů – v tajném svazku s poklidem (sérénité) a příjemností (douceur) tvořivého úsilí“.¹⁵

Tímto se rovněž vysvětluje to, že Heidegger mohl autentické bytí k smrti definovat jako „svobodu k smrti“, neboť osvobodit se k smrti znamená nic jiného než osvobodit smrt od všech lstí, jimiž si ji pokoušíme ochočit, obelstít a neutralizovat, a *nechat* ji neomezeně vládnout nad naší existencí. Právě v této věci Heidegger hovoří o „předbřhající odhodlanosti“, postojí, jímž se lidská bytost vlastním způsobem otevírá svému bytí k smrti. Jak ovšem Heidegger správně zdůrazňuje, zde se nikterak nejedná o nějaký vynalezený manévr k „překonání“ smrti, ale naopak o to, co dává smrti možnost „stát se vlastníkem existence“. Život pod horizontem smrti je totiž tím, co pro něj znamená „autentická“ existence.

Jak je to s námitkou Jeana-Paula Sartra vůči heideggerovskému pojetí smrti? Francouzský filosof totiž směřuje k odmítnutí ústřednosti „smrtnosti“, jež je součástí heideggerovského popisu Dasein, vzhledem k němuž je smrt popsána jako „bytostná struktura existence“. Sartre se ovšem ve svém vlastním filosofickém učení snaží naopak udělat z této události,

¹⁵ Tamt., str. 67. Překlad upraven. Pasáž se nenachází v Doslovu, nýbrž v oddíle Zodpovězení otázky. – Pozn. překl.

již je smrt, v jistém smyslu „nahodilý atribut“, pouhý „fakt“, který nepozměňuje povahu lidské existence: „naopak je tím, co jí z principu bere význam“.¹⁶ Nenacházíme však v zásadě u Sartra opět jisté odmítnutí převzít bytostnou konečnost lidského bytí, nebo – jinak řečeno – to, co jste nazvala „idealistickým postojem“,¹⁷ postojem minimálně stejně idealistickým, jako je ten, který Sartre sám vytýkal Heideggerovi?

Musíme začít připomenutím, že Sartrova námitka heideggerovskému pojetí smrti spočívá v tom, že jde o „idealistický pokus o *přivlastnění* smrti“, která nikdy není tím, „co dává životu smysl“, ale „naopak je tím, co mu z principu bere význam“. Tato pozice však Sartra nenutí k tomu, aby odmítnul svobodu, svobodu, o níž tvrdí, že je „úplná a nekonečná“, jelikož je podle něho zapotřebí radikálně odlišovat smrt od konečnosti, zatímco heideggerovská teorie bytí k smrti stojí zjevně naopak na přísném ztotožnění těchto dvou myšlenek. Jelikož smrt je pro Sartra pouhým nahodilým faktem, nikterak se netýká struktury existujícího jakožto bytí pro sebe. Naproti tomu konečnost je struktura vnitřně určující bytí pro sebe. To, co tvoří konečnost bytí pro sebe, je pouze volba, jíž se rozvrhuje do jedné z možností existence při vyloučení všech ostatních, takže zde podle Sartra dochází k jisté „tvorbě“ konečnosti ve svobodném aktu bytí pro sebe, je zde nezvratnost časovosti bránící mu – jak to pěkně vyjadřuje – „začít znovu“. Konečnost je tedy tím, co konstituuje jedinečnost bytí pro sebe, zatímco smrt si podle Sartra zachovává obecnost čirého faktu, jako je tomu ostatně i u narození, neboť oboje k nám „přichází z vnějšku“ a je součástí toho, čemu říká „faktičita“. Tím, co se takto ruší, je Heideggerovo rozlišení mezi „autentickým“ a „neautentickým“ postojem ke smrti – Sartre tvrdí, že „vždy umíráme *vposled*“ (nous mourrons toujours *par-dessus le marché*). Chtěla jsem ukázat, že Sartre je tím, že činí ze smrti pouze *vnější* mez existence, donucen připsat bytí pro sebe nekonečnou svobodu – což nevypadá o moc méně „idealisticky“ než „humanizace smrti“, kterou chybně přičítá Heideggerovi –, jelikož tím dospívá, jak sám připouští, k „úniku“ před smrtí, z níž dělá, jako již Epikúros, pouhou „faktickou mez“, jež se nás „netýká“.

Jak jsem již zdůraznila, celá otázka zde spočívá v tom, zda Sartre – aniž by chtěl – nepokračuje ve výkladu existence na základě neadekvátního modelu, tj. modelu surové fakticity přírody, jak ukazuje způsob, jímž rozumí „faktičitě“, termínu, který si vypůjčuje od Heideggera, ovšem dává mu zcela jiný smysl „nahodilosti“. Heidegger naopak silně

¹⁶ J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2018, str. 589.

¹⁷ F. Dasturová, *Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan*, str. 81.

zdůrazňuje, že fakticita znamená „facticitu odevzdání *Dasein* jemu samému“ (*Sein und Zeit*, §13),¹⁸ což oproti Sartrovi pochopil velmi dobře Merleau-Ponty, když ve *Fenomenologii vnímání* tvrdí, že existence „je úkonem, skrze něžž to, co nemělo žádný smysl, nějaký smysl získává“, a to tak, že „nemá nahodilě atributy, nemá takové obsahy, které by nepřispívaly k určování její formy“, že „sama o sobě nepřipouští čirý fakt, neboť je pohybem, jímž jsou fakta převzata“.¹⁹ Pro Heideggera je přijetí (assumption) vlastní fakticity tím, co konstituuje jedinečnost existujícího, a toto převzetí vrženosti, a tedy narození, je tím, co konstituuje to, čemu říká „mojskost“ či ono „vždy moje“ existence, jejímž korelátum je nutně převzetí bytí k smrti, které je – daleko od toho, aby bylo nějakým universálním a nahodilým faktem – rovněž „pokaždé podstatně mé“.

*Jak je to nyní s tím, co bychom mohli nazvat „námitkou Hannah Arendtové vůči heideggerovskému pojetí smrti“? „Lidský život,“ píše Hannah Arendtová, „spějící ke smrti by nevyhnutelně vyústil ve zkázu, destrukci všeho toho, co je lidské, kdyby neexistovala schopnost tento běh přerušovat a začínat něco nového, schopnost, jež tkví v jednání a neustále připomíná, že lidé – ačkoli musí zemřít – se nerodí proto, aby zemřeli, ale proto, aby začali něco nového.“²⁰ Narození, jakožto „záznak, který zachraňuje svět“,²¹ se tak jeví být lékem proti stavu smrtelnosti, který lidi postihuje, takže by se mohlo na první pohled zdát, že Arendtová odmítá heideggerovské pojetí smrti. Anebo by bylo třeba uvažovat o tom – jako to zjevně činíte ve Smrti. Eseji o konečnosti –, že arendtovské pojetí natality, spjaté s jejím pojetím jednání jakožto „bytím k počátku“ (*être pour le commencement*), lze samo pochopit pouze na základě heideggerovského „bytí k smrti“?*

Nejprve je třeba silně podtrhnout, že lidská bytost potud, pokud je, jak říká Heidegger, „vržená“ do existence, není pouze bytím k této krajnosti, jíž je smrt, ale rovněž bytím k jiné krajnosti, jíž je narození, přičemž to není minulou událostí, stejně jako smrt není budoucí událostí úmrtí. Heidegger totiž silně zdůrazňoval, že lidská bytost existuje po celý svůj

¹⁸ V § 13 se tato definice fakticity nenachází. F. Dasturová má nejspíše na mysli pasáž z § 29, kde Heidegger hovoří o „facticitě oné vydanosti [pobytu sobě samému]“. Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 166. – Pozn. překl.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013, str. 218.

²⁰ H. Arendtová, *Vita activa*, přel. V. Němec, Praha 2009, str. 320. Překlad upraven. – Pozn. překl.

²¹ Tamt., str. 321. Překlad upraven. – Pozn. překl.

život nativně, stejně jako existuje smrtelně, což by mělo stačit k zapovězení toho, abychom proti sobě kladli motiv „nality“ a motiv „mortality“. A přece právě to činí Hannah Arendtová, když narození – dokonce za citování Evangelia – připisuje čistě vykupitelskou hodnotu. Heidegger ostatně sám uznal, že v *Sein und Zeit* nebyl fenomén narození, to, čemu lze říkat „bytí k počátku“ (être pour le commencement), dostatečně explicitně probrán, což neznamená, že zde není přítomen.

Není pochyb, že u Hannah Arendtové nacházíme přesvědčivou analýzu tohoto „bytí k počátku“, ovšem její analýza zůstává jednostranná, neboť to, co nastoluje opravdový počátek, není pouze absolutně nové, ale také nezvratné, což implikuje nezvratnou povahu konečné časovosti – a takové jednání je tedy dovršeno pod horizontem smrti. Právě důsledkem nemožnosti odloučit bytí k počátku od bytí k smrti nacházíme v *Bytí a času* analýzu vrženosti, jež vrhá trochu světla na to, co pro lidskou bytost znamená být narozen. Neboť říct, že lidská bytost je vržena do světa, znamená, že by měla převzít svou vlastní fakticitu, což implikuje, že je jistým způsobem „zadlužena“ nebo se „jí něčeho nedostává“ vzhledem k ní samé. Právě proto, že lidská bytost není původcem svého vlastního bytí, má své vlastní faktické bytí (être de fait) převzít. Lidská bytost se tedy v tom, v čem je „sama sebou“ (un soi), ustavuje na základě bytostného opoždění vzhledem k sobě samé. Proto se nutně nachází v pozici *dědice*, který při vstupu do světa nachází již předem narýsované možnosti, které může anebo nemusí převzít jako své, které ale sám nerozvrhl. Ovšem právě díky schopnosti *otevřít se* těmto možnostem se může skutečně stát dědicem, jímž je, a tím získat schopnost – jak říká Hannah Arendtová – „začínat něco nového“, aniž by přestal přebírat svou vlastní fakticitu. Pouze na základě budoucnosti, jež se nikdy nestane přítomnou, této absolutní budoucnosti, jíž je smrt, může lidská bytost převzít absolutní minulost narození a tím se stát *individuální existencí*. Takto se smrt ukazuje jako podmínka narození.

Konečně, není „neklidné“ myšlení skeptického filosofa Michela de Montaigne tím, co se nejvíce blíží Heideggerově úvaze? Není také ono pozoruhodnou a jedinečnou výjimkou (jistě ještě spolu s jinými...) v tradici západního myšlení, a to v té míře, v níž u autora Esejů nacházíme úsilí pokusit se „žít spolu se“ smrtí, to znamená nikoli se jí pokoušet potlačit či překonat, nýbrž porozumět tomu, jak píšete, že „smrt nás provází po celý život, a není tedy pouze jeho koncem“?22

22 F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 92.

Opravdu jsem se pokusila ukázat, že od Platóna k Hegelovi a dál se tato absolutní negativita, již je smrt, stala jakýmsi „relativním ne-bytím“, což svědčí o neschopnosti metafyziky postavit se smrti opravdu čelem. V celé západní filosofii šlo o to, smrt zneškodnit, anebo se pokusit „pro ni ochotit“, jak nejprve říká Montaigne, jenž se tím vepisuje do velké tradice sahající až k Platónovi a stoikům. Nejbližší je však právě stoikům, jelikož mu nikterak nejde o snížení hodnoty smyslového života ve prospěch života ducha, ale naopak o smíření se s přírodou a osudem. Právě tento smysl je nutné dát formulaci, jež tvoří název jedné kapitoly *Esejů*: O tom, že filosofovat znamená naučit se umírat. Naučit se umírat tkví podle Montaigne v tom, že se naučíme překonávat strach ze smrti, jenž pochází pouze z představivosti. Čím více tedy na smrt myslíme, tím více se prosadí v našem myšlení a tím menší nad námi bude mít moc. Montaigne vysvětluje, že proto, „abychom se pro smrt ochotili“, „bychom se měli usadit v její blízkosti“, čímž se zjevně připojuje ke křesťanské starosti o přípravu na tento rozhodující moment, jímž je smrt. Přesto to nakonec Montaigne přivádí k pochopení, že nás smrt doprovází po celý život, a že tedy není pouze jeho koncem, čímž nastoluje zcela jiné pojetí smrtelnosti, které se již neorientuje na kritický okamžik smrti, ale na umírání pochopené jako bytostný způsob bytí člověka, což je pojetí, které je v základu celé analýzy bytí k smrti, již Heidegger rozvine v *Bytí a času*.

Jakou strategii anebo strategie vůči smrti bychom tedy měli nakonec rozvíjet podle vás, Françoise Dasturová – když odkážete na téma vaší knihy vydané v roce 2005, Jak čelit smrti? Pokud je pravdou, jak sama uznáváte, že úskokem před smrtí je „život sám“²³ a že tento základní úskok je mimo jiné na počátku všech lidských kultur, znamená to, že je heideggerovské myšlení smrti učením, jež se staví proti lidskému životu a kultuře? Jak by vlastně vypadal lidský život a kultura, kdyby byly založeny na jistém „vzdání se“ smrti, jež by od nás nepožadovalo nic jiného než – jak píšete – „souhlas s tím vydat se jí a nebránit se při tom“?²⁴

„Strategie“ se rozvíjejí, jen když se se smrtí vede válka, slovo strategie pochází z řeckého *stratos*, ozbrojený, a označuje způsob vedení (*agein*) války. V *Jak čelit smrti?* jsem začala tvrzením, že člověk opouští svou zvířecí podmíněnost pouze prostřednictvím vědomí vlastní smrtelnosti, a tudíž v úzkosti. Proto není lidská existence možná bez boje proti

²³ F. Dasturová, *Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan*, str. 77.

²⁴ Tamt., str. 85.

smrti, v tom smyslu, že celou produkci lidské kultury můžeme považovat za mnoho obranných mechanismů určených k tomu, abychom si smrt drželi od těla. A já jsem se pokusila analyzovat různé způsoby tohoto boje proti smrti, jež lidské bytosti vyvinuly.

Nejdříve totiž můžeme chtít protivníka přemoci a pustit se do „zdlavání“ smrti. Právě to nám umožňují smuteční praktiky a pohřební rituály, které nacházíme ve všech lidských kulturách a které prostřednictvím náboženství, jež je doprovázejí, umožnily rozvinutí pojmu nesmrtelné duše. Toto se ovšem nachází – jak jsem již zdůraznila – i v základu západní metafyziky a dnes se to zdá být v základu některých výzkumů vedených v moderní vědě, obzvláště těch v buněčné biologii a genetice, díky nimž se před námi blýská možnost postavit se procesu stárnutí a do neurčita prodloužovat lidský život. Přesto se zdá, že se těmto pokusům přemoci smrt, jež pokračují od zrození lidstva přes mytologická vyprávění, náboženské víry, metafyzické hypotézy a vědecké utopie, nedaří umlčet úzkost, již člověk pociťuje při vyhlídce na svůj vlastní zánik. Z tohoto důvodu jsem následně přistoupila k analýze jiné „strategie“, kterou lidská bytost tváří v tvář smrti přijala a která spočívá nikoli v tom, vést s ní frontální boj, nýbrž v tom, rozvrátit ji lstí a tím se jí pokusit neutralizovat. Heidegger je po Pascalovi tím, kdo nejlépe analyzoval lsti, jež lidé vytvořili, aby před sebou samými skryli svou vlastní smrtelnost, a všechna rozptýlení, která vymysleli, aby na ni zapomněli. Nicméně strategie, která v tomto ohledu uspěla nejlépe, tkví vzhledem k nemožnosti jedince prodloužit svůj vlastní život v předání jeho genů během plazení a/nebo své zkušenosti a své práce prostřednictvím vzdělávání. To ovšem umožňuje pouze dočasné zažehnání smrti, jež je ve skutečnosti na počátku všech kultur a všech civilizací, o nichž dobře víme, že i ony jsou smrtelné.

Otázkou tak ještě zůstává, zda je smrt skutečně nepřítelem, anebo zda naopak pro lidskou bytost neexistuje možnost ji převzít a souhlasit s ní, aniž by to znamenalo přiznání porážky, nýbrž naopak přiznání naprosté změny našeho pohledu na smrt, jež by se nám poté jevila méně jako nějaká mez a více jako tajný zdroj, z něhož se existence vyživuje. Taková změna postoje mi připadá víc než kdy jindy nutná v dnešním světě, v němž je pokračování tohoto „prométheovského“ boje za sebepotvrzení člověka, jenž byl člověkem Západu a jenž si dal za cíl plánování a nastolení poručnictví nad celkem přírody, hluboce zpochybněno. Uvědomění konečné povahy pozemských zdrojů a nutnosti, aby člověk znovu objevil pouto s přírodou, kterou egocentricky nepřestával podřazovat pouze svým vlastním tužbám a potřebám, by tedy dnes mělo vést

ke zcela jiné myšlence „lidské kultury“. Právě tímto způsobem se může umírání ukázat jako podmínka rození a smrtelnost jako *šance* pro lidskou bytost: nikoli jako překážka, nýbrž jako odrazový můstek, z něhož může skočit do existence.

„Staň se tím, čím jsi“: takový je příkaz vypůjčený od Pindara, jímž se Nietzsche, který důvodně definoval člověka jako „ještě nehotové“ zvíře, obrací na moderního člověka. Stejnou perspektivu zaujímá i Heidegger, jenž volá člověka k naprosté proměně jeho bytí, jež by ho z rozumného zvířete konečně přeměnila na smrtelníka, jímž je. Právě na základě toho by se mu nakonec mohlo odhalit, že úzkost ze smrti není nikterak neslučitelná s radostí z existování.

Přeložil Petr Prášek

PROSTOROVOST ZKUŠENOSTI¹

Východisko zkoumání představuje náčrt fenomenologické teorie smyslového vnímání, které je v souladu s fenomenologickou tradicí možné chápat jako archetyp či modelový případ zkušenosti, neredukovatelný na recepci „smyslových dat“. Jako výchozí konceptuální půda, relevantní i pro fenomenologický přístup, může dobře posloužit „široká“ teorie smyslového vnímání představená v Platónově dialogu *Theaitétos*. Ta nepracuje s distinkcí kvalit vnímaných jsoucen a afekcí vnímajícího jedince, nýbrž se smyslovými hodnotami, které mají vždy takto podvojnou povahu (vyvstávají ze setkání určitých vnímatelných jsoucen s konkrétním vnímavým *já*). Jako cenná se ukazuje též platónská kritika představeného pojetí smyslovosti, která odhaluje potenciálně problematické momenty, s nimiž se fenomenologie musí vyrovnat – zejména jde o možnou námitku, že smyslová zkušenost nemá jinou než čistě subjektivní platnost. Této námitce se fenomenologický přístup může vyhnout vypracováním takové koncepce vnímání, která je v základu intersubjektivní. Naznačenou teorii smyslového vnímání obohacují a rozvíjejí některé momenty Heideggerovy koncepce z *Bytí a času*, především koncept *rozumění* (Verstehen), které tvoří integrální součást smyslové zkušenosti: setkání ve vnímání je zakoušení „něčeho jako něčeho“, nikoli indiferentní recepcí až sekundárně vykládaných „faktů“. Heideggerova koncepce si nicméně zaslouží též zásadní kritické zhodnocení, a to zejména z hlediska svého inherentního ontologického dualismu (bytí *po-bytu* vs. bytí prostředních jsoucen).

Na naznačený náčrt fenomenologické teorie smyslovosti pak může navázat pokus o vystižení základních ontologických charakteristik smyslově daných jsoucen. Fenomenologická deskripce zkušenosti ukazuje, že jsoucnost se dává jako cosi odlišného od *já*, jako nezávislé na *já* a jeho

¹ Na předkládaný text navazuje v tomto čísle časopisu příspěvek Pavla Kouby: *Fenomenologie na křižovatce. Zamyšlení nad prací Elišky Fulínové* La conception phénoménologique de l'espace, viz str. 167–174. Podnětem k diskusi se stala disertační práce Elišky Fulínové (Luhanové) *Fenomenologické pojetí prostoru*, kterou Pavel Kouba vedl spolu s Renaudem Barbarasem (práce byla obhájena r. 2016 v režimu co-tutelle na Přírodovědecké fakultě UK a Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, text disertace je dostupný on-line na adrese: <http://www.theses.fr/2016PA01H201>). Svým obsahem i metodou se práce řadí do proudu post-fenomenologické filosofie, navazuje zejména na pozdní filosofii Jana Patočky a Maurice Merleau-Pontyho. – Pozn. red.

zkušenosti a jako to, co tuto zkušenost předchází a co je podmínkou její možnosti. V tomto smyslu můžeme hovořit o *ontologické hodnotě* smyslově daného jsoucná, která vyjadřuje, že jsoucná se dává jako cosi nadaného vlastním bytím. Na tomto základě lze říci, že smyslově dané jsoucná má *transempirickou* povahu, tj. transcenduje či přesahuje každou jednotlivou aktuální zkušenost, aniž by ovšem přesahovalo možnost zkušenosti vůbec. Jinými slovy, dávající se jsoucná umožňuje vždy ještě další zkušenosti, což znamená, že každá zkušenost je nezbytně *dílčí* a jsoucná samo sebe zpřítomňuje jako cosi, co zároveň zůstává vždy i v jisté míře a nezrušitelným způsobem nepřítomno. Tento náhled je klíčový pro vypracování koncepce fenomenologického pole – což je pojem, s nímž pracuje i projekt asubjektivní fenomenologie Jana Patočky. Fenomenální pole či sféra zjevnosti představuje strukturu možných daností jsoucen. Jako takové není ontologicky nezávislé na bytí jsoucen, ovšem ukazuje se, že obecné struktury jevení jsou přesto autonomní a nelze je na konkrétní jevy plně převést.

Po fenomenologickém vypracování tohoto obecně ontologického základu je možné přistoupit k tématu samotné prostorovosti, resp. prostorového způsobu bytí dávajících se jsoucen a *já*, jež činí se jsoucná zkušenost. Prostorovost představuje podstatný způsob bytí tělesných smyslových jsoucen, která existují jako prostorově diferencovaná: své bytí zjevují tím, že se dávají vždy *perspektivně*, tedy různě z různých míst, z nichž je odlišně vedená konstitutivní hranice mezi jejich povrchem a hloubkou, vnějškem a vnitřkem. Tato elementární prostorová diference je pro bytí smyslových tělesných jsoucen zcela základní; mj. je úzce spjata s neprostupností, která představuje jednu z podstatných charakteristik tělesných jsoucen. Variování perspektiv pak může vždy nově přepisovat hranici mezi vnitřkem a vnějškem, diference jako taková však zůstává platná a pro zkušenost se svébytným jsoucnem zcela konstitutivní. Právě na této půdě je totiž možné podat odůvodnění fenomenologické teze, že vnímání představuje původní formu danosti, v níž je přítomno dávající se jsoucná *samo*. Smyslová jsoucná, rozlišená diferencí povrchu a hloubky, totiž existují jakožto *vnější i niterná*: zjevují se jakožto zvnějšňující se niternost, setkáváme se s nimi jako s vnitřky, jež se nějak projevují navenek. Niternost má přitom obojaký charakter: za své vnější zjevy se jako ona sama skrývá, a přesto se právě skrze ně zpřítomňuje jakožto z podstaty nepřítomná. Právě díky této základní prostorové diferenciaci jsou tedy jsoucná nadaná ontologickou svébytností. Představují skutečná individua; každé je čímsi, co každou svou jednotlivou danost přesahuje a co je vždy ještě něčím víc než vlastními, principiálně vždy

pouze *vnějšími* uskutečněnými manifestacemi. Tato dynamická diference v průběhu perspektivního dávání činí ze jsoucen transempirické jednoty, které přesahují každý aktuální zjev, a přece *jsou* právě jakožto aktuálně nevyčerpatelné *možnosti svého zjevování*.

Proměnlivě uskutečňovaná diference povrchu a hloubky, vnějšku a vnitřku, vyjadřuje nejen prostorovou kontinuitu jsoucen – tedy bytostný vztah mezi jsoucno a jeho okolím, které představuje síť míst, odkud může být jsoucno někomu dáno – ale též jejich kontinuitu časovou: každá aktuální danost je jednak pochopena jako uskutečnění předchůdné možnosti (odkaz na dimenzi minulého) a zároveň je jen *dílečtí*, což znamená, že umožňuje, či dokonce vyžaduje doplnění dalšími možnými danostmi (otevřenost jsoucna dimenzi budoucího).² Individuální jsoucna tedy svým bytím odvíjejí vlastní příběh a rozestírají vlastní kontextová pole, do nichž jsou zasazena a která zároveň spoluutvářejí. Dokonce i tehdy, když je jejich tělesná jednota jednou provždy narušena, ještě k nám mohou promlouvat *stopy* této původní jednoty: zakoušíme fragmenty jako fragmenty, vnímáme nyní již oddělené, nezcelitelné díly původního celku.

Právě proto, že tělesná jsoucna mají svou prostorovost a na ni navázanou *vlastní* časovost, jsou to též *možná druhá* já, což znamená, že pro nás mohou v některých případech hrát roli jiných *já*. Mohou se tedy dát *já* jakožto příjemci daností týchž jsoucen, která *já* vnímá ze *své* perspektivy. K naší zkušenosti tak díky tomu patří i odlišné zkušenosti s tímtež. K bytí transempirických jsoucen totiž nedílně patří, že existují simultánně pro více než jednoho příjemce svého zjevu: jsou dána jako *cosi*, co se vždy může dát více než jednomu aktuálnímu *já*. Právě takto je *druhý* nejen možný, ale je přímo nutně implikován ve světě, který nikdy není jen náš vlastní. Setkání jsoucen, o němž Jan Patočka hovoří jako o oslovování – odpovídání,³ vyjadřuje fakt, že dané jsoucno vstupuje do bytostného existenciálního kontextu *já*, ale ovšem zároveň že *já* vstupuje do bytostného kontextu daného jsoucna. Jedno i druhé je tedy součástí kontextu jiného jsoucna; každé samo rozestírá vlastní svébytné síť souvislostí, v nichž jako jejich součást figuruje i příslušný protějšek,

² Renaud Barbaras v tomto kontextu hovoří o „kontinuitě“ zkušenosti (R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris 2013, str. 42 nn.). Důležité ovšem je, že možnost pokračovat ve zkušenosti není jednoduše možností vlastní zakoušejícímu *já*, nýbrž je založena v bytí jevících se prostorově diferencovaných jsoucen: patří k *jejich* existenci, že se nikdy nemohou ukázat vyčerpávajícím způsobem.

³ J. Patočka, *Prostor a jeho problematika*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, III/2, *O zjevování*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2016, str. 11–71.

a které se tedy kříží a protínají. V rozestírajících se perspektivách jsou tedy zahrnuti vždy též možní i skuteční druzí jako příjemci zjevů jsoucna. Díky tomu je tento svět, podle Hérakleita jeden a stejný pro všechny,⁴ jakožto *sdlílitelný* bytostně společným světem; je myslitelný jako poslední horizont veškerých vnějších horizontů, jako souvislost, která již nepoutá jen některá konkrétní jsoucna, ale veškerá možná jsoucna vůbec, nakolik kdy mohou tvořit součásti jednotné, spojitě skutečnosti, která má prostorový i časový charakter. Výslednicí těchto úvah by tedy mělo být mj. takové uchopení smyslového vnímání, které jej ukáže jako podstatně intersubjektivní aktivitu; každé *mé* vnímání vždy otevírá mimimálně možnost *cižtho* vnímání.

K podložení takového náhledu je však třeba rozpracovat z hlediska prostorovosti též koncepci *já*, pojatého již nikoli jako zakoušející vědomí, ale jako vnímající a zároveň též vnímatelná tělesná živá bytost. Spolu se zakoušením jiných jsoucna zakouší *já* i samo sebe; zkušenost, kterou tělesné *já* činí se sebou samým, je ovšem značně specifická, protože strukturální momenty jevení „co se dává“ a „komu se dává“ spadají v tomto případě vjedno – lze také říci, že zkušenostní dosah této striktní identity vymezuje hranici *já* oproti jiným jsoucnům. Smyslová zkušenost ve své vždy parciální a perspektivní povaze předpokládá, že *já* je vůči zakoušeným jsoucnům určitým způsobem *situováno*. V porovnání s vnější smyslovou daností tělesných jsoucna se tělo *já* jeví jako to, v čem se smyslové vnímání odehrává: toto vnímající tělo nazýváme v souladu s fenomenologickou tradicí, pro niž je klíčový zejména Merleau-Ponty a jeho *Fenomenologie vnímání*, vlastní tělo (*corps propre*). V návaznosti na tuto tradici je vlastní tělo uchopeno jako takové, které se na rozdíl od jiných těles dává samo sobě *aperspektivně*, což lze definičně vymežit jako *vnitřní* (sobě)danost. S takto pojatým vlastním tělem můžeme činit zkušenost nezávisle na zkušenostech s jinými tělesnými jsoucnými. Pouze *já* je tedy samo sobě dáno takto *zevnitř*, tj. nikoli dílčím způsobem a v mnohosti neslučitelných perspektiv, ale jakožto *celek*, který i když je průběhem konkrétních zkušeností diferencován, je dán *naráz*. Tato optika zdůrazňuje, že vlastní tělo je určeno svou podstatnou jednotou; jde o celek, který Merleau-Ponty označuje (ve vazbě na gestaltpsychologii) jako *tělesné schéma*.⁵ Tělesné schéma utváří jakési souhrnné vnitřní povědomí o vlastním těle, jeho podobě a aktuálním rozložení jeho částí. Má

⁴ Hérakleitos, B 30.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013, str. 134 nn.

představovat předchůdný rámec, jenž nám umožňuje situovat vůči sobě vnější danosti, tj. danosti jiných jsoucn, ale též vlastního těla, nakolik je smyslově přístupné zvenčí, tedy jakožto vnímatelná „věc mezi věcmi“.

V tomto kontextu je třeba vyrovnat se kriticky s dualistickou koncepcí raného Merleau-Pontyho, který ve *Fenomenologii vnímání* odmítal připustit, že by vlastnímu tělu přináležela dimenze vnějšku. Opřít se lze o náhledy pozdního Merleau-Pontyho a také Jana Patočky, které umožňují rozvinout odlišný způsob, jak pojímat vztah mezi vnitřní a vnější dimenzí já, tj. vykázat na fenomenální půdě, jak se oba nedílné aspekty sobě-danosti já prostupují. Toto promýšlení je vedeno snahou (vlastní ovšem také již Merleau-Pontymu) porozumět vlastnímu tělu jako aktivnímu aspektu, díky němuž je naše vlastní bytí bytím ke světu, tj. bytím orientovaným k jiným jsoucňům a jiným já, které nás ve světě oslovují. Toto by nebylo možné, pokud by vlastní tělo nebylo zároveň vnějším tělem, tedy tělesným jsoucňem nacházejícím se ve světě mezi dalšími takovými jsoucn, vnímatelným a jevícím se perspektivně. Já je zcela původně a nedělitelně tělo zakoušející i tělo zakoušené, dané *společně a zároveň* zevnitř i zvenčí. Právě tato vnější dimenze přitom představuje podmínku možnosti setkávání já a jiných jsoucn. Pozdní Merleau-Ponty v této souvislosti pracuje s koncepcí jednotné universální tělesné masy (chair du monde). Patočka uvádí, že vnímající já primárně nesituuje zakoušené věci vůči sobě, ale naopak situuje sebe vůči věcem, orientuje sebe sama ve světě ve vztahu k nim.⁶ Sebevztah si tedy zjednává podstatně skrze to, s čím se ve světě spolu s ostatními já setkává, neboli prostřednictvím něčeho, co není já, co jej však nějak a odkud oslovuje a na jeho výzvy též odpovídá. Nacházíme zde tedy zvláštní dvojpólovost vnitřku a vnějšku v danosti vlastního těla, jejich vzájemné podmiňování a provázání. Tyto souvislosti, spolu se zhodnocením významu uvedené prostorové diference pro povahu zkušenosti s ostatními jsoucn, by si zasloužily důkladnější promýšlení, než jakého se jim mohlo dostat v rámci disertační práce.

Již nyní se však snad alespoň v hrubých rysech ukazuje, jak významnou roli hrají prostorové diference pro konstituci fenomenálního rozdílu mezi já a ostatními tělesnými jsoucn. Prostorovost jako způsob bytí jsoucn je tím, co umožňuje tematizovat jak pól specifičnosti já a jeho diferencí vůči ostatním jsoucnům, tak jejich jednotnou ontologickou strukturaci. Tělesnost charakterizovaná proměnlivou diferenciací povrchu a hloubky, vnitřku a vnějšku, představuje sdílený modus bytí v tom

⁶ J. Patočka, *Prostor a jeho problematika*, str. 38.

smyslu, že je u obou momentů struktury jevení (co se dává, komu se dává) identický. Právě díky tomu je onou půdou blízkosti, na níž může dojít k jejich setkání – či přesněji, na níž k jejich setkání vždy již došlo. Specifičnost *já* spočívá v tom, že co je v případě daných jsoucen přítomno jako bytostně latentní a nepřítomné, to zde může být jistým způsobem aktuálně prožíváno: zatímco jsoucná se dávají zvenčí, tj. jakožto zvnějšnělé vnitřky, *já* je příjemcem jevení díky tomu a jako to, co se sobě dává navíc i zevnitř, tedy aperspektivně a celé naráz. *Já* se v procesu diferenciaci vymezuje na podkladě jiných jsoucen jako takový region bytí, kde je zkušenostně dán překryv těchto dvou způsobů danosti. Je přitom zásadní, že sobě-danost *já* zevnitř neruší latenci, která bytostně patří k sobě-danosti *já* zvenčí: nakolik je *já* tělem daným zvenčí, je i pro sebe samo vnitřkem, který bezprostřední danosti stále uniká. Vnitřní sobě-danost totiž *sensu stricto* nezpřítomňuje vnitřek jako rub perspektivně přístupného vnějšku, ale zjevuje *já* jako jednotný tělesný celek (*corps propre*), který diferencovaně odpovídá na to, s čím se ve světě setkává: ukazuje tedy bytí *já* jako tělesné bytí ke světu.

Je také důležité, že promyšlení jevení a dávání se na úrovni jeho prostorově tělesného charakteru si nevynucuje chápat člověka jako jediného možného příjemce zjevu jsoucen: perceptivní setkávání se jsoucný na této rovině vykazuje spíše universální, obecně platné rysy. Platí též, že prostorově-tělesný modus bytí představuje rovinu, kterou sdílí živé s neživým. Metoda fenomenologické deskripce nám umožňuje popisovat povahu onoho sdíleného prostorově-tělesného bytí na půdě naší žité zkušenosti. Elementární ontologická spřízněnost všeho, co je a s čím se kdy vůbec můžeme setkat, tu tedy není metafyzickou tezí, ale ukazuje se jako vždy přítomný aspekt prožívání, bez něž by naše zkušenost v té formě, v níž je nám vlastní, vůbec nebyla možná.

Eliška Fulínová

FENOMENOLOGIE NA KŘIŽOVATCE

Zamyšlení nad prací Elišky Fulínové

La conception phénoménologique de l'espace

Fenomenologie nově zformulovala starou otázku po vztahu bytí a jevení: jevící se věc je na jedné straně věc sama a jevení k jejímu bytí nedílně patří, na druhé straně však bytí věci není totéž co její aktuální zjevnost. Husserlovým řešením této aporie byla koncepce transcendentálního já, jež je s to v reflexi pozorovat, jak vědomí ve svých aktech konstituuje předmětnost, jež aktuální danost ve vědomí přesahuje.

Lze bez nadsázky říci, že se následující vývoj fenomenologie odehrává jako zápas s důsledky tohoto pojetí zjevnosti, jež Eliška Fulínová označuje ve své disertaci za „egocentrické“. Práce *Fenomenologická koncepce prostoru* se opírá o M. Merleau-Pontyho, J. Patočku a okrajově také o M. Heideggera, nemá však za cíl historickou rekonstrukci jejich koncepcí fenomenologie: autorka charakterizuje důvody a dosah jejich kritiky husserlovské pozice a vymezuje se vůči jejich vlastním jednostrannostem proto, aby načrtla svůj koncept zjevnosti, založený na specificky pojaté prostorovosti. (Poněkud přesnější titul její práce by proto zněl: „Prostorová koncepce fenomenologie“.) Eliška Fulínová nepodává jen samostatný výklad současného stavu fenomenologického bádání, nýbrž utkává se, takřkajíc „s otevřeným hledím“, s klíčovými otázkami fenomenologické tradice, v nichž se rozhoduje, v čem je tato tradice nosná a v čem nám naopak brání porozumět skutečnosti.

Systematickým východiskem práce je analýza *smyslového vnímání*, jež hraje u Husserla a Merleau-Pontyho důležitou, ba zásadní roli, zatímco ústředním pojmem Heideggerovým (a z větší části i Patočkovým) je *rozumění smyslu*. Eliška Fulínová je si vědoma toho, že lidské smyslové vnímání a rozumění smyslu jsou neoddělitelné, avšak své vlastní úvahy – jak je u práce o pojetí *prostoru* také pochopitelné – soustředí takřka výhradně na oblast smyslovosti. Rozumění smyslu přichází ke slovu v pasážích o Heideggerovi, kde je brání „něčeho jako něčeho“ vyloženo z významnosti pro Dasein, tedy z kontextu „pragmatického“ využívání prostředků, jehož účelem je vposled výkon lidské existence. Podobně jako u většiny výkladů Heideggera z „obstarávání“ zůstává i zde stranou dosah těchto analýz pro pojem světa a bytí-ve-světě, avšak v rozhodujícím bodě má podle mě autorka pravdu: rozlišení dvojího

způsobu bytí, tj. existence ve světě a tzv. „nitrosvětského“ jsoucna (ať už příručního či pouze se vyskytujícího), ústí v onticko-ontologickou diferenci, v níž původní lidská časovost *funduje svým sebevztahem* zjevnost jsoucna a v níž jsou oba způsoby bytí – navzdory svému sepětí ve zjevnosti samé – odděleny nepřekročitelnou propastí. Existence je svou temporalitou od jsoucna „emancipována“, jde jí o bytí *na rozdíl* od jsoucna, takže zde není *kvůli jsoucnu* či *pro jsoucno*, nýbrž *kvůli zjevnosti* jsoucna, tzn. kvůli (svému) bytí ve světě, příp. kvůli bytí samému.

Obecným záměrem práce je setrvat v linii klasické fenomenologie, která pomocí redukce a epoché zkoumá danost jsoucna ve formě intencionální korelace, ale zároveň proměnit tento přístup tak, aby se v něm mohla plně uplatnit ontologická svébytnost jsoucna samého. Pro tuto svébytnost je podstatné, že není tvořena aktem já, že není jen „teží“ či „perceptivní jistotou“. Proti jednosměrné fundaci bytí jsoucna ve zjevování lidskému *subjektu* (ať již prostřednictvím konstitutivní aktivity vědomí nebo původní časovosti existence) trvá autorka na tom, že jsoucno se ve zkušenosti dává jako „ontologická hodnota“, umožňující zakoušet je v podobě smyslu, jenž danost našemu rozumění přesahuje. Eliška Fulínová směřuje k pojetí zjevnosti jako skutečného *setkání* já a jsoucna, v němž je jsoucno rovnocenným partnerem, který je v čase a má svou vlastní historii. Také většina fenoménů, jež autorka uvádí v závěru své práce, poukazuje ke zjevnosti jako společné historii smyslu, v níž se já podílí na zjevnosti jsoucna a jsoucno na zjevnosti já.

Trvat na svébytné „ontologické hodnotě“ chce autorka právě na nejvlastnější půdě fenomenologie, tj. na půdě smyslově-tělesné zkušenosti se světem. Že jde o problém procházející téměř celou tradicí, připomíná nejprve svým aktualizujícím výkladem motivu smyslového vnímání v Platónově *Theaitétovi*, kde vněmům patřícím já odpovídají vnímaná jsoucna se svými perceptivními hodnotami (§ 4). Koncepti zjevnosti jako relace *sui generis* rozvine však autorka až s pomocí Merleau-Pontyho a Patočky, kteří se ve svém pozdním myšlení snaží každý po svém prolomit transcendentalismus husserlovské fenomenologie. Pod tituly „fenomenální pole“ či „tělo světa“ je u obou promyšleno zjevování samo jako „relacionální doména“, v níž já i svět vyvstávají vždy společně. Korektivy, které vůči oběma autorům autorka uplatňuje (zpochybnění možnosti radikalizace *epoché* u Patočky, výtka dualismu, resp. monismu vůči ranému, resp. pozdnímu Merleau-Pontymu), se opírají právě o specifické pojetí *prostorovosti*.

Metodická analýza smyslové danosti vede v pojetí Elišky Fulínové k tematizaci *vnějšku* jakožto předpokladu zjevnosti vůbec. Jsoucno se

nám ukazuje vždy jako to, co překračuje aktuální danost, takže jeho přítomnost je zároveň také spolu-přítomností ne-daného. Toto ne-dané, jež autorka označuje za „trans-empirickou povahu“ daného jsoucna, má více podob: unikavost vnitřku jsoucna dávajícího se zvenčí, jeho neproniknutelnost, kladení odporu etc. V každém případě je tato trans-empirická „hodnota“ jsoucna předchůdnou a umožňující podmínkou jakékoli zkušenosti se jsoucnem jakožto *daným*. Každé jsoucno se nám dává v poli dalších možných zkušeností (našich i jiných), a toto pole je představeno jako relační doména světa tvořená jednotnou sítí vztahů v pluralitě různých míst.

Danost něčeho někomu je v práci pojata jako spojení *dvou* způsobů danosti: je to jednak danost vnějších předmětů, které se dávají v perspektivách a neúplně, odkazující k otevřenému horizontu možností, jednak danost já sobě samému, v níž je si já dáno zevnitř, aperspektivně, naprosto a naráz, jako vnitřek heterogenní extenzivity těla, který nemá žádnou hloubku. (§§ 24.3, 27) Zjevnost je tak vposled umožněna vlastním tělem jakožto výjimečným jsoucnem, které je dáno sobě samému jak zevnitř, jakožto vnímající, tak zvenčí, jako vnímaná věc mezi věcmi. Fenomenologická korelace se tak ukazuje jako *diference* a zároveň nedílná *spjatost* danosti zvenčí i zevnitř naráz. Podvojnost tohoto sebevztahu je tím, co otevírá přístup k něčemu jako takovému, co je podmínkou danosti vnějších předmětů vůbec.

K tradiční reflexivitě sobědaného já tedy přistupuje jako její neoddelitelný rub také tělesnost a rozprostraněnost a tato danost já sobě samému zvenčí, jež je parciální a nahodilá, způsobuje, že si já nemůže být nikdy dáno v naprosté transparentci. Simultaneitě prostoru je přítom přičtena nejen trans-empiričnost dalších možných zkušeností s vnějším jsoucnem: také sama *diference* danosti zvnějšku a danosti zevnitř je diferencí původně *prostorovou* (§ 27), „vektoriální“, tj. diferencí dvojího směru danosti. Tato *diference* je svého druhu absolutní a je ve zjevnosti přítomna vždy naráz. To dovoluje Elišce Fulínové hájit jednotu tělesné zkušenosti v opozici vůči všem „mechanistickým“ a ne-celostním konceptům těla a především odmítnout možnost, že by zjevnost byla založena na vztahu dvou různých jsoucen. Dvojstrannost vektoriálně pojaté *diference* slouží rovněž jako vodítko při korekturách jiných pokusů opustit „egocentrické“ východisko fenomenologie: proti jednotě prostorově-tělesného „těla světa“ je třeba uplatnit vnitřní sobědanost já a proti radikální ontologické diferencí naopak jednotu vnější danosti já a světa.

Práce Elišky Fulínové představuje osobitý a precizně provedený pokus znovu promyslet pole zjevnosti jako pole primárně prostorové.

Pokusím se v následujících poznámkách sledovat z poněkud odlišné pozice její širší záměr (tj. překročení „egocentričnosti“ fenomenologie a průkaz „ontologické hodnoty“ jsoucna) a položit si otázku, nakolik je pro tento záměr práce nosné její východisko. Východiskem je tu základní předpoklad zkoumání smyslové zkušenosti, totiž aperspektivní a bezprostřední („absolutní“) danost já sobě samému, která má provázet jakékoli vnímání vnější. Vnitřní danost já tedy koinciduje s jeho vědomým bytím: „zevnitř“ si já není dáno parciálně ani perspektivně. I když tento předpoklad tvoří pro fenomenologii smyslové percepcie svého druhu axiom, je třeba se ptát, a) zda jde u tohoto typu danosti skutečně o *fenomén* a b) zda zakoušíme v tomto typu danosti vskutku své *já*. Na rozumějící percepci se sice vždy podílí vnímané i vnímající, ale pokaždé v *určitém smyslu*, což znamená, ve zkratce řečeno, že se buď díky já dává smysl věci, nebo se díky věci dává určitý smysl já. Vnímající se pak *neukazuje zároveň* s vnímaným, jehož zkušenost umožňuje: je sice vždy spolu-přítomen, ale nemůže být přítomen jako *daný*. Vidíme-li „věc samu“, je to jen na rubu zkušenosti já, a zakoušíme-li „já samo“, je to na rubu zakoušených věcí; fenomenálně (jako určitý smysl) není *dáno* obojí zároveň. Také záměrné sebe-zakoušení se děje vždy v určitém smyslu.¹

Ani u tak zdánlivě izolovaných fenoménů, jako je tělesná bolest, nejde o „vnímání sebe jako vnímajícího“, tj. o aperspektivní vědomí počítku. Člověk zakouší bolest *ceteris paribus* vždy ve světě, tj. ve vztahu k tomu, jaký má jeho bolest věcný smysl (např. co špatného snědl), nebo k tomu, jaký věcný smysl své bolesti dává (např. že nepůjde do práce). Bolest má vždy smysl *něčí* bolesti, je zasazena v kontextu toho, jako co ji někdo pojímá, jak se k ní staví (např. zda si stěžuje nebo na sobě naopak nedává nic znát apod.): teprve to z něho dělá určité, tj. osobní *já*, a nikoli tělo prožívané „v první osobě“.

Vnitřní, stále sobě-přítomný pól zkušenosti není *zkušenost*, nýbrž logicko-spekulativní *výklad* zkušenosti. Zatímco zkušenost se ze své podstaty odbývá v jednostranném smyslu, v němž je druhý smysl spolu-míněn, sebe-vědomí je filosofický konstrukt, který v hledání jistoty a poslední půdy zkušenosti odhlíží od smyslu toho, co je dáno díky

¹ I tam, kde se Merleau-Ponty domníval, že je obojí smysl překlenut „univerzální látkou světa“ (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, str. 179), zdůrazňoval *nesoučasnost* (iminenční) druhého smyslu zkušenosti (tam., str. 191). A pokud obojí smysl není *dán* naráz, pak ani sféra zjevnosti není jako vnitřní i vnější *dána současně*, takže sdílená „tělesnost“ vyjadřuje spíše nutnost obtížného a vždy ne-úplného sjednocování *obojího* smyslu zkušenosti, které prostřednictvím *jednostranné* danosti smyslu někdo vykonává.

čemu. Takové sebe-vědomí pak není perspektivní ani parciální; má spíše charakter transcendentální apercepce, a proto není skutečným já, žijícím skrze svět. Cituje-li autorka v úvodu Patočku, že Descartes jako první uvedl do filosofie „osobní jsoucnost“, pojmenovává tím zároveň trvalý problém fenomenologie, jež se jen velmi obtížně propracovává od já jakožto *neosobního* vědomí k osobní zkušenosti světa. Také úvahy, které dnes zkoumají vědomí pod titulem „první osoby“, nechávají osobní povahu zkušenosti zcela stranou. Je pravda, že zkušenost dělá vždy „já“: ale klademe-li si otázku, kdo toto „já“ je, můžeme ho nalézt jen ve způsobu, jak se mu dává svět a jak se ono dává světu. Svět jako nedaná celistvost nemůže být dán vědomí, nýbrž jen *někomu*, jehož ne-daná historie se do světa vepisuje. Být ve světě prostřednictvím vnímání smyslu může právě jen „perspektivně“ dané a parciální já, které bere věci v jejich smyslu a ve svém smyslu jim odpovídá, zůstávajíc odkázáno na to, jak bude jeho odpověď převzata. Právě vzhledem k rámcovému záměru práce Elišky Fulínové, jež pokládám za mimořádně důležitý, je třeba se ptát, zda můžeme chtít chápat jsoucnost jako svébytného partnera s jeho vlastní historií (§ 18, Conclusion), aniž tak rozumíme sobě samým.

Promyšlená a jasná expozice základních rysů zjevnosti, kterou autorka vypracovala, umožňuje položit si otázku, zda rozdíl vnitřek/vnějšek a s ním spjatá perspektivita nemá ještě jiný smysl než prostorový. Dokud se v myšlence průběžně sobě-danosti já uchovává diference, která sice prochází zjevností samou a je nezrušitelně tělesná, avšak je dána naráz, takže v ní nemusí (nemůže) docházet ke zvratu, ke *změně* a případně ztrátě smyslu, plní tato diference podobnou roli jako diference ontologická. Nitro jiných jsoucností nežli já zůstává pak spíše hypotetické a jejich svébytnost se víceméně omezuje na ne-určitost, negativitu a ne-danost.

K omezenosti perspektivy však může patřit i to, že není naráz danou relací se dvěma „póly“, nýbrž že v ní jde o takové rozlišení vnějšek/vnitřek, jež je sice vždy dáno jen v jednom smyslu, ale z povahy věci musí být bráno i v druhém. Pouze pokud je možné perspektivu obrátit, lze ji též „realizovat“, tzn. převzít ji ve smyslu, jež svou jednostranností implikuje. Rozhodující by pak nebyla „neoddělitelnost“ vnitřku a vnějšku jako taková, nýbrž spíše *způsob*, jak se jejich spjatost uskutečňuje. V tomto bodě by podle mne bylo možné a potřebné vést úvahu Elišky Fulínové o krok dál. Perspektivy, které mají umožňovat *změnu* hloubky v povrch a *vice versa*, nemohou být založeny *jen* v pluralitě míst, tzn. v doméně vnějších vztahů daných simultánně. Nemají-li se jsoucnost dávat nakonec jen jednomu „adresátu jevení“, mají-li se jevit ve světě jedno druhému, tj. *setkávat se* nejen s námi, nýbrž i navzájem,

pak musí být s to vstupovat do prostoru druhých jakožto jsoucna časová, nebo přijímat čas druhých jakožto jsoucna prostorová. Chápeme-li např. prostorové jsoucno jako nadané individualitou, pak nezbytně počítáme s jeho existencí v čase, tzn. s perspektivou jeho vlastní historie (§ 18), do níž spolu s ostatními jsoucný vstupujeme i my sami, stejně jako ono vstupuje do historie naší.

Rozumějící percepce je tak *ipso facto* vztažena k druhému smyslu danosti. Má-li to, co je dáno zvenčí, svůj vnitřek, pak to, čemu se dává, je v druhém smyslu jeho vnějškem a také tento smysl ke zkušenosti nutně patří. „Ontologická hodnota“ přesahující aktuální vnější danost jsoucna je jeho vnitřní smysl, jenž je předpokladem pro setkání, jelikož umožňuje, abychom do něho svou zkušenost včlenili. Jsoucna nemohou být „teží“ já, protože nás oslovují, protože vnímáme sebe také jako součást *jejich* smyslu a jsme na ně v tomto ohledu odkázáni. Já se vztahuje i k sobě samému jako vnějšímu, protože z hlediska jsoucna naše zkušenost opravdu vnější *jest*. Přístup k vnějšku neposkytuje tedy primárně naše schopnost zakoušet se jako věc vyskytující se mezi věcmi, nýbrž schopnost zakoušet se z hlediska jsoucna, s nimiž se setkáváme.

Není nám tedy přístupné jenom jsoucno, které „je pro nás“, nýbrž vždy také jsoucno, pro které „jsme my“. Právě tato „ontologická hodnota“ je podstatnou podmínkou pro to, aby se nám jevílo „jsoucno samo“. A pokud je já ve svém zakoušení vždy také vřazeno do smyslu toho, co zakouší, lze s Merleau-Pontym říct – poněkud pointovaně, ale v zásadě ne nesprávně –, že jsme jakožto vnímající sami „vnímání věcmi“, aniž to předpokládá jakýkoli nevykazatelný „panpsychismus“ či monismus. Rozumíme-li jsoucnům vždy i „zevnitř“, neznamená to, že se s nimi „identifikujeme“, nýbrž že díky nim zakoušíme parciálnost a vnějšnost své perspektivy.

Trans-empirický, ne-určitý a ne-daný je vnitřní smysl jsoucna jen tehdy, jeví-li se jsoucno jako vnějšek jinému nitru, které s ním může ze svého hlediska dělat předem neomezitelnou řadu zkušeností. Negativní povaha této otevřenosti možného není však jedinou podobou vlastního smyslu jsoucna: svébytnost jeho smyslu rovněž znamená, že jsoucno je také tím, v čem se druhé věci jeví. V tomto druhém ohledu není jeho nitro jen tím, co „ustupuje“ a „skrývá se“: je také tím, co osvědčuje a projevuje svůj smysl skrze to, co je ze světa oslovuje. Druhá jsoucna nejsou proto jen „možní“ adresáti danosti a aktéři zkušenosti. Jsou to skutečné subjekty své zkušenosti, jimž jako takovým rozumíme, takže můžeme zakoušet svět i v jejich smyslu, tj. prostřednictvím jejich schopnosti přijímat projevy druhých a v druhých se projevovat. Jsoucno takto

svébytné není jen „à bout de regard“ (29), je *druhým smyslem* pohledu či zkušenosti, kterou s ním zvenčí (sami nebo prostřednictvím něčeho jiného) činíme. Vezmeme-li tento smysl za svůj a sledujeme-li jej, pak nám otevírá jinou danost než tu, v níž byl dán zvenčí: stává se svébytnou perspektivou, díky níž se svět otevírá jinak. Jeho smysl není potom jenom skrytý a stále ustupující: je tím, oč se opíráme a nač ve zkušenosti světa spoléháme: nemohli bychom být ve „vnějším“ prostoru, kdybychom nespolehali na časovou svébytnost prostorových jsoucen a nemohli do „vnitřku“ jejich času vstupovat jako součást jeho smyslu.

Vztahujeme se tedy ke světu v rámci přítomnosti, v níž má diference vnějšek/vnitřek určitý smysl. Reversibilita tohoto smyslu neznamená, že se „stáváme“ zakoušeným jsouncem a vnímáme „skrze jeho orgány“ (má-li jaké), nýbrž že jeho věčný smysl, který je přítomné vnitřní zkušenosti dán jako vnější a „stahující se“, je v druhém ohledu také smysl dávající, že se lze ke světu vztahovat jeho prostřednictvím. Ani hypoteticky nemusíme předpokládat, že jsoucna jsou sobě samým dána podobnou „auto-daností“, jakou přisuzujeme sobě. I bez dohadů o perceptivním nitru věcí rozumíme jsoucnu jako vnějšku i vnitřku světa: to, co se v rozumění nabízí jako vnějšek, může být v druhém smyslu převzato jako vnitřek, jemuž je jako vnějšek dán původní vnitřek. Právě tím se hranice mezi vnějškem a vnitřkem „reaktualizuje“. Pro rozumění, jehož součástí je i lidská percepce, je reversibilita smyslu určujícím rysem: proto není sebezkušenost já dána již apriorní strukturou korelace, nýbrž je budována a udržována ve zkušenosti světa. Já je svébytné tím, že skutečnosti světa přebírá a realizuje ve svém smyslu, tj. jako své možnosti, zatímco svět ve svém smyslu přebírá jako své možnosti skutečnost já. Vzájemná otevřenost a receptivita je tak vždy výsledkem společné historie, v níž se vnitřní předává jako vnější a vnější je přebíráno jako vnitřní.

V návaznosti na pozdního Merleau-Pontyho a Patočku chápe Eliška Fulínová diferentní mody danosti jako momenty společného pole zjevování. Její práce nás staví před otázku, zda je toto pole možné pojmut jako primárně *prostorové* (jako jednotný horizont poukazů s dvojitým směrem danosti). Důraz, který autorka klade na pojmy perspektiva a setkání, poukazuje však spíše k možnosti, že pole zjevnosti je sice nedílnou, avšak podstatně *reversibilní* spjatostí vnitřku a vnějšku, kterou v *jednom* smyslu popsat *nelze*. Co se na takto pojatém rozdílu zjevnosti podílí, je proto třeba popisovat jednak jako to, čemu se jeví svět (co je jeho subjektem v tradičním smyslu), jednak jako to, co se samo ve světě jeví (a co je tedy odkázáno na smysl, jehož se mu v něm dostává). Tato *dvojí subjektivita* by mohla být konkrétnějším významem Patočkovy

„a-subjektivitu“ i Merleau-Pontyho „proplétání“ (entrelacement). Takto pojaté pole zjevnosti jako takové nemusí být něčím *zásadně nedaným* (ontologicky diferentním): ne-danost k němu sice zásadně patří jako to, co danost umožňuje, co však v druhém smyslu také může (musí moci?) být samo dáno. Protože nelze jeho dvojí smysl zachytit z jednoho hlediska, jde také o rozdíl, který se svou povahou vymyká kategoriím dualismu a monismu: rozdělení, které se udržuje obraty svého smyslu, v jistém ohledu rozdělením také není. Je to rozdělení, které je třeba teprve sjednotit, a jednota, která už vždy byla rozdělena. Spíše než z prostorovosti samé by se nabízelo myslet tento reversibilní rozdíl jako spojení času a prostoru, které jsoucno svým bytím ve světě uskutečňuje. Bytí věci je v tomto spojení víc než její zjevnost druhým, ale její zjevnost v druhých je také víc než bytí jí samotné.

Pozice Elišky Fulínové vymezuje hranici, na níž fenomenologie stojí, jakési rozcestí, kde je třeba učinit důležitá rozhodnutí. „Egocentrismus“ zjevnosti lidskému subjektu lze totiž prolamovat nejen některou z forem ryzí transcendence či sestupem ke skrytému, ne-subjektivnímu původu zjevnosti samé. Důraz na „ontologickou hodnotu“ zjevujícího se jsoucna samého by se mohl vposled osvědčit jako věrnější fenoménům. Tato cesta však podle mne vyžaduje změnu pojetí subjektivitu samé, uznání jejího zvrátneho a ne-výlučného postavení ve vztahu bytí–zjevnost. Jinými slovy: vyžaduje důsledné trvání na „asubjektivní“ premise, že já rozumí sice světu ze sebe, ale sobě ze světa. Existence v rozdílu vnitřek/vnějšíšek by pak mohla být uchopena jako obecná ontologická charakteristika, jež by dovolila tematizovat *historičnost* různých způsobů odkrývání, na něž odkazuje závěr práce. A mohla by být i půdou, na níž se lze pokusit specifikovat také jiné způsoby bytí ve světě, než je lidské rozumění. Je totiž obtížné chápat člověka jako „organickou součást světa“, má-li se jako jediný vyznačovat neperspektivní a absolutní sobě-daností. Kromě takové zcela diferentní sobě-danosti zbývá pak jen to, co máme údajně se jsoucny „společné“, tedy vnějšnost, bytí „věci mezi věcmi“; proto na této cestě nenalzáme *spřízněnost* mezi naší zkušeností jako celkem a bytím jsoucna ve světě. Mám za to, že cesta k „ontologické spřízněnosti“ vede jen přes co nejlepší pochopení způsobu, jak jsme uvnitř i vně světa svým rozuměním: jen tehdy, vede-li cesta takto „vzhůru“, vede zároveň také „dolů“, tj. k živému i neživému jsoucnu.

Pavel Kouba

Jindřich Karásek
SCHELLINGOVA
METAFYZIKA PŘÍRODY

Červený Kostelec (Pavel Mervart)
2017, 233 str.

Kniha Jindřicha Karáska si klade za úkol představit čtenáři Schellingovy Würzburgské přednášky z roku 1804, známé také pod názvem *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (Systém celé filosofie a filosofie přírody zvláště). Schelling v tomto díle rozpracovává systém skutečnosti, který vychází z absolutní ideje Boha. Počáteční bod jeho zkoumání je vědění samo, z něhož je poté odvozen nejen systém celé filozofie, ale i systém přírody. Struktura recenzované knihy pak odpovídá struktuře Schellingova díla, které se dělí na obecnou a speciální metafyziku přírody. Autor přitom neposkytuje ucelenou argumentaci, spíše zprostředkovává čtenáři přístup k Schellingovu textu a interpretuje některé problematické pasáže. Hlavní části také předchází kapitola, v níž je Schellingův spis zasazen do kontextu dějin filosofie a samotného Schellingova díla.

První část knihy uvádí Karásek vymezením Schellingova přístupu vůči přístupu osvícenskému, který se ukazuje právě na jeho chápání přírody (29).¹ Jak autor uvádí, podle Schellinga se osvícenství snaží podřídit si instrumentálně přírodu a vkládá do ní svůj vlastní účel, který je přírodě cizí.

Schelling naopak ponechává účel jak v samotných jsooucnech přírody, tak v přírodě jako celku (31). Ta pak není jen prázdným a mrtvým prostorem, který čeká, až mu bude účel z vnějšku vložen, ale stává se živým, do sebe uzavřeným celkem (37). Příroda je také niterně spojena s duchem, který jí předchází a zjevuje se v ní, a vytváří tedy kontinuitu čím dál více oduševněných stupňů (45). Proces kontinuálního zduchovňování je přitom procesem sebeuchopování ducha (44–46).

Würzburgské přednášky jsou řazeny do období Schellingovy filosofie identity. Proto Karásek nejprve popisuje tento identitní základ, v němž příroda a duch tvoří jednu substanci neboli Boha. Tuto absolutní identitu Schelling uchopuje pomocí rovnice $A = A$, která vyjadřuje jak její existenci, tak její sebezpoznání (66 n.). Tato afirmace podle Karáska vytváří strukturu afirmujícího, aktu afirmace a afirmovaného, kde první a poslední člen je stejný,² přičemž identita afirmovaného a afirmujícího je nám dána čistě rozumově v intelektuálním názoru (68 n.). To znamená, že je rozumově poznávána člověkem sama o sobě a není uzavřena jen do svého sebevědomí: tvoří základní strukturu jedné substance, které odpovídají jak příroda, tak duch. Karásek pak rozděluje diferenci na kvantitativní a kvalitativní. Zatímco kvalitativní diference se v identitě absolutna nevyskytuje, protože v identitě není diference, kvantitativní diference vzniká rozdělením subjektu a objektu (73).

1 Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované knihy.

2 Srv. k tomu má poznámka na konci recenze.

Rozumové poznání člověka je u Schellinga omezeno jen na poznání absolutní identity. Podle Karáska se na tento problém můžeme dívat jak z ontologické, tak epistemologické perspektivy, které ale v konečném důsledku spadají vjedno. Jsoucna mají své bytí právě v rozumu absolutní substance, a tak jsou poznávány skrze ni. Věci o sobě tak lidé poznávají v rozumu absolutní substance (82 n.), a to proto, „že bytí věcí o sobě je jejich bytím v rozumu“ (89). Z toho vyplývá, že právě bytí věcí o sobě je jen ideální. Avšak v souladu s tím, že afirmované je jedno s afirmujícím, a díky tomu, že podléhá zákonu identity ($A=A$), je i toto ideální bytí totožné s reálním bytím (90 n.).

Autor pak dospívá k otázce, jak je v jednotě absolutní substance možná pluralita, a představuje východisko Schellingovy odpovědi, jež spočívá v tvrzení, že existuje jen jedna substance, a proto musí být důvod mnohosti v ní samotné (94). Řešení otázky je pak následující: Jednota absolutní substance není její kvantitativní určení, ale spíše její imanentní struktura. Absolutní substance o sobě tak nevyklučuje mnohost. Schelling se dále podle autora vymezuje proti myšlence panteismu pomocí tvrzení, že Bůh jako absolutní substance tvoří veškerenstvo právě jen co do substance, a není smyslově ve všech věcech – nevyskytuje se tedy ve všem jako jeho součást (97). Schelling pak v souladu s tím popisuje skutečnost jako identickou s Bohem, avšak trvá na tom, že jeho pozice není panteistická. To však současně i dobové autory ne vždy přesvědčující a mnoho interpretů chápe Schellinga jako panteistu, navzdory jeho protestům.

Dále Karásek popisuje Schellingovo vyvozování zvláštní ideje (jednotliviny) z ideje obecné (101). Toto vyvozování má následující strukturu: Všechny věci mají stejnou podstatu a počátek v absolutní substancí. Ta se v jednotlivých idejích sebeobjektivizuje, a tím afirmuje sebe samu (101 n.). Vytváření zvláštnosti je tedy proces, během něhož se idea odděluje od absolutní substance, a odporuje tak jejímu obecnému pojmu tím, že se nestává zcela negací, ale vyjadřuje jen neadekvátnost obecného pojmu (102). Tato jednotlivina je nedokonalou součástí absolutní substance v tom smyslu, že je sice odlišná od celku, ale tento celek spoluvytváří. Není tedy absolutní jednotou, je jen jejím nedokonalým znázorněním – skrze tuto jednotu přitom získává jak svou existenci, tak svou esenci (107 n.). Tím vzniká dualita věci, kde na jedné straně stojí ideje (věc je zde chápána jen jako součást absolutna) a na straně druhé věci v sobě jako jednotliviny (jež jsou relativně samostatné) (111). Jednotliviny se tudíž vyznačují jak relativním bytím, tak relativním nebytím. Relativně jsoucí jsou proto, že vděčí za svou existenci absolutnu, naopak relativně nejsoucí jsou proto, že se od tohoto absolutna odlišují (112). Vzniká tak zdánlivá diference absolutna a jednotlivého: jednotlivé nemůže existovat mimo absolutno i přesto, že má relativní samostatnost a zůstává tak stále součástí absolutna (113 n.). Tím, že se pak jednotlivé odlišuje od ideje, a tím, že je relativním nebytím ve vztahu k veškerenstvu, se z něj stává jev (116 n.).

Podle právě předvedeného Schellingova výkladu příroda neboli reálné

veškerenstvo vzniká jako reflexe absolutna. Je tak zároveň afirmujícím a afirmovaným, přičemž je v ní kladen důraz na objektivní, afirmované (129). Absolutno je pak reflexí svého afirmování (131). Průběh této absolutní reflexe není časový – neprobíhá na úrovni empirie, ale bezprostředně, tj. skrze intelektuální názor (132). Jak reálné, tak ideální veškerenstvo má pak stejnou strukturu identity afirmovaného a afirmujícího (134 n.).

Rozdíl mezi věcmi je následně uchopen pomocí pojmu potence.³ U první potence v reálném universu převažuje afirmované nad afirmujícím. Druhá potence je obrácená první potence a ve třetí vzniká spojení obou podle zákona identity, kdy dochází k rovnováze afirmujícího a afirmovaného. Karásek v poznámce dodává, že se tyto potence k sobě chovají jako teze, antiteze a syntéza, přičemž tento postup jednotlivých univers – tedy převaha objektivního, přechod k subjektivnímu a následná indiference, a naopak – je zakončen rozpuštěním v absolutní identitě (138).

Po výkladu Schellingovy obecné metafyziky přírody Karásek přechází k Schellingově speciální metafyzice přírody, kde jsou teoretické poznatky předchozí části aplikovány na přírodu jako takovou. Karásek jako první zmiňuje přenesení afirmovaného a afirmujícího na pojmy duše a těla. Podobně jako je v první části popisována identita obou, tvoří i zde duše a tělo jednotu,

z čehož pro Schellinga vyplývá, že vše tělesné je oduševnělé (143). Podstata věcí se tak skládá ze dvou atributů, které rozum poznává ve věcech. Tyto atributy jsou tíže a světlo, přičemž tíže představuje princip materiality a světlo princip oduševnělosti (145). Oba atributy pak vystupují jako afirmující jak reálně, tak ideálně, čímž udávají nebytí a bytí věcí pro sebe (147 n.). Tím se dostáváme zpět k Schellingově modelu, kde se rozpětí mezi tíží, materialitou a světlem, idealitou stupňuje podle jejich blízkosti plnosti bytí (148).

Dále Karásek popisuje pohyb zvláštní věci (jednotliviny) v prostoru jako afirmaci afirmace, a to tak, že jednotlivá věc je nejdříve afirmací sebe sama (první afirmace), a poté je znovu afirmována svým pohybem (druhá afirmace): tato afirmace afirmace je přítom akt, jímž je jednotlivá věc potvrzovaná ve vlastní existenci (150). Vrátime-li se zpět k potenciám, Karásek popisuje jejich vývoj ve vztahu klidu a pohybu (v první potenci převažuje klid, v druhé zase pohyb a ve třetí jejich rovnost) (152). Uvedené rozlišení pak umožňuje tvrdit, že člověku není vlastní nějaké přirozené místo a že mu nenáleží nějaký určitý pohyb. Tím se liší od rostliny (v první potenci) a zvířete (v druhé potenci), které jsou vázány aristotelským přirozeným místem (153).

Výklad pokračuje Schellingovým uchopením sebenázoru (Selbstanschauung), který je dán souladem nitra a vnějšku. Autor nejprve upozorňuje,

³ Srv. následující komentář: „V Schellingově filosofii identity jsou subjektivita a objektivita chápány jako potence absolutní identity. Teprve převahou jedné z obou stran se stupňuje reálný faktor do přírody (materie, světlo, organismus) a ideální faktor do ducha (věda, náboženství, umění).“ W. D. Rehfus, *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen 2003, str. 557.

že podle Schellinga se s postupným vývojem od anorganické po organickou přírodu zvyšuje i její rozmanitost, komplexnost a individualita, a to díky atributu světla, který vytváří specifčnost (159 n.). Dále pak autor popisuje Schellingův pojem organismu, který je definován pomocí ideje orgánu. Pro orgány přitom platí totéž, co pro všechny ostatní entity probírané v tomto pojednání: Čím více v nich převažuje atribut světla, tím jsou reálnější a dokonalejší a stávají se výstižnějším obrazem veškerenstva (162). V organismu se pak sjednocuje světlo a tíže, kde světelný princip poskytuje materii ideu absolutní substance. Tímto sjednocením se stává organismus částí celku veškerenstva, a to skrze absolutní substanci (163 n.). To znamená, že jeho bytí je odvozeno z bytí celku a že až skrze celek má jako jednotlivá část smysl (165).

Výklad se pak dostává k rozdílu mezi organickými a neorganickými jsovcy. Schellingův argument se zakládá na tvrzení, že z pohledu celku není nic anorganického o sobě, rozdíl je jen na úrovni jevu (170). Anorganická příroda je potenciálně organická a pomocí vývoje je dosaženo její přeměny na organismus tím, že atribut světla afirmuje atribut tíže (171 n.). Tento vývoj se přitom řídí strukturou potenci – nejdříve převažuje atribut tíže (anorganická příroda), poté převládá atribut světla (organická příroda), nakonec vzniká rovnováha (vědomí a myšlenka) (172). Zatímco se organismy takto vyvíjejí, zůstává veškerenstvo jako celek neměnné (174).

Vývoj organismu je pak znovu popsán pomocí principu potenci. V první fázi je světlo v materii „jako její neko-

nečná možnost“, jež zahrnuje funkci reprodukce. Druhá fáze je světlo v materii jako „nekonečná možnost jiných věcí“, což se projevuje v iritabilitě – jak upozorňuje autor, „iritabilita je schopnost organismu reagovat na vnějšek...“ (177). Třetí je pak syntézou obou předchozích, kdy se organismus stává produktivní. Tento poslední krok je označen jako senzibilita (175 n.), jež je chápána jako „schopnost mít percepci“ (167). Každý z těchto tří momentů procesu se pak opět dělí na tři části. Reprodukce se dělí na resorpci (jakožto „primární uchopení cizorodého“), sekreci a asimilaci; iritabilita na krevní oběh, respiraci a libovolné pohyby (177 n.), nakonec je v senzibilitě překonán hmotný svět a nastává přechod k ideálnímu – „z hmoty se stává vněm“ (185).

Tato tvrzení jsou ilustrována na orgánu mozku, kde se setkává princip světla (nerv) a princip tíže (sval). Princip světla zde však dominuje nad principem tíže a prosvětluje ho. Stává se tak vrcholem evoluce a propuká v něm vědomí a myšlenka, čímž příroda naráží na své hranice a překračuje je (180 n.). Podle autora zde přitom dochází k ztotožnění bytí a myšlení, když je percepci z materiálního základu převedena na ideu (187). Tomuto názoru organismu, jímž tato identita je, uchopenému podle struktury afirmující – afirmace – afirmované pak odpovídá struktura nazírající – názor – nazírané. A stejně tak jako u první, tak u druhé struktury platí, že její první a poslední část tvoří identitu se sebou samou: organismus se tak uchopuje v sebevztahu (188 n.).

Základ organismu spočívající v materialitě, který se vyjadřuje

materialitou smyslových orgánů, je pak podřízen atributu světla (190 n.). Organismy tak vytvářejí nemateriální obraz, který je u člověka navíc doprovázen vědomím (197). S rozvinutím cerebrality se přitom v organismu rozšiřuje možnost vytvořit dokonalejší obraz světa (199). U člověka však zároveň dochází k vytržení z identity (převládá v něm princip světla a získává samostatnost), a proto ztrácí některé vlastnosti, které mají zvířata žijící v jednotě s universem (200 n.). Člověk již v takovéto identitě není, ale zato si tuto neidentitu plně uvědomuje a uchopuje ji: je v něm tedy spojena a odchází, tak identita (202 n.).

Tento vývoj od nejnižšího organismu po člověka je přitom postupný, a proto Schelling může vytvářet hierarchii zvířat podle toho, jak je rozvinuta jejich cerebrality (203 n.). To, že se zvířata řídí instinktem, se může zdát z pohledu člověka jako nerozumné chování, ale ve zvířatech podle Schellinga působí universální rozum, který se až v člověku stává individualizovaný (212). Jako důsledek této individualizace uvádí Karásek to, že pro Schellinga je člověk jakožto stojící mimo identitu svobodný a schopný morálně jednat. Toho věci v přírodě schopny nejsou (215).

Recenzovaná kniha je velice pečlivou interpretací Schellingova díla. Přesto si dovoluji formulovat dvě polemické poznámky: první k výkladu pojmu afirmace, druhou k úvodu a závěru knihy.

Pokud jde o Karáskovu interpretaci Schellingovy struktury afirmace, není chybná, avšak autor volí interpretační cestu, která se může zdát problematická. Lze namítnout, že struktura afirmujícího – aktu afirmace – afirmovaného netvoří triadickou strukturu. Z Schellingova textu je totiž jasné, že absolutno má strukturu afirmujícího a afirmovaného. Přesněji řečeno, Schelling používá pojmy *das Affirmierende* a *das Affirmierte* a používá také sloveso *affirmiert*.⁴ V pasážích, na které se Karásek odkazuje, jsem však nenarazil na spojení „aktu afirmace“ – jedná se tak o autorovu interpretaci. Zde je však třeba upozornit, že tento třetí člen struktury, „akt afirmace“, je nadbytečný, protože je již jako určitý vztah obsažen v oné dvojné struktuře, již Schelling prezentuje. Navíc akt afirmace může ukazovat na nějaký aktivní čin – afirmující přistupuje ke svému objektu a ten afirmuje. Tak tomu však u Schellinga není. Absolutní substance již obsahuje jak afirmované, tak afirmaci. Tento vztah neprobíhá v čase, ale je věčný, nutný a bezprostřední.⁵ Akt afirmace přitom také Karásek chápe jako nečasový a bezprostřední (132), přičemž struktura afirmujícího – aktu afirmace – afirmovaného je podle něho dána zároveň (68). I Karásek by tedy mohl tvrdit, že uvedený vztah tu podle Schellinga prostě je a nic mu nepředchází – ani jedna z jeho částí.

Pokud bychom měli tuto strukturu popsat pomocí německé terminologie,

⁴ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, III, *Schriften 1804–1806*, Frankfurt a. M. 1985, str. 161.

⁵ Tamt., str. 160 n.

řekli bychom, že se zde nejedná o Tathandlung (činné jednání), ale o Tatbestand (stav věci). Vztah mezi afirmovanými částmi tedy není u Schellinga umístěn jen do aktu, ale spíše do produktu tohoto vztahu a do jeho důsledků.⁶ V § 219 popisuje Schelling to, co sám Karásek vykládá na str. 188–189. I Karásek zde tvrdí, že Schelling pracuje s dvoučlennou relací objektu a subjektu – toho, co je nazírané, a toho, co nazírá. Poté ukazuje, že původní struktura afirmující – afirmace – afirmované odpovídá struktuře nazírající – názor – nazírané (188). Zde je však dobře patrný problém, o němž hovořím. Prostřední člen struktury by neměl klást důraz na akt samotný, ale spíše na produkt a částečně také na vztah mezi oběma členy. Nestojí tak mezi oběma, ale je jejich důsledkem. Stejně jako je vztah afirmujícího a afirmovaného již implicitně dán tím, že se jedno nějak vztahuje k druhému, je již takto implicitně dán vztah nazírajícího k nazírajícímu. Důraz je kladen na produkt těchto vztahů, kde oba vztahy (afirmace, nazíraní) něco produkují. Není zde tedy akt názoru – ten je již implicitně obsažen v onom vztahu.

Zde však od sebe musíme rozlišovat vztah afirmace od vztahu názoru. Zatímco ten první se odehrává v absolutní substanti – tedy bezprostředně a nereflexivně –, odehrává se druhý v oblasti senzibility – tedy pouze relativně, přičemž

jen opatrně a v omezeném smyslu tu můžeme mluvit o aktu: sám tento akt je totiž podmíněn strukturou absolutní identity afirmujícího a afirmovaného, kde organismus skrze svou senzibilitu poznává objekt nikoli mimo sebe, ale skrze sebe jako identitu se sebou.⁷

Moje druhá námitka se týká autorova záměru nepřenechat „metafyziku vykladačům karet a podobným šarlatánům“, ale „kontrolované ji rozvíjet na úrovni filozofické reflexe“ (25). Zde autor tematizuje problémy, které podle něho pramení z novověkého uchopení vědy, jako je problém energie, znečišťování přírody, vymírání živočišných druhů či globální změny klimatu: to vše je následek „explozivní expanze lidského ovládnutí přírody, která má svou ideologickou stránku v antiteleologickém myšlení od raného novověku“ (9).⁸ Odpověď na tyto problémy pak má poskytnout alternativní přístup, kdy Schelling představuje přírodu mj. jako božskou, a to pod heslem *deus sive natura* (10). Lze se však ptát, co přesně zde má autor na mysli. Schellingův celkový popis skutečnosti, který do jisté míry odpovídá poznatkům současné fyziky, je zmíněn jen v úvodu, přičemž není jasné, jak tento úvod souvisí s hlavní částí knihy: Karásek se tomuto problému, tj. vztahu Schellingova celkového popisu skutečnosti k současné vědě, v průběhu knihy již nevěnuje. A ani v závěru se k tomuto tématu nevrací. Jen podotýká, že se jistá Schellingova

⁶ Tamt., str. 165.

⁷ Tamt., str. 442 a 446.

⁸ Karásek se zde odvolává na knihu: R. Spaemann – R. Löw, *Účelnost jako filosofický problém. Dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení*, přel. K. Šprunk, Praha 2004, str. 297 n.

myšlenka „vrátila v teorii fraktálových struktur“ (225). Zohlednění Schellingova projektu metafyziky přírody je z hlediska dějin filosofie a dějin vědy jistě pozoruhodné a přínosné. Aby však bylo patrné, že ji lze dnes dále reflektovat ve filosofii i vědě, bylo by třeba poskytnout podrobnější výklad. Pokud tak neučiníme, hrozí, že bude tato metafyzika ponechána

oněm vykladačům karet a podobným šarlatánům. Autor se sice odvolává na řadu studií, které jeho argumentaci podporují, avšak z výkladu samotného (I., II. a III. kapitola knihy) nijak nevyplývá, jak by Schellingovo uchopení přírody mohlo poskytnout odpovědi na uvedené problémy.⁹

Jan Thümmel

⁹ Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2019_018).

Pavel Hobza
MÍLÉTSKÁ FILOSOFIE
JAKO ARISTOTELSKÁ
KONSTRUKCE

Červený Kostelec (Pavel Mervart)
2018, 432 str.

Nová kniha Pavla Hobzy věnovaná iónským myslitelům *fysis* si klade za cíl nikoli nabídnout „jen“ další interpretaci těchto tzv. presókratovských filosofů, ale chce podat především metodický návod, jak k těmto myslitelům, od nichž se nám nedochovaly žádné souvislejší autentické texty, vůbec přistupovat. Vzhledem k povaze pramenů nemáme jinou možnost než na to jít přes Aristotela, který ve svých spisech názory předchůdců uchoval – a taky podstatně dezinterpretoval, jak Pavel Hobza ukazuje *in concreto* ve své knize. Jeho hermeneutická práce tedy spočívá v tom, že pečlivě zkoumá aristotelské i starší kontexty a snaží se v Aristotelových výkladech detekovat a rozebrat možné pozdější „kontaminace“ a zároveň odhalit zasuté původní myšlenky Mílétanů.

Je třeba říci, že autorův postup má své oprávnění, jeho snaha věnovat se poctivě kontextům zachování je sympatická a průběžně přináší zajímavé výsledky. Celá poměrně rozsáhlá studie rovněž drží koncepčně pohromadě a po přečtení dává určitý celistvý obrázek o patrně nejvýznamnějších vrstvách pramenů o mílétském myšlení. Pro ty, kdo se zabývají archaickým myšlením, rozhodně stojí za to si ji přečíst a přemýšlet nad argumenty, které shrmažďuje. A to i když čtenář s autorem

nemusí být vždy zajedno – odhaduji totiž, že pro mnoho (nejen) českých badatelů na poli presókratovské filosofie bude přístup Pavla Hobzy ve vztahu k aristotelským pramenům nepřijatelně kritický a dosažené závěry až příliš skeptické.

V následujícím postupně projdu jednotlivé kapitoly knihy a zároveň se pokusím průběžně naznačit body, o nichž by po mém soudu bylo možné vést s autorem kritickou debatu. Netřeba snad dlouze vysvětlovat, že sama možnost vstoupit do takové diskuse je pozitivní a nelze ji chápat jako kritiku myšlenkového díla jako takového; knihu nedělá dobrou to, že s ní souhlasíme, ale že otevírá možnost smysluplné a konstruktivní polemiky. S recenzovanou publikací je možné polemizovat trojím způsobem či v trojím plánu: jednak lze diskutovat o užívané „dekonstruktivní“ výkladové metodě (toho se budou týkat mé poznámky k otázce *arché* u iónských myslitelů); jednak se lze neshodnout, pokud jde o výklad samotného Aristotela (zde jen naznačím odlišnou možnost, jak chápat Aristotelovu metodologii v přírodní filosofii); za třetí lze debatovat o filosofickém východisku autorova postupu, který stojí na předpokladu, že je možné dospět k jakémusi „autentickému“ jádru mílétského myšlení, očištěnému od nánosů všech pozdějších „kontaminací“ (této nejobecnější otázky se dotknu na závěr).

První dvě kapitoly, kratičké a vyloženě úvodní, jsou užitečné zejména pro ty, kdo se s presókratovskou filosofií teprve seznamují: dozvíme se o specifikách textového dochování této filosofické tradice (v podstatě jsme odkázáni pouze na nepřímé

zdroje) a o tradičním, původně aristotelském chápání Mílét'anů jako „materiálních monistů“, kteří měli hledat látkový počátek (*arché*) světa.

Následuje kapitola věnovaná textově sledovatelným nejstarším dějinám termínu *arché* a obdobná archeologie konceptu příčinnosti a kauzálního vysvětlování (kapitoly 3 a 4). Obě kapitoly shromažďují ke své problematice zajímavý materiál. Jejich přínosem je mj. zhodnocení významu hippokratovské lékařské tradice, která do předplatónského myšlení vnesla důležité impulsy a otevřela některá filosoficky nosná témata, jako je například právě problematika příčinnosti, která budou později velmi důležitá například i pro Platóna a Aristotela. Mapování tohoto významu hippokratovské medicíny přitom v našem českém prostředí není ojedinělé – lze říci, že se zde ustavuje (v návaznosti na analogické posuny ve světovém bádání) svébytná interpretační tradice: kromě Pavla Hobzy sledují vazby mezi medicínou a úžeji chápanou filosofií např. Hynek Bartoš či Jiří Klouda.¹

Avšak zatímco kapitola o příčinnosti je poměrně důkladnou studií, která se poctivě vyrovnává už s Homérem a sleduje pak další vybrané kontexty až k Aristotelovi, kapitola věnovaná pojmu *arché* se mi jeví přece jen příliš stručná a poněkud zjednodušující. Protože otázka *arché* je

v interpretaci archaických myslitelů už od Aristotela dosti prominentní, dovoluji si zde naznačit několik kritických bodů ve větší šíři.

Výklad Pavla Hobzy zde stojí na dvou souvisejících distinkcích, které autor zavádí jako zřetelné a ostré, ale které jsou v představené podobě na myšlení archaické doby uplatnitelné jen obtížně. Autor jednak striktně odlišuje běžné hovorové a „technické“ užití výrazu *arché*, za druhé odděluje (zhruba řečeno) časový význam *arché* jako počáteční fáze kosmogonického procesu a ontologický význam *arché* jako prvotního neustále trvajícího (látkového) principu.

Snaží-li se Pavel Hobza ukazovat, že myslitelé archaické doby nepoužívali *arché* jako filosofický termín ve smyslu pojmů „termínu“ a „filosofie“, které se naplno ustavují až v Platónových a Aristotelových textech, je to přesvědčivé, ovšem v zásadě triviální. Aby autor vyřadil ze hry údajná čistě hovorová, neterminologická užití výrazu *arché*, zaměřuje se pouze na zkoumání pramenů, v nichž tento výraz nestojí v předložkovém spojení. To pak vede k tomu, že se jeho výklad omezuje v podstatě na rétoricko-logickou linii užívání výrazu *arché*, v níž tento výraz označuje *východisko* výkladu či úvahy.

Uplatnění tohoto kritéria na archaické texty se mi však jeví svévolné.

¹ H. Bartoš, *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše – tělo*, Červený Kostelec 2006; J. Klouda, *Anaxagorovská próza, rétorizující hippokratovské spisy a otázka předplatónské rétorické teorie*, in: *Reflexe*, 56, 2019, str. 5–39. Důležitou roli zde sehrál významný kolektivní počin, jímž bylo pořízeno českých překladů vybraných hippokratovských spisů, opatřených často důkladnými komentáři: Hippokratés, *Vybrané spisy*, I–II, vyd. H. Bartoš – S. Fischerová, Praha 2013, 2018.

Doložit to lze na Hésiodově *Theogonii* (kterou Pavel Hobza pouze stručně zmiňuje na str. 67); zejména četba klíčové pasáže vztahující se k počátku kosmogonického procesu, ale zároveň i k počátku básnického *výkladu* o něm (*Theog.* 108–115) ukazuje jasně, že výše zmíněné distinkce nelze při četbě archaického textu dobře uplatňovat. Substantivum *arché* se v básni vyskytuje pouze v předložkové vazbě *ex archés* s adverbialním významem *od počátku* (*Theog.* 45, 115), což Pavlu Hobzovi stačí k tomu, aby tento text odložil stranou jako irrelevantní: v jím zavedených distinkcích jde prostě o běžné neterminologické užití s čistě časovým významem. Toto předložkové spojení však hraje v Hésiodově výkladu zřetelně roli klíčového výrazu; alternuje s mnohokrát opakovaným a zcela zásadním nárokem pojmenovat to, co je kosmogonicky první či prvotní (*ta próta, próton, Theog.* 44, 108, 113, 115; a to nehovoříme o výskytech slovesných tvarů *archó*). To úplně nejprvnější (*prótista, Theog.* 116) je Chaos, po němž následuje Země dávající zrod dalším mocnostem konstituujícím tento svět (Hory, Moře,

Nebe; s nimi pak plodí další potomky). Země i další mocnosti vznikají na počátku, jako první, ovšem trvají pochopitelně ve svém bytí až do současnosti – rozhodně tedy nejde o rané kosmické fáze, jednoduše překonané dalším vývojem (zejména vstupování Země do dalšího kosmogonického dění je zásadní).²

Dovolím si předložit spekulativní úvahu: kdyby hypotetický interpret odhlédl od Chaosu, z něhož se odvozuje genealogická linie dosti obskurních a minimálně zčásti anti-kosmických sil,³ a řekl po aristotelském způsobu, že u Hésioda hraje konstitutivní kosmologickou roli *arché* země, bylo by to sice jisté v různých ohledech zavádějící, ale nebylo by to zcela nesprávné.⁴ Vždyť pro epického básníka je půda pod našima nohama, tedy země pochopená živlově, tělem personální božské mocnosti, kterou *my* napíšeme s velkým písmenem. A tato Země „nositelka života“ je prvotní matka, *méter*; odtud pak latinská *mater* a *matéria*, látka. Avšak už Aristotelés v biologických spisech uvádí, že rozlišená pohlaví jsou v procesu plození principy či počátky, *archai*, přičemž matku

² Pro detailnější rozbor odkazuji na svou práci E. Luhanová, *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*, Červený Kostelec, 2014, str. 52–53.

³ Rozhodně tedy nelze bez dalšího tvrdit, jak činí Pavel Hobza (str. 377), že podle Hésioda svět vznikl z chaosu: z něho pocházejí mocnosti spojené především s cyklickým časem, a pak celá genealogická větev rozličných liminálních oblud. Ovšem tělesně-prostorové konstituenty universa a mocnosti spjaté s ustavováním světového řádu pocházejí z paralelní genealogické linie odvozené nikoli od Chaosu, ale od Země.

⁴ Srv. k tomu *Met.* I,8,989a8–12: „A proč asi nikdo neprohlásil za prvek zemi, jak činí většina lidí? Neboť říkají, že všechno je země. Vždyť i Hésiodos říká, že země vznikla jako první těleso; tak staré a rozšířené je toto mínění“ (překlad A. Kříž).

označuje jako počátek látkový.⁵ Jistě, v případě Hésioda si takovéto nutně anachronické hrátky můžeme odpustit, jelikož *Theogonie* se nám naštěstí dochovala. Dovolím si ale tvrdit, že v případě Mílét'anů se mohlo během aristotelické recepcce odehrát něco velmi podobného. I kdyby tedy tito Aristotelovi předchůdci užívali výrazu *arché* jen v předložkovém spojení, neznamenalo by to nutně, že šlo prostě o běžné užití v hovorovém významu, který vylučuje to, čemu Pavel Hobza říká význam ontologický: Hésiodova *Theogonie* je jasným dokladem, že i v prepoziční vazbě může jít o klíčový výraz, u něhož je k ontologickému významu minimálně zřetelně nakročeno.

Je také podstatné, že právě Hésiodos jako první výslovně zformuloval nárok vyložit vznik světa *od počátku*, přičemž sám hned určitým způsobem tento kosmogonický počátek, či přesněji počátky, zachytil a pojmenoval. Zároveň, zopakujme, jde o počátky, které nejsou dalším vývojem anulovány, nýbrž jejichž kosmogonická moc *trvá*. Nemohlo by tedy právě toto být jedním z hermeneutických klíčů k Aristotelovu přístupu k předchůdcům – totiž čist návaznou kosmologickou tradici jako vypracovávání dalších odpovědí na iniciační hésiodovskou otázku po prapočátku vzniku světa? Prapočátku, který je navíc už u Hésioda uchopen „ontologicky“, tedy jako trvalý kosmický konstituens (ať už neříkáme přímo „element“)? Možná, že opravdu významné zkruslení myšlení

Mílét'anů nespočívalo v tom, že jim Aristotelés „podsunul“ hledání *arché*, navíc v ontologickém smyslu, ale že prvopočátek a základní princip vyložil čistě látkově – takové reduktivní uchopení u archaiků skutečně rozumně předpokládat nelze.

Následující dvojice kapitol se již věnuje přímo Aristotelovi, a to jednak jeho filosoficko-vědecké metodě, jak je představena zejména v první kapitole první knihy *Fyziky*, jednak jeho práci s předchůdci a s „přijímanými názory“ (*endoxa*). Zejména pátá „metodologická“ kapitola pracuje s velmi obtížným materiálem: Aristotelovo vymezení poznávání jako pohybu od toho, co je známější pro nás, k tomu, co je známější přirozeně, je notoricky nesrozumitelné. Mezi badateli nepanuje shoda na tom, co mají být jím zmiňované výchozí „celky“ známější pro nás. Pavel Hobza se v tomto bodě kloní k výkladovému proudu, podle něhož jde o uznávané či běžně známé názory či domněnky o něčem⁶ a dospívá k trojstupňové teorii poznání: prvním stupněm jsou právě tyto přijímané názory, následuje proces dialektického zkoumání a výsledkem má být poznání principů a příčin jako toho, co je známější přirozeně (viz zejm. podkapitulu V.3).

Hlavní slabinou představeného čtení je až příliš usilovná snaha vzdálit Aristotela veškerému empiricismu; metoda přírodovědy je tu ve výsledku předvedena jako metoda zkoumání nikoli primárně přírody, ale *výpovědi*

⁵ Např. *De gener. animal.* I,2,716a4–17.

⁶ Výchozí oporu zde představuje článek G. E. L. Owena, „*Tithenai ta phainomena*“, in: S. Mansion (vyd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain – Paris, 1961, str. 83–103.

o přírodě, kterým z blíže nespecifikovaných důvodů přiznáváme jistou váhu (autor se této problematiky dotýká velice stručně na str. 198–199). Pavel Hobza odmítá, že by tím, co je známější pro nás, byly míněny smyslové vjemy (a podobně odmítá Wielandovu tezi, že jde o předchůdné vědění či předporozumění),⁷ a to v zásadě kvůli jejich čistě subjektivnímu charakteru. Zdůrazňuje, podle mého soudu oprávněně, že aby to, „co je známější pro nás“, mohlo sloužit jako východisko pro získání vědeckého poznání, musí mít intersubjektivní a jazykový charakter. Nezvažuje však možnost, že jde nikoli o jednotlivé smyslové vjemy, ale o smyslově poznatelné jsoucí celky. V případě přírodní filosofie jsou pak takovými primárně známými celky především živé organismy jako komplexní funkcionální jednotky konstituované z diferencovaných tělních částí (viz *Hist. animal.* I,1). Jak ale ukazuje první metodologická kniha pojednání *O částech živočichů*, může jít také o obecně známé, „každému patrné“ (v rámci dané kultury) a v běžném jazyce fixované rody typu „ryby“ či „ptáci“, diferencované do jednotlivých druhů.⁸ Tyto poznatelné celky jsou právě jakožto smyslově přístupné sdílené a intersubjektivní, a to mimo jiné právě skrze jazykové uchopení (jsou označitelné obecným

jménem a definovatelné). Taková či podobná interpretace má i tu výhodu, že otevírá možnost určitým způsobem propojit metodu načrtnutou v první kapitole první knihy *Fysiky* s odlišnými metodologickými pasážemi – které ovšem Pavel Hobza nezmiňuje –, kde Aristotelés opakovaně hovoří o tom, že vědecké poznání začíná u faktů (že něco je, *to hoti*) a uskutečňuje se v okamžiku, kdy odhalíme jejich příčiny (*proč to je, to dioti*).⁹

Kapitola šestá předvádí Aristotelovu klasifikaci předchůdců, rozebírá, jakými postupy k ní Aristotelés nejspíše dospěl a jakým záměrům v jeho zkoumání měla sloužit. V jednotlivostech by snad bylo možné s tou či onou úvahou polemizovat, ale s celkovým autorovým závěrem, že „Aristotelés upravoval a přetvářel myšlenky svých předchůdců tak, aby je přizpůsobil argumentační strategii, kterou v daném spise či kontextu sledoval“, a že jím referovaná mínění presokratiků „nepředstavují historicky věrné či autentické zprávy, nýbrž jsou vždy nějak svévolně či účelově zkreslená a stylizovaná“ (242),¹⁰ nelze než souhlasit. Je ovšem samozřejmě otázka, jak se k takovému odhalení postavíme a jaké metodické důsledky z něj vyvodíme.

Minimálně částečnou odpověď Pavla Hobza na tuto otázku podává

⁷ Autor se na str. 170 odkazuje na: W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1992³, str. 72.

⁸ Viz k tomu J. Lennox, *Getting a Science Going: Aristotle on Entry Level Kinds*, in: G. Wolters (vyd.), *Homo sapiens und Homo Faber*, Berlin 2005, str. 87–100.

⁹ Viz *Hist. animal.* I,6,491a7–14; *De part. animal.* I,5,645a36–b3; podobně i *Met.* I,1,981a28–30; srv. k tomu též *An. post.* II 1, 89b23–25.

¹⁰ Číslo v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

zbývající část knihy, která ukazuje, jak lze autorem načrtnutý návod na přístup k presókratikům skrze Aristotela aplikovat a k jakým interpretačním výsledkům lze jeho metodou dojít. Pavel Hobza zde předestírá svou autorskou rekonstrukci vybraných motivů v myšlení Mílét'anů, osvobozenou od nánosů aristotelských účelových zkreslení. Krátká sedmá kapitola nejprve zprostředkovává nezbytný základní přehled o antické doxografii, totiž o dalších pramenech, z nichž čerpáme informace o presókratovském myšlení. Rozsáhlá osmá kapitola se pak následně zaměřuje již přímo na Mílét'any a věnuje se postupně Thalétovi, Anaximandroví a Anaximenovi. Nebylo by, myslím, účelné zde vstupovat do diskuse s jednotlivými argumentačními kroky; pokusím se postihnout stručně jen některé obecnější rysy autorova přístupu. Pavel Hobza totiž dospívá v případech všech tří myslitelů k některým společným závěrům: (i) pokud už tito myslitelé vytvořili nějaké psané dílo, bylo pravděpodobně veršované; (ii) jejich údajnou vědeckost nelze přeceňovat, relativně spolehlivě doloženou máme spíše jejich oblibu v obrazných jazykových prostředcích (barvitá přirovnání, metafora) a sklony k analogickému myšlení; (iii) nelze jim připisovat ontologické úvahy o jednom trvajícím (látkovém) principu světa, veškerá taková

„ontologizace“ jejich myšlení je projevem aristotelské kontaminace.¹¹

První bod je značně kontroverzní, protože napadá zažitou a v bádání etablovanou představu o „íonské próze“; je však také inspirativní, protože autorem průběžně shromážděné argumenty minimálně stojí za úvahu – možnost, že Mílétští myslitelé psali ve verších, je relevantní a měla by být diskutována, i když jí třeba nakonec nepřítakáme. Třetí bod mi připadá naopak upřílišněný a již jsem se k němu vyjadřovala výše; za aristotelskou kontaminaci bych nepovažovala představu trvale působícího prapočátku či původního „principu“, jejíž kořeny jsou doložitelné už u Hésioda, ale výhradně látkový výklad tohoto počátku. A snad jen krátce k bodu druhému: Ten je v současném bádání v zásadě konsenzuální, včetně upozorňování na biologickou rovinu významu některých íonských kosmologických představ (např. Anaximandrova ohňová sféra, která vyrostla kolem Země jako kůra kolem stromu, 309). Měli bychom si ale dávat pozor na anachronické hodnocení takových pojetí jako nedostatečně „vědeckých“ – podobné soudy totiž vyplývají z pojetí vědy, které nemá se starými mysliteli mnoho společného, a snadno se stane, že sice možná demaskujeme aristotelská zkreslení, ale vneseme do zkoumaného materiálu svá vlastní.¹²

¹¹ Thalés: str. 276–278. Anaximandros: str. 293–296; 307–321. Anaximenés: str. 358–359; 362–363; 392.

¹² Srv. např. velice úzké vymezení „vědeckosti“ z výkladu o Anaximenovi: „V nevědeckém či předvědeckém pojetí (přičemž za skutečnou vědu lze považovat až evropskou novověkou vědu, která dokáže popsat pohyby nebeských těles na základě zákonů gravitace) vypadají totiž všechny astronomické jevy jako něco ohni-vého...“ (365–366).

Celkově vzato je recenzovaná kniha dekonstrukcí tradiční aristotelské interpretace Mílét'anů: rozebírá kámen po kameni onu systematickou stavbu, kterou Aristotelés vystavěl z jemu dostupných a možná ne již vždy plně srozumitelných myšlenek svých předchůdců. Když autor přirovnává svou hermeneutickou práci k archeologii (19), můžeme na to navázat tím, že se rozhodně neomezuje na neinvazivní výzkumné metody. Analytická práce Pavla Hobzy s aristotelskými prameny se při srovnání se soudobým konsensuálním přístupem může jevit jako přehnaně kritická. Všichni, kdo se jen trochu věnují antické filosofii, samozřejmě vědí a shodnou se, že Aristotelovo traktování předchůdců je zaujaté a nikoli historicky věrné, otázkou však je, jak daleko ve zpochybňování aristotelských referencí zajdeme – a Pavel Hobza zachází dále, než je v oboru zvykem. To ale jeho knize opravdu nemá smysl vytýkat: zpochybnit vše, co zpochybnit lze, je jeho záměr; chce upozornit na nesamozřejmost zažitých interpretačních klíčů a upoutat pozornost na *konstruovanost* našeho poznání Mílét'anů. Tuto snahu je třeba hodnotit rozhodně pozitivně, a to tím spíše, že autorovy analýzy jsou erudované a zpravidla velmi poctivé (jasně problematické se mi v tomto ohledu jeví v podstatě jen zvláštní metodické rozhodnutí týkající se zkoumání předaristotelského užívání výrazu *arché*, jemuž jsem se věnovala výše).

Největší problém jinak zdařilé knihy je však její všeprostopující pozitivistický duch a neproblematicky přítomné

autorovo přesvědčení, že existuje „autentické“ či „originální“ mílétské myšlení samo o sobě, které jako trvalý a neměnný „historický fakt“ přetrvává pod nánosy pozdějších (dez)interpretací, odkud jej můžeme vydobýt nazpět – pravda, značně ohlodané časem, ale v tom, co zbylo, v zásadě nezměnné. Tzv. presókratovští filosofové, a zejména i tato kniha jim věnovaná, jsou přitom paradoxně pěkným příkladem selhávání či nezaloženosti této pozitivistické víry v „historická fakta“ nezávislá na své recepci. Poznání, tím spíše pak poznání minulého, je totiž *nezbytně* konstruované: i když odstraníme možné aristotelské „kontaminace“, vždy zůstanou „kontaminace“ jiné, vyplývající z toho, že my sami se úplně stejně jako Aristotelés vztahujeme k dávným předchůdcům jako ke kořenům svého vlastního myšlení, a to z určité tradice a s určitým, naprosto nezbytným předporozuměním. Proto také interpretace starých myslitelů nejsou a nikdy nebudou u konce, každá další doba přijde se svými vlastními výklady i měřítky „autenticity“. Do důsledku dovedená dekonstrukce by nám ukázala, že pokud bychom dokázali vyřadit nejen aristotelské, ale úplně všechny „možná nepůvodní“, návazné a tradiční způsoby porozumění, nezbylo by nám z Mílét'anů vůbec nic. A nutno dodat, že u myslitelů, jejichž pojednání se nám zachovala, není situace principiálně odlišná: co je psáno, není dáno, ale vždycy znovu sjednáváno, ve složité a ne zcela průhledné interakci mezi textem a jeho čtenářem; text sám o sobě není než tajuplné mlčení ztuhlých znaků.¹³

¹³ Srv. např. M. Petříček, *Co je nového ve filozofii*, Praha 2018, str. 30: „Smysl není žádná danost, nýbrž dar, který však vyžaduje své aktivní převzetí.“

Aristotelés traktoval (údajně) názory svých předchůdců nikoli proto, aby věrně zachytil jejich myšlení, nýbrž s cílem odhalit a pochopit, jak se to má se světem, jeho povahou, počátkem a principy jeho fungování, jak to Pavel Hobza pěkně ukazuje. Zato my, dnešní interpreti, usilujeme již o co možná věrné pochopení toho, jak staří filosofové doopravdy mysleli – jenže to samo o sobě naprosto není zárukou, že k takovému opravdovějšímu a věrnějšímu pochopení skutečně dospějeme. Vždyť to *Aristotelův* projekt přírodní filosofie, usilující o odhalení pravdy bytí kosmu, je svým duchem, naladěním a zacílením rozhodně věrnější tomu, oč usilovali tzv. první filosofové, než *naše* historicko-filosofické bádání na poli „dějin idejí“ – na to bychom neměli při práci s těmito starými mysliteli nikdy zapomínat. Takže ano, Aristotelovo zacházení s předchůdci je velice často svévolné, účelové či zavádějící, přičemž je důležité o tom vědět a umět tyto akcenty rozpoznat. V tom je kniha Pavla Hobzy užitečně návodná a její místy (ale opravdu jen místy) až přehnaná kritičnost naprosto není na závadu – ostatně čtenář má mít a uplatňovat taky vlastní rozum.

Druhou stranou této mince je však fakt, že Aristotelés je *dědicem* archaických myslitelů o přírodě, v době poplatónské se jako filosof chopil jejich odkazu a začal jej v nebývalé šíři i hloubce rozvíjet. Aristotelés není jen ten, kdo nám tzv. presókratiky jednou provždy zkomolil, ale taky ten, kdo nám je určitým způsobem uchoval; a navíc, ba podstatněji, i ten, kdo na jejich projekt zkoumání jistým způsobem *navázal*, a tak ho v naší myslitel-ské tradici *udržel živý*.

Badatelé zabývající se staršími přírodními filosofy bývají k Aristotelovi z podstaty věci kritičtí, což je zcela na místě; čtenář by si však neměl nechat vsugerovat značně reduktivní obrázek Aristotela jako toho, kdo odkaz těchto myslitelů poničil a zkazil svou svévolnou spekulací. Aristotelova přírodní filosofie se svými pojmovými nástroji není pouhou *překážkou* pro poznání archaických přírodních filosofů – může být naopak cestou k nim, nebudeme-li ji sledovat nekriticky a bezmyšlenkovitě a uplatníme-li, dodala bych, trochu interpretační dobré vůle, hravosti a tvůrčí fantazie.

Eliška Fulínová

Benjamin Constant PRINCIPY POLITIKY

Praha (Oikúmené), přel. H. Fořtová,
2018, 441 str.

Základní téma Constantova obsáhlého díla je uvedeno již v jeho názvu: *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (Principy politiky použitelné pro všechny vlády). Vyplývá z něj, že dílo se odchyluje od téměř všech významných politických spisů, které buď předpokládají konkrétní politické zřízení a argumentují pro ně, nebo analyzují vlastnosti a odlišnosti vícera politických režimů. Constant se chce vyhnout obojímu. Jeho ambicí je poskytnout vodítka pro uspořádání politických společností platná napříč i radikálně odlišnými formami vlády, nezávislá na kontextu a existujících institucích.¹

V recenzi se nejprve zaměřím na shrnutí a analýzu základních prvků Constantova politického myšlení. Klíčovou roli budou hrát zejména jeho úvahy o svobodě, jež se objevují v různých kontextech v rámci celé knihy, od poznámek k legitimitě vlády až po analýzy z oblastí politické ekonomie. Svůj rozbor Constantova díla pak doplním několika poznámkami

k jeho české edici – půjde zejména o poznámky k samotnému překladu.

S jistou dávkou jízlivosti lze říci, že recenzovaná kniha by mohla nést podtitul *Zápisky politicky traumatizovaného filosofa*. V textu (napsaném v roce 1806) se Constant soustavně vyrovnává s Francouzskou revolucí, již se v letech 1795 až 1804 politiky aktivně účastnil, takže Revoluce tvoří základní kontext celého díla. Jak Constant píše: „Nikdo dnes ani nemůže vyslovit slovo revoluce, aniž by se zachvěl a pociťoval znepokojení blízké výčítkám“ (386).² Téměř všechno zlé, co se v politice může stát, Constant předvádí právě na této dějinné události. Znovu a znovu se ptá, proč se situace zvrhla, kdo v čem chyboval, co zavinilo jakobínský teror a jak je možné, že se vznešené ideály tak rychle a úspěšně proměnily v tyranii.

Základní odpověď na výše položené otázky Constant opírá o úvahy vedoucí až k Rousseauovi a jeho (podle Constanta) naprosto zásadnímu omylu. Rousseau věřil, že „jakákoli autorita řídící národ musí vyplývat z obecné vůle“ (13), která zakládá suverenitu lidu a je v principu neomezená (17). Constant poznamenává, že Rousseau má pravdu v první části svého postoje. Zdrojem legitimní politické moci může být jen a pouze vůle ovládaných:

¹ Z tohoto důvodu považuji za nešťastné rozhodnutí editorů zkrátit název díla na „Principy politiky“. Jejich argument z ediční poznámky, že „takto je kniha známa mezi odbornou veřejností“ (438) podle mého názoru neobstojí. Stěžejní dílo Immanuela Kanta je mezi odbornou veřejností také známo jako „První kritika“, ale to jistě není důvod pro to, uvádět tento název na obálce. Constant navíc s omezením, které si vetyčil v původním názvu, v průběhu celé knihy pracuje, upozorňuje na něj čtenáře, pokud by se mělo zdát, že je jeho analýza nekompletní, a opakovaně se omlouvá, když toto omezení, často výrazně, překračuje.

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

„Nechceme-li znovu oživit nauku o božském právu na vládu, jsme nuceni uznat, že zákon musí být výrazem vůle buď všech, nebo několika“ (14). Constant však nenachází žádné důvody, proč by oněch „několik“ mělo mít privilegované postavení. Zdrojem legitimacy moci je tedy vůle všech členů společnosti.

Zde však podle Constanta přichází základní omyl. Fakt, že lid je zdrojem suverénní moci, neimplikuje, že tato moc je neomezená. Lékem proti (nelegitimní) absolutistické monarchii není obdobně absolutistická vláda lidu. Ta je totiž také nelegitimní: „Celek občanů je suverénem, tj. žádný jedinec, žádná klika, žádné dílčí sdružení si nemůže osobovat suverenitu, která na něj nebyla delegována. Z toho však nevyplývá, že celek občanů nebo ti, kdo jsou tímto celkem pověřeni výkonem suverenity, mohou suverénně nakládat s existencí jednotlivců. Naopak, část lidské existence nutně zůstává jedinici, je nezávislá a z hlediska práva stojí mimo jakýkoli dosah společnosti. Suverenita existuje pouze omezeně a relativně“ (36).

Z Constantova pojetí politické moci jako principiálně omezené vyplývá jeho koncepce svobody – tu tvoří práva jednotlivců, jež se nacházejí mimo dosah společnosti. Constant zde předjímá slavný „princip škody“ (harm principle), s nímž o půl století později přišel John Stuart Mill ve svém spisu *O svobodě*. Individuální práva jsou na politické moci nezávislá a spočívají „v pravomoci jednotlivců konat vše, co nepoškozuje druhé“ (44).

Tím jsou určeny „záležitosti, k nimž se vláda a společnost nemá vyslovovat a v nichž má jednotlivci ponechat dokonalou svobodu“ (45). Constant aplikuje tento poznatek zejména na otázky svobody myšlení či vyznání, které obšírně hájí, přičemž klade důraz na důležitost pravidel a zavedených institucí spolu s absencí privilegií. Tím se řadí k proponentům klasického liberalismu – a vydání recenzované publikace tak přispívá k možnosti lépe se s touto tradicí obeznámit v českém jazyce.

Constant však není pouze typickým liberálem 19. století. Jeho zásadní přínos nespočívá v obhajobě svobody, ale v ostrém rozlišení, které činí mezi individuální a politickou svobodou. Toto rozlišení je předmětem jeho nejslavnější přednášky *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*,³ jejíž raná a obšírnější verze tvoří šestnáctou kapitolu recenzované knihy (344–372). Constant zde ukazuje, že v moderních společnostech má politická svoboda ve srovnání s antikou výrazně menší význam, přičemž osobní svoboda je naopak důležitější než kdykoli předtím. Politická inspirace antikou typická pro myslitele, jakým byl Rousseau, je tak podle Constanta zásadní chybou, která vede k politické tyranii a nesvobodě. V moderních masových společnostech lid totiž nikdy přímo nevládne, a proto je jeho přirozeným zájmem být na moci nezávislý (346). Omezená moc spojená se širokými občanskými zárukami je tedy více žádoucí než zanedbatelný podíl na (politicky) neomezené moci. Politika

³ Český překlad: B. Constant, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, přel. H. Dohnálková, in: *Reflexe*, 30, 2006, str. 77–97.

antických *poleis*, která podle Constanta spočívala právě v kolektivním výkonu neomezené moci, je v moderním státě nemyslitelná a každý pokus o ni je nebezpečný.

Je to možná právě Constantova relativní bagatelizace politické svobody, jež mu umožňuje vymezit její rozsah až překvapivě restriktivně. Constant nedůvěřuje široké zastupitelské demokracii a politický vliv lidových mas podle něho nutně vede k absenci stability a totálnímu rozkladu politických institucí. V přiznávání politických práv má proto daleko nejen k Johnu Stuartu Millovi, který otvírá otázky, jako jsou práva žen, ale také k Immanuelu Kantovi, jenž je o generaci starší. Zatímco Kant přiznává volební právo všem, kteří vlastní nějaký majetek nebo samostatnou zručnost (a připouští nesház s určením přesné hranice této zručnosti),⁴ Constant omezuje politická práva pouze na vlastníky půdy. Jeho rada pro podnikatele, právníky nebo vysoké úředníky, kteří by o tato práva stáli, je pak jednoduchá: ať si koupí půdu, není to nijak obtížné (172).

Podle Constanta se jediné vlastnictví půdy spojuje se správným typem zájmu o věci veřejné, a má tak z morálního hlediska přednost před jakýmkoli jiným druhem vlastnictví (168–169). Absence politických práv dalších tříd však neznamená, že jejich zájmy nebudou vyslyšeny. Vlastníci půdy ze své podstaty reprezentují zájmy všech: „Ostatně za současného stavu civilizace není zájem vlastníků

v žádném rozporu se zájmem průmyslových tříd nebo námezdních sil“ (180). Jinými slovy, zájem farmáře a zájem jeho námezdního dělníka jsou natolik shodné, že farmář bude vždy dostatečně dbát i na dělníkovy zájmy. To je podle Constanta důležité pro obecné dobro, protože politická angažovanost lidí bez majetku, kteří z podstaty věci nemůžou mít správný typ zájmu o věci veřejné, je víc než nebezpečná: „Každá instituce připouštějící vlastnictví a zároveň poskytující moc těm, kdo vlastnictví nemají, je institucí sebevražednou“ (181).

Constant ve své knize kromě politické a osobní svobody analyzuje velké množství témat, která v rámci krátké recenze není možné rekapitulovat. Proto bych se rád zaměřil pouze na dvě základní přesvědčení, která stojí za řadou Constantových postojů k tak různorodým tématům, jako je státní regulace, daně, povaha soudní moci, vlastnictví či zákonodárství. První přesvědčení spočívá v tom, že existují určité přirozené formy vyváženosti společenských vztahů, a nejlepší uspořádání politických vztahů tedy vyplývá z jejich samotné povahy. Úlohou politického filosofa je proto zkoumat, jaké nastavení institucí je přiměřené přirozenosti člověka a věci samotné, a kritizovat vládní moc, pokud se od tohoto uspořádání odchyluje. Constant opakovaně hovoří o moci, která „zadržuje přirozený vývoj lidského rodu“, popřípadě se příčí přirozenému nastavení politických vztahů (337).

⁴ I. Kant, *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, in: *týž, K věčnému míru. Filosofický projekt; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. K. Novotný – P. Stehlíková, Praha 1999, str. 73.

Constantův důraz na přirozenost v politických vztazích se pojí také s jeho druhým přesvědčením, jež se týká škodlivosti všech státních zásahů do jakékoli oblasti společenského života. Constant se jednoznačně hlásí k zásadě *laissez-faire* a z dnešního hlediska bychom ho považovali za libertariána, jenž věří v neviditelnou ruku trhu nejen v ekonomických, ale i společenských vztazích.⁵ Proto například tvrdí, že „každá daň, ať již je jakékoli povahy, má více či méně špatný vliv“ (219), přičemž při progresivním zdanění je podle Constanta přímo zbytečné dokazovat jeho „neužitečnost a nebezpečnost“ (199). Autor se pak staví také proti povinné školní docházce s tím, že takto násilné opatření je zbytečné, protože „pro otce je tou nejpřirozenější věcí vychovat své děti do lepších postavení, než v jakém jsou oni sami“ (311).

Důraz na přirozenost a nedůvěra ke státním zásahům vedou Constanta k tomu, že varuje před státní mocí ve všech oblastech, v nichž tato může působit. Sám shrnuje svoji argumentaci následovně: „Prošli jsme téměř všechny záležitosti, v nichž může moc jednat pod záminkou užitku, pokud vykročí z meze nezbytného minima. Zjistili jsme, že kdyby byl člověk ponechán sám sobě, bylo by ve všech těchto záležitostech výsledkem méně zla a více dobra“ (314). Jinde formuluje svůj postoj ještě úderněji: „Co má moc činit? Do ničeho se neplést“

(264). Jeho ideálem je tedy tzv. stát-noční hlídač.⁶

Ideologická předpojatost Constantových analýz vede na mnoha místech knihy k tomu, že výklad je poměrně zkratkovitý, a v důsledku toho nepřesvědčivý. Uvedu jeden příklad. Ve čtvrté kapitole se Constant snaží ukázat, že větší než nezbytně nutné množství zákonů vede k morální zkaženosti a ztrátě svobody. Vysvětluje, že velké množství zákonů zapříčiňuje potíže s jejich vynucením, což vede ke stále přísnějším a obecnějším zákonům, jež ve výsledku ústí v tyranii (66). Tyto pasáže jsou ukázkovým příkladem argumentačního faulu a v příručkách kritického myšlení by mohly sloužit jako příklad tzv. argumentu šikmé plochy (slippery slope argument). Constant buduje svůj argument jako sérii kauzálně propojených událostí vycházející z problematického bodu (jak kvantifikovat „velké množství zákonů“?) a končící rozpadem samotných základů právního státu. Na podporu tohoto problematického kauzálního řetězce mu však neslouží zevrubná analýza (v tomto případě nic takového ani není možné), ale pouze příklad antiklerikálních zákonů přijatých za Francouzské revoluce.

Constantovy *Principy politiky* přinášejí a otevírají mnohá témata, jež později sehrála zásadní roli ve vývoji liberálního myšlení. Dokonce bychom mohli říci, že valná většina tezí, jež John Stuart Mill hájí ve svém již

⁵ *Právo národů* od Adama Smithe nepřekvapivě patří k nejcitovanějším dílům recenzované knihy.

⁶ Je více než pravděpodobné, že Constant je prvním teoretikem, jenž přirovnává ideál státu k nočnímu hlídači (315). Činí tak dávno předtím, než tato fráze zdomácněla v politickém slangu.

zmiňovaném spise *O svobodě* a které přejala pozdější tradice, se v nějaké formě nachází již u Constanta. Avšak s jedním podstatným rozdílem. *O svobodě* je možné i dnes číst jako více či méně současnou knihu, s níž tedy lze polemizovat. U Constanta to možné není. Velkou část recenzované knihy formují autorovy ideologické předpoklady (z nichž mnohé dnes žádný přfčetný člověk nesdílí), přičemž kontext téměř každého argumentu tvoří Francouzská revoluce – tedy historicky velmi specifická událost. To vše limituje přenosnost Constantových postojů, a to navzdory hlavní ambici knihy, která právě této přenosnosti chtěla dosáhnout.

Principy politiky je tedy nutné číst jako historický text. Je dokladem o vývoji politického myšlení, jež se snaží hájit svobodu navzdory nedávné negativní zkušenosti s ní. Je to pokus ukázat, že chyby Francouzské revoluce nespočívaly v nahrazení absolutní monarchie republikou, ale v tom, že tato republika konala podobně absolutisticky. Constant hlásá, že individuální práva stojí za všech okolností nad veškerou politikou, a to nezávisle na formě vlády – tato práva jsou tedy důležitější než práva politická. To vše činí z Constanta zajímavého a originálního myslitele, který sehrál zásadní roli ve vývoji evropské politické filosofie devatenáctého století a kterého má smysl číst i dnes.

Tuto recenzi bych rád zakončil dvěma poznámkami k českému vydání *Principů politiky*. V první řadě

je důležité pochválit vynikající ediční práci překladatelky Hany Fořtové. Při vydávání odborných historických textů je mimořádně náročné najít střední cestu mezi dvěma extrémny. Na jedné straně stojí těžkopádné akademické edice, které zprostředkovávají kontext a poskytují podrobný výklad, ale které se také pro množství poznámek a vysvětlivek (zpravidla tvořících většinu textu) nedají dobře číst. Na straně druhé jsou pak jednoduché překlady, v nichž nepoučený čtenář nemá na dohled historický kontext a kulturní reference, a které proto nutně vedou k nepochopením, resp. k nemožnosti studovat text samostatně, bez sekundární literatury. Recenzovaná publikace zručně kombinuje výhody obou těchto přístupů. Constantovy odkazy a narážky jsou pečlivě dokumentovány, a také nepoučenému čtenáři tedy bude jasné, kterou pasáž z Rousseaua či jakou historickou událost Constant komentuje. Na druhé straně je však počet poznámek zvladatelný a vysvětlivky jsou stručné, což čtenáři umožňuje, aby zůstal ponořen do čtení samotného textu. Česká edice je proto čtenářsky přístupnější a méně zahlcena poznámkami než například původní francouzská, z níž překlad vycházel⁷ – a to bez zásadní ztráty informativní hodnoty, již poznámky pod čarou přinášejí.

Překlad je také odborně dobře zvládnutý. Pro občas krkolomné a komplexní Constantovy fráze se Haně Fořtové daří nacházet srozumitelné české ekvivalenty – a to při zachování vysoké míry věrnosti

⁷ B. Constant, *Principes de politique applicable à tous les gouvernements*, Genève 1980.

originálu. Problematických míst je málo, patří k nim například „mimosoudní hbitost“ (79). V originálu se nachází výraz „rapidité extrajudiciaire“, jímž Constant poukazuje na fakt, že jednání, které nesvazují ohledy na zákon, může být rychlé a efektivní (přičemž následně argumentuje, proč je tato efektivita a rychlost pouze zdánlivá). Z českého překladu je však poměrně těžké si tuto souvislost domyslet. Uvedený příklad je však spíše výjimkou potvrzující pravidlo.

Navzdory nesporné odborné kvalitě překladu dochází však ve výsledném textu k nekonzistentnímu užití českého jazyka. Ačkoli překlad většinou používá standardní současnou češtinu, poměrně často sklouzává k archaismům. Constant nechce „*nikterak zkoumat*“ (11), lidé „*dopřávají sluchu*“ obecně známým věcem“, Rousseau „*pravil*, že jedinec nemůže vzdorovat společnosti“ (33), opatření vlády jsou „*věrolomný nástroj trýznící každého, na koho působí*“ (78) atd. Překlad tak místy působí nesourodě – jako by se překladatelka nedokázala rozhodnout,

zda má imitovat „starou“ češtinu, anebo zůstat v současnosti.

Je však nutné říct, že problém popsaný v předcházejícím odstavci se zdaleka netýká jen recenzované publikace. Filosofie v českém prostředí má obecně tendenci k jistému staromilství a konzervativnímu až zastaralému užívání jazyka. Všichni studenti filosofie již od prvního ročníku začínají s Novotného prvorepublikovými překlady Platóna (které se navzdory jejich popularitě a pravidelným reedicím nikdo nechystá upravit pro 21. století) a i jazykový úzus *Reflexe* nevychází vždy vstříc současné češtině. Snad za tím stojí pocit, že archaizující užití jazyka dodává textům na důstojnosti či hloubce – a možná jde o to implicitně se vymezit vůči současnému světu. Nechci spekulovat. Domnívám se však, že nově vznikající překlad by se vždy měl snažit o současný jazyk⁸ – a české vydání Constantových *Principů politiky* tento požadavek ne vždy splňuje.⁹

Matej Cívik

⁸ Srv. J. Levý, *Umění překladu*, Praha 2012, str. 88–90.

⁹ Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425 spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

Maren R. Niehoffová
 PHILO OF ALEXANDRIA
 An Intellectual Biography

New Haven – London
 (Yale University Press) 2018, 323 str.

Život a myšlení Filóna Alexandrijského se v poslední době těší značnému zájmu, o čemž svědčí nejen množství studií i monografií, ale například také Filónovi věnovaná ročenka *The Studia Philonica Annual* nebo nově vznikající řada *The Philo of Alexandria Commentary Series*, obsahující nové anglické překlady Filónových děl s podrobnými komentáři.¹

Současný zájem o Filónovo dílo je spojen se snahou docenit jej jako samostatného myslitele, a překonat tak jistou marginalizaci, která je důsledkem Filónova zvláštního postavení na rozhraní různých myšlenkových světů. Jak známo, tento alexandrijský helénizovaný Žid se v rámci vlastní náboženské tradice velkého ohlasu nedočkal. V běžném povědomí je znám především jako inspirátor křesťanských autorů a jako takový je také

nejčastěji zkoumán, což s sebou však přináší dosti selektivní pohled. Jakožto filosof čelí zase Filón obviněním z eklekticismu, absence originality a širokého přebírání cizích myšlenek bez jejich dostatečného pochopení, a proto bývá také nezřídka pojmán spíše jako svědek helénistické filosofie než jako samostatný myslitel.

Jedním ze současných pokusů pochopit Filónovo dílo a docenit jeho roli v dějinách myšlení je kniha Maren R. Niehoffové *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. Jedinečnost této monografie spočívá především v tom, že přichází s návrhem vlastní (relativní a do jisté míry i absolutní) chronologie Filónových spisů, z jejíhož hlediska se snaží celé jeho dílo vyložit. K přesnějšmu zařazení tohoto díla do dobového kontextu pomáhá průběžně poukazování na paralely mezi Filónem a dalšími autory: římskými stoiky a představiteli tzv. druhé sofistiky,² raně křesťanskými autory včetně svatopisců,³ stejně jako autory židovskými. Kniha nabízí srozumitelný a pochopitelný obrázek, který má už jen proto jisté

¹ Dosud v této řadě vyšla Filónova díla *De opificio mundi*, *In Flaccum*, *De virtutibus* a *De agricultura*, srv. D. T. Runia, *Philo of Alexandria On the Creation of the Cosmos according to Moses: Translation and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 1)*, Leiden 2001; P. van der Horst, *Philo's Flaccus, The First Pogrom: Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 2)*, Leiden 2003; W. T. Wilson, *Philo of Alexandria, On Virtues: Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 3)*, Leiden 2011; A. C. Geljon – D. T. Runia, *Philo of Alexandria On Cultivation: Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series, 4)*, Leiden 2013.

² Niehoffová užívá označení „druhá sofistika“ v širším smyslu a zařazuje do ní např. i Plútarcha.

³ Jsou to např. apoštol Pavel, autor *Lukášova evangelia* a *Skutků apoštolských*, Justin Mučedník nebo Órigenés.

předpoklady ovlivnit recepci Filónova díla. Cenou za tento výklad je ovšem vysoká míra zjednodušování a nevelká kritičnost při odvozování dílčích závěrů, z nichž je celý tento působivý obraz vybudován.

Podle Niehoffové byla rozhodujícím momentem Filónova intelektuálního vývoje jeho cesta do Říma. Výchozím bodem navrhované chronologie se tak stává jediná událost Filónova života, kterou můžeme bezpečně datovat (k protižidovskému pogromu a následně výpravě židovské delegace do Říma za císařem Gaiem došlo v roce 38 n. l.). Maren Niehoffová je přesvědčena, že Filón zůstal v Římě alespoň tři roky a že tento pobyt a s ním spojené setkání s římským stoicismem znamenal zásadní zlom v jeho myšlení (3).⁴ Pod vlivem římského intelektuálního prostředí pak Filón údajně sepsal významnou část svého díla, tedy nejen historické spisy reflektující zmíněné události (u nichž je časové zasazení vcelku nezpochybnitelné), ale také všechna svá filosofická pojednání a část exegetického díla. Ze spisů věnovaných interpretaci biblických knih⁵ spojuje

Niehoffová s Filónovým „římským“ obdobím tzv. výklad Zákona a s ním související spis *Život Mojžíšův*. Oproti tomu do Filónova mládí v Alexandrii klade alegorické komentáře ke knize *Genesis a Otázky a odpovědi*.

Jedním z argumentů pro tuto chronologii jsou díla Filónova vyjádření, jež Niehoffová spojuje s konkrétními historickými událostmi. Například zmínka ve (filosofickém) spise *Alexander (De animalibus)*⁶ týkající se výpravy, jíž se měl zúčastnit Filónův synovec Alexander, se podle autorky vztahuje k delegaci do Říma za císařem v roce 38 a povzdech v jednom z děl výkladu Zákona, ve spise *De specialibus legibus*, III,1–3, kde autor podotýká, že kvůli politickým aférám již nemá dost času na filosofii, má odkazovat k Filónovu zapojení do politických událostí v důsledku výše zmíněného pogromu. Dále je Niehoffová přesvědčena, že Filón pracoval vždy na jedné skupině spisů a následně začal pracovat na jiné, a že tedy obsahově a stylově blízká díla pocházejí ze stejného období (6 n.).

Patrně nejvýznamnější argument pro uvedenou chronologii se ovšem

⁴ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

⁵ Filónovy exegetické spisy se obvykle člení do tří skupin: 1) alegorické komentáře, v nichž Filón verš za veršem podrobně alegoricky interpretuje septuagintní překlad knihy *Genesis*, 2) knihy *Otázky a odpovědi* ke knihám *Genesis* a *Exodus* (*Quaestiones et solutiones in Genesim*, I–IV, a *Quaestiones et solutiones in Exodum*, I–II), dochované kromě zlomků pouze v arménském překladu, a konečně 3) výklad *Zákona*, toto označení se vžilo pro skupinu děl, v nichž Filón kombinuje převyprávění literárního smyslu s alegorickým výkladem a v nichž představuje *Pentateuch* především jako Mojžíšův zákon; k těmto spisům bývá přiřazován exegeticko-biografický spis *De vita Moysis* (*Život Mojžíšův*). Mnohá z Filónových exegetických děl se zřejmě ztratila a jiná možná pouze plánoval, ale nikdy nese-psal.

⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De anim.* 54; citováno podle: Filón Alexandrijský, *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia* (*De animalibus*), z arménštiny přel. A. Terrian, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, III, Paris 1988.

týká stylu a obsahu děl: Niehoffová tvrdí, že pobyt v Římě s sebou přinesl výraznou změnu Filónova myšlení i způsobu práce. Rané fázi jeho života, kdy působil v Alexandrii a byl ovlivněn zdejšími intelektuálními prostředím, je vlastní velmi podrobné komentování Písma, alegorický výklad ovlivněný především platonismem a přesvědčení o plně transcendentním Bohu, k němuž se lze přiblížit jedině sestupem do vlastního nitra. Oproti tomu v důsledku své cesty do Říma se Filón přesunul ke způsobu práce inspirovanému zdejšími myšlením, zejména římským stoicismem, pro něj byl charakteristický zájem o historická a biografická díla, jistá míra ironie, přítomnost autora v textu, stoický výklad světa a také teologie, v jejímž centru stojí nauka o Bohu jako Stvořiteli, jehož existence je poznatelná ze stvoření (8–9, 242–244).

Po úvodu, v němž je stručně představena základní teze celé monografie, probírá Niehoffová v první ze tří hlavních částí knihy nejprve to, co považuje za pozdní díla pojící se s Filónovým římským obdobím, tedy jeho díla historická a filosofická. Druhá část je věnována výkladu Zákona a teprve v posledním oddílu se Niehoffová vrací před Filónovo římské období k dílům, která zasazuje do jeho mládí v Alexandrii, tedy k alegorickým komentářům a *Otázkám a odpovědím*. Jak už bylo řečeno, kromě představení a stručné interpretace Filónových děl s ohledem na jejich předpokládaný historický a kulturní kontext, účel sepsání a adresáty upozorňuje kniha také na řadu paralel mezi díly Filónovými a jinými spisy vytvořenými v podobné době, ať už jejich autory byli Filónovi

předchůdci, současníci nebo bezprostřední následovníci. Spíše než na přímý vliv jednoho autora na druhého se zde autorka snaží upozornit na podobný myšlenkový kontext.

S interpretací Filónových spisů začíná Niehoffová u historických děl *In Flaccum* a *Legatio ad Gaium*, jež obě popisují konkrétní dějinné události, totiž pogrom v Alexandrii a následnou delegaci k římskému císaři. Autorka je přesvědčena, že ani v těchto spisech Filónovi nejde tolik o historickou věrnost, nýbrž spíše o theologickou výpověď (39). Ačkoli je v nich řeč především o císaři Gaiovi, byla zřejmě vytvořena až za jeho následovníka Claudia. Negativní vylíčení minulého císaře ve spise *Legatio ad Gaium* tak mohlo být zcela v souladu s ideologií císařství v době vzniku díla (41). Niehoffová upozorňuje na to, že císař Claudius zajistil Židům náboženská práva, ale naopak upozadil jejich práva politická a občanská, a domnívá se, že právě z toho důvodu líčí Filón sebe sama jako nepolitického vůdce, který se při obhajobě židovského náboženství postavil tyranskému Gaiovi. Jistou podobnost můžeme podle Niehoffové vidět v některých Senecových dílech psaných za vlády Claudia, v nichž se filosofie (úzce provázaná s mučednictvím nebo alespoň vyhanstvím) stává Senecovi alternativou k imperiální moci Říma.

Ve Filónových filosofických dílech je podle Maren Niehoffové patrný odklon od dříve zastávaného platonismu ke stoicismu. Platón, dříve obdivovaný, začíná být nyní pod vlivem římského myšlení také kritizován. Ve spise *Alexander (De animalibus)* je to Filónův synovec, kdo zastává

platónské postoje, zatímco Filón sám již argumentuje ve prospěch stoického obrazu světa: hájí výlučnost lidské racionality a podstatnou odlišnost člověka od zvířete z hlediska rozumu a schopnosti volit si mezi dobrem a zlem (70–72).

Hlavní témata Filónových filozofických děl – lidská racionalita, Boží prozřetelnost, stvoření a svoboda – mají přesně odpovídat tehdejší římské filozofické diskusi (70–84). Stejně tak jí odpovídá Filónův důraz na praktickou etiku, soulad mezi slovy a skutky (84) nebo vylíčení Židů (a zejména elitních židovských skupin jako esénů nebo Therapeutů) v duchu ideálů římského stoicismu, tedy jako příkladu lidské lásky ke ctnosti, důvěry v prozřetelnost a svobody od vášní (85–88). Filón se snaží dokázat, že svět byl stvořen Bohem a nadále již existuje věčně, protože je chráněn a udržován Boží prozřetelností. V této souvislosti také odmítá stoickou myšlenku zániku světa v ohni a přiklání se v rámci stoicismu k těm autorům, kteří ji nezastávali. Židé jsou ve Filónových filozofických dílech odlišeni od Řeků a popsáni římskými pojmy. Podle autorky se jedná o první římskou interpretaci judaismu (89).

Další část monografie je věnována Filónovu výkladu Mojžíšova zákona a souvisejícímu spisu *Život Mojžíšův*

(*De vita Moysis*).⁷ Za charakteristický rys výkladu považuje Niehoffová důraz na stvoření. Ten je patrný již v knize *Stvoření světa (De opificio mundi)*, na jejímž konci uvádí Filón pět principů, které plynou z nauky o stvoření (autorka zde hovoří o „katechismu monoteismu“).⁸ Téma stvoření je ovšem podstatné nejen v úvodním spise, ale i v rámci celého výkladu. Podle Maren Niehoffové se zde ukazuje významný zlom, k němuž ve Filónově myšlení došlo: ve svých raných dílech (tedy v alegorických komentářích) Filón explicitně odmítá stoický důkaz Boha ze stvoření. Skutečné poznání Boha je možné jedině výstupem z tohoto světa a obratem duše do sebe samé (95). Filón údajně v této době jako první formuloval negativní teologii a zastával nauku o nepoznatelném Bohu překračujícím dobro i zlo (223). Oproti tomu ve výkladu Zákona stojí v centru monoteismus, jehož základem je víra ve stvoření (podle Niehoffové Filón přímo vynalezl teologii stvoření, 104): poznání stvořeného světa může člověka přivést k poznání jeho Stvořitele. Tento obrat byl podle autorky důsledkem Filónova opuštění platonismu (zdůrazňujícího Boží transcendenci) a jeho nahrazení římským stoicismem, podle něhož je Bůh stvořitelem světa (101). A tak zatímco podle alegorických komentářů

⁷ Otázku, jaký je vztah mezi tímto dílem a výkladem Zákona, Niehoffová sice zmiňuje, nijak podrobně se jí však nevěnuje. Pro potřeby své interpretace si vystačí s konstatováním, že *De vita Moysis* sice není přímo součástí výkladu, ale souvisí s ním a byl psán ve stejném kulturním a historickém kontextu.

⁸ Jedná se o tyto principy: 1) Bůh existuje, 2) Bůh je jeden, 3) svět vznikl, 4) svět je jeden, 5) Bůh pečuje o svět. Srv. Filón Alexandrijský, *De opif.* 170 (Filónova řecky dochovaná díla jsou citována podle edice *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I–VII, vyd. L. Cohn – P. Wendland, Berlin 1896–1926).

je Bůh plně transcendentní bytostí stojící nad veškerým stvořením, ve výkladu je chápán především jako demiurg (byť se Filón, oproti stoickým autorům, ani v těchto dílech nevzdává myšlenky jisté Boží transcendence, 99). Niehoffová je také přesvědčena, že právě víra v Boha Stvořitele a zájem o stvořený svět přivedly Filóna k větší politické a společenské angažovanosti (224).

Vedle theologických odlišností můžeme mezi ranými exegetickými díly a výkladem Zákona sledovat také rozdíl ve způsobu psaní: přechod od detailního průběžného komentáře k biografii. Jak upozorňuje Niehoffová, zájem o významné osobnosti je charakteristický jak pro část Filónova výkladu, tak pro jeho díla historická (což je další možný podpůrný argument pro časovou blízkost těchto děl). Takový způsob psaní pak má prozrazovat římské vlivy, jak to autorka dokládá podobnými postupy u Cicerona, Plútarcha, Senecy a dalších (110–120).

Překvapivý přechod od popisu Mojžíše jako krále v první knize Filónova spisu *Život Mojžíšův* k jeho pojetí jako velekněze a proroka ve druhé knize dává Niehoffová do souvislosti s přesunem důrazu z politické na náboženskou stránku Židů ve Filónových historických dílech, kterou již dříve vysvětlovala jako vstřícnou reakci na politiku císaře Claudia (120). Podobně je i ve Filónově spise *Josef (De Iosepho)* místo politické stránky akcentována spíše náboženská a morální rovina: patriarcha Josef je realizací stoického

ideálu vnitřně svobodného otroka, který ovládá své vášně (121–124). Vliv římského myšlení spatřuje Niehoffová též v proměně Filónova pojetí žen: zatímco v alegorických komentářích jsou ženy interpretovány jako symbol tělesnosti a smyslovosti, v historických dílech se již objevuje pozitivně pojatá ženská postava, a to Augustova žena Livia. Podobně i ve výkladu Zákona jsou ženy popsány ve směs pozitivně. Niehoffová je přesvědčena, že motivy zdůrazňované Filónem (např. vyzdvižení hodnoty manželství nebo ideál loajální manželky) odrážejí římskou diskusi o ženách a jejich roli ve společnosti (131–148). Další část výkladu Zákona následující po biografických spisech, tedy Filónovu interpretaci Mojžíšova zákona, považuje Niehoffová za reakci na Apiónovu kritiku židovství⁹ a za snahu přesvědčit širší římské publikum o hodnotě židovských zvyklostí. Filón interpretuje Zákon v intencích římského stoicismu: podstatou Desatera je podle něj naprosté odmítnutí vášní a život v souladu s přirozeností (149–170).

V poslední části knihy se autorka zabývá Filónovými alegorickými komentáři na knihu *Genesis* a jeho *Otázkami a odpověďmi* na knihy *Genesis* a *Exodus*, tedy díly, která podle jejího názoru Filón sepsal v Alexandrii jako poměrně mladý člověk. Detailní alegorické komentáře považuje za typické pro Alexandrii, kde vznikly systematické komentáře k Homérovi i židovské alegorizující výklady (173–177). Filón rozhodně neodmítal literární

⁹ Tohoto kritika židovského společenství známe především z pozdějšího apologetického spisu Josepha Flavia *Contra Apionem*. Niehoffová připomíná také jeho podíl na druhé, vůči Židům nepřátelské delegaci do Říma (165).

smysl, textové problémy se však pokoušel řešit pomocí alegorie, k níž podle jeho přesvědčení vedl čtenáře sám Mojžíš jako autor *Pentateuchu*. Zde vidí Niehoffová hlavní rozdíl mezi Filónovým a stoickým způsobem alegorického výkladu: stoikům nezáleželo na intenci autora textu, nýbrž se snažili odkrýt hlubší smysl, o kterém autor sám nevěděl, a to zejména pomocí etymologie. Filón sice také občas užívá etymologii, její vliv na jeho exegezi bývá však podle autorky přeceňován: u Filóna se jedná spíše o dodatečně ospravedlnění alegorického výkladu (177–181). Filónovo novum spatřuje autorka v zapojení sekundárních a terciárních textů. Užítí veršů z proroků nebo Žalmů mu umožnilo odhalit hlubší, mystický smysl *Pentateuchu* (181–185; 189).

Dílo *Otázky a odpovědi* považuje Niehoffová za další fázi Filónovy exegetické práce navazující na alegorické komentáře. Podle ní se jedná o spisy spíše didaktické, v nichž je potlačena intertextová, esoterická linie. Filón zde na rozdíl od alegorických komentářů již neobhájí samu alegorii, patrně proto, že adresáti těchto spisů ji považovali za samozřejmou (185–189).

Alexandrijské období Filónova života je podle autorky charakteristické silnou platónskou inspirací: Filónův výklad Písma byl v této době ovlivněn zejména dialogem *Theaitétos*, z něž

Filón převzal například myšlenku výstupu duše a jejího překročení tělesné oblasti (207). Namísto stoické představy poznání Boha jako Stvořitele z jeho stvoření Filón v této fázi svého myšlení vybízí čtenáře k tomu, aby se obrátili do svého nitra a zde se mystickým způsobem sjednotili s naprosto transcendentním Bohem (228).

Jakým způsobem se může navržená chronologie projevit v interpretaci Filónova myšlení, ukazuje Niehoffová například na nauce o Božím Logu. Za klíčový zdroj pro pochopení této Filónovy koncepce bývá totiž obvykle považován spis *Stvoření světa* (*De opificio mundi*), což vede ke zdůraznění stoických aspektů této Filónovy nauky. Niehoffová je ovšem přesvědčena, že *Stvoření světa* je pozdní spis a Logos se v něm objevuje bez dalšího vysvětlení, protože se jedná o pojem u Filóna již zavedený. Původ této nauky můžeme pochopit spíše z alegorických komentářů, konkrétně z prvního z nich (alespoň prvního nám dochovaného), kde se o Logu mluví v rámci výkladu inspirovaného platonismem a pythagorejskou naukou o číslech (217–223).¹⁰

Závěr třetí části monografie je věnován otázce stoických vlivů na díla kladená do Filónova alexandrijského období. Jakkoli je Niehoffová přesvědčena o spíše platónském a pythagorejském charakteru těchto spisů, nepopírá ani vliv stoicismu. Filónův postoj

¹⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* I,16–21. *Leg. alleg.* I ovšem nemusí být prvním z Filónových alegorických komentářů. Autorka sama je přesvědčena, že Filón skutečně sepsal alegorický, dokonce dvousvazkový komentář ke *Gn* 1, který se nám však nedochoval, údajně proto, že nevyhovoval Órigenovi (viz *Appendix*, 2, 247–250). Otázku, proč by v takovém případě měl Filón uvádět Logos jako nový koncept teprve ve třetí knize alegorických komentářů, tedy v komentáři ke druhé kapitole *Gn* 219 n., si autorka neklade.

k němu však považuje za daleko kritičtější a diferencovanější (225–241).

Kniha *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* nabízí celistvou interpretaci Filónova díla. Při výkladu jeho spisů stále přihlíží k době jejich vzniku, prostředí, v nichž byla sepsána a jimiž byla ovlivněna, stejně jako k předpokládaným čtenářům a cílům, které autor sledoval. Překračuje tedy pouhé zkoumání obsahu Filónových děl a snaží se je nahlížet prizmatem historického a intelektuálního klimatu, v němž vznikaly. To s sebou přináší zajímavý a neotřelý pohled na Filónovu práci. Přínosné je také upozorňování na různé podobnosti mezi spisy Filónovými a díly jiných autorů té doby.

Jak jsem však již zmínila výše, slabinou monografie je nedostatečná kritičnost k předkládaným postřehům a dílčím závěrům. Práce obsahuje řadu domněnek, které by mohly být pravdivé, ale rozhodně nejsou jisté. Autorka přitom tyto domněnky předkládá jako fakta anebo je nejprve představuje jako pouhé návrhy, ale následně s nimi jako s prokázanými fakty pracuje.¹¹ Čtenář se pak obtížně zbavuje dojmu, že tento působivý výklad Filónova intelektuálního vývoje je vybudován z příliš mnoha domněnek, jejichž síla spočívá spíše v tom, že podporují celistvý a dobře pochopitelný obraz Filónova života, než v jejich skutečné oprávněnosti.

Pochybnosti vyvolává již ústřední teze knihy, tedy určení doby a místa vzniku Filónových spisů. Není pochyb, že mezi jednotlivými druhy Filónových děl, zvláště mezi různými typy exegetických spisů, jsou značné rozdíly. Niehoffová je ovšem vysvětluje výše popsaným vývojem Filónova myšlení, aniž by se vyrovnala s alternativním (a ve filónské literatuře běžným) způsobem výkladu těchto rozdílů, který pracuje s předpokladem odlišných adresátů spisů. Autorka sama přitom připouští, že esoteričtější a náročnější alegorické komentáře mohly být určeny pro zasvěcené židovské čtenáře, zatímco výklad Zákona mohl být spíše uvedením pro širší (snad i nežidovské) publikum (8). Proč by pak rozdíly v exegetických spisech nemohly být vysvětleny jejich rozdílným zaměřením? Musíme nutně předpokládat, že různé skupiny spisů spadají do různých období Filónova života a dosvědčují dramatický vývoj jeho myšlení? Niehoffová také snad až příliš jednoduše ztotožňuje vliv římské kultury (zejména římského stoicismu) na Filóna s jeho pobytem v Římě, aniž by přesvědčivě vysvětlila, proč by mělo římské myšlení zůstat Filónovi v době, kdy pobýval v Alexandrii, tak dokonale utajeno.

Jak upozornil ve své recenzi Carlos Lévy,¹² jistý schematismus se projevuje také ve způsobu, jak je v knize

¹¹ Jako příklad je možné uvést autorčino přesvědčení, že se Filónův synovec Alexander zúčastnil delegace do Říma v r. 38 a že právě k ní se vztahuje zmínka v *De anim.* 54, nebo tvrzení, že Filón pracoval vždy na spisech jednoho druhu, pak tuto práci opustil a začal pracovat na dílech jiného druhu, a že tedy obsahuje a stylává podobnost vždy znamená i podobnou dobu vzniku (6 n.).

¹² Srv. C. Lévy, Maren R. Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* [review], in: *Studia Philonica Annual*, 30, 2018, str. 183–190.

líčen rozpor mezi stoicismem a platonismem. Oba tyto filosofické směry se však v helénismu oboustranně ovlivňovaly a mísily, takže se s nimi Filón patrně nikdy nesetkal jako se dvěma podstatně odlišnými výklady světa.

Největší pochybnosti vzbuzuje monografie tam, kde vyslovuje silné závěry ohledně zásadní změny ve Filónově myšlení a dalekosáhlého vlivu, který jeho dílo mělo. Podle Niehoffové žádný jiný nám známý autor neprodělal tak dramatický vývoj a neovlivnil tak výrazně intelektuální diskusi jak na západě, tak na východě. Zatímco theologické názory mladého Filóna se postupně staly oblíbenými na řeckém východě, nikoli však v Římě, jeho pozdní theologie založená na stvoření se prosadila u autorů považovaných za pravověrně křesťanské (např. 10 n., 223 n., 243 n.).

Podívejme se trochu podrobněji na údajný dramatický zlom ve Filónově myšlení. Můžeme skutečně v jeho díle vysledovat posun od nauky o naprosto transcendentním Bohu, jehož lze poznat jedině překročením tělesnosti a sestupem do vlastního nitra, k teologii stvoření, podle níž právě poznáním smyslově vnímatelného světa lze poznat jeho Stvořitele?

Tato interpretace je velmi problematická. Jakkoli jsou mezi Filónovými výroky v různých dílech rozdíly (a Niehoffová má pravdu v tom, že je dobré jim věnovat dostatečnou

pozornost), jeho nauka o lidských možnostech poznání Boha se alespoň v základních rysech jeví napříč jeho dílem jako poměrně jednotná. Ve velmi hrubých rysech můžeme říci, že podle Filóna je z díla stvoření – tedy z toho, co je od Boha odlišné a co je na Bohu co do svého bytí závislé – možno poznat Stvořitele.¹³ Na základě stvořeného světa může tedy člověk dospět k závěru, že existuje jeho tvůrce. Toto poznání Boží existence Filón jasně odlišuje od poznání Boží podstaty, tedy toho, kdo Bůh je.¹⁴ K poznání Boží podstaty však nevede ani překračování smyslově vnímatelného světa. Lidský intelekt sice může vystoupit do inteligibilní oblasti, pokud se však pokusí pohlédnout na Boha samého, je oslněn a oslepen příliš jasnými paprsky – tak to Filón říká v alegorických komentářích i v rámci výkladu Zákona.¹⁵

Ve snaze zdůraznit rozdíly mezi různými druhy Filónových exegetických spisů vyzdvihuje Niehoffová vždy jen jednu část Filónova výkladu a vytváří tak falešné protiklady. Ukažme si to na jednom příkladu. Důkazem Filónova měněního se názoru na to, jakým způsobem lze poznat Boha, má být mimo jiné interpretace Abraháma ve spise *De migratione Abrahami*, který patří mezi alegorické komentáře, a v díle *De Abrahamo*, které je součástí Filónova výkladu Zákona. Zatímco ve spise *De Abrahamo* je podle autorky Abrahám tím, kdo pozoruje stvoření

¹³ O možnosti takového poznání Boha se Filón zmiňuje např. v *Leg. alleg.* III,98 n. Niehoffová toto místo uvádí v pozn. 6 na str. 262 (jedná se o poznámku ke str. 95), ovšem pouze jako doklad toho, že Filón v alegorických komentářích mluví o laskavé péči Boha jako Stvořitele.

¹⁴ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De post. Caini*, 168; *De spec. leg.* I,20–49.

¹⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De fuga et inven.* 164 n.; *De opif. mun.* 70 n.

a rozpoznává Boha v jeho řádu, tedy kdo (v duchu stoicismu) dospívá k poznání jediného Boha jako demiurga na základě argumentu ze stvoření, ve spise *De migratione Abrahami* Abrahám naopak při hledání Boha překračuje všechno tělesné a transcendentního Boha se ani nepokouší hledat ve stvoření, nýbrž obrací se do sebe a své mysli. Tyto dva postoje stojí podle Niehoffové v ostrém protikladu (102 n.).

Když se však na Filónův popis Abrahámovy putování – přesněji řečeno jeho odchodu z Chaldeje do Cháranu a následné opuštění Cháranu – podíváme podrobněji, mnoho odlišností zde nenalezneme.¹⁶ V obou zmíněných spisech interpretuje Filón Chaldejskou zemi (protože Chaldejci jsou známi svým astrologickým zaměřením) jako přesvědčení, že existuje jen viditelný svět, který je sám Bohem, případně v sobě Boha obsahuje.¹⁷ Boží pokyn odejít do Cháranu (Filón zde jméno Cháran etymologicky vykládá jako „díry“, což chápe jako „ložiska smyslů“)¹⁸ je v obou spisech interpretován jako výzva k tomu odvrátit se od zkoumání světa a nebeských těles a raději reflektovat „malý kosmos“, tedy sebe sama – pozná-li člověk, jakým způsobem je vládcem jeho těla a smyslů intelekt, který je sám o sobě neviditelný, může pochopit, že také celému světu vládne neviditelný Bůh.¹⁹ Bůh se ovšem od lidského intelektu zároveň významně

liší, neboť je tvůrcem světa, a je tedy vůči světu transcendentní, zatímco lidský intelekt je uzavřen v těle jako v nádobě.²⁰ Abrahámův odchod z Cháranu je následně vyložen jako překročení smyslů při hledání Boha, který se smyslovému poznání vymyká.²¹

Již na tomto shrnutí vidíme, že mezi interpretací této části Abrahámovy putování v alegorických komentářích a ve výkladu Zákona nejsou příliš velké odlišnosti. Kromě toho si můžeme všimnout, že je (patrně nikoli jen v rámci Filónova myšlení) absurdní stavět proti sobě pojetí Boha jako Stvořitele a pojetí Boha jako plně transcendentní bytosti.

Je pravda, že Filónova nauka o poznání Boha je poměrně komplikovaná a různá jeho vyjádření nelze vždy jednoduše uvést v soulad. A je také pravda, že ve výkladu Zákona je zdůrazněno téma stvoření a lidská schopnost poznat, že svět má Stvořitele. Usuzovat z toho ovšem, že Filón v nějakém okamžiku svého života dramatickým způsobem změnil názor na to, zda a jak mohou lidé poznat Boha, se na základě dochovaných textů nejeví jako oprávněné.

Kniha Maren Niehoffové *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* je pozoruhodným příspěvkem k filónskému bádání, přináší neotřelý pohled na Filónův život a dílo a také celou řadu velmi inspirativních podnětů. Varuje nás před příliš rychlým

16 Srv. *Gn* 12,1–4 a Filón Alexandrijský, *De migr. Abr.* 176 n.; *De Abr.* 67.

17 Srv. Filón Alexandrijský, *De migr. Abr.* 178 n.; *De Abr.* 69.

18 Srv. týž, *De migr. Abr.* 187 n.; *De Abr.* 72.

19 Srv. týž, *De migr. Abr.* 184–186; *De Abr.* 73–76.

20 Srv. týž, *De migr. Abr.* 193.

21 Srv. týž, *De migr. Abr.* 195; *De Abr.* 76–80.

spojováním výroků z různých Filónových spisů a také upozorňuje na širší kontext Filónova díla, a to jak „alexandrijský“, tak „římský“. Je tedy škoda, že se autorka tak často nechává strhnout k velkolepým, avšak

nedostatečně podloženým závěrům, protože tím je důvěryhodnost této v mnoha ohledech pozoruhodné monografie značně snížena.²²

Markéta Dudziková

²² Tato publikace byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Vztah mezi nestvořeným Bohem a stvořenými bytostmi podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na alexandrijskou biblickou exegezi*, č. 19-18046S.

Anik Waldow –

Nigel DeSouza (vyd.)

HERDER

Philosophy and Anthropology

Oxford (Oxford University Press)

2017, 266 str.

„Herder je veskrze myslitelem pro naši dobu,“ říká první věta předmluvy ke kolektivní monografii (1),¹ která dále rozšiřuje pozoruhodně kvetoucí zájem o myšlení Johanna Gottfrieda Herdera v anglosaském světě. Recenzovaná kniha navazuje na novou vlnu pozornosti k Herderovu dílu, která se drží už více než čtvrt století, jakkoli jde spíše o aktivitu relativně úzkého okruhu badatelů než o zapojení Herdera a staršího německého osvícenského myšlení vůbec do současné filosofické diskuse. Tuto vlnu bychom mohli, snad nejen chronologicky, odvodit od nové reprezentativní edice hlavních Herderových spisů, již v letech 1985–2000 v deseti svazcích vydal Deutscher Klassiker Verlag.² Pod vedením předních Herderových znalců zde s bohatými komentáři přišla

alespoň do akademických knihoven prezentace mimořádně rozsáhlého a mnohotvárného díla jednoho z největších učenců německého 18. století. Toto dílo sahá napříč humanitními disciplínami od filosofie a teologie po estetiku a původní básnickou tvorbu a především otevírá nové myšlenkové perspektivy a mezioborové spojnice.

Kromě uvedené edice a souborné edice Herderovy korespondence, uzavřené posledním svazkem komentářů v roce 2016,³ se objevily a objevují překlady (nejen) do angličtiny a množství výkladů, jež se zaměřují na Herderovu filosofii smyslovosti a jeho rané dílo. V německém filosofickém prostředí je třeba zmínit zejména působení Marion Heinzové z univerzity v Siegen, která přispěla ke zkoumání jednak Herderova raného díla ve vztahu k otázce smyslovosti,⁴ jednak Herderovy pozice ve vztahu k německému idealismu.⁵ Kromě dalších publikací, mezi něž patří i předložený sborník, zahrnující autorčinu studii *Antropologie a kritika metafyziky u raného Herdera*, představoval jakýsi vrchol novodobého zájmu o Herderovo dílo

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

² V úplnosti je Herderovo dílo dostupné v klasické historicko-kritické edici Bernharda Suphana (*Sämtliche Werke*, I–XXXIII, Berlin 1877–1913).

³ Tato edice, zahájená Wilhelmem Dobbekem, je plodem celoživotního úsilí Güntera Arnolda – největšího materiálového znalce Herdera od doby Suphana a Hayma –, který na podzim r. 2017 zemřel (J. G. Herder, *Briefe. Gesamtausgabe*, I–XVIII, Weimar 1984–2016).

⁴ M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*, Hamburg 1994.

⁵ M. Heinz (vyd.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam 1997; táž, *Herders ‚Metakritik‘. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013. K životnímu jubileu Marion Heinzové byl vydán sborník: D. Hüning – G. Stiening – V. Stolz (vyd.), *Herder und die Klassische deutsche Philosophie*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2016.

obsáhlý *Herder Handbuch*, vydaný roku 2016.⁶ V únoru 2017 se ve Výmaru konala čtyřdenní konference *Herder – Luther: Das Erbe der Reformation in der Weimarer Klassik* (s ohledem na pětisté výročí Lutherových tezí).⁷ V anglosaském prostředí kromě některých překladů vyšlo i několik ambiciózních interpretačních prací, které se v rámci Herderova myšlení soustředí na otázky, jež se často vzdalují německé tradici: v neposlední řadě se zaměřují na problematiku plurality kultur, jíž se Herder průkopnicku zabýval.⁸ Zároveň je třeba říci, že právě v anglosaských pracích do značné míry chybí smysl pro metafyzický, resp. theologický rozměr Herderova myšlení, a to včetně konceptů, které jsou u Herdera analyzovány v rámci antropologie, teorie smyslového vnímání, jazyka či kultur.

Tato recenze by prostřednictvím analýzy kolektivní monografie, jejímiž vydavateli jsou Anik Waldowová

a Nigel DeSouza, chtěla jednak upozornit na živost současné herderovské recepce, jednak na hranice, které ji limitují. Jejich překročení by přitom herderovské „renesanci“ mohlo jen prospět. Vzhledem k těmto limitům a k tomu, že v českém prostředí je znalost Herderova díla velmi omezená, se pokusím o to, vsadit interpretační přístupy posuzované knihy do kontextu současného bádání o Herderovi a osvícenské filosofii vůbec, a nebudu tedy subtilně analyzovat jednotlivé příspěvky.⁹

Jak upozorňují editoři v předmluvě, Herder umožňuje myslet lidské bytí v šíři a jednotě přírodních, kulturních i historických souřadnic. Jeho práce je přitom poutavá svým antireduktivním přístupem, smyslem pro to, že každou z oblastí lidského ducha a bytí je třeba uchopovat pomocí nástrojů, které jí jsou přiměřené. Herder je tedy vzdálen spekulativnímu, formálně logickému, ale také empiristickému

⁶ S. Greif – M. Heinz – H. Clairmont (vyd.), *Herder Handbuch*, Paderborn 2016. Srv. recenzi M. Bojda, *Stefan Greif – Marion Heinz – Heinrich Clairmont (eds.): Herder Handbuch*, in: *Český časopis historický*, 2, 2017, Praha 2017, str. 547–554.

⁷ Srv. nově vydaný sborník: M. Maurer – Ch. Spehr (vyd.), *Herder – Luther*, Tübingen 2019.

⁸ Srv. S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightenment Relativism*, Cambridge 2011; V. A. Spencer, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture, and Community*, Toronto 2013; J. Noyes, *Herder: Aesthetics against Imperialism*, Toronto 2015; viz také dříve vydanou publikaci: J. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Modern Anthropology*, Chicago 2002. Referenční platnost má pro anglosaské prostředí antologie překladů Herderových textů připravená Michaelem N. Forsterem: J. G. Herder, *Philosophical Writings*, Cambridge 2002; srv. dále N. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford 2010.

⁹ Kvůli šíři a složitosti tematiky, kterou zde lze pojednat jen fragmentárně, odkazuji k vlastním pokusům o syntetické zpracování myšlení J. G. Herdera a dalších myslitelů německého osvícenství, kteří mají vazbu k Herderovi: M. Bojda, *Herderova filosofie kultury*, Praha 2015; M. Bojda, *Theodicea přirozenosti: Lessing, Reimarus, Goetze*, Praha 2017; M. Bojda, *Goethova fenomenologie*, Praha 2019 (v tisku).

či mechanistickému přístupu. Podle editorů Herder přehodnotil „tradiční metafyziku ... v antropologických liniích“ (3).

Za výchozí bod si autoři recenzované monografie typicky berou Herderovu filosofii řeči, která je svým záběrem mnohem širší než ta, jíž se v moderní filosofii běžně rozumí „filosofie jazyka“. Z filosofie řeči vychází i Charles Taylor, který přispěl k popularizaci Herderova díla v anglosaském světě a s nímž Nigel DeSouza vede interview, jež předchází třinácti příspěvkům tvořícím základ recenzované publikace.

To, že člověk používá a je skrze řeč, že je – s Herderem řečeno – bytostí pohybující se ve znacích (Merkmale), je v předložené knize chápáno jako základ Herderova nového „hermeneuticko-antropologického“ myšlení. Jak poznamenává M. Heinzová, Herder podobně jako Kant následuje Ch. A. Crusia v přesvědčení, že člověk „není schopen čistě racionálního poznání, které spočívá pouze na logických principech kontradikce a dostatečného důvodu“, a že potřebuje také „materiální principy“ (35), převádí tedy epistemologické problémy v psychologické (32). „Herder pojímá psychologii jako fundamentální disciplínu metafyziky,“ a sice s tím, že „vyžaduje doplnění antropologií“ (tamt.). M. Heinzová však správně upozorňuje, že u Herdera „filosofie jako psychologie je metafyzika“ (48): jde v ní o konceptualizaci daností, které jsou zároveň organickými/duchovnými *mohutnostmi* a *na-danostmi*, odvozeninami od vyššího, *neimanentního* zdroje, v němž se poznává původ a měřítko konečných dějů.

Herder pak převádí filosofii v antropologii za účelem nového

(„osvíceného“), nereduktivního pochopení lidského bytí, které zároveň od počátku pojímá s důrazem na jednotu lidství právě v jeho *bytí*, v jednotě teorie a praxe, obecného a individuálního určení člověka. Racionalita se přitom osvědčuje v morálce, a pokud se „základní“ disciplínou stává antropologie a teorie poznání přechází v teorii kultury, pak filosofie člověka (lidství) je současně filosofii dějin – dějin lidského *bytí* v jeho konkrétně historických a také společenských (kolektivních) vztahových charakteristikách.

Slabinou některých příspěvků recenzovaného svazku (jež je však typická pro anglosaské prostředí vůbec) je již zmíněné nedostatečné rozpracování theologicko-metafyzického rámce, v němž se Herderovo myšlení pohybuje a z nějž vyrůstá. Tyto interpretace pak směřují více k onomu Herderovu „genetickému“ přístupu a méně k tomu, co se nachází v základu Herderova myšlení, totiž spojování *přírodně* a *kulturně* genetického přístupu, kdy je kultura seberozvojem lidské, tj. duchovně aktivní přirozenosti, na bázi jednoty Stvoření a základu „principů přírody“ (klasicky racionalisticky řečeno) v „principech milosti“. O *milosti* se v moderních výkladech Herderova myšlení včetně těch německých nedočteme takřka nic, výrazně byla opomenuta i v jinak velkorysé *Příručce*, ačkoli Herder byl na prvním místě theologem (mimo jiné byl generálním superintendentem sasko-výmarského vévodství a prvním kazatelem ve výmarském kostele sv. Petra a Pavla, který dnes nese jeho jméno a zdobí jej Herderova socha s příznačnou rukou na srdci). Možná proto se ve filosofických interpretacích

včetně posuzované knihy nechávají takřka naprosto stranou Herderovy náboženské (nebo i estetické, resp. básnické) texty – a to i tehdy, když vznikaly ve stejné době jako zrovna zkoumané texty filosofické. U Herdera přitom mezi těmito oblastmi existuje velmi neostrá hranice (v předložené knize tvoří výjimku příspěvky Stephena Gaukrogera *The Role of Aesthetics in Herder's Anthropology* a Johannese Schmidta *Herder's Religious Anthropology in His Later Writings*; z nich první vykládá kognitivní a estetickou dimenzi jazyka, druhý právě pochybuje o kompatibilitě Herderova antropologického a theologického hlediska). Jednota přirozenosti a s ní teorie poznání, kultury i mravního jednání u Herdera funguje *právě a jen* na bázi *milosti*. Jednoduše řečeno, v organicitě jakéhokoli jevu, kterou Herder a po něm Goethe volí za východisko zkoumání skutečnosti, se projevuje na prvním místě jeho *na-danost, odvozenost* od *inteligibilního* zdroje, který je nezbytným „dostatečným důvodem“ nejen fakticity bytí, nýbrž též řádu, pravidelnosti a účelnosti uspořádání a procesů v přírodě. Stvořenost Herder v návaznosti na Leibnize a také Komenského chápe jako opak hotovosti, jako „stvořeno k...“, a právě tvořivost stvořeného je terémem dějin a individuality. Jde však o to, že tomu tak může být *jen* na půdorysu stvořenosti a z ní vyplývajících esenciálních hodnot: tvůrčí *milost* a od ní se odvíjející postavení *lásky* jako první mezi ctnostmi, opravdového „kategorického imperativu“ člověka a spojnice mezi jeho rozumností a mravností.

Prubfřským kamenem a často úskalím, na něž naráží i recenzovaná

publikace, je přitom pro herderovské interpretace hned sama filosofie řeči, protože se nevyhne dobové konfrontaci jejího „božského“ a „lidského“ původu. Rozšířený názor, že Herder se postavil na stranu „lidského“, genetického, naturalisticko-historického původu řeči, se míjí s dynamismem, který pro Herdera, ale už před ním pro Leibnize nebo Lessinga, charakterizoval vztah mezi stvořeností a organičností (historičností) konečné (lidské) bytosti. Je třeba říci, že problematika řeči je u Herdera od raného *Pojednání o původu řeči* (1772) až po pozdní historicko-filosofické syntézy pojímána nanejvýš široce, ve spojení s celistvým konceptem přírody, v němž přirozenost organického bytí je *sebeprojevování se* („řeč“) jeho vnitřního určení.

Pokud ve filosofii dějin Herder, opět už v raném spise *Také jedna filosofie dějin ke vzdělání lidstva* (1774), na jedné straně pojímal historické události jako projevy širších *procesů*, přičemž na straně druhé vycházel právě z dějinných singularit, resp. z *ustavování* a fungování, samotného *děnní* kultury, nejednalo se o nic jiného než o další výraz pojetí skutečnosti, duchovní i empirické, jako *projevu* („řeči“) *působných sil*, které se v nejzazším základu opírá o leibnizovský princip důvodu, identity a individualce. V myšlení o přírodě Herder rozpracoval to, na co pak mohl ve svém přírodovědeckém díle navazovat Goethe: právě onen „sémantický“ koncept *jsoucího* jako *pro-jevu* kvalitativních určení, která jej utvářejí, na něž se ale *jsoucí* zároveň nedá převést jako pouhý produkt. S tím je pak spojeno odmítnutí kauzalistického myšlení jako

metody výkladu přírodních, či dokonce historických dějů.

Jde o koncept, který od křesťansko-metafyzické vize přírody jako Stvořitelova díla, jako „zápisu“ Božího slova (Herder zde vyšel z J. G. Hamanna), směřuje přes graduálně členitou a vývojovou říši přírodních druhů až k člověku, který už jako takový není pouze „reprezentací“, nějak zformovaným stvořením, nýbrž zároveň aktivním *tvůrcem*. Na úrovni lidského rozumu dochází k nové syntéze smyslovosti a smyslu-plnosti (inteligibility) jsoucího, ovšem zcela jinak než v monistických konceptech „k-sobě-přicházení“ světového ducha: materialisticky či panteisticky se Herderovo universum nedá založit vůbec. Na jedné straně je pro Herdera vše řečí, na druhé straně „si každý člověk vlastně musí svou řeč vynalézt a každému pojmu v každém slově rozumět tak, jako kdyby ho vymyslel on“.¹⁰

Tyto souvislosti jsou přispěvatelům knihy *Herder. Filosofie a antropologie* nesporně známé a v některých případech se jimi i zabývají, avšak převažuje důraz na Herderův odvrát od tradiční (i leibnizovské) metafyziky k *antropologickému* založení filosofie, které při výzkumu lidského ducha klade nový důraz na empirickou psychologii a analýzu lidského vztahování ke světu. Herder vsazuje i smyslové vnímání do *jednoty* poznání světa, které má současně tvořivou i receptivní povahu. Nigel DeSouza se domnívá, že u Herdera platí vztah těla a duše jako analogie Božího zjevování skrze svět (4). DeSouza přitom stejně jako už ve

svých dřívějších publikacích prokazuje důkladně a informovaně čtení Herderova raného vyrovnávání s racionalismem a dobovou „školskou metafyzikou“ (včetně jejího přehodnocování u „předkritického“ Kanta, jehož posluchačem Herder v letech 1762–1764 v Královci byl). Jde zejména o Herderovo odmítnutí descartovského dualismu rozprostraněné a myslící substance ve prospěch „ontologie sil“, totiž „vnějších“ sil atrakce a repulze a „vnitřních“ sil myšlení (54). Pojetí vztahu Boha ke světu se přitom u Herdera vyvíjí a s ním i poměr k Leibnizovi, Spinozovi či Shaftesburymu, s nimiž se celoživotně vyrovnával. Přímo ve smyslu závislosti duševních stavů na stavech (strukturách) tělesnosti pak vykládá Herdera Stefanie Buchenauová v kapitole 4.

V tomto smyslu působí i název druhého oddílu příspěvků poněkud nepřijatě a ne-herderovsky: *The Human Animal*. John Zammito se zde zasvěceně věnuje bohatým diskusím německých osvícenců o otázce racionality zvířat, pojednává o H. S. Reimarovi, M. Mendelssohnovi, G. F. Meierovi, Herderovi či J. N. Tetensovi. Právě zde přitom vystupuje nedělitelný theologicko-metafyzický rámec, v němž se racionalistická filosofie nově otevírá přírodě: jedná se o dědictví, ba přímé plody *fyzikothelogického* myšlení. V jeho souřadnicích funguje účelnost ustrojení a pudových hnutí zvířat, vztah těla a duše či vnějšího a vnitřního, totiž v onom reprezentativistickém (nikoli mechanicko-kausalistickém) významu uplatňování inteligibility

¹⁰ J. G. Herder, *Werke*, IX/2, vyd. R. Wisbert, Frankfurt a. M. 1997, str. 117.

(stvořitelského plánu) v říši přírody. V nich je třeba číst i *Fyziognomická zkoumání*, na nichž mladý Goethe spolupracoval s J. C. Lavaterem. Lavater je pojal bezprostředně theologicky a moralisticky (emendačně) a odvolával se přitom na Leibnizovu „Theodiceu“ a právě na filosofa „knihy přírody“ Herdera. Rozvinutí této myšlenkové linie, v němž by vynikla i náboženská orientace Herderova „antropologického obratu“, nicméně v předložené knize (včetně u Zammita) chybí.

Dalia Nassar pak ve svém důležitém příspěvku *Understanding as Explanation* vychází od Diltheyova rozlišení „vysvětlovací“ povahy přírodních věd a „rozumějící“ povahy věd humanitních a ukazuje specifické propojení obou přístupů v Herderově a Goethově teorii vědy. Tito dva myslitelé ukázali, že „svět přírody nemůže být pochopen toliko kauzálním výkladem a že kauzální výklad nevyčerpává smysl výkladu“ (108). Věda u nich vystupuje jako metodické poznávání jsoucen, *reálných* forem, tedy jako pronikání k řádu jsoucích. Příroda jako živoucí pak má zvláště u Goetha charakter kreativního, ne mechanického a matematického (matematizovatelného) dění. Poznávání jejích principů tak Goethe chápe jako „rozumění“, pronikání k *zákonům*, které se projevují v organických jevech, avšak nedají se ve své obecnosti převádět na žádné fenomenální ani logické formy. Nejblíže k nim má *umění*, tvořivá činnost ducha – v tomto bodě Goethe, postupující ve stopách Herdera, aniž by přijímal jeho explicitně theologický rámec, přešel romantiky a Schellinga. Věda se podle Goetha vztahuje

právě k nastávání (Werden), k životu, a je tak neslučitelná se subsumováním, matematizováním či dedukováním. Goethovo přírodovědné východisko v živoucích procesech, pojetí nauky o jsoucím jako nauky o *proměnách* (morfologie), bylo poplatné přístupu, který Herder uplatnil zejména v oblasti dějin.

Pokud tedy kantovec Ernst Cassirer namítal, že věda je uchopováním ve formách, pak autoři jako D. Nassar odhalují *inspirativnost* goethovsko-herderovského přístupu, v němž jednota přírodní říše a vědy směřuje k něčemu úplně jinému než k monistickému systematismu (jakkoli byl Goethe-přírodovědec důležitý pro Hegela, Schellinga i Schopenhauera). Směřuje k *nekonečně* studujícímu a projektivnímu osvojování přírody, které nesugeruje, a tak ani nevykonává žádné poznávání „odkouzlování“ a opanovávání světa. D. Nassar společně s Herderem a Goethem dobře ukazuje, „jak nekauzální vysvětlování přírody může nabídnout důležitou zprávu o přírodním světě – zprávu, která může být relevantní pro současné metodologické diskuse“ (121).

Vzhledem k tomu, že Herderův a Goethův přístup není v současné filosofii dobře znám, uveďme, že oba autoři (jak ukazuje D. Nassar) relativizují distinkci mezi přírodovědným vysvětlováním a společenskovědním rozuměním, protože odmítají jako reduktivní mechanisticko-kausalistický přístup k přírodě, která je pro ně prostředím živoucích forem a vztahů. Ty věda nemá subsumovat, převádět či vykládat z *pouhých* vlastností jevů, nemá zaměňovat *podstatné* za *elementární* či *měřitelné*, nýbrž

„objektivismus“ vědy se vyznačuje pronikáním k „věcem samým“, které se pojí se sebekritickým vědomím o konstruktivnosti lidského poznání a *netotožnosti* pojmových a reálných určení. Toto vědomí o konstruktivnosti poznání pak vede k tomu, že zkoumání přírody zde není ostře odděleno od zkoumání děl lidské kultury. Všechno poznání má podle Herdera a Goetha jeden základní rozměr, jímž je rozumění („interpretace“), a probíhá na základě *pozorování, srovnávání a pořádání*. Sebekritičnost (ve smyslu „kritického“ Kanta), a zároveň tvořivost poznání, spojení jeho metodologické sebereflexe s živoucností přírody a subjektivně-projektivní a kulturně-historickou povahou pojmotvorby, propůjčuje herderovsko-goethovské koncepci vědy zvláštní aktuálnost, pokud jde o důsledky pro *zacházení* s živou přírodou. Tyto důsledky z daného přístupu vyplývají podobně konsekventně, jako z něho plyne humanismus v oblasti společenského bytí: jsou to důsledky myšlení, které každé bytosti, nejen lidské, přiřítá nezadatelnou důstojnost a dějinnou důležitost; myšlení, které nestaví skutečnost a hodnotu proti sobě – jako to s naprostou samozřejmostí dělá už sociologie konce 19. století –, tím méně rozlučuje sféry teoretického, praktického a uměleckého (a zároveň je konfúzně *nemíst*).

Stejně tak je důležité, že u Herdera i Goetha se jednalo o dědictví křesťansko-racionalistické metafyziky a že oba ve stáří, každý po svém a vůči jiným, hájili své postoje nikoli v anachronistické zatvrzelosti či romantičnosti, nýbrž v promyšlené reakci na osvícenský mechanicismus

a materialismus i na německý idealismus. U obou je přítom základní přístup ke jsoucímu, k *přírodě*, jako něčemu, co svá bytostná určení zároveň zjevuje i skrývá jako „tajemství“, rozhodujícím argumentem proti panteistickému či monistickému čtení jejich díla. Oba odkazují ke *krativnímu* založení přírody, v němž identitní moment nespočívá na straně subjektu a poznání, nýbrž na straně jsoucího jako něčeho, co má svébytnou určitost a hodnotu. Jen v tomto smyslu lze také u Herdera i Goetha rozumět jednotě jejich poznávacího a *poetického* přístupu ke světu, tedy jejich „realistickému“, ale neempiristickému přístupu. Spojitostí epistemologického stanoviska a jeho metafyzického rámce se založením *estetiky a básnické* tvorby obou autorů Nassar ani nikdo z dalších příspěvatelů publikace bohužel nevěnuje pozornost. Přítom právě tato spojovací linie může nejplausibilněji (zejména díky proslulosti Goethova básnického díla) zprostředkovat porozumění životnosti světonázorového založení tvorby výmarských klasiků či některých dalších německých osvícenců.

John Zammito a po něm Anik Waldowová ve svých příspěvcích razí až příliš antropologizující čtení Herderových myšlenek. Je sice pravda, že Herder „se stavěl proti přehnaně universalistické koncepci rozumu a zdůrazňoval důležitost situačních kontextů v utváření kognitivních struktur“ (6), toto tvrzení však neplatí, pokud dostatečně nezohledníme, že samotné možnosti a *dané* kvality ducha i bytí jsou závislé na rozvoji *mohutností*, které přirozenost ontologicky nečerpá *ze sebe* a které člověk nemá rozvíjet *libovolně*. Specifická syntéza

esencialismu hodnot a historičnosti, plurality způsobů chápání a jednání u Herdera vychází právě z toho, že inteligibilita božského původce a soudce světa je vůči racionalitě lidského rozumu a řádu, jež se tento rozum domnívá odhalovat v přírodě, nesouměřitelná: má *kreativní*, a tak *nepodmíněně milostivou* povahu, což byl v osvícenském „přirozeném náboženství“ (Reimarus) rozhodující argument proti božskému původu biblických zpráv či událostí spojených s násilím, resp. vůbec recipročním, *odvetným* jednáním; argument ne „jen“ pro morální jádro náboženství, nýbrž pro reformulaci celého konceptu racionality právě na *inteligibilitu lásky*.

Nejen v Herderově teologii srdce, nýbrž specificky i u Goetha sehrává láska klíčovou *kognitivní* funkci, je svorníkem mezi reflexivní a citovou stránkou člověka a jeho nejvlastnější *racionalitou*, nakolik lidské *bytí* jako *lidské bytí* znamená *zjednávání humanity*. Je to ovšem právě nesouměřitelnost božího, stvořitelského, „rozumu“, co Herderovi umožňuje zásadně kritizovat hegemoniální nároky určitých

kulturních, historických formací, zapojit etická měřítka jako měřítka *rozumu* a odmítnout idealistické nároky systematického poznání a jejich monismus (jednota pravdy bytí a myšlení a s tím i cest poznání). Tímto směrem v českém prostředí Herdera pochopili F. Palacký a T. G. Masaryk.

Nutný *universalistický* základ Herderova kulturního pluralismu ukazuje germanista Martin Bollacher, který si neodlučitelnost metafyzického rámce u Herdera uvědomuje podobně jako Marion Heinzová, ačkoli se do povědomí zapsal zejména pracemi zdůrazňujícími spinozovskou orientaci Goetha i Lessinga. Bollacher však dostatečně nevidí,² že to, co umožňuje Herderovi spojit historický pluralismus a nerelativismus, je fakt, že setrvává u myšlenky jednotného působného zdroje bytí, který má jako *tvořící* nejen povahu nejvyšší inteligibility, nýbrž i *milosti*.³ Filosofické jádro Herderova humanistického pojetí dějin, k němuž se tedy Bollacher nepropracovává, spočívá v tom, že Herder jako dědic Leibnize a Komenského představuje myšlenkovou linii formující

² Dospívá jen ke shrnutí: „It is indeed clear that Herder, both in his Bückeburg essay and in the *Ideen*, is oriented towards a trans-historical standard in every reevaluation of the individual, although the call *ad fontes* and the importance of the genesis for the formation of historical terms finds a counterbalance in the inscrutable goal of universal history“ (220).

³ Výklady nezohledňující etické a náboženské licence jeho dějinného individua naproti tomu dovádějí Herderovy představy o tom, že každá epocha/kultura má *svou* racionalitu a svého lidového/národního ducha, o géniu apod., někdy až k absurdním klasifikacím Herdera jako předchůdce militantního („velkoněmeckého“) nacionalismu, iracionalistického esteticismu apod. (Zvláště křiklavě Bollacherem zmiňovaný A. Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris 1987, nebo H. Dahmen, *Die nationale Idee von Herder bis Hitler*, Köln am Rhein 1934.) Výbornou reflexi dezinterpretace Herdera jako německého nacionalisty na konci 19. století s důrazem na humanistický, toleranční a emancipační rozměr jeho díla přináší v posuzovaném sborníku studie Fredericka C. Beisera *Herder and the Jewish Question*.

se v opozici vůči karteziánsko-kantovské linii novověké filosofie a přírodovědy s jejím subjekt-centrismem a mechanicismem. Jako předchůdce interkulturního myšlení se etabluje právě díky destrukci fixování struktur a výkonů lidského myšlení, kdy lidský rozum platí za jediného nositele identit a hodnot, jenž shlíží shora jak na sféru přírody jako oblast pouhých věcí a nutností, tak na cizí civilizační (dějinné) formace jako „ne-identické“ (tento motiv pod vlivem Fichta zesílil v romantickém nacionalismu). Herder vyčítal idealismu, že nepodmíněno a transcendentně spojil s lidskou myslí namísto s *přirozeností*, přírodou ve smyslu „principů *milosti*“, z nichž vše konečně žije a *má* žít. Herderovu filosofii *kultury* v tomto smyslu charakterizuje onen pojem lidského bytí sebou jako syntézy tvořivosti a *učení se*, bezpodmínečné a *kreativní* volnosti a kolektivně zodpovědné mravnosti. Herder ovšem neprovedl nic jiného, než že důsledně domyslel organičnost a historičnost bytí, jež v křesťanství u *stvořených* bytostí znamená též *proces sebeutváření*. Sebeutváření stvořeného je přitom raženo étosem *sebe-překonávání*, vyplývajícím z *harmonického a universálního* rámce jeho bytí.

Politické konsekvence Herderovy teorie kultury každopádně patří vedle jeho zkoumání smyslovosti a poznání k hlavním oblastem zájmu moderní anglosaské herderovské recepcce. Herder jako theolog či estetik a básník je na tom hůř. V německém prostředí je

zase Herder předmětem zájmu mezi germanisty a kulturními historiky včetně historických theologů – často bez toho, aby byl zapojen do soudobého diskursu, tj. do jiné než *pouze* historické perspektivy. Problémy, které takto v přístupech k Herderovi (a s ním k řadě dalších osvícenských či raně novověkých myslitelů) můžeme identifikovat, mají jistě svůj význam, neměly by však být neřešitelné. Předložený sborník nelze pro kvalitu příspěvků než vysoce ocenit a vyjádřit naději, že interpretace Herdera se v současné filosofické diskusi bude dále prohlubovat. Její nedostatky, na něž jsme poukázali, přitom samy naznačují, že historicky náležitý obraz Herderova myšlení, který zúročí jeho modernost při zachování jeho metafyzického založení jako *podmínky její možnosti*, by vedl k využití přinejmenším celé jedné duchovní linie, v níž došlo k vzájemnému prolnutí osvícenské racionality s křesťanstvím; linie, která vede od Leibnize přes myslitele a básníky německého osvícenství až k výmarským klasikům. Ze všeho nejvíce je třeba, aby alespoň nejdůležitější Herderova (nejen teoretická) díla byla opravdu dostupná a čtená, vydána v nových a nenákladných edicích, jako se to alespoň v případě jeho výkladů dialektiky, pedagogiky a hermeneutiky podařilo u nejvýznamnějšího německého theologa následující epochy Friedricha Schleiermachera (edice v nakladatelství Suhrkamp).

Martin Bojda

„THEOLOGIE JE V JISTÉM SMYSLU FILOSOFIÍ“

Ohlédnutí za Petrem Pokorným (1933–2020)

Dne 18. ledna k ránu zemřel v kruhu rodiny ve věku osmdesáti šesti let biblista Petr Pokorný. Svým hlavním zaměřením byl novozákonním theologem, ovšem odbornou prací zasahoval i do historických a filologických věd o starověkém středomoří. Svě interpretace novozákonních textů a na nich budované theologické postoje navíc utvářel díky obsáhlým znalostem obecné lingvistiky a filosofie. Jakkoli byl především vysokoškolským učitelem a badatelem světového významu, po celý život vycházel z přesvědčení, že theologie má své ukotvení v životě konkrétního církevního společenství. V letech 1958–1967 byl kazatelem Českobratrské církve evangelické a kazatelskou činnost považoval za podstatnou část svého poslání až do konce života.

Ve svém ohlédnutí nemohu ani zdaleka postihnout šíři aktivit Petra Pokorného. Omezím se na dvojí roli, již v jeho díle hrála filosofie. Zprv se jako překladatel a interpret starověkých, především novozákonních textů podrobně zabýval teoretickými otázkami výkladu řečových útvarů. Z filosofie zde pro něj byla inspirující filosofická hermeneutika (H.-G. Gadamer, P. Ricœur). Za druhé směřoval Petr Pokorný jakožto theolog k celkovému pohledu na základní otázky lidského života, což pro něj byla doména ryze filosofická. V tomto kontextu považoval theologii za „určitý typ filosofie“.¹ Ve svém výkladu Pavlovy řeči k řeckým filosofům na Areopagu dokonce uvedl, že theologie „je v jistém smyslu filozofii, která se z tohoto oboru vyčlenila jen pro specifičnost svého východiska“.²

Petr Pokorný opakovaně zdůrazňoval, že výklad textů Nového zákona se nijak nevymyká obecným postupům hermeneutiky. I zde například vycházíme z vlastního předběžného porozumění a proměna v porozumění textu přechází do proměny chápání nás samých. Tato obecná zjištění jsou v případě biblických textů jen blíže upřesněna specifickým nárokem, s nímž tyto texty vystupují: „být nepřímým svědectvím o Bohu“.³ Předkládají-li se určité texty jako svědectví, musí se tomu postup výkladu přizpůsobit, musí být „hermeneutikou svědectví“ (P. Ricœur). Ani v tomto ohledu však není bible výjimkou, k níž bychom neznali analogie z jiných typů interpretace. Podobně jako právo a historie, i interpretace Nového zákona pracuje se svědectvím kriticky. Za věrohodné považuje takové svědectví, které je nevynucené, doložené alespoň dvěma nezávislými svědky, je kongruentní s jinými výpověďmi v téže kauze a otevřené dalšímu přezkoušování

¹ P. Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2005, str. 19.

² Týž, *Mužové athénští. Sk 17,16-34 a funkce theologické fakulty v rámci univerzitních věd*, in: *Teologická reflexe*, 2, 1996, str. vi–xii.

³ Viz např. týž, *Výklad textu (Teze o hermeneutice, zejména biblické)*, in: M. Balabán (vyd.), *Logos a svět*, Praha 1997, str. 208 n.; podobně např. týž, *Hermeneutika*, str. 193–204.

(svědek před soudem musí zodpovídat doplňující dotazy soudce). Kromě kritérií kontroly pravosti svědectví je pro Pokorného klíčové, že interpret (historik, soudce, exeget) je někým, kdo nakonec musí rozhodnout sám. Kontrola věrohodnosti „nemůže příjemci ušetřit rozhodování“.⁴ Až do této chvíle spadá výklad biblických svědectví pod obecnější kritéria vědeckosti. Jakmile však dodáme, že se jedná o svědectví o Bohu, vydělí se tato disciplína jako odlišná od jakýchkoli jiných věd. Nestává se tak interpretace bible výkladem nadpřirozených jevů? Nevyzývá nás theologie, abychom obětovali rozum, přestali myslet a *namísto toho* věřili?

Petr Pokorný rozhodně vystupoval proti podobným závěrům, a to především svými výklady o tom, co je zjevení. Odlišuje zjevení jako epifanii (nadpřirozený jev, miráklum provázené např. světelnou září a posvátnou bází) od dogmatického pojmu zjevení. Zjevení Boha v Kristu Ježíši je jednorázovou událostí, která nenaruší běžný sled dějů v přírodě a mezi lidmi, „nejde o intervenci, která by rušila řád života, ale o odhalení hlubší souvislosti“.⁵ Zmrtvýchvstání Ježíše pro Petra Pokorného není „zázrak ve smyslu viditelného mirákula“, ale způsob, jak nejstarší doložená svědectví mluví o „nové povelikonoční přítomnosti [Ježíše] mezi lidmi“,⁶ jak artikulují „zkušenost nového Ježíšova působení“. Petr Pokorný odmítá představu, že by zjevení bylo něčím, co „nelze dále zkoumat“, byt' si uvědomuje, že z pozice theologů blízkých Karlu Barthovi by bylo možné jeho postoj chápat jako herezi. Stejně tak ale odmítá představu, že zkušenost s povelikonočním působením Ježíše – vnitřně chápaná jako „pověření reprezentovat Ježíše a jeho učení“ – by byla jen vnitřním, subjektivním prožitkem, že by Ježíš „vstal z mrtvých jen v myslích nebo srdcích svých stoupenců. Je zřetelně jejich protějškem, o němž je jasné (zjevné), že teď, po velikonočních, stojí na straně Boží“.⁷

Zjevení umožňuje podle Petra Pokorného nový pohled na lidské dějiny, na přírodu, i na osobní život a jeho naději tváří v tvář smrti. Umožňuje chápat dějiny jako takové dění, v němž lze nejen rozlišit dobro a zlo, ale v němž dobro má budoucnost. Ze zpětného pohledu, díky zjevení, se vystoupení jedinců jako byli pro Petra Pokorného např. Cyril a Metoděj, kníže Václav, Anežka Česká, Komenský, Masaryk či Pitter, jeví jako vzájemně propojená. Nejde o to, zda tato „červená nit“⁸ fakticky vítězí, ale o to, že jí propojené události prokazují dlouhodobou působnost a schopnost při zpětném pohledu stále znovu inspirovat, být „dílčími zjeveními“.⁹ Pokorného důraz na zjevení jako upozornění, že smysl lidského

⁴ Týž, *Pojem zjevení a filozofie*, in: týž, *Od Ježíše k teologii*, Jihlava 2008, str. 57; týž, *Hermeneutika*, str. 210.

⁵ Týž, *Hermeneutika*, str. 205–209; týž, *Výklad textu*, str. 212.

⁶ Týž, *Pojem zjevení a filozofie*, str. 59.

⁷ Týž, *Teologie a filozofie*, in: J. Kružík (vyd.), *Vita activa, vita contemplativa. Janu Sokolovi ik sedmdesátým narozeninám*, Praha 2006, str. 461–462.

⁸ Týž, *Pojem zjevení a filozofie*, str. 62; týž, *Den se přiblížil*, Jihlava 2007, str. 30.

⁹ Týž, *Hermeneutika*, str. 214.

usilování se naplňuje v dějinách, že dobro je realizovatelné v tomto světě a ne mimo něj, je zároveň kritikou gnostických vlivů v křesťanství, jejichž kořeny a působení podrobně zkoumal ve svých studiích věnovaných gnosi. Svědectví o vzkříšeném Kristu má pro Petra Pokorného analogie i v oblasti přírody. V tomto smyslu chápe Pavlovo vyjádření o klíčení zrna, které „nebude oživeno, jestliže neumře“ (1K 15,36). I opakované děje přírody, popisované přírodními zákony, jsou pro Pokorného „zázrakem, ale ne narušením řádu“. I v tomto ohledu jeho výklad vzkříšení „neznamená popření zázračnosti, ale jen zrušení mirakulózního pojetí zázraku a odhalení zázračnosti Božího řádu“.¹⁰ V neposlední řadě se Petr Pokorný zabýval významem vzkříšení pro osobní naději. V této souvislosti zdůrazňoval, že víra ve vzkříšení nemíří na „jen osobní záhrobní budoucnost“,¹¹ ba dokonce že „výlučně osobní věčnost Bible nezná“, nýbrž věčnost ve společenství, jak podle něj dokládají Ježíšem používané obrazy naděje na stolování s druhými.¹² Asi nejpregnantnějším vyjádřením této formy naděje je verš z písně, v níž Petr Pokorný mluví o umírajícím jako o tom, kdo „jde vstříc setkání“.

Ve vztahu k filosofii bylo pro Petra Pokorného důležité, že uvedené prvky křesťanské víry nejsou abdikací na rozum. Vždy odmítal, že by víra měla být opakem poznání. Nepřikládal velkou váhu Kierkegaardovské úvaze o skoku víry. Víru chápal jako důvěru založenou na specifickém poznání a rozhodnutí, jako důvěru „vycházející ze zkušenosti, ze svědectví ostatních“.¹³ Věřící žije život naplněný důvěrou, že to, co sám koná, má smysl, neutíká se k náhražkovým náplním (mezi něž Pokorný řadil adrenalinové sporty) a nepropadá rezignované skepsi. Právě skepse je pro něj skutečným protikladem víry. Věřící se neupíná k nadpřirozeným zázrakům, ale vyjadřuje celkový postoj, svědčí o zřetelné životní orientaci.

Petr Pokorný dobře věděl, že ve chvíli, kdy teologie formuluje celkový pohled na klíčové životní otázky, vystupuje se stejným nárokem jako filosofie, ba dokonce že teologie „je v jistém smyslu filosofii“. Sám konfrontace s filosofy aktivně vyhledával. Vymezoval se vůči Feuerbachově a Marxově kritice křesťanství, účastnil se v 60. letech dialogu křesťanů s marxisty, z něhož uchoval ve svém slovníku termín „odcizení“ (ve specifickém posunu). Byl v živém styku s Ladislavem Hejdánkem, s nímž již v roce 1962 sepsal christologickou studii a s nímž začátkem 90. let vedl památnou disputaci o pojmu víry na tehdy ještě Komenského bohoslovecké fakultě, v zásadě přitom přijímal jeho důraz na nepředmětný a budoucnostní charakter Boží přítomnosti.¹⁴ Cenil si prací Erazima Koháka o filosofii přírody a své náhledy na dějiny vystavoval konfrontaci

¹⁰ Týž, *Teologie a filozofie*, str. 465; týž, *Den se přiblížil*, str. 42 n., 73.

¹¹ Týž, *Teologie a filozofie*, str. 463.

¹² Týž, *Ježíš a etika*, in: týž, *Od Ježíše k teologii*, str. 6. K osobní naději viz také: týž, *Pojem zjevení a filozofie*, str. 60; týž, *Den se přiblížil*, str. 78.

¹³ Týž, *Den se přiblížil*, str. 84.

¹⁴ Viz např. týž, *Mužové athénští*, str. x; viz také: týž, *Výklad textu*, str. 212.

s odlišným pohledem Lenky Karfíkové a její úvahou o křesťanství jako otevřeném příběhu.¹⁵

Jak je z tohoto výčtu zjevné, Pokorný se utkával zejména s křesťansky orientovanými filozofy. Uvědomoval si, že od určitého okamžiku není tento „určitý typ filosofie“, totiž theologie, pro ne-křesťansky orientované filozofy přijatelný. Theologie vychází ze specifických předpokladů, totiž ze svědectví o zjevení Boha, a na základě toho dospívá například k takové vizi dějin, která pracuje s „absolutní budoucností“.¹⁶ Ovšem kromě této filosofie vycházející ze svědectví o zjevení (totiž theologie) Petr Pokorný předpokládá základní představu o člověku, kterou s ním může sdílet i řada ne-křesťanských filozofů. Člověk je pro něj bytostí, která o svém životě rozhoduje a rozhodnutí o klíčových otázkách svého života nemůže opřít o dostatečné důvody. Potkává svědectví o tom, jaké způsoby života lze vést. Ať jsou tato svědectví sebevíce věrohodná, nic z něj nesejme roli toho, kdo je poslední instancí při posuzování jejich váhy.

Petr Pokorný nabízí, aby to, co křesťané chápou jako vyznání, přijali ostatní alespoň jako dobře propracovanou hypotézu.¹⁷ Je pak na jednom každém soudci, jak se k předloženému svědectví postaví. Může reagovat podobně, jako Pavlovi posluchači na Areopagu a říci, že si jej poslechne jindy. Co tato odpověď podle Pokorného prozrazuje, je „únik před protějškem, obava z vlastní otevřenosti, strach ze svobody“.¹⁸ Athénští mužové neunesli pozici těch, kdo v poslední instanci sami musí rozhodnout o věrohodnosti předloženého svědectví, odmítli vystavit se výzvě. Petr Pokorný nechtěl, aby tato výzva zapadla. Podobně jako Pavel z Tarsu předložil filozofům hypotézu, dal jim k posouzení svědectví v naději, že mu neřeknou: „poslechme si tě jindy“.

Jakub Čapek

¹⁵ Viz L. Karfíková, *Křesťanství jako otevřený příběh*, in: *Reflexe*, 22, 2001, str. 59–64; též, *Nad knihou Petra Pokorného*, in: P. Pokorný, *Den se přiblížil*, str. 89–96.

¹⁶ Viz P. Pokorný, *Hermeneutika*, str. 215 (kde Pokorný tuto eschatologickou transcenci spojuje s filozofií L. Hejdánka); viz také týž, *Den se přiblížil*, str. 71.

¹⁷ Viz týž, *Pojem zjevení a filozofie*, str. 62; týž, *Teologie a filozofie*, str. 459.

¹⁸ Týž, *Mužové athénští*, str. xii.

AUTOŘI ČÍSLA

Martin Bojda, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
Bojda.Martin@seznam.cz.

Martin Cajthaml, Cyrilometodějská teologická fakulta,
Univerzita Palackého v Olomouci, martin.cajthaml@upol.cz.

Matej Cibik, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
matej.cibik@gmail.com.

Jakub Čapek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
jakub.capek@ff.cuni.cz.

Markéta Dudziková, Evangelická teologická fakulta, Univerzita
Karlova, Praha, spanta@centrum.cz.

Eliška Fulínová, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště
UK a AV ČR, fulinova@cts.cuni.cz.

Jakub Jirsa, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Jakub.Jirsa@ff.cuni.cz.

Kateřina Kolínská, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
katerina.markova@volny.cz.

Pavel Kouba, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště
UK a AV ČR, koubap@cts.cuni.cz.

Robin Pech, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
pechy71@centrum.cz.

Jakub Sirovátka, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích, jsirovatka@tf.jcu.cz.

Stanislav Sousedík, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
sousedik.s@volny.cz.

Jan Thümmel, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci,
jjthummel@gmail.com.

