

Slezská univerzita v Opavě
Filozoficko-přírodovědecká fakulta

Základy filozofie

Petr Slováček

Opava 2022

OBSAH

Úvodem.....	5
1. Život v antickém Řecku – řecká filosofie jako vykročení z mýtu, člověk a společnost v antickém Řecku	6
<i>Cíle</i>	<i>6</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>6</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>12</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>12</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>13</i>
<i>Pojmy k zapamatování</i>	<i>14</i>
2. Recepce řeckého myšlení a jeho role v impériu (filosofie v rámci Římského impéria) 15	15
<i>Cíle</i>	<i>15</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>15</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>21</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>21</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>22</i>
<i>Pojmy k zapamatování</i>	<i>23</i>
3. Počátky křesťanské Evropy – křesťanská proměna pojmání jednotlivce a společnosti, vztah víry a rozumu.....	24
<i>Cíle</i>	<i>24</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>24</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>29</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>30</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>30</i>
<i>Pojmy.....</i>	<i>30</i>
4. Rozum a víra – dva zdroje středověkého poznání a jejich vztah	32
<i>Cíle</i>	<i>32</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>32</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>37</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>37</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>38</i>
<i>Pojmy.....</i>	<i>38</i>
5. Proměny středověkého myšlení – cesty Aristotela na latinský Západ, židovští a muslimští prostředníci a překladatelé	39

<i>Cíle</i>	39
<i>Průvodce textem</i>	39
<i>Shrnutí</i>	44
<i>Otázky</i>	45
<i>Korespondenční úkoly</i>	46
<i>Pojmy</i>	47
6. Význam renesance a humanismu v evropských dějinách	48
<i>Cíle</i>	48
<i>Průvodce textem</i>	48
<i>Shrnutí</i>	53
<i>Otázky</i>	53
<i>Korespondenční úkoly</i>	54
<i>Pojmy</i>	54
7. Novověká změna vědeckého paradigmatu – novověký obrat k člověku	55
<i>Cíle</i>	55
<i>Průvodce textem</i>	55
<i>Shrnutí</i>	60
<i>Otázky</i>	60
<i>Korespondenční úkoly</i>	61
<i>Pojmy</i>	62
8. Osvícenství a jeho antropologický optimismus	63
<i>Cíle</i>	63
<i>Průvodce textem</i>	63
<i>Shrnutí</i>	68
<i>Otázky</i>	68
<i>Korespondenční úkoly</i>	68
<i>Pojmy</i>	68
9. Filosofie a ideologie 19. stol. – jejich role v měnící se evropské společnosti	70
<i>Cíle</i>	70
<i>Průvodce textem</i>	70
<i>Shrnutí</i>	75
<i>Otázky</i>	75
<i>Korespondenční úkoly</i>	75
<i>Pojmy</i>	76

10. Meziválečná Evropa – kritika moderny.....	77
<i>Cíle</i>	<i>77</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>77</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>82</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>82</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>82</i>
<i>Pojmy.....</i>	<i>82</i>
11. Slavní evropští emigranti – H. Arendtová, L. Strauss.....	84
<i>Cíle</i>	<i>84</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>84</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>88</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>88</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>88</i>
<i>Pojmy.....</i>	<i>89</i>
12. Evropa mezi Jürgenem Habermasem a C. Schmittem.....	90
<i>Cíle</i>	<i>90</i>
<i>Průvodce textem</i>	<i>90</i>
<i>Shrnutí.....</i>	<i>95</i>
<i>Otázky.....</i>	<i>96</i>
<i>Korespondenční úkoly.....</i>	<i>96</i>
<i>Pojmy.....</i>	<i>96</i>
Závěrem.....	97
Použitá literatura a literatura k samostudiu	98

Úvodem

Studijní opory *Základy filozofie* (aktualizace 2022) si kladou za cíl poskytnout studentům a posluchačům základní výchozí text, pomocí kterého se budou moci přiblížit rozsáhlému tématu západní filosofické tradice, ačkoliv jejich ambicí není v žádné případě nahradit prověřené texty k filozofii, které jsou naprosto neproblematicky dostupné. Nicméně s ohledem na progresivní požadavky doby jsou k dispozici. Vzhledem k právě naznačené rozsáhlosti jsou opory stejně jako stejnojmenný kurz, pro něž jsou určeny, nikoliv vyčerpávajícím pojednáním o evropské filosofické tradici, ale spíše základním seznámením, a to jak skrze výběr z nejdůležitějších postav této tradice, tak skrze volbu problémů. Zatímco první aspekt je do jisté míry dán, je aspekt druhý určen především významem pro antropologické a politicko-filosofické téma, čímž je zohledněn charakter oboru, v jehož rámci předmět *Základu filozofie* figuruje. Ve shodě s tímto jsou jednotlivá témata vázící se k různým obdobím dějin evropské filosofie zpracována tak, aby se studenti seznámili nejen se základními východiskami té které filosofie či filosofické školy, ale také s implikacemi ve vztahu k člověku a společnosti. Nadřazeným cílem je pak samozřejmě také vykázání místa a charakteru filosofického myšlení jako takového.

Předkládaný text je nicméně pouze oporou, pouze pomůckou, která v žádném případě nemůže suplovat bohatou a snadno dostupnou odbornou literaturu. Stejně tak je jeho funkce úzce spjatá s přednáškami a také se samostudiem, jehož směr je v naprosto minimální míře naznačen v oddílech korespondenční úkoly. Významnou součástí opor jsou tak kromě zmíněných přiblížení problematiky také části *Otázky* a *Korespondenční úkoly*. Tyto části organicky doplňují výklad a obě budou vyžadovat aktivní přístup studenta, případně další komunikaci s vyučujícím, a to pomocí LMS MOODLE, E-MAILU či osobní konzultace během kontaktní výuky.

1. Život v antickém Řecku – řecká filosofie jako vykročení z mýtu, člověk a společnost v antickém Řecku

Cíle

Cílem první kapitoly je seznámit studenty s okolnostmi a kontextem vzniku filosofického myšlení. Po prostudování první kapitoly studenti budou schopni porozumět základním okolnostem, za nichž se ve starověkém Řecku setkáváme s filosofickým myšlením. Rovněž budou schopni toto filosofické myšlení charakterizovat, a to především v konfrontaci s myšlením mytickým či neproblematickým. Dále se studenti seznámí s vazbou filosofie a politiky, a to zvláště v kontextu kolébky demokracie, v kontextu demokratických Athén. Studenti se tím rovněž přiblíží k pochopení významu, který filosofie má pro utváření specifické evropské kultury. Po prostudování opor a seznámení se s relevantními texty budou studenti schopni rovněž interpretovat základní pojmy filosofů tzv. zlatého věku řecké filosofie.

Klíčová slova:

Filosofie, rozum, mýtus, fysis, fyziologové, zlomky, člověk, zákony.

Průvodce textem

Evropská civilizace stojí na třech pilířích: řecké filosofie, římského práva a judeo-křesťanského náboženství. Tyto tři kořeny utvářejí to, co bychom mohli chápat jako specificky evropský způsob myšlení, jehož dědicové jsme my všichni, a to aniž bychom si toho mnohdy byli náležitě vědomi. Z tohoto důvodu není návrat k těmto počátkům jen záležitostí historického zájmu či zvědavosti, ale v stále rychleji se měnícím světě téměř nutností. Naším prvním tématem tedy bude antická řecká filosofie či také zrod filosofického myšlení.

Skutečnost, že se s filosofickým myšlením setkáváme v řeckém kontextu, není s největší pravděpodobností náhodná. Tradičně se uvádějí tři významné okolnosti, které filosofické myšlení vůbec umožnily. Za prvé byli Řekové velmi úspěšnými mořeplavci, díky čemuž se neustále setkávali s *cizími* kulturami – náboženstvím, zvyky, zákony i dovednostmi. Zadruhé Řekové vytvářeli kolonie, a to nejen ve středomořské oblasti, ale i na pobřeží Černého moře. A za třetí svůj nemalý vliv sehrála i ta okolnost, že Řekové netvořili jednotlý

politický celek, ale spíše mnohost kulturně a jazykově spřízněných pospolitostí či tzv. městských států.

Tyto tři nejobecnější charakteristiky řeckého kontextu umožňují vysvětlit onu radikální změnu, kterou například **Karl Jaspers (1883 – 1969)** považuje za jeden ze znaků tzv. „osové doby“, a to hned vedle prosazení se monoteistických náboženství (buddhismus, zoroastrismus) a jiných „neevropských“ filosofických systémů (konfucianismus, taoismus). Pravděpodobně nejvýznamnější český filosof **Jan Patočka (1907 – 1977)** pak tuto změnu charakterizuje příhodným označením jako „vykročení z mýtu“, které také pro nás bude výchozím bodem.

Spojíme-li tedy tento Patočkův náhled s vytyčením zmíněných historických podmínek, můžeme počátky řecké filosofie charakterizovat pomocí odpovědi na otázku: K jakým důsledkům vedly uvedené okolnosti? Naší odpovědí pak může být: povědomí o značné rozdílnosti různých náboženství, zvyků a zákonů, vedlo k rozpadu tradičního mytického způsobu výkladu světa, což bylo podpořeno relativně slabým vlivem tradičních či výchozích náboženských a kulturních center v koloniích, v nichž právě, a ne například v Athénách, se setkáváme s prvními filozofy.

Klasickým dokladem tohoto rozpadu, jenž zasáhl především náboženskou oblast, jsou slova **Xenofana z Kolofontu (570 – 480 př. n. l.)**:

*Kdyby však voli, koně, lvi měli ruce
kdyby mohli rukama kreslit a dovršovat díla jako lidé;
pak koně koním a voli zase volům podobné
tak kreslili by podoby bohů a tvořili těla taková,
jako (každí) právě sami mají postavu. (Xenofanes, B15)*

Xenofanes patří k nejznámějším kritikům obrazu světa, jež Řekům poskytovaly homérické a Hesiodovy mýty. Zdeněk Kratochvíl jej charakterizuje jako nejiracionálnějšího myslitele archaické doby. Nejen na něm, lze ale zmíněný rozpad doložit. Již samotný způsob tázání těch filozofů, jež dějiny filosofie považují za zcela první filozofy, ukazuje hloubku změny. **Thales z Miletu (624 – 545 př. n. l.)**, řecké kolonie na pobřeží Malé Asie, spolu se svými následovníky **Anaximandrem (610 – 546)** a **Anaximenem (585 – 525 př. n. l.)** se ptají po struktuře kosmu a *arché*, po prvopočátku. Jejich odpovědí pak zní: voda, neomezené a vzduch.

Tyto první filosofové Aristoteles označuje jako *fysiology*, jako ty, kteří zkoumají *přirozenost* (*fysis*) věcí a kosmu. Již tento způsob položení otázky ukazuje, jak odlišné je toto nové myšlení ve srovnání s myšlením mytickým, jež podobné tázání v zásadě neumožňovalo. Jinými slovy můžeme změnu vyjádřit i tak, že první filosofové se odvážili pouze s pomocí vlastních sil, pouze s pomocí vlastního rozumu a zkušenosti, vysvětlit a popsat svět svého života.

Pro naše hlavní téma postačí naznačit významnou roli, jež *přírodní* filosofové sehráli v emancipaci lidského poznání. Abychom však nahlédli důsledky tohoto procesu v rovině vztahu jedince a společnosti, musíme se z kolonií přesunout do Athén, a to do období jejího zlatého věku, jež můžeme vytyčit přibližně léty 507-9 př. n. l. a 338 př. n. l., tedy do období, v němž mají Athény demokratické zřízení.

V roce 509 dochází v Athénách k rozhodující proměně. Na základě reforem provedených zákonodárcem **Kleisthenem (570 – 507 př. n. l.)** je politické směřování Athén svěřeno athénským občanům. Rok 507 je mezníkem procesů, v jejichž rámci se s rozšířením třídy válečníků, rozšiřuje i nárok na politický vliv, jenž byl v krizovém období přelomu 6. a 7. století koncentrován v rukou oligarchů.

Význam těchto procesů podtrhuje J. Bleicken následujícími slovy:

„Úvahám o poměrech, z nichž vyrostla demokracie, musíme předeslat následující poznámku. Politické uspořádání, jež Athéňané od druhé pol. 5. století nazývali demokracií, vzniklo v Athénách. Všechny demokratické systémy mimo Athény byly zavedeny pod athénským vlivem, nezřídka pod politickým tlakem Athén. Demokracie patří do Athén.“ (J. Bleicken, *Athénská demokracie*, str. 56)

Attika, tedy oblast spadající pod Athény, je na základě Kleisthenových reforem nově rozčleněna, a to do tzv. *fýl*, z nichž se každá skládala z přímořské, městské a vnitrozemní části (*démů*). Cílem tohoto členění bylo jednak narušit tradiční rodové vazby a jednak v rámci nově vzniklých *fýl* vyrovnat potřeby, jež vyplývaly z různé geografické situovanosti. V rámci jednotlivých *fýl* pak bylo losováno 50 zástupců, kteří ve svém úhrnu tvořili základní politické těleso sněmu (*búlé*), jenž předkládal návrhy velkému shromáždění.

Toto je společensko-politická situace, v jejímž rámci získává primární význam pojem *občana* (*politai*), neboť athénský občan je ten, kdo se účastní politického dění své obce a má na její politické směřování vliv. Tento participační aspekt je pro pochopení antického

člověku velmi důležitý a je nutné jej mít stále na paměti. Velmi výstižně jej formuluje Hannah Arendtová ve své knize *Vita activa*, a to těmito slovy:

„Pro antiku bylo rozhodující, že veškerý soukromý život je pouze privátní, že v něm, jak naznačuje samo toto slovo, žije člověk ve stavu zbavení, a sice zbaven nejvyšších možností a lidských schopností. Kdo neznal nic než jen soukromou stránku života, kdo jako otrok neměl přístup do veřejného prostoru nebo žil jako barbari v poměrech, kde ještě ani nedošlo k ustavení tohoto prostoru, nebyl ve vlastním smyslu člověkem. Důvodem toho, že slovo privátní v nás dnes již neevokuje stav zbavení, je také skutečnost, že novověký individualismus s sebou přinesl tak enormní obohacení soukromé sféry.“ (Hannah Arendtová, *Vita activa*, str. 48)

V kontextu, v němž je veřejný život tak důležitý, ba dokonce primární, pak na politické relevanci získávají rétorické a argumentační schopnosti spolu s vědomostmi. Na tuto poptávku odpověděli sofisté, tedy učitelé či moderními slovy experti.

Za označením *sofisté* se nemůžeme hledat jednotu, již bychom mohli nalézt v rovině jim společného přesvědčení. Z tohoto úhlu pohledu byli sofisté velice nesourodí a odlišní byť i jen v těch nejzákladnějších otázkách. To, co je nicméně spojovalo a co nás opravňuje o nich hovořit jako spíše o hnutí, je akcent, který položili na tzv. *věci lidské*. V centru jejich zájmu již nebyla *fysis*, tedy přirozenost věcí, ale člověk a jeho vztah ke společnosti. Do určité míry tedy lze v případě sofistů hovořit o obratu k člověku. V souvislosti s přírodními filozofy jsme zmínili, že u nich dochází k jisté formě emancipace člověka, zcela jistě k emancipaci člověka jako hledající s tazající se bytosti. Tento proces je pak u sofistů prohlouben, a to v rámci otázky po vztahu mezi přirozeností (*fysis*) a zákony (*nomoi*).

Jaký je tedy vztah *přirozenosti* a *zákonů*, jež utvářejí společenský prostor člověka? Podle **Hippia z Elidy (5. Stol. př. n. l)** jsou zákony tyranem lidí. Pro **Protagoru z Abder (481–410)** pak tím, co umožňuje, aby člověk dosáhl mu přiměřené dokonalosti. To podstatné, co se v rámci této diskuze ukazuje, je rozlišení oblasti *fysis* a *nomoi*. Oblast druhá je proměnlivá a závislá na lidech, kteří jsou jejími tvůrci.

Je-li možno řeckou filosofii charakterizovat jako vykročení z mýtu, pak se v tomto rozlišení dále prohlubuje. Pro mytické myšlení, jak například ukazuje Eric Voegelin ve své analýze funkce mýtu *Tiamata* v mezopotámském kontextu, je vlastní, že lidský svět je jen prodloužením světa božského, je jeho periferií, a to nejen v aspektu kosmologických

zákonitostí, ale i v aspektu zákonů utvářejících společenství. U Protagory tak vidíme, že jak v zohlednění plurality společenských řádů a jim příslušných zákonných rámců, tak v konstitutivní roli, jež plní ve vztahu k utváření člověka, je i přes mytologický slovník, mytickému myšlení značně vzdálen. Zákony jsou nutné, nenesou však ve svých konkrétních podobách božskou sankci. Člověk se tak stává i jejich tvůrcem.

Demokratické Athény tomuto náhledu odpovídaly. Tvorba zákonů byla postupně svěřena občanům a jejich rozhodnutí. Nicméně jistá nerozhodnost zahrnuta v tomto procesu se zdála neodpovídat nejvyšší schopnosti člověka, rozumu.

Od Herakleita z Efesu se nám dochovala tato myšlenka:

*„Probuzeným je svět jeden a společný,
avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu.“* (Herakleitos, B89)

Pouhé rozhodování tak samo o sobě není garantem toho, že je rozhodnuto správně. Zdá se, že na toto je výhrada, s níž přichází **Sokrates (469–399)**, když se ve svém filosofování snaží najít společná východiska a předpoklady, a to bez ohledu na to, *jak jsou sdělovány*. Na tuto Sokratovu vlastnost nás pak upozorňuje i jeho žák **Platón (427–347)**, když ve svém textu *Obrana Sokratova* podává jeden z prvních popisů vztahu mezi filosofem a demokracií.

Sokrates, Platón a Aristoteles jsou pak filosofové tzv. zlatého věku řecké filosofie.

V jejich souvislosti je třeba vědět zvláště následující:

Sokrates: Sokratovo působení a tvorba je doprovázena nejistotou v možnostech interpretace. Sokrates sám totiž nic nenapsal a vše, co o něm víme, víme „z druhé ruky“ především z textů jeho žáka Platóna, Xenofana a Aristotela. Pravděpodobně s nejdůvěryhodnějším obrazem Sokratovy postavy se pak setkáváme u Platóna, a to v jeho raných dialozích, kde Sokrates není jen mluvčím jeho myšlenek. Důvod toho, že Sokrates nepsal své myšlenky psanému textu, spočívá především v tom, nakolik tedy můžeme věřit Platónovu svědectví, že filosofie se podle Sokrata uskutečňuje především v rozhovoru mezi žákem a učitelem (filosofem). V tomto rozhovoru, v němž učitel vede žáka pomocí otázek, nikoliv pomocí předkládání již hotové nauky či doktríny, je zohledňována situace žáka. Cílem této metody otázek a odpovědí (tzv. elenktické metody) je pak to, aby žák v sobě objevil to, co tam již je. Co je jen zapomenuto.

Sokrates si dále znepřátelil mnoho občanů Athén, neboť touto svojí metodou ukazoval, že ti, kteří se vydávají, že ví, toho vlastně moc neví a Sokrates si na rozdíl od nich mezi svého

poznání je vědom. Výsledkem tohoto zneřádkování, s jehož přiblížením se setkáváme v Platónově *Obraně Sokrata*, pak bylo Sokratovo odsouzení k smrti. K trestu, který přijal, ač jej považoval za nespravedlivý.

Platón je žákem Sokratovým. Na rozdíl od něj však neodmítal svojí filosofii svěřit psanému textu. Nicméně ne textu obyčejnému, dialogu. Platónský dialog je pak vším, jen ne jednoduchým textem, v němž nám Platón předkládá svou filosofii. K té se přiblížíme pouze tehdy, staneme-li se účastníky v dialozích prezentované situace. I přes tuto interpretační obtíž se však zdá nepochybné, že v centru Platónova myšlení stála tato témata: ideje, obec, člověk, případně teorie idejí, teorie ideální obce a teorie člověka a jeho duše.

V prvním případě je dle Platóna vsutku jsoucím, Jsoucnem pouze to, co nezaniká, co je věčné, co nepodléhá pohybu a změně – ideje, pravzory. Ty se zrcadlí v proměnlivém světě naší zkušenosti, která je takto ontologicky druhořadá. Tato dualistická koncepce skutečnosti se pak odráží i v teorii obce a teorii člověka, který je spíše duší, jež za trest užívá tělo. Stejně jako je duše spravedlivá tehdy, panuje-li mezi jejími částmi soulad: vládne-li složce vznětlivé a žádostivé rozum, je i dokonalá obec spravedlivá a dokonalá tehdy, vládne-li složka rozumová (filosofové) složkám vznětlivým (ochráncům) a žádostivým (řemeslníkům). Tato vláda pak může být vládou dokonalou pouze tehdy, je-li odrazem ideje spravedlnosti.

Aristoteles byl opět žákem Platónovým. Na rozdíl od něj i Sokrata však neměl nejmenší problémy svěřit svou filosofii, kterou považoval za vyvrcholení filosofie, psanému textu v podobě teoretické textu podávajícího neproblematicky a neskrytě obsah Aristotelovy filosofie. Na rozdíl od svých předchůdců pak Aristoteles měl i velký smysl pro smyslovou zkušenost, svět této smyslové zkušenosti a také pro prakticko-politickou stránku lidského života. Poznání tak není možné bez zkušenosti a netýká se transcendentních idejí, jež bychom poznávali pomocí rozpomínání, jak tomu bylo u Platóna i Sokrata, ale forem (idejí ve věcech, jejich inteligibilního, tedy rozumem poznatelného aspektu) ve věcech. Tyto formy spolu s látkou utvářejí jako jejich aspekty veškeré věci. Tento vyrovnaný a nedualistický přístup se promítl i do jeho teorie člověka i obce. V prvním případě již člověk není jen duší, která by byla v těle za trest, ale jednotou duše jako formy a těla. Duše je skutečností i určitostí těla. Stejně tak v oblasti politické teorie či politické filosofie odmítal k politické problematice přistupovat pouze teoreticky bez zohlednění zkušenosti a reálných podob politických uspořádání. Proto také vědy dělil především do dvou oblastí na vědy teoretické (fyzika, metafyzika) a vědy praktické (politiky a etika). Pouze prvním přisuzuje možnost dosažení jistoty.

Shrnutí

V první kapitole textu opor Základů filozofie byly nastíněny základní okolnosti vzniku filosofického myšlení. To vzniká za zvláštních okolností nikoliv v centru řeckého kulturního okruhu, tedy v především v Athénách, ale v koloniích, na periferii. Tam jednak dochází k setkávání s jiným, tedy s jinými kulturami, jinými náboženstvími, jinými zvyky, jednak však tito „kolonisté“ nepodléhají tak silným kulturním tlakům tradičních kulturních center. Samozřejmě také nemůžeme opominout situaci, která si vynucovala spoléhat se především na své schopnosti a dovednosti. Tento moment vzniku filosofie je pak určující i pro její další uchopení, které poskytují K. Jaspis i J. Patočka. První upozorňuje na specifikum filosofického myšlení ve srovnání s myšlením mytickým, tedy uzavřeným, druhý pak poukazuje na spjatost filosofie a politiky.

Proces vzniku filosofie text sledoval především v souvislosti s tzv. přírodními filozofy, kteří se prali především po prvopočátku, po *arché* či *přirozenosti (fysis)* věcí. Tím se zcela mění výklad situace člověka. Tento výklad již není predeterminován mýtem, ale hledá vlastní cesty a vlastní koncepty. Neopominutelná role pak připadá i těm předsokratovským filozofům, kteří tématem své filosofické tvorby učinili tradiční náboženství a *neproblematický* přístup k sociální skutečnosti, k nimž patří především Xenofont a Herakleitos.

Další nesmírně důležitou kapitolou filosofie před Sokratem je tzv. sofistické hnutí, které je nemyslitelné, chceme-li porozumět Sokratovi. Vzhledem k tomu, že se jedná o hnutí a nikoliv školu, jsou v jeho souvislosti důležité vedle napjatých okolností působení v Athénách také strategie a společné zaměření na člověka v sociální prostoru, především pak tázání po vztahu mezi přirozeností a zákonem. S velmi moderním postojem se pak setkáváme především u Protágora.

V poslední části textu jsme se seznámili s naprosto elementárními vědomostmi týkajícími se filozofů zlatého věku řecké filosofie: Sokratem, Platónem a Aristotelem. Náš zájem při tom vycházel z charakteru jejich tvorby, pohledu na skutečnost a jeho aplikace na problematiku člověka a obce.

Otázky

1. Jaké okolnosti byly spjaty se vznikem filosofie?
2. Co patří k základním pilířům evropské civilizace?
3. V jakém geografickém prostoru a v jakých městech se objevují první filozofové?
4. Jaká kritika zaznívá v Xenofantových a Hérakleitových zlomcích?
5. Kdy a k jakým proměnám dochází v Athénách na přelomu 6. a 5. stol. př. n. l.?

6. S čím jsou tyto proměny spjaty?
7. Kdo byl athénský občan? Jaká měl práva a jaké měl povinnosti?
8. Jakou roli hrála filosofie v Athénách a proč k ní Athény zachovávaly ambivalentní vztah?
9. Kdo jsou sofisté a co je jim vlastní?
10. Jak rozumíte sofistickému obratu k člověku?
11. Jak sofisté tematizovali vztah fysis a nomos?
12. Jak těmto pojmům (fysis a nomos) rozumíte?
13. Kdo patří k zástupcům tzv. „zlatého věku“ řecké filosofie?
14. Kde se realizovala filosofie podle Sokrata?
15. Jaký vztah panoval mezi světem idejí a světem naší zkušenosti podle Platóna?
16. Jak Platón chápal člověka?
17. Jak Platón chápal dokonalou obec?
18. K čemu se podle Platóna vztahoval skutečné poznání?
19. V čem se od uvedených lišil Aristoteles? V teorii poznání, ve vztahu k člověku i ve vztahu k obci.

Testovací otázky:

1. S filosofickým myšlením se poprvé setkáváme v Athénách: ano, ne.
2. Herakleita i Anaximandra můžeme řadit k filosofům tzv. „zlatého věku“: ano, ne.
3. Platónův pohled na člověka je dualistický: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Na stránkách www.fysis.cz případně na v literatuře se seznamte se zlomky Heraklitovými a Xenofontovými. Při jejich četbě se zamyslete nad tím, jaký byl jejich vztah k náboženství a také k vlastní společenské situaci. Svou interpretaci doložte konkrétními zlomky.
2. Na výše uvedených stránkách se seznamte se zlomky tzv. *fysiologů*, tedy filosofů, kteří se ptali po arché, fysis či přirozenosti věcí. Pokuste se s použitím konkrétních zlomků představit pohled Thalety, Anaximandra nebo Anaximena.
3. Přečtěte si Platónův dialog *Protágorás* a s jeho využitím se interpretujte Protagorovu pozici ve vztahu k *fysis* a *nomos*.

4. Přečtěte si Platónův textu *Obrana Sokratova* a zamyslete se nad dvěma otázkami:
1. proč byl Sokrates pohnán před soud? 2. V čem spočívalo jeho nevědění?
5. Přečtěte si Platónův dialog *Faidros* a soustřeďte se na tzv. mýtus pádu duše.
6. Přečtete si první oddíly druhé knihy Aristotelova textu *O duši* a první oddíly první kapitoly textu *Politika*. Odpovězte pak na dvě otázky: 1. V čem se liší Aristotelova koncepce člověka od koncepce obsažené v Platónově dialogu *Faidros*. 2. V čem spočívá Aristotelův „vyvážený“ vztah k problematice obce?

Pojmy k zapamatování

- osová doba
- vykročení z mýtu
- předsokratoci
- fysiologové
- arché, počátek
- fysis
- nomos
- antropomorfismus
- demokracie
- občan
- obrat k člověku
- věci lidské
- sofisté
- dialog
- elenchos
- ideje
- jsoucno
- ontologická struktura
- forma
- látka
- rozpomínání
- ctnost
- části duše
- dokonalá obec

2. Recepce řeckého myšlení a jeho role v impériu (filosofie v rámci Římského impéria)

Cíle

Cílem druhé kapitoly je seznámit studenty s proměnami filosofie spjatými se zánikem samostatnosti antických městských států, tedy především se zánikem samostatnosti Athén, které, jak jsme viděli v předchozí kapitole, byly pro utváření řecké filosofie klasického období či *zlatého věku* zásadní. Studenti se tak seznámí s dvěma fázemi či kontexty, jež řecká filosofie reflektovala: makedonským a římským. V této souvislosti se také studenti seznámí s významem tzv. období helénismu a s jeho určujícími znaky. Porozumí pak zvláštní – terapeutické – funkci filosofie, jež pomáhala člověku vyrovnat se s bezprecedentně rozšířeným životním a společenským horizontem. Ačkoliv v období helénismu můžeme hovořit o řadě škol (akademii, peripatos, epikureismus, kynismus), budou studenti seznámeni především se stoicismem, neboť ten byl pro římský kontext zvláště významný a přitažlivý.

Klíčová slova:

Řím, stoa, epikureismus, terapeutická funkce, tradice, samostatnost.

Průvodce textem

Chceme-li se věnovat roli filosofie v rámci Římské říše, musíme se krátce zastavit u změn pojících se s rokem 338 př. n. l., v němž Athény a řada dalších řeckých městských států ztratily svoji samostatnost a staly se součástí Makedonské říše Filipa II, otce slavného Alexandra Velikého, po prohrané bitvě u Chaironeie. J. Bleicken význam bitvy shrnuje těmito slovy: „*Bitva u Chaironeie znamenala konec toho údobí řeckých dějin, v němž řecké státy byly nezávislé na cizích mocnostech.*“ (J. Bleicken, *Athénská demokracie*, str. 95). V předchozí přednášce jsme ukázali význam, jaký filosofie plnila v rámci athénské společnosti. Blaženost jedince byla úzce navázána na veřejný prostor, který antickému člověku nabízel jeden z prostředků, jimž se mohl stát nesmrtelným, konkrétně možnost zapsat se do paměti své společnosti – vyniknout. Takto vymezený prostor se se zánikem samostatnosti Athén a dalších řeckých obcí či městských států pohlcených Makedonskou říší mění ve dvou aspektech: a) vnitropolitické záležitosti Filip II sice velice shovívavě ponechal v řeckých rukou, nicméně závažnější politická rozhodnutí již byla centralizována; b) horizont, v němž se řecký člověk pohyboval, se zvláště v souvislosti s Alexandrovými dobovatelskými

úspěchy bezprecedentně rozšířil. V dobách svého vrcholu sahala Alexandrova říše hluboko do Asie. Tyto dvě změny se hluboce dotkly i role filosofie samé, a to i přes to, že řecká vzdělanost byla politickými dobyvateli stále chápána jako autoritativní. První změnou, kterou můžeme pozorovat je ústup filosofie ze společenského prostoru a pravděpodobně i její využití jako nástroje politické moci v nových podmínkách říše. To koresponduje s tím, jak se změnila relativní váha politické role občana řeckého městského státu. Tuto změnu můžeme dle některých interpretů číst v 7. a 8. knize *Politiky* Aristotela, Alexandrova učitele, již je možno číst i jako návod nového politického uspořádání získaného východního prostoru, v němž by jak dobyvatelé, tak i jimi respektovaní Řekové utvářeli novou vládnoucí elitu. Druhá změna pak reflektovala ono obrovské rozšíření kulturního prostoru, který dalece překračoval i tak bohatou řeckou zkušenost. Období tzv. helénismu, jež je takto predefinováno a jehož počátek je vytyčen Alexandrovou smrtí, se tak pojí i se silnými pocity ohrožení, nejistoty a ztráty pevných orientačních bodů, s pocity tolik připisovanými i člověku v našem globalizovaném světě. A právě zde nachází filosofie možnost své realizace a kromě svého tradičního cíle pěstování moudrosti usiluje i o znovunalezení ztraceného klidu. Tento aspekt, jenž bychom mohli nazvat terapeutickým, se stal důležitý zvláště pro dvě filosofické školy – stoicismus a epikureismus. Především pak stoicismus, a zde se setkáváme s druhou interpretací vztahu Alexandrovy říše k řecké filosofii, měl být nástrojem pro vytvoření jednotného a bezpečného životního kontextu, a to díky svému kosmopolitnímu rozměru. Alespoň **Plutarchos (46. n. l. – 127 n. l.)** si to ve své knize o Alexandrovi myslel:

„A samozřejmě i tolik obdivovaná Politeia Zenona, zakladatele stoické školy, je zaměřena k tomuto hlavnímu bodu, totiž že nikdo z nás nemá prodlévat v městech nebo obcích vymezených svými vlastními zákony, ale má spíše předpokládat, že všichni lidé jsou spoluobčané a že náš způsob života a řád má být společný, ... Toto napsal Zenon, čímž dal tvar snu nebo obrazu filosofické a dobře zřízené ústavě. Nicméně až Alexandr tuto představu dokázal realizovat.“
(Plutarchos, *Alexandri Magni Fortuna aut Vitae*, 329a-b).

Analogická situace, kdy se političtí dobyvatelé stávají poraženými na poli vzdělanosti a kultury, nastává přibližně od poloviny druhého století před naším letopočtem. Respektovaná kultura i filosofie se dostává do područí Říma. Není pak jistě náhodou, vezmeme-li v potaz rozpínavost Římské říše, že se právě tyto dvě školy i se svým odkazem stávají i pro Římany

atraktivními. Zde stačí připomenout nejslavnější římské filosofy: Seneku, Epikteta a Marka Aurelia. Všichni byli silně ovlivněni stoickou filosofií.

Abychom se jim tedy mohli přiblížit, musíme se krátce věnovat stoické filosofii, již můžeme, i s ohledem na právě zmíněná jména, považovat za nejvýznamnější řecké dědictví. Pro naše účely je pak tato volba opodstatněná i z toho důvodu, že na rozdíl od epikureismu poskytuje stoicismus jak onen terapeutický aspekt, který velmi pregnantně vyjádřil zakladatel epikureismu větou: „*Štěstí a blaženost nezáleží ani v bohatství, ani ve vysokém úřadě nebo moci, nýbrž v bezbolestném klidu, umírněnosti citů a takovém stavu duše, jenž dbá mezi určených přírodou.*“, tak nárok politické angažovanosti. V následujícím textu se tedy zaměříme na několik základních východisek stoické filosofie, abychom jejich vliv mohli nalézt u výše zmíněných slavných Římanů.

Za zakladatele stoicismu je považován **Zenon z Kitia (333 – 261)**, který pravděpodobně kolem roku 300 př. n. l. vystoupil veřejně v Athénách se svým učením. Ačkoliv se Zenon nenarodil v Athénách, má za sebou v zmíněném roce svého vystoupení již deset let života v Athénách, které využil k tomu, že se intenzivně seznamoval s filosofickou tradicí.

V základu Zenonovy filosofie stojí přesvědčení, že svět je v základu racionální. Z toho pak pro něj vyplývají dva důsledky: a) je poznatelný; b) jednání v souladu s rozumem je jednáním v souladu s *fysis* tedy s *přirozeností*. Stoická představa struktury kosmu toto přesvědčení rozvíjí na několika rovinách – kosmologické a morální. V prvním případě stoikové identifikují princip zmíněné racionality se základním kosmologickým prvkem, jímž je oheň. Svět naší zkušenosti je pak podle stoiků pouze určitou fází v rámci cyklického vývoje, jehož vrcholem je tzv. *ekpyrosis*, tedy vyhoření světa. Stoická představa vývoje kosmu je cyklická a v ekpyrosis můžeme spatřovat návrat k počátku. V případě druhém je pak pouze takový *nomos*, zákon či zvyk ospravedlnitelný, koresponduje-li s tímto racionálním principem, který můžeme označit i řeckým slovem *logos*.

V rámci stoicismu se tedy setkáváme s radikálním přitakáním skutečnosti. Vývoj kosmu nezadržitelně směřuje k svému závěru a tomu je třeba přizpůsobit i naše jednání. Otázkou tedy zůstává, jaká je pozice jednajícího člověka a zda stoická filosofie není spíše přitakáním nutnosti determinovaného světa? Zdá se, že tomu tak není a že nárok možnosti poznání světa a s ním spjatý požadavek vedení života v souladu s tímto racionálním poznáním, nevede k fatalismu. Tento specifický rys velmi vystihl slavný novověký filosof **Gottfried W. Leibniz (1646–1716)** ve své *Teodiceji*:

„Špatně chápána idea nutnosti, uplatněná v praxi, dala vznik tomu, čemu říkám fatum mahometanum, osud na turecký způsob. O Turcích se totiž tvrdí, že se nevyhýbají nebezpečí, že neopouštějí ani místa zasažená morem, a to na základě podobné úvahy (uvažování lenivého rozumu), jakou jsme právě uvedli. Naproti tomu tzv. fatum stoicum, stoický osud, nebyl nic tak temného, jak se obvykle líčí: neodváděl lidi od starosti o jejich záležitosti, nýbrž snažil se jim ve vztahu k událostem dodat klidu uvažováním o nutnosti, která činí všechny naše starosti a trápení zbytečnými.“

Leibnizův text reflektuje námi zmíněné dva rozměry stoické filosofie, které ji i pro římské myslitele činili přitažlivou – jednak způsob vyrovnání se s proměnlivým světem (terapeutická funkce), a to ne v rezignující pasivitě, ale v aktivním společenském jednání.

Zenon sám je jistě velmi vzdálený období, jemuž chceme věnovat naší pozornost. Nicméně nesmíme zapomínat na to, že stoická škola byla uzavřena až v roce 529 n. l. císařem Justinianem, a to spolu s jinými filosofickými školami, kdy k nejznámějším patří Akademie.

K nejskvělejším příkladům římského období pak patří již zmínění Seneka, Epiktetos a Markus Aurelius.

Seneku (4. př. n. l. – 65 n. l.) lze považovat za nejvýznamnějšího filosofa období Římského impéria. To v jistém smyslu platí i o stoicismu obecně, neboť Senekovy texty jsou dnes nejčastěji prvním setkáním se stoickým myšlením. S ohledem na vlastní dobu působení pak patří k neplodnějším a také nejznámějším filosofickým autorům. Ačkoliv bývá často označován za eklektického autora, současný výzkum tento názor opouští. Dle J. Realeho je Seneca charakteristický značnou myšlenkovou otevřeností, jež mu umožnila respektovat nejen některé epikurejské názory ale i reinterpretovat Platónovu psychologii i s jejími důsledky, jež nejsou zcela v souladu se stoickou ortodoxií.

Seneca si svůj nemalý vliv vysloužil i tím, že do značné míry upozadil systematickou stránku své filosofie. Stoicismus mu zcela jistě poskytuje základní teoretický rámec, ale v centru jeho pozornosti přece jen stojí především člověk a jeho blaženost, štěstí. Rozměr tohoto zájmu pak nejlépe vystihují vlastní Senekova slova:

„Kdykoliv se bude diskutovat o blaženém životě, nebude možné, abys mi odpověděl tak, jako když se hlasuje rozestoupením na dvě strany: ‚Je vidět, že tato strana je větší.‘ Je totiž právě proto horší. S lidskými záležitostmi to není

zařizeno tak dobře, aby se lepší líbilo většině: dav je důkazem, že bylo zvoleno to horší. ... Blažený je tedy takový život, který je ve shodě se svou přirozeností, a takového života můžeme dosáhnout, jen když máme mysl za prvé zdravou a to tak, že má své zdraví v trvalém vlastnictví, a za druhé silnou a ráznou, podivuhodně trpělivou, přizpůsobenou okolnostem, a kromě toho starostlivě, avšak ne úzkostlivě dbající o své tělo a o to, co k němu náleží, pečlivě se starající o ostatní věci patřící k životu, avšak bez obdivu ke kterékoliv z nich, připravenou užívat darů Štěstěny, avšak ne jim otročit.“

Epiktetos (55. n. l–135 n. l.) byl řeckým filosofem, který část svého života strávil jako otrok v Římě (pravděpodobně mezi lety 68 – 89), a to nejprve jako otrok u Epafrodita, bývalého Neronova úředníka, a později jako propuštěnec a zakladatel své vlastní filosofické školy. Samotný akt propuštění z otroctví však pro Epikteta neznamenal získání svobody, tím bylo až setkání se stoicismem a Sokratem, tedy jeho filosofií. Stejně jako Sokrates ani Epiktetos nic nenapsal. Byl přesvědčen, že filosofie se realizuje pouze v živém rozhovoru.

Pro Epikteta je dále vlastní stejný zájem o blaženost člověka, jaký jsme mohli nalézt u Seneky. Oproti Senekovi je však Epiktetovo myšlení vedeno snahami o návrat k stoickým kořenům a o očištění stoicismu od vlivů jiných filosofických škol. Tím ale není řečeno, že by Epiktetos pouze reprodukoval stanoviska rané Stoy. Lze říci, že tato stanoviska, především vztah člověka k božskému počátku, k *logu*, posouvá a radikalizuje takovým způsobem, že získává až religiózní rozměr, jenž byl zcela jistě Zenonovi cizí. Již zmíněný italský znalec antické filosofie J. Reale v této souvislosti prohlašuje, že se v Epiktetovi pohanský svět snad nejvíce přiblížil světu křesťanskému.

Z této perspektivy je možné nahlížet na etiku jako na centrum Epiktetovy filosofie. Rozhodnutí člověka tak opět určuje, zda bude jednat ve shodě s přirozeností, nebo ne, zda bude žít blaženým životem a přiblíží se *logu*, nebo bude zmítán okolnostmi. Stoikové tradičně rozlišovali tři typy věcí: dobré, škodlivé, lhostejné. Epiktetos tuto klasifikaci mění. Existují pouze dvě kategorie věcí. Ty jsou buď v naší moci, nebo ne. Pouze první kategorie je mravně relevantní. Nerozlišování těchto kategorií pak dle Epikteta vede k zmatkům, v nichž mnozí lidé žijí. V *Rukojeti (Enchiridion)*, jejichž autorem byl Epiktetův žák a historik **Flavius Arrian (cca 86/89–146/160)**, můžeme číst tato slova:

„Ze všech věcí jsou některé na nás závislé a jiné ne. K těm na nás závislých patří: soudy, podněty, žádosti – zkrátka řečeno vše, co je naším dílem. Věci nezávislé jsou oproti tomu tyto: tělo, majetek, sláva, hodnosti – zkrátka řečeno vše, co není naším dílem. A proto ty věci, které jsou naším dílem, jsou od přirozenosti nezávislé na jakýchkoliv omezeních. Naopak ty věci, které nejsou naším dílem, nemají žádnou hodnotu, pouze nám slouží a patří někomu jinému. ... Pamatuj tedy, že jestli začínáš považovat věci, které slouží, za svobodné, a cizí za vlastní, sám upadneš do otroctví. Budeš pak naplněn stížnostmi a lítostí, nezaznáš klidu a budeš proklínat body i lidi.“

Ačkoliv byl Epiktetos řeckým filosofem a v Římě strávil pouze část svého života, zapůsobil silně, a to především prostřednictvím textů Flavia Arriana a Marka Aurelia, filosofa na trůně.

Marcus Aurelius (121 n. l. – 180 n. l.) byl římským císařem v letech 161 – 180 a svojí všeobecnou známost získá především díky tomu, že je považován za filosofa na trůně. V případě Marka Aurelia se setkáváme s poměrně unikátní situací. V jeho velmi známém textu *Hovorů k sobě* se totiž nesetkáváme pouze s člověkem snažícím se žít podle stoických zásad, ale především s vládcem, který se tyto zásady snaží uvádět do praxe v poměrně neklidném období římských dějin. Z tohoto hlediska se i stoicismus jako takový stává jen obtížně přecenitelným intelektuálním faktorem v rámci římského kontextu.

Ačkoliv Marcus Aurelius patří k nejčastěji citovaným myslitelům stoické provenience, jeho literární odkaz je značně nesystematický a zdá se, že mnohdy reflektuje především aktuální životní okolnosti. To pak interprety k pokusům vkládat do Aurelioova díla vlastní výkladové struktury. Pravděpodobně nejplodnější se ukázal pokus číst *Hovory k sobě* ve smyslu Epiktetova doporučení psát si denně poznámky a zápisky. Z této perspektivy je pak ne zcela jasně strukturovaný text *Hovorů* možno chápat jako stoické cvičení, jež rovněž reflektuje Epiktetovu etickou nauku, a to v těchto bodech: a) být spokojený s tím, co je a co se děje; b) jednat spravedlivě ve vztahu k druhým.

V následujícím textu jsou tyto motivy i Aurelioovo zakořenění v stoické filosofické tradici jasně čitelné:

„Nejvíce se lidská duše snižuje, kdykoli se svou vlastní vinou stává hlízou a takřka vředem vesmíru; neboť nespokojenost s kteroukoliv životní událostí je

*odpadlictví od přírody, v jejíž oblasti jsou zahrnuty přirozenosti všech ostatních bytostí. Za druhé se duše snižuje, kdykoli se s nelibostí odvrací od někoho z lidí nebo se dokonce obrací proti němu s úmyslem mu škodit, jak to dělávají duše rozhněvaných. Za třetí se snižuje, jestliže se dává přemoci rozkoši nebo bolesti. Za čtvrté, jestliže se přetvařuje a jedná nebo mluví pokrytecky proti pravdě. A za páté, jestliže své skutky a snahy nezaměřuje k určitému cíli, nýbrž jedná nazdařbůh, ačkoli se přece i nejnepatrnější věci mají dít se zřetelem k cíli. Konečný pak cíl rozumných bytostí jest podříditi se rozumu a řádu státu s nejtihodnější ústavou.“ (M. Aurelius, *Hovory k sobě*, přel. R. Kutham, str. 18 – 19)*

Shrnutí

Bitva u Chaironeie se pojila s řadou změn. Athény, kolébka klasické řecké filosofie, ztratily svoji politickou samostatnost. Horizont daný *polis* a občanskou kulturou, jež se v průběhu téměř dvou staletí utvářela, zanikl a byl nahrazen jeho bezprecedentním rozšířením spolu s centralizací politické moci. K té pak hlasy filosofů mohly dosáhnout již jen nepřímo (již ne v prostoru sněmu či *ekklésie*) a také nahodile. V této situaci se i filosofie přizpůsobuje. Již není jen hledáním pravdy, již neplní jen kognitivní teoretickou funkci, ale klade si za úkol také pomoci člověku nalézt ztracený klid. Situace řeckého člověka období helénismus je tak přirovnávána k situaci člověka moderního, jenž stojí tváří v tvář důsledkům globalizace pro jakékoliv jistoty spjaté s tradicí.

Tento proces rozšiřování světa, s nímž se filosofie musela vyrovnat, měl dvě fáze makedonskou a římskou. Neboť jsou dějiny římské říše pro utváření evropského kulturního kontextu stejně tak důležité jako řecká filosofie sama. Sleduje text opor především přiblížení Říma a řecké filosofie, jež se uskutečnilo především prostřednictvím stoické filosofie. Ta se v obdobích své sláva stála i filosofií císaře, Marka Aurelia, a i římskému člověku pomáhala vyrovnat se se silami, které jedince dalece překračovaly.

V souvislosti se stoicismem pak opory i přednášky sledují stoické chápání nutnosti, vývoje kosmu, role jedince ve společnosti a jeho možnosti dosažení blaženosti. Jako velmi významným se pak v těchto souvislostech ukazuje Leibnizův popis stoického pojetí osudu, který není rezignací a upadnutím do fatalismu.

Otázky

1. Jaký význam má bitva u Chaironeie a co se mění v souvislosti s jejími výsledky?

2. Jak se pro občana řecké *polis* změnil svět po roce 338 př. n. l.?
3. Jak se ve výše náznačnými otázkami proměněný kontextu dotýká filosofie? Jak na proměny politického i geografického horizontu filosofie reaguje?
4. Jaký panoval vztah mezi dobyvateli a poraženými v kulturním či vzdělanostním aspektu?
5. Jak popisovali stoikové vývoj kosmu a jaké byly jeho fáze?
6. Co bylo cílem stoické filosofie podle Plutarcha?
7. V čem spočíval charakter stoického přitakání světu?
8. Jak se v stoicismu pojí dva zdánlivě nesourodé prvky: determinismus a politická angažovanost?
9. V čem byl stoicismus přitažlivý pro Římany a proč je epikureismus a akademie oslovily jen velmi málo?
10. Čím je významný rok 529?
11. Jak se Seneca díval na tzv. věci lidské?
12. Jaký je podle stoiků vztah mezi přirozeností (*fysis*) a blažeností?
13. V čem spočívá jádro Epiktétovy etické nauky?
14. Jak se M. Aurelius díval na lidskou duši a co této duši škodí?

Testovací otázky:

1. Pro Římany byl zvláště přitažlivý stoicismus: ano, ne.
2. Jádro Epiktétovy filosofie lze nalézt již u Aristotela: ano, ne.
3. Determinismus je přesvědčení, dle něhož jsme zcela pány našich rozhodnutí a osudů: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Přečte si knihu M. Aurelia *Hovory k sobě* a pokuste se s jejím použitím konkretizovat základní prvky stoické filosofie, jak jsme se s nimi setkali výše: přitakání skutečnosti, duše a to, co jí škodí, cyklické pojmání kosmu, nerezignující přístup k politické realitě člověka.
2. Srovnejte stoicismus s epikureismem. V čem se tyto dvě významné školy liší a v čem se shodují?

Pojmy k zapamatování

- helénismus
- terapeutický aspekt
- centralizace
- stoicismus
- epikureismus
- stoa
- kosmos
- cyklický vývoj
- věčný návrat téhož
- oheň
- rozum
- ekpyrosis
- přitakání
- determinismus
- fatalismus
- blaženost
- lidské záležitosti
- rozdělení věcí
- nutnost

3. Počátky křesťanské Evropy – křesťanská proměna pojmání jednotlivce a společnosti, vztah víry a rozumu

Cíle

Cílem této kapitoly je seznámit studenty s proměnami, které vnáší křesťanství do evropského intelektuálního prostoru. Studenti tak porozumí významu křesťanství pro utváření evropské kulturní tradice, které tak vedle řecké filosofie a římského práva stojí jako nejdůležitější dědictví minulosti. Zvláště v této kapitole budou studenti seznámeni se dvěma změnami, jejichž dědicové stále jsme: se změnou vnímání času a se změnou vnímání jednotlivce ve vztahu k politické i duchovní (božské) moci. V prvním případě porozumí rozdílu mezi lineárním a dějinným časem z jedné strany, a časem cyklickým či časem věčného návratu ze strany druhé. V případě druhém porozumí tomu, co křesťanská představa personálního Boha jako Tvůrce člověka znamenala pro proměnu chápání individua a významu jeho jednání a rozhodnutí. Zároveň studenti získají předpoklady k tomu, aby porozuměli specifiku středověké či křesťanské filosofie, totiž symbiotickému vztahu mezi vírou a poznáním.

Klíčové pojmy:

Křesťanství, osobní Bůh, stvoření, láska, víra, ctnosti, spása, hřích.

Průvodce textem

Již v první přednášce jsme zmínili, že křesťanství můžeme považovat za jeden z pilířů západní civilizace. K zásadním proměnám, jež s sebou křesťanství nese, můžeme považovat tyto tři: a) změna hodnocení zdrojů poznání. V kontextu této problematiky se primárním zdrojem poznání stává bible, která je následovaná jejími prvními křesťanskými interprety, tzv. Otcí, a až poté antickou filosofií, kdy k nejrespektovanějším patřil především Platón; b) změna v chápání času; c) změna v chápání jedince, a to jak ve vztahu k světu, tak ve vztahu k politické moci. V této kapitole se budeme věnovat především dvěma posledním změnám, neboť budeme moci využít jejich vnitřních souvislostí, a třetí si ponecháme jako samostatné téma pro kapitolu příští.

Co je tedy příčinou proměny vnímání času? Jedním z neporušitelných a samozřejmých principů antického myšlení byla zásada: *z ničeho nic nevzniká – ex nihilo nihil fit*. V tomto kontextu představoval kosmos celek, v jehož rámci sice můžeme rozlišovat různé hierarchie i vývoj, a to v závislosti na té které filosofické nauce, jehož trvání nebylo ohraničeno. Jako

velmi dobrý příklad může posloužit v předchozí kapitole zmíněná stoická kosmologická představa, v níž je jeden velký rok určen novou konstitucí kosmu a jeho opětovným vyhořením (*ekpyrosis*). Tato představa je cyklická a v antickém světě byla vedle představy o zlatém věku a úpadku, již můžeme na rovině politicko-filosofické najít třeba u Protagory, druhou nejvýznamnější vývojovou teorií. Křesťanská představa stvoření je jiná. Počátek světa je určen aktem stvoření s tím, že tomuto stvoření je vytyčen pouze určitý čas, nikoli neomezené trvání. Rozdíl velmi dobře vystihuje **Karl Löwith (1897–1973)**:

„Již to, že se ptáme po smyslu nebo ne-smyslu dějin, je samo historicky podmíněné: právě židovské a křesťanské myšlení tuto bezmeznou otázku oživilo. Upřímná otázka po smyslu dějin překračuje veškeré meze našeho poznání a vyráží nám dech; přenáší nás do vzduchoprázdna, jež může překlenout pouze naděje a víra. Řekové byli skromnější. Nedovolili si pátrat po posledním smyslu dějin. Byli uhranuti viditelným řádem a krásou kosmu. ... Pro Řeky by byla filosofie dějin protimluvem.“ (Karl Löwith, *Meaning in History*, s. 4., přel. autor)

Zde je nutné zdůraznit dva momenty křesťanského myšlení, které je třeba mít stále na paměti a s jejichž obhajobou se v dějinách evropského křesťanského myšlení budeme stále setkávat. Tím prvním je radikální odlišnost Tvůrce a stvoření. Stvoření není emanací nebo výronem dokonalého jsoucná, jak si to například představovali novoplatonici nebo mnohem později třeba takový Avicenna či panteista jako Baruch Spinoza. Mezi Stvořitelem a stvořením je radikální propast. Z tohoto pak plyne druhý moment, jímž je dějinnost. Je-li totiž svět stvořen a je-li mu vytyčen pouze určitý čas, je vše, co se v tomto světě děje neopakovatelné. Lidská rozhodnutí a jednání tak získávají dějinný charakter a také značnou relevanci.

Tento moment dějinnosti přitom není ničím konstantním či neměnným. Mnozí z prvních křesťanů byli dokonce přesvědčeni, a to v míře, jež si vysloužila napomenutí samotného apoštola Pavla, že konec světa nadejde velice brzy. Nejen v této souvislosti má smysl část Pavlova textu uvést:

„Bratři, co se týká doby, kdy přijde náš Pán Ježíš Kristus a kdy se my u něho shromáždíme, prosíme vás: nenechte si tak snadno poplést hlavu nebo dokonce se polekat nějakou prorockou řečí nebo listem prý od nás poslaným, že byste se

domnívali, jako by ten den Páně měl už nastat. Nenechte se žádným způsobem od nikoho oklamat.

Napřed totiž musí nastat odpadání a objevit se člověk veskrze naskrz hříšný, propadlý záhubě, protivník, který se povyšuje nade všechno, co nese jméno Boží nebo čemu se vzdává náboženská úcta. Posadí se dokonce v Božím chrámě a bude se prohlašovat za Boha. Když jsem byl ještě u vás, říkali jste vám to. Nevzpomínáte si?

Víte, co ho teď zdržuje, že se nemůže objevit před určeným časem? Ve skrytu však už ta špatnost pracuje; (aby propukla), musí ovšem napřed ustoupit z cesty ten, kdo to doposud zdržuje. A pak hned se objeví onen bezbožník, ale Pán Ježíš ho zahubí jediným slovem a tím, že slavně přijde.“ (2 Thes 2, 1-8)

V základu křesťanského pojmání světa je tedy toto vědomí dějinnosti, což bychom také mohli nazvat vědomím neopakovatelnosti našeho jednání či našich rozhodnutí. Jejich neopakovatelnost nám však sama o sobě neříká nic o tom, jaké by měly být. Zde se dostáváme k proměně vztahu mezi jedincem a Bohem.

Lze říci, že křesťanský člověk je jak zároveň absolutně ponížen, je totiž rovněž součástí stvoření, tak povýšen, a to především pokud porovnáme jeho situaci s tou, kterou nabízely nejen antické filosofické koncepce, ale také antické náboženské představy. První část je jednoduše srozumitelná, i člověk je stvořen z vůle Tvůrce a nepodržuje si tedy žádnou míru autonomie nebo lépe řečeno nutnosti. Pravděpodobně si nelze představit intimnější míru závislosti. V druhé části našeho tvrzení se ale skrývá něco velmi radikálního. Křesťanský Bůh je Bohem osobním, jemu bude člověka skládat účty ze svého života a před ním bude stát v den posledního soudu.

Jak dějinná situovanost člověka, tak i personální charakter Boha kladou na jednotlivce obrovské nároky, a to v aspektu jeho jednání i rozhodování. Zároveň jej ale v jistém smyslu osvobozují, neboť relativizují poslušnost vůči politické moci i vztah ke společnosti. Německý vědec **J. Assmann** si této vlastnosti všímá, když právě v tomto absolutním nároku mojžíšských náboženství – judaismu, křesťanství a islámu – spatřuje v jejich politickou moc relativizujícím vlivu také jejich historickou svébytnost. Zároveň proto křesťanský člověk není v hledání a realizování ctnostného života, tedy života v souladu s nadějí na spásu, odkázán na veřejný prostor. Nicméně křesťanství není, a to je zde třeba připomenout, anarchistické. Již některé z interpretací citovaného Pavlova textu v tom, co zabraňuje v příchodu Antikrista (to,

co zabraňuje – *katechon*) spatřují buďto církev nebo politickou moc. V tomto smyslu je jí třeba respektovat.

Takto je na nejobecnější rovině naznačeno několik změn, které křesťanství vnáší do evropského intelektuálního kontextu. Z řečeného rovněž vyplývá, že se nejedná o změny zanedbatelné. V následující části kapitoly se podíváme na konkrétní křesťanskou antropologickou pozici, která nám ukáže nejen míru rozdílů, ale i skutečnost, že křesťanství si cestu k antické filosofii našlo.

Jako příklad jsem zvolil srovnání **Augustina Aurelia (354 – 430)**, jednoho z nejvýznamnějších křesťanských filosofů a teologu, který jako velmi dobrý pozorovatel a znalec člověka a jeho povahy, zcela jistě nepatří pouze do dějin filosofie, jak nakonec dokládá nejen zájem badatelů ale i četnost vydání jeho děl.

Augustinova cesta ke křesťanství nebyla jednoduchá. Ve svých slavných *Vyznáních* popisuje jak komplikovanou cestou, na niž byl konfrontován nejen s různými filosofickými školami, ale dokonce s manicheismem, jeho hledání bylo. Rozhodující v jeho životě, zdá se, bylo setkání s **Ambrožem z Milána (340–397)**. Specifikem Ambrožova křesťanství byly jeho platonské motivy, jejichž sledování nám právě ukáže podstatné změny v křesťanském myšlení jako takovém.

Platonismus Augustin popisuje jako jedinou pravdivou filosofii – *vera philosophia*. Důvodem pak bylo především to, že na rozdíl od Aristotela považoval duši za nesmrtelné centrum bytí člověka. I pro Augustina je člověk především duší. Tělo je nejen nástrojem, ale i *hrobem* či překážkou. Pokud bychom se chtěli vyjádřit přesně, mohli bychom říci, že Augustinův filosofický slovník je stejně tak dualistický jako ten Platónův. Nejen ale srovnání s Aristotelem získalo Platónovi uznání v Augustinových očích. Ani vlastní biblické texty nejsou nedotčeny. Je známou skutečností, že apoštol Pavel byl platonismem silně ovlivněn.

Zcela záměrně jsme Augustinův dualismus vztáhli na jeho filosofický slovník. Zdá se totiž, že co do záměru, jak si všímá největší středověký filosof a teolog Tomáš Akvinský, je Augustinova filosofie člověka neplatónská a implicitně směřuje k nedualistickému řešení. V čem je tedy zásadní rozdíl, který bychom snad mohli zařadit i do našeho výše uvedeného výčtu? Spočívá v pojetí smrti.

V dialogu *Faidros* nám Platón zanechal jeden z nejpůsobivějších filosofických mýtů. V něm popisuje duši člověka jako okřídlené koňské spřežení či srostlinu s vozatajem. Tomu se daří jen na krátký čas dosáhnout takové výšky, z níž je možné pohlížet na ideje. Z důvodu neposlušnosti jednoho z koní (žádostivosti) však celé spřežení i s vozatajem upadá do světa či lépe řečeno do těla:

„(...) *co s sebou nyní nosíme a co jmenujeme tělem, jsouce k němu připoutáni na způsob škeble.*“ (Platón, *Faidros*, 250c)

Ambrož z Milána tento mýtus pádu duše identifikoval s biblickým mýtem vyhnání člověka z ráje, čímž došlo k jeho značné deformaci. Pro Ambrože je tak stejně jako pro Platóna zrození duše do těla něčím negativním a smrt něčím dobrým. Augustinus Ambrožovu pozici vědomě odmítl, čímž se svému platónskému slovníku navzdory přiklonil ke křesťanskému pojetí člověka, jež jako nedualistické přiznává i tělu, potažmo světu naší zkušenosti, hodnotu.

Pro pochopení Augustinovy filosofie je tento způsob vyrovnání se s antickým dědictvím zásadní a dále jej rozvádí ve směru zmírnění přepjatého intelektualismu, váha se přesouvá na rozhodnutí a vůli. Přitakání tělesnosti člověka a tedy i uznání světa jako autentického prostoru jeho života jej dále vede k promýšlení vztahu politické moci a nároků, jež právě osobní vztah k Bohu vznáší. Jeho odpověď pak nacházíme především v textu *De civitate Dei – O obci Boží*.

Shrnutí

V této kapitole byly představeny proměny, které křesťanství vnáší do evropského intelektuálního prostoru. Tyto změny se týkají pojetí času, Boha, jednotlivce, politické moci, poznání. Především se pak tato kapitola zaměřila na první čtyři aspekty proměn. V prvním případě dochází k „narovnání“ a omezení času, což můžeme chápat jako předpoklady pro tzv. dějinné myšlení, v němž je každý okamžik okamžikem neopakovatelným. Jednotlivec v tomto čase již není odkázán na veřejný prostor, aby dosáhl blaženosti, ale na vztah k Bohu, který není nehybným hybatelem, neosobní silou nebo jakousi pouze antropomorfní projekcí, ale radikálně odlišným Tvůrcem a personálním vztažným bodem existence každého jednoho člověka bez rozdílu. Tento vztah je o to komplikovanější a významnější, oč specifitější je situace člověka, ten byl stvořen jako jednota těla a duše, jako ve světě existující bytost. Tato ambivalentní situace je pak důvodem, proč je křesťanskými filosofy nejen hledáno filosofické řešení vysvětlení takto obtížně uchopitelného místa a proč je politické moci přiznána rovněž úloha v dějinách. Anarchistický potenciál, jehož si byl velmi dobře vědom již apoštol Pavel, je tak omezen, aniž by byl jedinec ponechán politické moci napospas.

Otázky

1. S jakými změnami ve vnímání času se křesťanství pojí?
2. V čem spočívá radikální rozdíl mezi křesťanským Bohem a bohy antickými, a to ať bohy antické náboženské tradice tak bohy filosofů?
3. Jak se proměňuje význam jednání jednotlivce ve světě, který je stvořen a kterému je čas vymezen?
4. Proč apoštol Pavel napomínal Thesaloničany, a co z tohoto napomenutí můžeme vyvodit?
5. Jak se mění postavení jedince v křesťanském kontextu? Jaký je jeho vztah k obci?
6. Jaký je rozdíl mezi mýtem pádu duše z Platónova Faidra a biblickým mýtem vyhnání?
7. Co znamená, když řekneme, že se v křesťanském prostoru mění (snižuje) význam veřejného prostoru?
8. Vysvětlete rozdíl mezi Řehořem z Milána a Aureliem Augustinem ve vztahu k Platónovi a křesťanské koncepci jedince.

Testovací otázky:

1. Křesťanský Bůh tvoří z ničeho (ex nihilo): ano, ne.
2. Pro křesťanské filosofy byl nejdůležitější autoritou Epikurós: ano, ne.
3. Augustinus i Ambrož z Milána se ve svém vztahu k Platónovi vůbec nelišili: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Přečtěte si Pavlův druhý dopis Thesalonickým a na jeho základě se pokuste interpretovat situaci člověka ve světě, a to ve vztahu k očekávané spáse a tomuto světu.
2. Přečtěte si 19. knihu kap. 5 – 3 Augustinovy knihy *O obci Boží* a rozvíňte s její pomocí Pavlův text.

Pojmy

- dějiny
- stvoření
- Tvůrce
- Emanace
- Slovo
- Radikální rozdíl Stvořitele a stvoření

- Jedinec
- Neopakovatelnost
- rozum
- víra
- mýtus pádu duše
- mýtus vyhnání
- očekávání
- spása
- blaženost
- personální Bůh

4. Rozum a víra – dva zdroje středověkého poznání a jejich vztah

Cíle

Cílem této kapitoly je rozvinout motiv vztahu víry a poznání, tedy Zjevení a filosofie, v kontextu křesťanského myšlení. Stejně jako v předchozí kapitole budou studenti seznámeni s napětím i významem tohoto vztahu, jehož výsledkem je konstituce západní teologie využívající filosofických pojmů a postupů. Ta pak není jen oblastí dogmatu, ale především oblastí takové interpretace Písma, jež nesetrvává u jeho pouhého výkladu *ad verbum*. V tom tkví zásadní rozdíl mezi evropským a muslimským prostorem. Studenti tak budou schopni porozumět středověkému sepětí mezi teologií a filosofií spolu s důsledky, jež tato souhra měla pro konstituci podmínek, za nichž byla možná velmi různorodá výměna názorů. Studenti budou rovněž po prostudování kapitoly, zodpovězení otázek a vypracování korespondenčních úkolů schopni rekonstruovat hlavní podoby tzv. důkazů boží existence.

Klíčová slova:

Rozum, víra, autorita, dogma, výklad, interpretace, teologie, důkaz existence Boha.

Průvodce textem

V minulé kapitole jsme se zabývali změnami, které s sebou rozšíření křesťanského náboženství neslo. Zaměřili jsme se při tom jen na důsledky, které plynuly pro pojetí času a jedince. Tyto změny se samozřejmě uskutečňovaly postupně, a to v prostoru vzájemného pronikání křesťanství a filosofie, kterému se budeme nyní věnovat.

Otázka vztahu křesťanství (víry) a filosofie (pohanského vědění založeného na víře) je značně komplikovaná. Především protestantští teologové 19. století zastávali názor, že průnik filosofie do oblasti víry představoval její pokřivení. Nicméně tento názor se ukázal již na počátku 20. století jako velmi obtížně udržitelný. Velký historik filosofie **Martin Grabmann (1875 – 1949)** v této souvislosti poznamenává, že pronikání filosofie a filosofických pojmů bylo zapříčiněno především z důvodu obranných, a to jak ve smyslu apologetickém, křesťanství bylo konfrontováno s antickou filosofií a muselo obstát v tomto dialogu, tak ve smyslu udržení si své vlastní identity. V souladu s M. Grabmannem tedy můžeme tvrdit, že recepce filosofických pojmů křesťanskými mysliteli byla nutností vedoucí ke konstituci toho, co dnes nazýváme křesťanskou teologií, jež je filosofickým slovníkem prodchnuta.

Tento intimní vztah filosofie a teologie je ale pouze jednou rovinou problematiky vztahu víry a poznání. Reflektuje pouze přesvědčení, že zjevené Slovo může být prosvětleno filosofickými pojmy a tím lépe zpřístupněno. Fundamentálnější otázkou ale bylo, v jakém vztahu je toto zjevené Slovo k poznání, jež si nárokuje filosofie, tedy k poznání, jehož dosahuje člověk svými vlastními silami, jak jsme o tom hovořili v první přednášce. **Leo Strauss**, významný filosof i historik filosofie zabývající se především vztahem politické filosofie a politické teologie, v této souvislosti upozorňuje na skutečnost, že jedině křesťanství představovalo pro antickou filosofii skutečnou výzvu a ohrožení. Stejně totiž jako filosofie, tak i křesťanství nabízelo úplnou odpověď na otázku, *jak žít*.

Patří pak k specifiku křesťanského intelektuálního světa či k specifiku křesťanské civilizace, že zvolila střední cestu, která byla s největší pravděpodobností předznamenána již recepcí filosofického instrumentária některými z prvních křesťanských myslitelů, jakými byli například **Justin Mučedník (100–165)**, **Klemens (zemřel 217)** a **Origenes (184-254)**. Zcela záměrně pak hovoříme o některých, neboť například u takového **Tertuliána (160-220)** se setkáváme s radikálním popřením možnosti využití filosofie k porozumění Písmu. Ve slavném textu pojednávajícím o způsobech obrany křesťanství před heretiky (*De praescriptione haereticorum*, c. 7):

„Co mají společného Athény s Jeruzalémem, v čem spolu spolu souhlasí Akademie a církve? Zastav se, duše, a vydej svědectví. Ale nevolám tě jako ten, kdo je vyučen ve školách, vzdělán v knihovnách a nakrmen v Akademii a sloupových síních – takový by vyplivl jen vlastní moudrost. Já se obracím k tobě, prostému, hrubému, nevzdělanému a neučenému. K tobě, jen když jsi sebou, neporušený a čistý, ty z ulice, cest a dílen.“

S Tertuliánem jsou v tradici spojena slova *credo quia absurdum est – věřím právě proto, že je to protismyslné*, jež se však v jeho textech v této podobě nenacházejí, nicméně mohou dobře vystihovat jeho stanovisko.

Jaká je tedy ona evropská střední cesta? Dle našeho soudu spočívá v konstituci toho, co bychom moli nazvat teologií spolu s jejím uznáním jako autority v určení toho, co je pravověrné a co ne. Pro nás na tomto místě není důležitý obsah jakéhokoliv sporu, ale skutečnost, že teologií můžeme rozumět jako racionální snaze o porozumění zjevenému Slovu. K tomuto porozumění si pak jako pomocníci přivzala filosofii. Tento moment lze jen

stěží přecenit a jeho váha se ukáže, srovnáme-li islámský kontext s kontextem evropským. Zatímco křesťanská teologie, jak již bylo naznačeno výše, získala autoritativní pozici ve vztahu k výkladu písma, což dokládá i ta skutečnost, že v rámci tzv. *auctoritates* středověkého světa byli právě *Otcové*, z nichž jsme se již seznámili například s Augustinem, kladeni hned za bibli. V islámském kontextu tomu tak ale nebylo. *Kalám*, tedy islámská teologie, stála co do významnosti postavení až daleko za *juristy*, vykladači zákona jak jej nacházíme především ke Koránu. Z této perspektivy lze tedy křesťanskou teologii považovat za zcela unikátní intelektuální prostor, jenž, a to explicitně již od dob Origenových, odmítal Písmo vykládat doslovně.

Ačkoliv u právě zmíněného Origena můžeme v jeho knize *O základech* číst tato slova: „*Jestliže synové světské moudrosti říkají o geometrii, musice, gramatice, rétorice a astronomii, že jsou děvečkami filosofie, můžeme o vztahu filosofie k teologii říci totéž.*“ Sám se pokusil o až příliš daleko jdoucí rozvedení křesťanských myšlenek směrem k novoplatonismu. Rovněž jiní křesťanští filosofové respektovali filosofický nárok poznání založeného na rozumu. Uvedeme několik příkladů, které výmluvněji poukážou na jistou nepřiměřenost onoho Origenova označení.

Můžeme začít u námi již známého Aurelia Augustina. Ve své knize *O svobodném rozhodování* (*De libero arbitrio*), ve které se snaží prokázat, že Bůh obdařil člověka mohutností svobodného rozhodování. V rámci této diskuze naráží na otázku Boží existence s tím, že svému partnerovi v diskuzi, Evodiovi, nedovoluje, aby předpoklad Boží existence přijal pouze na základě víry. Ve skutečnosti Augustin v textu druhé knihy podává to, co J. F. Wippel, přední znalec středověké filosofie, označil za „*nejsilnější a nejdelší důkaz Boží existence založený na věčných pravdách, s jakým se Západ kdy setkal.*“ V krátkosti a spíše pouze jako příklad jej můžeme reprodukovat následujícím způsobem.

Augustin vychází z analogie mezi rozumovým poznáním a smyslovým vnímáním. Stejně tedy jako věříme v existenci smyslově vnímatelných předmětů na základě toho, že jsou tyto předměty přístupné smyslovému poznání jiných osob (ty i já nějakou věc vnímáme), tak stejným způsobem můžeme dovodit existenci inteligibilních či rozumových objektů na základě toho, že se v jejich pojetí naše mysli shodují (že je chápeme a myslíme jimi). Tyto inteligibilní objekty Augustin identifikuje s pravdou a to ve smyslu matematických věčných a nutných zákonů. Augustin pokračuje dál a říká, že konfrontujeme-li tyto inteligibilní objekty (zákony) s naší myslí, zjišťujeme, že jsou nezávislé jak na ní tak na podobě diskuze či sporu, který vedeme. Matematické zákony jsou tedy pravdivé bez ohledu na to, jaký k nim

zaujímáme vztah. Augustin pokračuje, že v tomto smyslu jsou tyto inteligibilní objekty vyšší než naše intelekty a jako takové jsou buď Bohem, nebo jeho částí.

Tento Augustinův důkaz Boží existence je jen jedním z příkladů snah křesťanských filosofů o racionální zdůvodnění vlastní víry. Další slavný důkaz, jenž se zapsal do evropských intelektuálních dějin, můžeme najít v *Proslogionu Anselma z Canterbury (1033–1109)*, který není tak rozsáhlý, a proto jej můžeme ocitovat v jeho úplnosti:

„Věříme, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet. (...) I pošetilec (tj. ten, kdo existenci Boží popírá) tedy musí uznat, že to, nad co většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí, neboť když o tom slyší, nahlíží to, a cokoli nahlíží, to je v jeho nahlédnutí. Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také jako věc sama, což je více. Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.“

Sám Anselm tuto svou snahu charakterizoval slovy – *fides quarens intellectum* – víra hledající porozumění. Srovnáme-li Anselma s Tertuliánem a jeho *credo quia absurdum est*, můžeme si všimnout jak veliké shody, víra je předchůdná, tak nemalého rozdílu, jenž spočívá v Anselmově přitakání rozumu a jeho schopnostem.

Klasické řešení vztahu rozumu a víry nacházíme u **Tomáše Akvinského (1225–1274)**, jenž je mimo jiné autorem *Teologické summy*, ve které se nachází tzv. pět cest, tedy pět důkazů Boží existence, které na tomto místě jen vyjmenujeme:

1. z pohybu a změny – cokoli se pohybuje, pohybuje se proto, že jím něco pohybuje. Proto musí být něco (někdo), co je příčinou pohybu;
2. z první příčiny – všechno, co jest, musí mít nějakou příčinu, a protože řetězec příčin nemůže být nekonečný, musí existovat první příčina;
3. z nahodilosti věcí – věci mohou být i nebyť a někdy tudíž muselo nastat, že nebyla žádná z nich; proto musí existovat něco, co nutně jest – a tedy vždycky bylo;
4. ze stupňů – kdykoli užíváme slov „více“ a „méně“, předpokládáme nějaké absolutní „nejvíce“ a „nejméně“;

5. z účelnosti – věci v přírodě směřují k nějakým cílům, často k nejlepšímu, ačkoli samy nemají žádné poznání. Musí být tedy vedeny někým, kdo poznává.

Pro Tomáše Akvinského byl vztah rozumu a víry velmi významným tématem. Závěrem jeho zkoumání bylo tvrzení, že jsou pravdy, jako například existence Boha, jež jsou nám jak zjeveny v Písmu, tak jsou poznatelné pouze s pomocí rozumu. Jsou nicméně pravdy víry, k nimž můžeme zařadit například trojjedinnost Boha, které již dokázat není možné, a zde se musíme zcela svěřit naší víře.

Závěrem k tomuto tématu je tedy třeba podtrhnout specifický charakter středověkého křesťanského myšlení. Většinou významným myslitelů by byla snaha o striktní rozdělení teologie a filosofie cizí. Příčinami tohoto úzkého sepětí jsme se pak věnovali na začátku tohoto tématu. Na nás je, abychom tuto jejich perspektivu respektovali jako faktum.

Shrnutí

V této kapitole jsme se setkali s vysvětlením důvodu těsného sepětí filosofie a teologie, kdy obě tyto disciplíny jsou v rámci středověké křesťanské filosofie neodlučitelně spjaty. Jinak také řečeno, pokus oddělit teologii a filosofii by v tomto kontextu vedl k jejich deformaci. Jejich vzájemné postavení jim totiž udává význam, což platí zejména pro filosofii. Velmi důležitou informací kapitoly je rovněž vymezení významu teologie samé v kontextu evropského myšlení, který se ukazuje ve srovnání s prostorem islámu. Pokud na křesťanskou teologii pohlédneme z této perspektivy, ukazuje se nikoliv jako rigidní prostor dogmatu, ale velmi bohatého stýkání a výměny názorů – interpretací. Kapitola dále podává příklady přístupu prvních křesťanských myslitelů k filosofii, které se vyhnulo oběma extrémům, totiž jak redukci křesťanství na jednu ze „škol“, tak vytěsnění filosofické tradice. V kapitole jsou pak představeny základní podoby tzv. důkazů Boží existence, a to důkaz Augustinův, tzv. ontologický důkaz Anselma z Canterbury a slavných pět cest Tomáše Akvinského.

Otázky

1. Jaký je rozdíl mezi vírou a věděním v antickém smyslu?
2. Jak se proměňuje význam tzv. autorit v rámci křesťanské filosofie?
3. Jak můžeme pohlížet na význam filosofie a filosofických pojmů pro teologii?
4. Jaký je vztah mezi teologií a filosofií?
5. S jakými podobami z vztahu k filosofii se u prvních křesťanských myslitelů můžeme setkat?
6. Jaký význam může mít křesťanská teologie v evropském kontextu, zvláště srovnáme-li ji s tzv. *kalamem*?
7. Jaké funkce sehrávaly tzv. důkazy Boží existence?

Testovací otázky:

1. Vztah mezi filosofií a teologií je exkluzivní: ano, ne.
2. Všichni tzv. Otcové nepřistupovali k filosofii stejně vstřícně: ano, ne.
3. Pokus dokázat existenci Boha byl vnímán jako rouhání: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Přečtěte Augustinův důkaz Boží existence a pokuste se jej vlastními slovy rekonstruovat. Vyjádřete se k jeho přesvědčivosti.
2. S jakým problémem si nedokáže poradit Anselmův ontologický důkaz Boží existence.
3. Slavná *Teologická summa* Tomáše Akvinského je dostupná v českém překladu na stránkách olomouckých dominikánů (www.krystal.op.cz). Najděte v ní příslušnou otázku (*questio*) a pokuste se opět vlastními slovy rekonstruovat pět cest, jimiž Tomáš dospívá k vědění o Boží existenci. Zamyslete se opět nad přesvědčivostí důkazů i nad tím, na co se pouze omezují.

Pojmy

- interpretace, hermeneutika, výklad *ad verbum*
- teologie
- kalam
- důkazy Boží existence
- ontologický důkaz Boží existence
- pět cest
- islám
- právo

5. Proměny středověkého myšlení – cesty Aristotela na latinský Západ, židovští a muslimští prostředníci a překladatelé

Cíle

Cílem páté kapitoly je seznámit studenty s charakterem a také významem scholastické filosofie, která byla utvářena ve znamení široké recepce Aristotela prostřednictvím arabských filosofů a komentátorů Avicenny a Averroa. Studenti tak budou schopni popsat cesty Aristotela na latinský západ, čímž se rovněž seznámí s tím, co A. de Libera uchopil pojmem *přenos studií*. Díky tomu budou studenti chápat západní intelektuální dějiny ve větší dynamice a hlavně v souvislosti s jinými centry vzdělanosti, která ne vždy byla v Athénách, Alexandrii, Paříži či Oxfordu, ale také ve světě muslimském. Po prostudování kapitoly budou studenti schopni vymezit a definovat základní pojmy scholastické filosofie: substance, formy, látky, existence, esence, akcidentu, tedy pojmy, které jsou stále živé v tzv. tomismu. Na pozadí jejich aplikace na antropologické téma tak poznají nejen vysoce technický ráz scholastické filosofie, ale také důvody, proč mohl být Aristoteles tak inspirativní a užitečný. Díky tomu také porozumí důvodům odklonu od dualistického i ve vztahu k světu pesimistického dědictví platonismu, což se pojí i reevaluací politického prostoru člověka.

Klíčová slova:

Scholastická filosofie, Aristotelés, Avicenna, Averroes, *translatio studiorum*, tomismus, forma, materie, *fysis*.

Průvodce textem

Z předchozích přednášek si lze udělat letmou představu o antickém dědictví středověkého světa. Tuto představu se v následujícím textu pokusíme mírně upřesnit, a to abychom dokázali porozumět velmi zásadním změnám probíhajícím především v průběhu 13. století.

V souvislosti s Aureliem Augustinem jsme si mohli všimnout jeho pozitivního vztahu k platonismu i důvodům, proč pro něj Aristoteles nepředstavoval alternativu. Na antropologické rovině byl Augustinův slovník platonský, i když jeho intence spíše odpovídaly nedualistickému charakteru bible. Nicméně právě u Augustina se utváří ona charakteristická blízkost mezi platonismem a křesťanským filosofickým myšlením. Je při tom třeba zdůraznit tu skutečnost, že vlastní Platónova tvorba byla latinskému západu dlouhou dobu přístupná pouze ve fragmentu dialogu *Timaios*, což se podstatně mění až po roce 1543, kdy pád

Konstantinopole zapříčinil rozsáhlý pohyb východořímských učenců. K nejslavnějším myslitelům východořímské provenience tak například patří nepřekonatelný znalec Platóna **Georgios Gemistos Pléthon (1355–1452)**. Platónovo působení bylo nicméně stále trvalé, i když především zprostředkované.

Vztah latinských teologů a filosofů k Aristotelovi byl ještě komplikovanější. Jeho prvním překladatelem a vlastně i tvůrcem latinské filosofické terminologie byl slavný **Boethius (480–524/525)** autor *Filosofie utěšitelky*. Boethius nicméně přeložil pouze menší část Aristotelova díla náležející do tzv. *Organonu*. Základní texty, mezi něž bychom mohli řadit *Metafyziku*, *Fyziku*, *Etiku Níkomachovu*, *Politiku* i *O duši*, přeloženy nebyly. Jejich recepci, jež byla zprostředkována jak arabskými filosofy a komentátory, tak židovskými překladateli, v průběhu 12. a 13. století pak můžeme chápat jako revoluční. V následující části přednášky se tedy zaměříme na základní rysy Aristotelovy filosofie a ukážeme, jakými cestami a v jaké podobě se dostaly na latinský Západ. Aristotelově filosofii se budeme věnovat ve dvou rovinách: antropologické a politicko-filosofické. Při té příležitosti se seznámíme i s některými základními scholastickými pojmy.

Podle Aristotela se jsoouno vypovídá trojím způsobem: a) z hlediska aktu a potence; b) z hlediska kategorií; c) z hlediska pravdivosti. V prvním případě se setkáváme se základním metafyzickým rozlišením, jež Aristotelovi umožnilo vysvětlit pohyb takovým způsobem, že neporušil již výše zmíněný princip, *z ničeho nic nevzniká*. V případě druhém pak Aristoteles rozděloval deset kategorií, jimiž dělil celý obor jsoouna: podstata, kvantita, kvalita, vztah, kde, kdy, poloha, habitus, činnost trpnost. Vše, co jest, o čem lze tedy vypovídat jsoouno, je zařaditelné do jedné z deseti kategorií. Základní kategorií je kategorie podstaty (*ousia*), o níž se ostatní kategorie vypovídají. V latinské terminologii, jež vychází z Boethiových překladů, je tento pojem fixován jako *substantia*, tedy substance. Pro naše téma bude ještě hrát klíčovou roli. V třetím případě se jsoouno vypovídá v rámci soudu či tvrzení.

Vraťme se tedy k první kategorii substance. Substance je to, čemu bychom dnes mohli rozumět jako věc (lat. *res*). Tato věc má pak určité vlastnosti (ostatní kategorie), kterým latinská tradice dala označení akcidenty (*accidens*). Pro Aristotela je tedy podstatný rozdíl mezi věcí a jejími vlastnostmi. Substance (mimo tzv. prvního hybatele) je dále jednotou dvou principů: látky a formy. Látka se má k formě jako akt k potenci, je něčím, co je samo o sobě nepoznatelné. Oproti tomu je její akt, tedy forma, z definice určitostí a také, což bychom měli mít stále na paměti, přirozeností – *fysis*. Tato teorie struktury jsoouna se nazývá *hylemorfismus*. Pro tento hylemorfismus je pak nanejvýš důležité, že substance je nedělitelnou jednotou látky a formy. V tomto kontextu je pak takový člověk *substancí*, tedy nedělitelnou jednotou. Ač se toto tvrzení může zdát na první pohled téměř nezajímavé, je ve svém kontextu velmi radikální. Tvrdí se jim totiž, že člověk jako tělesně-duchovní bytost, je substancí, nikoliv pouze duše, jak si to myslel Platón a na něj navazující myslitelé. V Aristotelově

aplikaci hylemorfismu na antropologickou problematiku se tedy setkáváme se tím, co bychom mohli nazvat unitární či nedualistickou antropologií. Spojíme-li si pak tuto informaci s tím, co jsme zmínili v kontextu rozdílu Augustina a Ambrože, budeme z části rozumět tomu, proč **Étienne Gilson (1884–1978)** může tvrdit, že Aristoteles souzní s křesťanstvím mnohem více než Platón.

Na tomto místě se může objevit otázka. Je-li pro Aristotela člověk substancí, tedy autentickým jsoucnem, jakou roli u něj hraje pojem duše? Na tuto otázku lze odpovědět následujícím způsobem: a) v rámci hylemorfismu Aristoteles identifikuje duši s formou, duše je tak první skutečností těla, je přirozeností člověka; b) pokud budeme intuitivně duši rozumět jako rozumové části člověka, pak je u Aristotela touto duší rozum, který je pro něj nesmíšen s látkou. Následující argument z knihy *O duši* pak i ve středověkém myšlení sehrál významnou roli:

*„Jest tedy nutno, aby rozum byl neměnný, ale pro tvar vnímavý, a v možnosti aby byl takový a takový, ale aby nebyl určité toto a k myslitelnému jsoucnu aby se měl tak, jako se má smyslová mohutnost k vnímatelným předmětům. Je tudíž nutně, ježto myslí všechno, nesmíchaný, aby to, jak praví Anaxagoras, ovládal, to jest, aby poznával. ... Tudíž takzvaný rozum duše – a rozumem nazývám to, čím duše myslí a soudí – není z hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí. Tím je také odůvodněno, že není smíchan s tělem.“ (Aristoteles, *O duši*, II, 4)*

Tyto dvě odpovědi jsou v určitém napětí, kterého si je sám Aristoteles vědom. Ve své knize *O duši* tak například slibuje, že vysvětlí, jakým způsobem může být tento rozum částí člověka, který je jak přece již víme, nedělitelnou jednotou látky a formy. Svůj slib Aristoteles nesplnil a pravděpodobně ani nemohl. I když zcela jistě nelze říci, že by tento problém vyčerpával celé téma přenosu Filosofova, jak jej s respektem nazývali scholastičtí autoři, na latinský Západ, patří zcela jistě k těm nejdůležitějším a s řešením naznačeného problému se setkáme až u Tomáše Akvinského, v jehož antropologii lze právem spatřovat završení křesťanské středověké filosofické antropologie.

Pomineme-li zmíněné zdroje Aristotelova díla, pak se dá říci, že muslimští filosofové byli jeho skutečnými zprostředkovateli. Než se ale dostaneme ke konkrétním jménům a problémům, musíme se krátce zastavit u termínu *translatio studiorum*. Tímto termínem **A. de Libera** uchopuje to, co lze přeložit jako *přenos studií* či vzdělanosti, a to ve smyslu

obeznámenosti s řeckou tradicí (v první řadě se jedná o obeznámenost s Platónem a Aristotelem). V rámci našeho tématu sice směřujeme do Paříže 13. století, ale ta se až v tomto století stává centrem vzdělanosti, časově jí předchází ve vytyčeném smyslu Toledo, Córdoba, Bagdád a do roku 529 Athény. Pozornost, kterou nyní budeme krátce věnovat myslitelům islámského kulturního okruhu, je tedy nanejvýše oprávněná a zaměříme ji především na dva filosofy: Avicennu a Averroa.

Ibn Síná nebo latinsky **Avicenna (980–1037)** byl perský učenec, jehož význam nelze přecenit. Ačkoliv se budeme zabývat především jeho filosofií, je rovněž vhodné připomenout, že Avicenna byl také lékař a autor *Kanónu medicíny*, textu, který v evropském kontextu hrál důležitou roli až do počátku 19. stol. Z hlediska naší perspektivy je ale důležité především následující. Velmi si vážil Aristotela, považoval jej za největšího filosofa, nicméně sám sebe považoval za jeho nástupce, na jehož bedrech spočívá dokončení Aristotelovy filosofie, tedy filosofie jako takové. Zároveň spolu s jinými muslimskými filosofy sdílel přesvědčení, že mají pouze část Aristotelových textů k dispozici. Výsledkem tohoto spojení byla snaha naplnit výše zmíněný Aristotelův slib a vysvětlit, v jakém smyslu je duše zároveň formou a intelektem. Klíčem mu k tomu byly způsoby, jimiž se podle Aristotela vypovídá jsoucno. Je-li tedy látka určena jako potence, je určitelná i kategoriálně, kdy jedinou přijatelnou kategorií byla pro Avicennu kategorie substance. Víme, že být substancí znamená mít určitou míru autonomie. Tu Avicenna látce udělil tím, že ji vybavil tzv. formou tělesnosti. Formu tělesnosti pak můžeme chápat jak první formu (určitost) v celé řadě, jež je v případě člověka ukončena formou intelektu. Tuto pak Avicenna definuje jako *perfectio*.

Tuto Avicennovu pozici lze nazvat skladebnou a jejím hlavním problémem je, že rozbíjí jednotu jsoucna, na které tolik záleželo Aristotelovy, pro nějž byla forma, definována jako akt či skutečnost, nedělitelná. Zjednodušeně řečeno se v případě Avicenny setkáváme s platonismem v hávu hylemorfického slovníku.

Zmíněná transformace je zcela jistě jen jeden z mnoha aspektů Avicennovy filosofie, na niž položili důraz myslitelé křesťanského kontextu především v první polovině 13. století ale který byl již v případě Tomáše Akvinského zcela nahrazen důrazem na slavnou Avicennovu teorii distinkce esence a bytí. Podle této se pak bytí věci (*esse/existentia*) liší od toho, co věc je (*essentia*).

Ibn Rušd či latinsky **Averroes (1126–1198)** se od Avicenny v mnohém lišil. Především se nepovažoval za Aristotelova nástupce, ale pouze za jeho věrného vykladače a interpreta. Tomu odpovídá i přízvisko, které mu dali křesťanští učenci – *Kommentator*.

Pokud tedy zůstaneme v mezích vytyčených antropologickou problematikou, pak je v Aveorrově případě zmínit následující. Za prvé odmítl Avicennovu nauku o formě tělesnosti. Forma je dle Averroa nedělitelná a látka definičně postrádá jakoukoliv přímou inteligibilitu či poznatelnost. Za druhé odmítl Avicennovu teorii distinkce bytí a esence. A nakonec za třetí zcela stejně jako Avicenna neuspěl ve snaze naplnit Aristotelův závazek. Je-li totiž rozum zcela mimo materii, nemůže být mnohý, ale všem lidem pouze jeden, s nímž se pouze za velmi specifických podmínek dokážou spojit. Neuspokojivost tohoto řešení se ukazuje především v tom, že Averroes tímto člověku vlastně odňal možnost výkonu jeho nejvyšší mohutnosti, rozumu.

Opět jsme zmínili pouze fragment, který je důležitý jak z hlediska otázky recepce Aristotela, tak z hlediska antropologického. Ukazuje především, že otázka vztahu rozumu a těla byla stále v centru antropologických úvah a vždy ohrožovala jednotu člověka. V případě Kommentatora je nakonec ještě nutné dodat, že si získal v latinském světě obrovský respekt.

Recepce Avicennova i Averroova Aristotela byla samozřejmě zprostředkována překladateli, z nichž zmíníme **Dominika Gundissalviho**, neboť je autorem prvního latinského textu *O duši* a na jeho příkladu lze doložit, že tato fáze znovusetkání s Aristotelem se neobešla bez značných zkreslení. **D. A. Callus** hodnotí Gundissalviho vliv následujícími slovy:

„Nápadný vliv jeho opuscula je naprosto neuvěřitelný vzhledem k průměrnosti jeho obsahu.“ (D. A. Callus, Gundissallinus' *De anima* and the Problem of Substantial Form, str. 339, přel. aut.)

Charakter prvního textu inspirovaného především Avicennou pak dokládá i poznámka na jednu z vatikánských rukopisů: *„Lege tractatum et fuge errores – přečti, ale vyvaruj se chybám!“*.

Gundissalviho příklad měl ukázat na obtíže, jež byly spjaty se vstupem Aristotela do latinského intelektuálního prostoru. Tomáš Akvinský, jemuž se pravděpodobně podařilo splnit Aristotelův slib tím, že odmítl Avicennovu podobu formy tělesnosti a akcentoval jeho nauku o distinkci esence a bytí, již pracoval především s překlady kongeniálního **Viléma z Moerbeke (1215–1286)**, tentokrát však již s překlady z řečtiny.

Shrnutí

V páté kapitole byly opět zhodnoceny zdroje, z nichž evropské myšlení čerpal, a to v rámci tzv. scholastické filosofie. Kapitola poukazuje na to, že tyto prameny byly po dlouhou

dobu velmi omezeny. Platónovy texty se tak omezovaly jen na fragmenty dialogu *Timaios* a na jeho zprostředkování například skrze Augustina. S Aristotelem to bylo o něco lepší. Boethiovy překlady sloužily jako základ pro tvorbu latinské filosofické terminologie. Zatímco v prvním případě se situace zlepšila až v souvislosti s pádem Konstantinopole a exodem východořímských učenců, začíná Aristoteles pronikat na latinský západ již v průběhu 12. století. Jeho „příchod“ je však zprostředkován a tím do značné míry i deformován. Pomineme-li téměř nekritické přijetí Aristotela arabských filosofů a komentátorů, které svého vrcholu dosáhlo především na počátku 13. století v rámci tzv. eklektického aristotelismu, je scholastická filosofie orientována na jeho znovuzískání a využití v rámci křesťanské filosofie a teologie. Vrcholem této recepce je Tomáš Akvinský, který si byl vědom Aristotelova významu i omezení stejně jako významu Avicennovy metafyziky. Tomášova antropologická teorie se tak stává nepřekonaným vrcholem křesťanské antropologie, jež je rovněž spjatá s reevaluací světa naší zkušenosti i politického rozměru člověka.

Otázky

1. V jaké míře byly na latinském západě dostupné autentické texty Platóna a Aristotela?
2. Kdy se situace změnila?
3. Proč mohl být Augustinův vztah k Aristotelovi zdrženlivý?
4. Proč byl naopak Aristotelés pro scholastiky tak zajímavý?
5. Jaké zprostředkovatele Aristotela znáte?
6. Kdo byl tvůrcem latinské filosofické terminologie?
7. Co je to *Organon*?
8. Popište základní rozdíl mezi Avicennou a Averroem.
9. Popište Aristotelův důkaz imateriality mysli.

Testovací otázky:

1. Středověkému latinskému světu byl Aristotelův i Platónův odkaz přístupný v úplnosti: ano, ne.
2. Pro scholastickou filosofii 13. stol. byl Aristotelés zcela nepřijatelným filosofem: ano, ne.
3. Aristotelův *Organon* byl souborem těchto textů: Fyziky, Etiky Nikomachovy, Politiky, metafyziky a O sofistických důkazech: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Stejně jako v předchozí kapitole najdete tzv. antropologickou část *Teologické summy* Tomáše Akvinského (STH I, q. 74–76) a pokuste se interpretovat obraz člověka, který v něm Tomáš podává.
2. Tomášův text *O vládě králi kyperskému* je dokladem scholastické recepce Aristotelovy politické teorie. Jak jsou v tomto textu klasifikovány ústavy?

Pojmy

- Organon
- Metafyzika
- Fyzika
- Politika
- Etika
- Komentátoři
- Translatio studiorum (přenos studií)
- Kategorie
- Substance
- Akcident (případek)
- Věc
- Fysis
- Forma
- Materie

6. Význam renesance a humanismu v evropských dějinách

Cíle

Cílem šesté kapitoly je seznámit studenty s renesanční filosofií, a to jak v konfrontaci s filosofií scholastickou, tak v odlišení vzhledem k filosofii novověké. V této souvislosti budou studenti po prostudování textu opor schopni s využitím pojmu paradigmatu místo a specifika renesanční filosofie definovat. Studenti porozumí významu krize scholastického realistického myšlení pro tzv. rozpad duchovní jednoty Evropy a renesanční filosofii jako pokusu odpovědět na tuto krizi. Budou schopni pomocí srovnání současníku Hobbese a Komenského porozumět pojmu analogie, jež je kladeno do centra renesančního paradigmatu. S použitím příkladu z výtvarného umění se studenti téměř bezprostředně setkají s optimismem a zároveň i s pokorou renesančního myšlení. Na příkladu N. Machiavelliho pak budou moci v praktickém ohledu sledovat důsledky rozpadu středověkého řádu, který povede k tomu, že ctnost bude oddělena od politiky a i filosofie ztratí svojí jednotu.

Klíčová slova:

Renesance, humanismus, analogie, paradigma, řád, rozpad duchovní jednoty Evropy, N. Machiavelli, ctnosti.

Průvodce textem

Renesanci lze vymezit místně, časově i s ohledem na změnu základního myšlenkového rámce, paradigmatu. Co se týče prvního kritéria, pak hovořím o duchovním proudu nacházejícím své centrum i původ v Itálii. Časové vymezení není již tak jednoznačné, nicméně se obvykle hovoří o 14. – 16. století. Nesnadnost přesného zařazení má přímou souvislost s posledním kritériem změny paradigmatu, která pro nás bude výchozí. Předběžně se tedy v úvodu pokusíme ukázat, v jakých ohledech se renesanční myšlení liší od myšlení středověkého i novověkého. Poté se na několika příkladech pokusíme tuto změnu prezentovat.

V předchozí kapitole jsme určitý čas věnovali Aristotelovi a Tomáši Akvinskému, kterého můžeme považovat za realistického filosofa. Když v tomto kontextu hovoříme o realismu, nemáme tím na mysli střízlivý vztah ke skutečnosti, ale filosofické přesvědčení o inteligibilitě či vnitřní rozumnosti univerza. Tato jeho inteligibilita pak byla zajištěna především již zmíněnými formami či esencemi, jež propojují Stvořitele, stvoření i možnost rozumového poznání tohoto stvoření. Pro středověkého myslitele, jakým byl například Tomáš Akvinský, pak stvořené univerzum není jen poznatelné, ale je i hierarchickým řádem (*ordo*).

Univerzum je tedy primárně řádem, v němž si vše podržuje vnitřní souvislost v tomto smyslu: ve vyšších jsoucnech je vše to, co je v nižších, ale vyšším způsobem. Člověk je tak živým tělem, jemuž je vlastní smyslové poznání i rozum. Tato vnitřní souvislost se pak realizuje i v horizontální rovině: všechna jsoucna určitého druhu mají jednu shodnou přirozenost, která se zmnožuje v látce (liší se tedy co do místa apod.). Ještě jinak řečeno, všechna jsoucna stejného druhu, například druhu označeného slovem *člověk*, mají stejnou *formu, fysis, duši*.

Realistické přesvědčení, jež zakládá naznačenou představu *ordo*, bychom mohli vyjádřit i takto: formy jsou před věcmi v Boží mysli jako ideje, na základě kterých stvořil a tvoří svět (například takové duše člověka jsou vždy novým stvořením do řádu přírody); jsou ve věcech jako jejich formy či esence; jsou po věcech, nakolik ty jsou intelekty poznány ve smyslu, v jakém o poznání hovoří Aristoteles výše. Tato středověká představa řádu se však již ve 14. století začala hroutit pod náporom tzv. nominalismu. Nominalismus, jakožto protivník realismu především v tzv. sporu o univerzálie (univerzálie zde můžeme chápat jako obecné pojmy označující právě formy, esence, přirozenosti), pak stojí na přesvědčení, že obecné pojmy označují pouze věci podobné. Jinak řečeno, obecnými pojmy nepostihujeme to společné, tedy rozumem poznatelné formy, esence či přirozenosti. Zatímco tedy pro realistu rod *člověk* zahrnuje všechna jsoucna, jež jsou co do přirozenosti stejná, bude termín *člověk* pro nominalistu označením množiny pouze podobných jsoucen.

Toto srovnání realismu a nominalismu nám mělo pouze ukázat, že 14. století je dobou, kdy se onen středověký řád začíná hroutit. Renesanční myšlení rodící se tedy především ve století 15. pak můžeme chápat i jako reakci na tuto krizi scholastiky, reakci, kterou signalizuje změna myšlenkového paradigmatu. Pro renesančního člověka již není výchozí představa řádu, ale představa vrstevnatě uspořádaného univerza, jehož místem již je nekonečný prostor. V tomto univerzu se pak vše všemu podobá na základě *analogie*. V tomto kontextu pak platí, že poznání makrokosmu je relevantní i pro poznání mikrokosmu, a to proto, že platí vztah podobnosti struktur.

U slova *analogie* se na chvíli zastavíme a pokusíme se mu lépe porozumět. Využijeme při tom srovnání tří postav z trochu pozdějšího období. **Jan Amos Komenský (1592–1670)** je prakticky současníkem **Reného Descarta (1596–1650)** i **Thomase Hobbese (1588–1679)**. Zatímco Descarta i Hobbese dějiny filosofie řadí do novověké filosofie, Komenský tam zcela jistě nepatří. Stojíme tedy před otázkou: Je to dáno tím, že by Komenského filosofie byla ve srovnání s filosofii Descarta a Hobbese inferiorní či zastaralá? Pokud bychom vycházeli pouze z dějin filosofie, mohl by se nám Komenský takto jevit. Nicméně aspekt paradigmatu

nám umožňuje vyváženější pohled, s nímž se setkáváme u **Jana Patočky (1907–1977)**. Ten si všímá, že Descartes i Hobbes se pohybují v naprosto jiném základním myšlenkovém rámci (zde je Patočka inspirován dílem Michela Foucaulta a jeho konceptem epistém, kterým budeme pro zjednodušení rozumět ve smyslu základního myšlenkového rámce, pro nějž platí, že je na jiný nepřevoditelný), kdy ten Komenského je určen především principem *analogie*. Komenského *analogismus* je velmi dobře patrný v jeho nejrozsáhlejších díle *Všenápravy*, v němž se ukazuje, že poznání je sice jednotou, ale nepostupuje již skrze poznání přirozeností věcí, ale nalézáním podobností mezi jeho rozličnými oblastmi. Na tomto místě nechme o podobnosti promluvit **Michaela Foucaulta (1926–1984)** a jeho knihu *Slova a věci*:

*„Sémantické pole podobnosti je v 16. století neobyčejně bohaté: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula. A existují ještě další pojmy, které se na povrchu myšlení přetínají, překrývají, navzájem se posilují a ohraničují. ... Třetí forma je analogie. Jde o starý pojem, známý už řecké a středověké vědě, ale jeho užití se nyní proměnilo... Jeho moc je obrovská, neboť podobnosti, se kterými má co činit, nejsou viditelnými a masivními podobnostmi věcí samých, ale spokojuje se s mnohem subtilnějšími podobnostmi vztahu mezi nimi. Takto odlehčena může analogie zasáhnout z jediného bodu nekonečně mnoho podobností různého typu. Tak například vztah hvězd k nebi, na kterém září, najdeme stejně tak ve vztahu rostlin k zemi, živých bytostí k zeměkouli, již obývají, hornin a diamantů ke skále, jež je obsahuje, smyslových orgánů k tváři, kterou ožívují, skvrn na kůži k tělu, které poznamenávají.“ (M. Foucault, *Slova a věci*, str. 19, 22)*

U analogie a podobnosti ještě setrváme stejně jako u novověkého myšlení. Pro to se ujalo označení „*obratu k subjektu*“. Subjekt stojí v jeho centru, a to v postavení vůči objektu, kterého se svým poznáním zmocňuje – pro **Francise Bacona (1561–1626)** je vědění identické s mocí. Pro renesanci je člověk stále obrazem Boha (*imago Dei*), proto analogicky stojí v centru stvořeného univerza jako jeho správce případně ten, kdo jen dotváří v Božích intencích jeho dílo. Snad bychom si mohli dovolit říci, že v tomto kontextu je člověk aktivním čtenářem knihy stvoření.

Prozatím jsme se pokoušeli renesančnímu myšlení porozumět na té nejjobecnější rovině. Nyní se pokusíme náš obraz upřesnit a zcela ve shodě s renesančním duchem k tomu použijeme malbu **Hanse Holbeina (1497–1543) *Vyslanci***. Podle Jerry Brottona, jehož interpretace se v následujícím textu budeme držet, je tato malba snad nejvýmluvnějším výrazem renesančního ducha, jeho ambicí, otázek i obav, ačkoliv je především o tom, co na něm není vidět.

Na obraze se setkáváme se dvěma postavami. Na levé straně stojí francouzský vyslanec v Anglii Jean De Dinteville. Pravou stranu zaujímá De Dintevillův přítel Georgese De Selve, biskup a také vyslanec. Mezi těmito postavami stojí stůl s řadou předmětů. Na horní části stolu nacházíme předměty spjaté s astronomií (hvězdný glóbus, kompas, sluneční hodiny, cylindrický kalendář, vodováhu a kvadrant), na dolní polici pak více pozemské – například zemský glóbus a loutnu. Obraz lze rozdělit i vertikálně. De Dinteville v ruce drží dýku, De Selve se opírá o knihu. Na samotné dolní polici stolu pak na pravé straně můžeme najít knihu kalkulací pro obchodníky Petera Apiana (vyd. 1527) a na straně levé zpěvník Johana Waltera s Lutherovými zpěvy (vyd. 1524). Zatímco horizontální rozdělení bychom mohli chápat jako rozdělení nebes a světa, naznačuje to vertikální rozdíl mezi aktivním a kontemplativním životem. V obraze nacházíme ale ještě jeden rozměr, který je ale téměř skryt. Zvláštní předmět nacházející se pod stolem mezi postavami je zkrácená lebka, kterou jsme schopni zahlédnout, pokud se na ni díváme z nepřírodního úhlu. Symbolizuje smrt a relativizuje veškerou oslavu schopností a vědění, jak jsou k nalezení na stole. Zároveň se v pravém horním rohu nachází zcela zakrytý ukřižovaný Ježíš, naznačující ztrácející se perspektivu naděje jak ji křesťanství nabízelo evropskému člověku.

Holbeinův obraz tedy nabízí velmi komplexní vhled do renesančního světa. Z jedné strany tu máme nemalé úspěchy na poli vědy, techniky i moci. De Dintevilleho postava pak naznačuje, že úspěch, a jedná se o velmi úspěšného mladého muže, je spjat s ovládnutím patřičných věd: aritmetiky, geometrie, hudby a astronomie. Na straně druhé pak náznak rozepře v křesťanském světě (přetržená struna loutny) i relativizace výsadního postavení tohoto křesťanského světa ve světle zámořských objevů.

Holbeinův obraz naznačuje nejen úspěchy, ale také varování, jehož si jsou oba znázornění více méně vědomi. Čeho se nicméně přesně týká ono varování? Můžeme se jen domnívat na základě naší interpretace, ale vztah toho, co se nám ukazuje na první pohled (celé bohatství obrazu), a symbolů omezenosti lidského života a naděje může být sám poukazem k něčemu již ztracenému, snad k ztracenému řádu – Bůh na kříži je odsunut stranou a zakryt, smrtelnost těla k nepoznání deformována. Z tohoto náznaku se pokusíme v dalším vyjít

a zaměříme naši pozornost na asi nejznámější příklad odmítnutí jednoty poznání, jež s tímto řádem korespondovala.

Niccoló Machiavelli (1469–1527) je známou postavou dějin filosofie či politického myšlení. Ačkoliv *Vladař*, díky kterému především se stal slavným, je až pozdním zástupcem žánru zrcadla knížat, lze jej použít k popisu onoho rozpadu jednoty řádu i k němu se vztahujícímu poznání. Vyjdeme tedy nejprve z vladařova cíle. Cílem vladaře je zachování a rozšíření politické moci (či konkrétněji statusu – *lo stato*). Schopnost jeho udržení a rozšíření je nejvyšší ctností vladaře. Na lexikální rovině to Machiavelli vyjadřuje tak, že tuto ctnost označuje latinským slovem *virtu*, a to v odlišení od tradičních ctností (například *moudrosti, uměřenosti, zdrženlivosti,...*), jež lze obecně označit řeckým slovem *aretai* (ctnosti). Na teoretické i lexikální rovině nám tak Machiavelli říká, že vladařovým cílem již není *bonum commune*, které by spočívalo v ctnostném životě každého ze subjektů dané politické moci. V rovině lidského poznání tak politika přestává být disciplínou filosofie, a to především z toho důvodu, že politické a etické cíle, jimiž byl doposud alespoň teoreticky ctnostný život, se rozcházejí. Machiavelli zcela explicitně rezignuje na normativní rozměr lidského poznání například v tomto textu:

„Vím, že o tom psali již mnozí, a nerad bych byl pokládán za domýšlivce, že se tím chci obírat i já, zvláště budu-li se odchylovat od jiných. Mám však v úmyslu napsat užitečnou knížku, takže pokládám za vhodnější dívat se na věci tak, jak se mají ve skutečnosti, než jak se z vnějšku jeví. Je totiž velký rozdíl mezi tím, jaký život je a jaký by měl být. Ten kdo si nevšímá reality a nechce vidět, jací lidé jsou, a staví spíše na svých přáních a představách, jak by svět vypadat měl, nedopadne dobře. A člověk, který se chce za všech okolností chovat ušlechtilé a jevit se všem jako dobrý člověk, se zlou se potáže mezi tolika lidmi, kteří dobří nejsou. Proto také vladař, který se chce udržet, se musí naučit ve svém vlastním zájmu zachovat se někdy třeba i ne zrovna ušlechtilé a přesně vědět, kdy si může dovolit dobrotu. Proto pusťme ze zřetele ideální lidské vlastnosti, jimiž by měl vůdce oplývat, a hledme si praktické stránky života.“ (N. Machiavelli, *Vladař*, 15. kapitola)

V tomto ohledu lze Machiavelliho chápat, a Leo Strauss to naznačuje ve své interpretaci Machiavelliho knihy *Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livie*, jako projev stinné stránky renesančního myšlení, jež ve svém humanistickém (pojem humanismus je

pozdějšího původu, zavedl jej v roce 1808 F. I. Niethammer) hnutí nebylo jen akcentací lidských schopností a dovedností, ale ve stejné míře i zbožnosti. Humanistickým ideálem tak byla *pietas et eloquentia*, humanistická vzdělanost a křesťanská zbožnost, kdy do rámce humanistické vzdělanosti či přesněji humanitních věd (tj. studia humanitatis) patřily: gramatika, rétorika, básnictví, historie a morální filosofie. První velký humanista, **Petrarca (1304–1374)**, tak prohlašuje ve svých dopisech:

„Nejvznešenější část mého srdce je u Krista. ... Pokud budeme uvažovat nebo mluvit o náboženství, to jest o nejvyšší pravdě, o pravé blaženosti a věčné spáse, jistě nejsem ciceroniánem ani platonikem, nýbrž křesťanem.“

Shrnutí

Renesanční filosofie je reakcí na rozpad středověkého řádu (*ordo*). V tomto smyslu není snahou o vytvoření filosofie nové, ale filosofie, jež by stála zcela na schopnostech člověka. Lze tedy také říci, že je renesanční filosofie přechodným stupněm mezi filosofií středověkou a novověkou, kdy s oběma mnohé sdílí a zároveň se od obou v mnohém odlišuje. Člověk je stále obrazem Boha, který nepřestává sehrávat určující roli. Nicméně je obrazem tvůrčím i vědomým si svých sil. Dokonce i pojem řádu není zcela odhozen. Na místo univerza však, v němž je vše orientováno (vrháno) jedním směrem, nastupuje myšlení sfér a analogií, kdy analogie a podobnost plní poznávací funkci. Výrazem renesančního myšlení v naznačeném napětí tak může být nejen Holbeinův obraz *Vyslanci*, ale také Machiavelliho oddělení politiky a etiky.

Otázky

1. Vysvětlete pojem analogie.
2. S pomocí pojmu analogie a srovnání Komenského a Hobbese se pokuste vymezit renesanční paradigma.
3. Jak rozumíte pojům realistická a nominalistická filosofie?
4. Jaký je rozdíl mezi středověkým a renesančním řádem (*ordo*)?
5. V čem spočívala Machiavelliho *virtú*. Jaký je rozdíl mezi touto *virtu* a ctností?

Testovací otázky:

1. Pro N. Machiavelliho není *virtú* ničím jiným než ctností jako třeba spravedlnost, odvaha apod.: ano, ne.

2. T. Hobbes a J. A. Komenský patří již do novověkého světa: ano, ne.
3. Fenomén renesance lze charakterizova pomocí pojmu paradigmatu: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Prostudujte si obraz doma Holbeinův obraz *Vyslanci* a pokuste se interpretovat jeho prvky ve vzájemné souvislosti. Zamyslete se zvláště nad tím, jaký prostor je člověku Holbeinem vymezen.

Pojmy

- Paradigma
- Analogie
- Řád
- Rozpad jednoty Evropy
- Mikrokosmos
- Makrokosmos
- Ctnost a *virtú*
- Politika
- Etika

7. Novověká změna vědeckého paradigmatu – novověký obrat k člověku

Cíle

Cílem sedmé kapitoly je seznámit posluchače se základními charakteristikami novověké filosofie. V centru zájmu tak bude stát novověký obrat k subjektu, kritika středověké filosofie či tradiční filosofie, změna vědeckého paradigmatu stejně jako proměna funkce poznání. Nedílnou součástí výkladu bude také proměna vnímání pozice člověka ve světě stejně jako proměna jeho vztahu k tomuto světu. Po prostudování opor, zodpovězení otázek a splnění korespondenčních úkolů, posluchači získají elementární znalosti charakteru novověké filosofie.

Klíčová slova:

Paradigma, vědění, moc, systém, rozum, zkušenost, kalkul, obrat k člověku.

Průvodce textem

V předchozí kapitole jsme se poměrně podrobně zabývali důvody toho, že má smysl rozlišovat mezi středověkým a renesančním myšlením či také paradigmatem. Kritérium rozdílnosti jsme nacházeli ve srovnání představy hierarchického řádu, v němž jsou jednota a soulad zajištěny v horizontální i vertikální rovině skrze formy či pouze rozumem poznatelné formy. V následujícím textu budeme postupovat obdobně, i když tentokrát se zaměříme na změny, které přicházejí především s takovými jmény jako **Francis Bacon**, **René Descartes** a **Thomas Hobbes**.

Novověká filosofie bývá opisována slovním spojením „*obratu k člověku*“. Ačkoliv pak důraz na individuum byl vlastní i renesančnímu člověku, v novověku se tato emancipace v mnohém radikalizuje. Člověk se skutečně dostává do centra filosofického zájmu, a to v několika aspektech. Prvním aspektem je vztah k autoritám (*auctoritates*). V předchozí přednášce jsme viděli, že již renesanční myslitelé odmítli scholastiku jako pouhou spekulaci, jež se nedotýká skutečného světa. Svět byl rehabilitován nejen na rovině substance, jak k tomu přece jen dochází s přijetím Aristotela, ale i na rovině kvalit, jež nyní upoutávají pozornost a dožadují se výkladu. Vždyť koncept podobnosti je bez kvalit naprosto nepředstavitelný, podobnost je možná tam, kde již není zcela rozhodující striktně logická analýza pojmu, jak se s ní můžeme setkat například ve slavném Porfyriově stromu. Novověké myšlení jde ve svém odmítnutí autorit mnohým dále. Nejen antičtí filosofové, ale i bible ztrácí svojí roli autority. To, co člověku zbývá, je pouze autorita rozumu a smyslové zkušenosti.

S tím v souladu se mění i role poznání. Pro středověkého teologa či filosofa byla vrcholem lidské činnosti kontemplace či jinak řečeno od veškerého praktického účelu oproštěné poznání. Renesanční svět tento intelektualismus doplnil o aspekt krásy, což se projevilo niterným propojením vědy a umění. Novověký člověk však již nemá příliš smysl pro kontemplaci ani krásu, do popředí jeho zájmu se dostává v první řadě poznání jako moc případně poznání jako nástroj k dosahování praktických účelů.

Tuto proměnu můžeme velmi dobře vysledovat v díle Francise Bacona *Nové Organon*. Již samotný název ukazuje, vůči čemu se Bacon distancuje. *Organon* byl souborem Aristotelových textů, jež středověk považoval za metodologickou příručku. *Nové Organon* je tak třeba chápat i v této polemické poloze, kterou můžeme nalézt explicitně v následujícím textu:

„Jsou a mohou být jen dvě cesty, jak hledat a nalézt pravdu. První stoupá od vjemů a částečných tvrzení k nejobecnějším tvrzením, od těchto nejobecnějších tvrzení jakožto principů pokládanych za naprosto pravdivé pak tato cesta sestupuje k úsudku střední obecnosti. Této cesty se nyní většinou užívá. Druhá cesta vyvozuje z vjemů a částečných tvrzení, stoupajíc při tom nepřetržitě a postupně, tvrzení obecnější, aby se nakonec dostala k tvrzením nejobecnějším. Je to cesta pravá, avšak doposud není vyzkoušená.“

Velmi podobně hovoří Thomas Hobbes ve svém slavném *Leviathanu*:

„Abych uzavřel: světlem lidských myslí jsou jasná slova, ovšem jen tehdy, jsou-li nejprve očištěna a exaktními definicemi zbavena mnohoznačnosti. Rozum je krok, rozvoj vědy je cesta, a prospěch lidstva je cíl. A naopak metafory, nesmyslná a mnohoznačná slova jsou jako ignes fatui, klamné pochodně; usuzování na jejich základě je blouděním mezi nesčetnými absurditami a vyúsťuje nakonec ve svár.“ (T. Hobbes, *Leviathan, O rozumu vědě*, odst. 20.)

Druhým aspektem, v němž se člověk dostává do popředí, je snaha postavit filosofii na nových základech, jež by se neopíraly o nic jiného, než autoritu rozumu člověka. Tak Descartes s použitím metodické skepse nachází základní jistotu, na níž dál buduje svou filosofii.

Třetím aspektem je pak snaha postupovat filosofií *more geometrico*, tedy stejně jako geometrie a matematika a vytvořit axiomatický systém, jenž by byl vybudován pouze s použitím nezpochybnitelných východisek. V tomto smyslu měla být i filosofie vnitřně sevřeným systémem. W. Röd tuto snahu charakterizuje následujícími slovy:

„Významní systematikové té doby chtěli filosofii opřít o absolutní základy, tj. o zásady, které jsou nezpochybnitelné a nekorigovatelné, a k nimž tedy neexistují alternativ. Byli přesvědčení o tom, že takové zásady existují a že jsou výrazem dokonalého vědění.“

Tradice dějin filosofie rozlišuje v novověké filosofii dvě větve: kontinentální racionalismus a britský empirismus. Racionalisté se při tom od empiriků nelišili primárně v tom smyslu, že by podceňovali zkušenost, nýbrž vírou v to, jak zdůrazňuje právě již zmíněný W. Röd, že věřili v možnost poznání principiálně nezávislého na zkušenosti. V následujícím textu si budeme tohoto rozdílu vědomi a zaměříme naši pozornost na dvě postavy novověkého myšlení, a to Descarta a Hobbese. Pokusíme se při tom zohlednit nejen jejich východiska, ale i jisté konsekvence, jež se zvláště ve 20. století staly předmětem kritiky.

René Descartes bývá považován za skutečného otce novověké filosofie. V něm se onen zmíněný obrat k subjektu dokonává nejpříkladnějším způsobem. Ve svých *Meditacích o první filosofii* stanovuje svůj filosofický program, jímž je již zmíněné vybudování nezpochybnitelných základů nové filosofie. Descartes při tom vychází z uvědomění si toho, jak je naše poznání a myšlení v zajetí všemožných stereotypů, jejichž problematičnost si nejsme schopni vždy uvědomit. Navrhuje proto veškeré poznání odmítnout, nicméně ne ve smyslu radikální skepse, tedy ve smyslu rezignace na možnosti poznání vůbec, ale ve smyslu skepse metodické, která odmítá přijmout za platné vše to, co neobstálo před soudem pochybujícího rozumu. Jako první nepochybné se Descartovi neukazuje zkušenost, neboť je představitelné, že jsme v našem vnímání klamáni zlovolným duchem. To, co mu zbývá, je pochybující mysl, kdy tato pochybnost, ačkoliv poznáním v negativním smyslu, je nezpochybnitelná. V tomto kontextu pak můžeme rozumět slavnému *cogito ergo sum*. Z této jistoty pak Descartes vyvozuje i své kritérium pravdivosti, když říká, že veškeré poznatky, které jsou stejným způsobem *clare et distincte* – *jasné a rozlišené* můžeme považovat za pravdivé.

Na tomto základě buduje Descartes svůj filosofický systém. Již jemu samotnému se však ukázaly jisté meze tohoto způsobu filosofování, kterým jsme do určité míry schopni

porozumět i my sami. Když Aristoteles zvažoval rozdíl mezi metafyzikou a fyzikou na jedné straně a mezi etikou a politikou na straně druhé, přiznal těm prvním nadřazený status v tom smyslu, že v jejich rámci dosahujeme jistého poznání. Etice a politice, v jeho pojetí tedy praktickým vědám, pak náleží pouze určitá míra pravděpodobnosti, nikoliv jistoty. Z tohoto úhlu pohledu by Aristoteles odmítl představu celku filosofie jako systému. Když pak Descartes usiluje v rámci své filosofie formulovat to, co bychom za nedílnou oblast filosofie mohli považovat, totiž především etiku, zjišťuje, že není zcela schopen propojit oblast apodiktických a normativních soudů. Z tohoto hlediska pak Descartovu provizorní morálku můžeme chápat i jako přiznání mezi systému.

Thomas Hobbes bude náš druhý příklad, s pomocí něhož poukážeme na otazníky, jež se nesou v počátcích novověkého myšlení. Během svých cest po Evropě, které uskutečnil v 30. letech, se Hobbes seznámil s mechanistickou fyzikou reprezentovanou především Marinem Mersenem. Tato zkušenost znamenala v jeho doposud především humanisticky orientovaném intelektuálním životě výraznou změnu. Tu popisuje v jednom ze svých dopisů takto:

„Pořád jsem přemýšlel o přirozenosti věcí, a to ať už jsem se plavil na lodi, vezl v kočáře nebo jel na koni. Dospěl jsem k závěru, že je pouze jedna věc na celém světě, která je skutečná, ačkoliv je možné s tím mnohým způsobem nesouhlasit, totiž pohyb. Z tohoto důvodu se musí každý, kdo chce rozumět fyzice, zcela oddat na prvním místě studiu tohoto jevu.“

Do centra pozornosti se u Hobbese dostává pohyb jako základní kategorie, s jejíž pomocí lze vysvětlit nejen přírodní svět, ten Hobbes chápe atomisticky, ale i člověka a společnosti.

Vzhledem k tomu, že je Hobbes považován za otce moderního státu a významného teoretika suverenity, zaměříme s především na jeho pojetí člověka a společnosti. Důvodem tohoto výběru je mimo jiné to, že některé z aspektů budou především ve 20. století silně kritizovány a uváděny do souvislosti s tzv. krizí moderny.

Jak jsme poznamenali, je pro Hobbese základní kategorií pohyb. Pohyb je také hlavním kritériem, na základě kterého je možno hodnotit lidské jednání. Cílem jedince je tak pro Hobbese především zachování tzv. životního pohybu. Velmi výmluvný text, který ukazuje, jak se Hobbes liší od předchozí antické i středověké tradice, nacházíme v *Leviathanovi*:

„Cokoliv je však předmětem žádosti nebo touhy jakéhokoliv člověka, tomu on říká dobré, a předmětu své nenávisti a averze špatné a zlé. A předmětu své lhostejnosti nicotné a zanedbatelné. Tato slova – dobrý a zlý – lhostejný – se totiž vždy užívají se zřetelem k osobě, která jich užívá. Není totiž nic, co by bylo takové samo o sobě a absolutně, ani neexistuje nějaké obecné pravidlo pro dobro a zlo odvoditelné z povahy předmětu samých, ale jen z osoby člověka, pokud neexistuje stát, nebo ve státě z osoby, která jej zastupuje, případně z rozhodčího či soudce, kterého si lidé, když se neshodnou, souhlasně ustanoví a jehož rozhodnutí učiní takovým pravidlem.“ (T. Hobbes, Leviathan, kap. VI, odst. 7)

Dobro a zlo je vztaženo k životnímu pohybu, což vyjadřuje velmi pregnantně další důležitý text z téhož textu:

„Za tímto účelem musíme mít na paměti, že štěstí tohoto života nespočívá v klidu spokojené mysli. Neexistuje totiž žádný finis ultimus (poslední cíl) ani summum bonum (nejvyšší dobro), o jakých se píše v knihách starých morálních filosofů. Neboť člověk, jehož touhy skončili, nemůže žít o nic více než ten, jehož smysly a představy ustrnuly. Štěstí je neustálý postup touhy od jednoho předmětu k druhému; dosažení prvního předmětu je jen prostředek k předmětu druhému.“ (T. Hobbes, Leviathan, kap. XI)

Tohoto štěstí, jež je úplným obrácením cílem předchozí tradice, totiž blaženosti spočívající především v klidu mysli (*theoria* nebo kontemplace) nerušené žádostmi těla, pak člověk může dosáhnout nejlépe s využitím svého nejúčinnějšího instrumentu či nástroje – rozumu. Jak se Hobbesovo pojetí rozumu opět liší od antické a středověké tradice, můžeme nalézt v těchto větách:

„Z toho všeho můžeme definovat, tj. určit, co se míní slovem rozum, počítáme-li jej k mohutnostem mysli. Rozum v tom smyslu není totiž nic jiného než kalkulování, tj. sčítání a odčítání důsledků obecných jmen, dohodnutých pro zaznamenávání našich myšlenek.“ (T. Hobbes, Leviathan, kap. V.)

Rozum je tedy nástrojem, není již onou nejvyšší mohutností, s pomocí jejíž realizace by člověka dosahovat svých nejvyšších možností.

Smyslem rozumu je tedy pomáhat člověku udržet a rozvinout jeho životní pohyb. S pomocí rozumu vytváří další nástroje pro své přežití. Největším výtvozem člověka je ale stát jako výsledek uzavření tzv. společenské smlouvy. Společenská smlouva je právě výsledkem kalkulu, z něž vyplývá, že je výhodnější vzdát se absolutní svobody přirozeného stavu, v němž je právo toliko koextenzivní s mocí jedince, ve prospěch státu či jej zastupujícího suveréna. Výhoda se projevuje v odstranění strachu plynoucího z permanentního ohrožení. Další výhodou je možnost tvorby kultury vůbec.

Význam, který Hobbes připisuje státu, se pak ukazuje v tom, jakými slovy jej popisuje. Stát je v *Leviathanem*, smrtelným bohem a také strojem.

Shrnutí

Sedmá kapitola poukázala na řadu proměn, k nimž dochází na počátku moderní doby, tedy v novověku. Studenti se seznámili s tím, jak se novověcí filosofové vztahovali k tradiční či zvláště scholastické filosofii, jaké kritéria vědeckosti stanovili a jakým způsobem omezili možné zdroje vědeckého poznání. Jako velmi významné se v tomto kontextu rovněž ukazuje to, jak se změnila samotná funkce poznání, které již není jen kontemplací, ale především nástrojem. Důležitou částí textu opor byla také otázka politické filosofie, která v rámci novověkého myšlení získává novou podobu, a to zvláště v reakci na náboženské války. Stejně jako se rodí moderní stát, rodí se i nová politická filosofie, která svůj nejvýznamnější výraz nachází v politické teorii T. Hobbese.

Otázky

1. Charakterizujte novověkou filosofii v kontrastu k filosofii středověké.
2. Jak se změnila role poznání?
3. Co je to *Leviathan*?
4. Pokuste se vymezit rozdíl mezi přirozeným a společenským stavem?
5. Jaké rozdíly spatřujete mezi T. Hobbese a J. Lockem?
6. Jak T. Hobbes rozuměl rozumu?
7. Proč F. Bacon nazval své neznámější dílo *Nové Organon*?
8. Co je to metodická skepse?

Testovací otázky:

1. Rozum je pro T. Hobbese kalkulem: ano, ne.
2. Cílem vědění je pro F. Bacona moc: ano, ne.
3. Cíle R. Descarta je položit nové základy filosofie: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Přečtěte si první díl Hobbesova *Leviathana* s názvem *O člověku* a pokuste se rekonstruovat obraz člověka, s nímž se v tomto textu setkáváme.

Pojmy

- Paradigma
- Vědění
- Moc
- Organon a nové organon
- Indukce
- Racionalismus
- Empirismus
- Rozum
- Kalkul
- Právo
- Přirozený stav
- Společenský stav
- Společenská smlouva
- Suverén
- Moderní stát
- Leviathan
- Metodická skepse
- Spekulace
- Systém
- Provizorní morálka
- Světlo rozumu

8. Osvícenství a jeho antropologický optimismus

Cíle

Cílem osmé kapitoly je seznámit studenty s významnou kapitolou dějin novověké filosofie, a to s osvícenstvím. Osvícenství je pak charakteristické velkým optimismem stran lidského rozumu, který může, budeme-li mu poslušní, zlepšit situaci člověka nebývalým způsobem. Právě tento moment víry v rozum je především v centru zájmu kapitoly osmé spolu s politickými a antropologickými důsledky, které se s námi pojí. Po prostudování opor, splnění korespondenčních úkolů a zodpovězení otázek, budou studenti schopni vymezit pojem osvícenství, určit základní rysy osvícenského filosofického myšlení a také budou znát jeho nejvýznamnější zástupce, k nimž se řadí i v českém kontextu intelektuálních dějin neopominutelná postava B. Bolzana.

Klíčová slova:

Osvícenství, rozum, pokrok, rovnost, exhortace.

Průvodce textem

Osvícenství představuje významnou kapitolu v dějinách evropského myšlení, a to opět nejen z důvodu náležejících čistě do dějin filosofie, ale také proto, že osvícenské ideje svobody, rovnosti a emancipace člověka ve vztahu k tradičním autoritám inspirovaly a teoreticky podpíraly politické proměny Evropy kulminující ve Velké francouzské revoluci. Přes to je s vymezením osvícenství spjata určitá obtíž, v jistém smyslu se totiž sebevědomým fenoménem či myšlenkovým proudem stává až na svém sklonku, je dále geograficky zastoupeno velmi různorodě a rovněž intimně čerpá a navazuje na předchozí novověkou racionalistickou i empirickou tradici, i když rozhodujícím impulzem bylo i dílo **Isaaca Newtona (1643–1727) *Matematické principy přírodní filosofie* (1687)**. V následujícím textu se tedy zaměříme na zmapování jednotlivých národních kontextů, vytyčíme základní východiska, jež nám umožňují o osvícenství mluvit jako o více méně homogenním proudu, a poté si na pravděpodobně nejvýznamnější postavě Immanuela Kanta ukážeme, jak byl formulován sebevědomý osvícenský program.

Osvícenství tedy vyrůstalo z novověkého „obratu k člověku“, v jehož rámci byly odmítnuty tradiční představy o podobě světa, funkci a mezích poznání. Nejvyšší autoritou se stává rozum. V minulé kapitole jsme psali o tom, jak Descartes pomocí své metodické skepse usiloval o očištění filosofie od všeho, co neobstálo před soudem metodické skepse. V tomto

na Descarta navazuje francouzské osvícenství se svou vůdčí postavou **D'Alamberta (1717–1783)**, který své 18. století charakterizoval jako „*století filosofie par excellence*“. Reflektoval tím několik aspektů, jež byly osvícencům vlastní. Nové sebevědomí vzrůstající s nepopíratelnými úspěchy věd a zároveň optimistické přesvědčení o jeho nezadržitelném pokroku, který se bude nutně pojit i se zlepšením životních podmínek člověka. D'Alambert patřil spíše do neformální skupiny intelektuálů, tzv. *philosophes*, v centru které stál projekt Encyklopedie (*Encyklopedie aneb Racionální slovník věd, umění a řemesel*, vycházela 1751–1766) jako výraz osvícenských tužeb a cílů. K tzv. encyklopedistům pak patřili i takové slavné postavy jako například: **François-Marie d'Arroue (1694–1778)** známý pod svým pseudonymem **Voltaire**, **Denis Diderot (1713–1784)**, **Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)**, **Charles Louis Montesquieu (1689–1755)**.

Významným centrem osvícenského myšlení byl i britský kontext, a to především v podobě tzv. Skotského osvícenství, k jehož hlavním postavám patřili především **David Hume (1711–1776)**, **Adam Smith (1723–1790)**, **Adam Ferguson (1723–1816)**. V jejich případě nelze stanovit jednotné centrum, kolem kterého by se podobně jako francouzští *philosophes* sdružovali, nicméně v případě zmíněných by to mohla být otázka vzniku, struktury a fungování společnosti.

Zcela neopominutelným je pak i německojazyčný prostor, kde k nejvýznamnějším zástupcům *Aufklärung* patřili **Christian Wolff (1679–1754)**, **Moses Mendelssohn (1729–1786)**, **Gotthold E. Lessing (1729–1781)** a především **Immanuel Kant (1724–1804)**.

V úvodu do problematiky osvícenství jsme zmínili význam racionalismu, který se ukazuje například i v označení 18. století jako „století rozumu“. Nicméně v tomto kontextu je rozum spíše označením pro schopnost lidského poznání jako takového. Proto i poznání empirické zažívá obrovský rozmach a je nedílnou součástí osvícenského obzoru. Samotná Encyklopedie, o níž byla řeč výše, ve své systematizaci věd zcela jednoznačně zahrnuje i tzv. vědy o přírodě (*Science de la nature*). Velmi výmluvné je také to, že je Encyklopedie věnována F. Baconovi, J. Lockovi a I. Newtonovi.

Osvícenství tedy můžeme vymezit optimistickou vírou v možnosti lidského poznání, jež je založeno v metodě i zkušenosti. Rovněž je osvícenství vlastní přesvědčení, že takto budované poznání stojí v základu pokroku, který se ale nedotýká jen vědy samé, ale i člověka jako takového a především společnosti a jejich institucí. Pomineme-li pokrok věd, lze z perspektivy počátku 21. století říci, že se v této vazbě projevuje silný optimismus, který

můžeme pokládat za osvícenský předsudek. Jak totiž ukázala historie, a zde máme na mysli především události první poloviny 20. století, vědecký pokrok rozvoj věd není samozřejmě spojen s morálními kvalitami člověka. Na tuto skutečnost poukázali především myslitelé tzv. Frankfurtské školy, kteří zvláště v instrumentalizaci rozumu a jeho vyvázání z širších vazeb spatřovali velké nebezpečí pro evropskou kulturu a hodnoty, jež si s ní spojujeme – rovnost, svobodu a emancipaci jedince. V této souvislosti je možné připomenout také jméno významné postavy českých intelektuálních dějin, a to **Bernarda Bolzana (1781–1848)**, který ideu automatického pokroku lidstva velmi mírnil. Ve svých *Exhortacích*, tedy kázáních, jež byla věnována pražským studentům, tak můžeme číst:

„Naneštětí, drazí přátelé, zkušenost nás učí, že nemusíme cestovat do vzdálených zemí, abychom se o tom (že je možná i degrese) přesvědčili. ... Po několik desetiletí v naší milované zemi místo toho, abychom se stávali moudřejšími, lepšími a šťastnějšími se pohybujeme zpět ve všech těchto ohledech a osvícenství, které právě nyní zažívá svůj úsvit, bylo zatemněno.“

Bolzano však stojí za zmínku i z jiného důvodu. Tolik protežovaná idea rovnosti se u něj zcela explicitně vztahuje i na ženy. S feministickými momenty se sice setkáváme i u jiných filosofů jako **Jeremy Bentham (1748–1832)**, **Marquis de Condorcet (1743–1794)**, nicméně třeba u takového I. Kanta je tato otázka upozaděna, a to když ne velmi přesvědčivě poznamenává, že ženy a děti z přirozených důvodů nemohou být politicky aktivní a mít volební právo. Pro ilustraci Bolzanovy pozice může posloužit tento text z *Exhortací*:

„Drazí přátelé, jestliže vás zvyk dosud neučinil zcela bezcitnými na hloupost a zločiny, které naše pohlaví spáchalo, jestliže cítíte tu obrovskou nespravedlnost, již dodnes polovina lidstva ukládá druhé, pak vás žádám, abyste se postavili této krutosti skrze šíření pravdy o tom, že ženské pokolení je schopno stejně tak získávat moudrost, ctnost a štěstí jako pokolení mužské, a že tudíž by mělo mít stejné práva i nároky.“ (Exhortace, Slavnost Nanebevzetí Panny Marie, 1810)

Nyní se můžeme obrátit k Immanuelovi Kantovi, kterého lze považovat nejen za zcela vědomého osvícence, ale také za vyvrcholení novověké filosofie, a to jak racionalistického, tak empirického proudu. Vždyť o Humovi Kant prohlásil, že jej probudil z dogmatického

spánku. Kantovo dílo zároveň představuje výrazný mezník v dějinách filosofie. Na tomto místě se však omezíme pouze na to, jak sám vytyčuje program osvícenství, které je ale již na konci 18. století na svém sklonku.

Pro Kanta je člověk především bytostí svobodnou v tom smyslu, že zcela nespadá do řádu fyzikální kauzality a jako rozumová bytost je schopna přijmout povinnost zakládající se v kategorickém imperativu jako zákonu čistého praktického rozumu. Kategorický imperativ pak v Kantově textu *Základů metafyziky mravů* má především tyto dvě podoby:

„Jednej jen podle té maximy (zásady), od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“ (I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 83)

„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ (I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 91)

Jakožto zásada čistého praktického rozumu je kategorický imperativ zásadou platnou *a priori*, což znamená, že její platnost není závislá na zkušenosti a pro člověka jakožto volní bytost je závazná v míře, v jaké je racionální bytostí. V tomto kontextu je pak svobodné jednání rovněž možné tehdy, je-li ve shodě s kategorickým imperativem, neboť pouze takové jednání odpovídá přirozenosti člověka. Svoboda je pro Kanta zároveň první základní politicko-filosofickou kategorií. Z této perspektivy pak můžeme číst tato slova ze slavného textu: *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?*

„Osvícenství je vykročení z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti. Nesvéprávnost je neschopnost používat svůj vlastní rozum bez cizího vedení. Tato nesvéprávnost je zaviněna námi samými, když její příčinou není nedostatek rozumu, ale nedostatek rozhodnosti a odvahy používat ho bez cizího vedení. Sapere aude! Měj odvahu používat svůj rozum!, je tedy heslem osvícenství. Lenost a zbabělost jsou příčinou, proč tak značná část lidí, i když je příroda již dávno zprostita cizího vedení, přesto zůstává po celý život nesvéprávná, a proč je pro jiné tak snadné prohlásit se za jejich poručníky. Být nesvéprávný je tak pohodlné!“ (I. Kant, *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?*)

Spojíme-li si předchozí informace, vyloučí se nám z nich, že pro Kanta, ale samozřejmě i pro většinu osvícenců, byla kultivace lidského poznání a rozumu cestou ke svobodě jedince i cestou k svobodné společnosti.

Shrnutí

V osmé kapitole se studenti seznámili s pojmem osvícenství, s jeho základními předpoklady a také s tím, co bychom mohli nazvat projektem osvícenství. Na několika příkladech, tedy na příkladu francouzských, německých, britských osvícenců, jakož i na příkladu v Praze působícího B. Bolzana, se studenti seznámili s jeho nejvýznamnějšími zástupci a také s podobami osvícenské víry v rozum. Zvláště pak na B. Bolzanovi se ukazují i politické a antropologické implikace osvícenského programu, v jehož centru stojí zcela jistě rovnost lidí a jejich schopnost vymanit se z otroctví nevědomosti, pověr a svévole.

Otázky

1. V jakých národních kontextech se setkáváme s osvícenstvím?
2. Co je pro osvícenství charakteristické?
3. Co to byla Encyklopedie a co předznamenává její dedikace?
4. Kdo to byl B. Bolzano?
5. Jak rozumíte obratu „víra v rozum“ a s jakým nebezpečím se tato víra může pojit?

Testovací otázky:

1. Osvícenství je čistě italským intelektuálním fenoménem: ano, ne.
2. Osvícenství předpokládá, že rozvoj věd bude doprovázen i pokrokem v oblasti mravní a politické: ano, ne.
3. Exhortace jsou praktickým návodem pro boj s běžvěrci: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

Seznamte se blíže s postavou a B. Bolzana. Přečtěte si jeho *Exhortace* a pokuste se odpovědět na tři otázky: 1. Jakou funkci tyto *Exhortace* ve svém kontextu plnily? 2. Jak jsou v ní reflektovány tehdejší sociální problémy? 3. Jak hodnotíte Bolzanovo využívání teologických motivů?

Pojmy

- Osvícenství
- Předsudky
- Víra v rozum
- Encyklopedie

- Rovnost
- Kategorický imperativ
- Exhortace

9. Filosofie a ideologie 19. stol. – jejich role v měnící se evropské společnosti

Cíle

Cílem deváté kapitoly je seznámit studenty s hlavními filosofickými směry a strategiemi 19. století, a to konkrétně s německým idealismem, pozitivismem a marxismem. Zvláštní důraz při tom bude kladen na sepětí německého idealismu a marxismu, neboť Marxův myšlenkový systém se zvláště ve 20. století ukázal jako velmi významný v historickém i filosofickém smyslu. Po prostudování opor, vypracování otázek a korespondenčních úkolů budou studenti schopni vymezit základní charakteristiky německého idealismu, pozitivismu a marxismu. Dokážou také zohlednit s využitím podaných příkladů kritiku těchto směrů. Rovněž, což je důležité z hlediska filosofie dějin, porozumí implikacím německého idealismu a marxismu pro chápání dějin a pro chápání svobody člověka.

Klíčová slova:

Německý idealismus, idea, duch, uskutečnění ducha, dějiny, marxismus, dialektický, materialismus, základna, nadstavba, třídní boj, dialektika, pozitivismus, jevy, buržoazie, proletariát, svoboda, otevřená společnost, uzavřená společnost, třídy, vývojová stádia dějin.

Průvodce textem

19. století je stoletím nebývalé intelektuální aktivity, a to nejen v rámci exaktních věd, ale i v rámci filosofie samé. Vzhledem k této bohatosti nebudeme usilovat o podrobné zmapování tohoto období, ale zaměříme se pouze na ty jeho momenty, které sehrají i s ohledem na 20. století významnější roli. Proto také jsme se rozhodli zaměřit naši pozornost na vztah mezi filosofií a ideologií, již budeme rozumět jako soubor idejí a názorů sloužících především: a) k zjednodušujícímu popisu komplexní sociální a politické zkušenosti; b) k jejímu hodnocení v kategoriích dobrý/špatný s ohledem na zájmy určitého socio – ekonomického celku; c) k utváření jednání a stanovení cílů. Z této perspektivy se pak ukazuje myšlení **Karla Marxe (1818–1883)** jako jeden z centrálních bodů 19. století, a to ve dvou ohledech. Jednak již ve své *Německé ideologii* nabízí kritiku ideologií, v jejímž smyslu obecně ideologii rozumíme dnes, a jednak se jeho filosofie či systém sám stal základem komunistické ideologie, která sehrála tak zhoubnou roli ve 20. století. Z řečeného je zároveň

patrné, že budeme na Marxe pohlížet nejen jako na původce komunistické ideologie, ale také jako na jejího kritika, na což poukazuje například i tak skutečnost, že tzv. kritická teorie, kam patří i myslitelé Frankfurtské školy jako **Theodor Adorno (1903–1969)** a **Max Horkheimer (1895–1973)**, v mnohém na Marxe ve své kritice ideologií navazovali.

Vraťme se tedy k zběžnému přehledu po 19. století. Jak již bylo řečeno, jedná se o období rozkvětu mnoha filosofických přístupů a škol. K nejdůležitějším pak můžeme řadit filosofii německého idealismu, pozitivismus, myšlení inspirované zmíněným Marxem. Rovněž nesmíme zapomenout na několik solitérních postav jako Schopenhauera, Kierkegaarda a Nietscheho.

Německý idealismus označuje především filosofii **Johann G. Fichte (1762–1814)**, **Friedrich W. Schelling (1775–1854)** a **G. W. Hegela (1770–1831)**, a to především ve spojitosti s jejich inspiračním zdrojem, jimž byl I. Kant. Najít jednotící moment celého německého idealismu není snadné, přesto se v literatuře můžeme setkat s těmito pokusy. Zaprvé je německému idealismu vlastní, že dává ontologickou a noetickou přednost ideji, a to přednost před věcmi. Za druhé lze jako společný znak považovat ideu pohybu a vývoje dějin. Pro naše účely jsou tyto dvě charakteristiky německého idealismu důležité a zpřítomníme si je na Hegelově příkladu.

Pro Hegela jsou dějiny vývojem, v němž duch prochází určitými stádii svého uskutečňování, než dosáhne absolutní sebeidentifikace. Vývoj dějin chápe jako uskutečňování myšlenky nebo pojmu. Bytí a myšlení Hegel identifikuje – všechno rozumné je skutečné a všechno skutečné je rozumné. Tento vývoj je zároveň dialektický a uskutečňuje se ve třech krocích, v tezi, antitezi a syntezi.

Podstatným rysem tohoto pojetí dějin je nutnost jeho vývoje, jež je dána cílem, tedy sebeuvědoměním si ducha. V tomto kontextu je role jedince dvojznačná. Většina si svojí roli neuvědomuje a někteří plní svůj dějinný úděl, tedy ti, které Hegel nazývá světodějnými jedinci. K těm bychom pak mohli řadit různé postavy dějin, a to bez možnosti morálního hodnocení.

Hegelova filosofie jako vrchol německého idealismu bývá hodnocena různě. I přes to, že náš výběr nebude zcela vyvážený, uvedeme dva texty, a to od **K. R. Poppera** a **E. Rábla**.

Popper ve své slavné knize *Otevřená společnost a její nepřátelé* píše:

„Hegelovi se podařily ty nejzázračnější kousky. Mistr logiky – pro jeho všemocnou dialektiku bylo hračkou vykouzlit fyzicky reálné králíky z čistě

metafyzického klobouku. ... Hegelovu pověst vybudovali ti, kteří dávají přednost rychlému náhledu do hlubších tajemství tohoto světa před pracnou odborností vědy, která může nakonec jen zklamat svou nedostatečnou mocí odhalit všechna tajemství. Brzy totiž přišli na to, jak snadno se dá hegelovská dialektika použít na jakýkoliv problém. Ačkoliv působí dojmem nesmírné obtížnosti (třebaže ve skutečnosti jen zdánlivým), zároveň lze s její pomocí poměrně rychle a s jistotou dosáhnout impozantních úspěchů. Nic jiného nelze použít tak lehce a s takovým málem vědecké erudice a nic jiného nevyvolá tak dramatickou vědeckou atmosféru jako hegelovská dialektika, tajemná metoda, která nahrazuje prázdnou formální logiku.“ (K. R. Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé, II, Praha 1994, str. 30)

Při čtení tohoto textu je samozřejmě patrný odpor Poppera k Hegelovi. Ten má mnoho důvodů, z nichž jsme naznačili především Hegelovo pojetí dějin a pozice světodějných jedinců v nich. Poslední věta citovaného textu však vyjadřuje výtku, s níž bychom mohli souhlasit i my. Hegelova dialektika, která v syntezí eliminuje základní logický princip vyloučeného třetího – buď platí A, nebo platí non A.

U Emanuela Rádlá pak nacházíme tato slova hodnotící německý idealismus, a to v kapitole s názvem *Fanatik filosofuje*:

„Johan G. Fichte není světovým filosofem; nelze však rozumět Německu a předešlého a našeho století, neznáme-li tohoto bojovného muže, vůdce německé vlastenecké mládeže v odboji proti Napoleonovi. ... Nejednal o lidech, nýbrž o absolutní podstatě lidstva, kterou lze apriori odvodit z pojmu člověka; ne o přírodě, do níž chodíme a kterou studuje vědec, nýbrž jmenoval přírodou to, co si kdo myslí, když si vůbec něco myslí, když myslí na já. A tato divná příroda mu sloužila jen k tomu, aby ji odmítl a proměnil ein Ich durch das Ich. Jeho křečovitým projevům schází forma, měkkost, přátelský úsměv, sympatie; myslí jen v extrémech: na jedné straně nespoutaná volnost ode všech závazků, na druhé násilné donucování – kdežto vlastní skutečnost, která je uprostřed, přátelská spolupráce, důvěra, solidárnost, loyálnost jsou Fichtemu cizí.“ (E, Rádl, Dějiny filosofie, II, str. 351)

Tento výběr textů není zcela objektivní. Skutečností je, že německá idealistická filosofie i Hegel patří do dějin filosofie a lze k nim přistupovat zcela jistě mnohem nezaujatěji. Dva uvedené příklady nicméně určitým svědectvím doby. *Otevřená společnost a její nepřátelé* vznikají ke konci druhé světové války. Svě *Dějiny filosofie* pak Rádl píše na počátku třicátých let. Jako velmi dobrý příklad reference k dialektickému myšlení jakožto myšlení cizímu, by mohla posloužit i druhá kapitola *Zotročené mysli* slavného polského spisovatele, básníka i filosofa **Czesława Miłosza**. V ní autor ukazuje, jakou chybu udělali polští intelektuálové a spisovatelé, když naivně předpokládali ve své konfrontaci s komunistickými ideology alespoň tu nejelementárnější shodu v pravidlech myšlení a usuzování.

Druhým nejvýznamnějším proudem filosofie 19. století byl pozitivismus, jehož zakladatelem byl **A. Comte**. Pozitivismu je třeba rozumět jako negativní reakci na filosofické spekulace konce 18. a počátku 20. století z jedné strany a jako respektující reakci na rozvoj přírodních věd především století 19. Pozitivismus se tak chtěl opírat pouze o vědecké poznání vycházející z toho, co je pozitivně dáno – jevy. Na osvícenství navazoval svou vírou v pokrok, jehož pojetí nás zde bude zajímat především. A. Comte tak například tvrdil, že vývoj myšlení člověka lze rozdělit do tří stádií (zákon tří stádií): teologického (přisuzování fiktivního smyslu jevům), metafyzického (personifikovaná božstva se mění na abstraktní ideje) a vědeckého či také pozitivního. Pro pozitivismus je typický jak zmíněný důraz na vývoj, jenž je spjat s nárokem předpovídání dalšího vývoje, tak silný empirický redukcionismus, jenž se zvláště po první světové setkal s odmítnutím.

Nyní se zaměříme na Marxovu filosofii, která, jak již bylo naznačeno výše, sehrála v dějinách 20. století jen obtížně přecenitelnou roli.

Začneme tedy otázkou, již si sám Marx klade ve svém textu *Německé ideologie* a která zní: Co je člověk? Jeho odpověď pak podává tato věta:

„Čím tedy individua jsou, to závisí na materiálních podmínkách jejich výroby.“

(K. Marx, *Německá ideologie*, str. 17)

Tím určujícím je tedy způsob, jímž člověk zajišťuje prostředky pro svůj život. Tato závislost na *materiálních podmínkách výroby* pak prostupuje celým lidským prostorem:

„Avšak nejen vztah jednoho národa k druhému, nýbrž i přímo i celé vnitřní uspořádání tohoto národa závisí na stupni vývoje jeho výroby a jeho vnitřního

i vnějšího styku. ... Morálka, náboženství, metafyzika a ostatní ideologie i jím odpovídající formy vědomí nepodržují tedy již zdání samostatnosti. ... Vědomí neurčuje život, nýbrž život určuje vědomí.“ (K. Marx, Německá ideologie, str. 18–24)

V případě Hegela jsme viděli, že dějiny jsou procesem sebeuvědomění ducha. Pro Marxe jsou dějiny procesem vývoje výrobních sil a vztahů, tedy základny, na němž je pak závislá tzv. nadstavba, kam bychom mohli zařadit celou duchovní kulturu: politická uspořádání, podobu zákonů, filosofii, morálku, náboženství, umění apod. V tomto smyslu je Hegelova představa dějin skutečně zcela obrácená, nicméně společným prvkem zůstává idea nezadržitelného a nutného vývoje. Tu pak Marx vysvětluje s použitím nástrojů Hegelovy dialektiky. Dějiny jsou vývojem, jehož „motorem“ je třídní antagonismus. Tomu bychom mohli rozumět jako střetávání teze a antiteze. Ten započal rozpadem prvobytně pospolné společnosti, a to dělbou práce. Vznik tříd, jejichž pojem Marx převzal od A. Smitha, (otroků–otrokářů, feudálních pánů–poddaných, buržoazie–proletariátu) je tak spojen s procesem, v němž změny v nadstavbě zaostávají za změnami v základně s tím, že k jejich vyrovnávání nedochází plynule, ale skokově či revolučně. Situaci poloviny 19. století pak uchopuje těmito slovy v *Komunistickém manifestu* (1848):

„Naše epocha, epocha buržoazie, se vyznačuje tím, že zjednodušila třídní protiklady. Celá společnost se stále více štěpí do dvou velkých táborů, ve dvě velké, navzájem přímo proti sobě stojící třídy: v buržoazii a proletariát.“

Na konci dějin pak stojí beztřídní společnost, v níž nemá místo vykořisťování a již také chápe jako opravdovou lidskou emancipaci, a to v kontrastu k pouhé politické emancipaci, již je zcela jistě třeba chápat jako velký pokrok ale kterou je nutné i překročit:

- a) ne svoboda náboženství, ale svoboda od náboženství;
- b) nejen živnostenská svoboda a volný obchod, nýbrž odstranění soukromého vlastnictví a směny zboží;
- c) ne svobodná stát, ale společnost bez státu.

Výše jsme zdůraznili závislost člověka i jeho myšlení na výrobních procesech, lze tedy hovořit o materialistickém determinismu. K. R. Popper ve své již zmíněné knize *Otevřená společnost a její nepřátelé* však poznamenává, že tento materialismus měl své meze:

„Naše svoboda musí být vždy limitována nutností tohoto metabolismu. Jediné, co lze udělat, abychom byli svobodnější, je: řídit tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně..., s nejmenším vynaložením sil a za podmínek, které jsou lidské přirozenosti nejdůstojnější a nejadekvátnější. Ale přesto to spadá do říše nutnosti. Za ní začíná rozvoj lidských sil, který je sám o sobě účelem, pravá říše svobody, která však může vykvést jen na této říši nutnosti jako na své základně... Říše svobody začíná ve skutečnosti tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; podle povahy věcí tedy leží mimo sféru vlastní materiální výroby.“ (K. R. Popper, *Otevřená společnost s její nepřátelé, II*, str. 91)

Shrnutí

V deváté kapitole se studenti seznámili s významnými podobami filosofie 19. století. Jako nejvýznamnější, a to jak v ohledu dějin filosofie, tak v ohledu filosofie dějin, se pak ukázaly zvláště německý idealismus a Marxův dialektický materialismus. Ačkoliv pak Marxův systém bude hrát významnou roli především ve 20. století, již devátá kapitola poskytla posluchačům elementární seznámení s jeho základními předpoklady. V deváté kapitole se pak studenti také obeznámili s implikacemi německého idealismu a marxismu pro chápání dějin i s kritikou těchto implikací u K. R. Poppera a E. Rádla. Stranou nezůstal ani tolik vlivný pozitivismus, jehož slabina je ale reduktivní přístup ke skutečnosti.

Otázky

1. Pokuste se vymezit základní charakteristiky německého idealismu.
2. Pokuste se vymezit základní charakteristiky Marxovy filosofie.
3. Jak rozumíte pojmu pozitivismus?
4. Zamyslete se nad koncepcemi filosofie dějin 19. století a nad pojetím dějin, s nímž jsme se setkali v případě křesťanské filosofie A. Augustina. V čem pak můžeme spatřovat rozdíly a shody?

Testovací otázky:

1. Podle marxismu je možné poznat zákonitosti vývoje dějin: ano, ne.

2. Nadstavba je na základně nezávislá: ano, ne.
3. A. Comte rozlišoval tři dějinné fáze – starověk, středověk a novověk: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Prostudujte si krátký Marxův text *Německá ideologie* a pokuste se s jeho pomocí rekonstruovat Marxovo chápání historického vývoje a faktorů, jež tento vývoj určují.

Pojmy

- Německý idealismus
- Idea
- Duch
- Uskutečnění ducha
- Dějiny
- Marxismus
- Dialektický materialismus
- Základna
- Nadstavba
- Třídní boj
- Dialektika
- Pozitivismus
- Jevy
- Buržoazie
- Proletariát
- Svoboda
- Otevřená společnost
- Uzavřená společnost
- Třídy
- Vývojová stádia dějin

10. Meziválečná Evropa – kritika modernity

Cíle

Cílem desáté kapitoly je seznámit studenty s kritickými reakcemi na vývoj moderní filosofie, jak se s ní setkáváme především v meziválečném období. Již v předchozích kapitolách jsme naznačili, že se novověká a moderní filosofie potýká s řadou problémů, z nichž nejvýznamnějším je tendence k zpředmětnění člověka případně jeho příliš úzké vztahování k procesům probíhajícím v oblasti obstarávání. Právě pak kritická teorie tzv. Frankfurtské školy případně politické myšlení C. Schmitta na tyto negativní tendence reagují a snaží se s nimi, každá při tom s použitím svých prostředků, vypořádat nebo přinejmenším poukázat na jejich důsledky pro život člověka. Po prostudování opor, zodpovězení otázek a splnění korespondenčních úkolů budou studenti schopni vymezit základní výtky směřované vůči modernímu filosofickému myšlení, budou dále schopni definovat program a východiska Frankfurtské školy i politického myšlení C. Schmitta.

Klíčová slova:

Kritická teorie, svoboda, otroctví, ideologie, kritika osvícenství, technika, racionalita, iracionalita, prostředky, účely, politično, přítel, nepřítel, moderna.

Průvodce textem

Dlouhé a optimistické 19. století ukončila první světová válka, která nejen změnila politickou tvář Evropy, ale odrazila se i ve filosofickém myšlení. Dominantní filosofické směry jako pozitivismus a novokantovství se zdály neodpovídat otřesným zkušenostem bezmezného a ničivého využití výsledků věd. Osvícenská představa o souhlasném a pozitivním pokroku vědění a situace člověka, a to jak v individuálním, tak společenském rozměru, se zdála být kompromitována. Kritická pozornost filosofů se tak obrátila v první řadě k zodpovězení otázky po příčinách, jež byly mimo jiné lokalizovány v jádru novověkého či také moderního myšlení. Pro prezentaci jeho kritiky, jsme zvolili dva příklady, a to Frankfurtskou školu a velmi kontroverzního **Carla Schmitta (1888–1985)**. V prvním případě do jisté míry navážeme na naši přednášku o Marxovi a v případě druhém se seznámíme s velmi svébytnou kritikou novověkého emancipačního procesu spolu s neméně zajímavým řešením, které má, i když především teoretickou, ambici navrátit evropskému myšlení

ztracenou jednotu. I v tomto případě jsme však velmi selektivní a opomíjíme tak důležité kritické hlasy jako například analýzu Husserlovu nebo Masarykovu.

Tzv. Frankfurtská škola patří do širšího proudu kritické teorie, jíž je vlastní nejen analýza situace moderního člověka, ale také praktický cíl, jenž můžeme slovy Maxe Horkheimara vyjádřit jako snahu o „*osvobození lidských bytostí z podmínek, které je zotročují.*“ Jak v praktickém ohledu, tak v ohledu zacílení je Frankfurtská škola dědičkou Karla Marxe a můžeme v ní spatřovat jeho západní recepci nebo západní marxismus, který si zcela jistě zaslouží naši pozornost.

Termín kritické teorie pochází z článku M. Horkheimera *Tradiční a kritická teorie* (1937), v níž je specifikum kritické teorie či také její vlastní vědecké paradigma vytyčeno těmito slovy:

„Od kontemplativního myšlení tradiční teorie, která bere to, co je dané, za dále nedotazovatelné východisko myšlení, se kritická teorie odlišuje zasahujícím myšlením, její výzkumný záměr se dále netýká parciálních oblastí společnosti, tak jak je zkoumaly specializované jednotlivé vědy, ale celku společnosti, neboť její části spolu neoddělitelně souvisejí a existují ve vzájemném vztahu. V důsledku toho dochází ke spojení ekonomicky založené analýzy společnosti, navazující na Marxe, s Freudovou psychoanalýzou.“

Horkheimer takto stanovený program aplikuje s těmito výsledky. Za prvé se dle jeho soudu vývoj věd, zvláště přírodních věd, ale také sociálních věd, oddělil od morálních norem. Věda tak sleduje čistě vědecky imanentní racionalitu, která se však přetváří v souhře s jinými dílčími racionalitami v holou iracionalitu. Za druhé je společnost zásadně antagonistická, v důsledku čehož dílčí reformy, které nesměřují ke změně společnosti jako celku, nejsou schopny odstranit bídu a útlak, chudobu a nouzi, ale spíše směřují k jejich upevnění. Za třetí tyto společenské antagonismy již ale nefungují jako páka k jejich odstranění. Proletariát se nechal částečně integrovat do společnosti, která jej tím ale připravila o jeho základní práva, a přestává být chápán jako revoluční subjekt. A nakonec za čtvrté v důsledku zmíněné změny se zastavil dialektický pohyb dějin, který Hegel a Marx učinili středem svých úvah. Humánní odpor tak přežívá pouze v teorii, pouze v kritické teorii.

Zamysleme se krátce nad těmito závěry a připomeňme si, co jsme si řekli o novověké filosofii. Ta byla předznamenána již u Machiavelliho, který oblast politiky, tedy jinými slovy politickou racionalitu, vztáhl pouze k jejímu imanentnímu kritériu, rozšíření a zachováním

moci. Z perspektivy Horkheimerových nároků se jedná o neospravedlnitelné osamostatnění jedné z parciálních oblastí společenské reality člověka. Připomeňme, že souhra dílčích samostatných racionalit je nebezpečná a ústí v iracionalitu. Pokud bychom naši pozornost obrátili k Baconovi, pak se setkáváme s podobným příkladem, vědění primárně určené jako moc ovládat a zvládat přírodu je rovněž možno chápat jako redukovanou racionalitu. Tento pohyb pak nachází svůj výraz i v Hobbesově určení rozumu jako nástroje pro dosahování cílů, jejichž charakter byl explicitním popřením předchozí tradice.

Z uvedeného je zřejmé, že se zájem myslitelů z okruhu Frankfurtské školy neomezoval pouze na kritiku myšlení. V centru jejich zájmu stála stejnou měrou analýza společenské situace a podmínek, na nichž tato společenská situace stojí. Za zmínku dále stojí, že nejen totalitární režimy a společnosti se dostaly do hledáčku jejich zájmů, ale zvláště v poválečném období také společnost kapitalistická, která je stejným vyústěním osvícenství do *barbarství*. Pro nastínění východisek i zhodnocení problematiky uvedeme dva fragmenty z *Dialektiky osvícenství* (1947):

„Cílem osvícenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány. Dokonale osvícená země však září ve znamení triumfálního neštěstí. Programem osvícenství bylo odkouzlení světa: Osvícenství chtělo rozložit mýty a obrazotvornost nahradit věděním. ... Vědění, které je mocí, nezná žádné hranice ani v zotročení tvorů, ani v poddajnosti vůči pánům světa.“ (M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektika osvícenství*, str. 17–18)

„Z titulu tvrdých faktů se dnes společenské bezpráví, z něhož tato fakta vycházejí, posvěcuje a činí nedotknutelným stejně jistě, jako byl posvátným a nedotknutelným medicínman pod ochranou svých bohů. Ta toto panství se platí nejen tím, že se lidé odcizují ovládaným objektům: se zvěcněním ducha byly zaklety samy vztahy lidí i vztah každého jednotlivce k sobě samému. Jednotlivec se scvrkl na uzlový bod konvenčních reakcí a způsobu fungování, které se od něho očekávají. ... Prostřednictvím nesčetných agentur masové produkce a její kultury jsou do jednotlivce jako jediné a slušné vtiskovány racionální normované způsoby chování. Jednotlivec se určuje již pouze jako věc, jako statický prvek, jako succes or failure. Jeho měřítkem je sebezáchova, úspěšné nebo neúspěšné přizpůsobení objektivitě jeho funkce a stanovených vzorů.“ (M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektika osvícenství*, str. 39–40)

Naším druhým příkladem meziválečné kritiky novověkého a moderního myšlení je **Carl Schmitt**. Hned na úvod je třeba poznamenat, že se jedná zároveň o velmi kontroverzní i významnou či vlivnou postavu. Problematičnost Schmitta vyplývá především ze dvou skutečností. Za první se stal v květnu 1933 členem NSDAP. Za druhé se pak s největší pravděpodobností jednalo o antisemitu, i když charakter jeho antisemitismu není biologického ani náboženského charakteru, spíše by se v případě Schmitta dalo hovořit o antisemitismu jako důsledku jeho politické teologie a teorie práva. Z tohoto hlediska se Schmitt velmi kompromitoval a v poválečném Německu měl zakázáno veřejné působení na univerzitách a byl považován za nežádoucí postavu, která se sama odsoudila k *bezpečnosti mlčení*. Nicméně to nic nemění na tom, že je Schmitt vnímán jako jeden z nejoriginálnějších a nejvlivnějších německých intelektuálů 20. století, což dokládá například i renesance zájmu o tuto postavu, a to na obou stranách Atlantiku.

Schmittova kritika moderního myšlení vykazuje podobné známky jako ta, s níž jsme se setkali výše u Horkheimera a Adorna. I Schmitt si všímá procesu masifikace společnosti, v níž jsou individua orientována na spotřebu. Již ve svém raném textu *Polární záře* (1916) můžeme najít velmi pesimistický popis tzv. moderního člověka, který je v zajetí svých bazálních potřeb:

„Jako vše, co má špatné svědomí, pásla se i tato doba tak dlouho na rozvažování o svých problémech, až jeho hlas zanikl a mohla se cítit dobře, neboť to bylo přinejmenším zajímavé. Tato doba sama sebe označila za kapitalistickou, mechanickou a relativistickou, za dobu dopravy, techniky, organizace. Skutečně se zdá, že jí „provoz“ vypálil značku, provoz jakožto skvěle fungující prostředek k dosahování kdejakých mrzkých nebo nesmyslných účelů, jakožto univerzální naléhavost prostředků před účely, provoz, který jedince zničil takovým způsobem, že ten ani toto své zrušení nepocítil, který se neodvolal k žádné ideji, ale nanejvýše k několika banalitám, a jenž prosadil, že se vše musí rozvíjet hladce a bez zbytečného tření. Úspěch obrovského materiálního bohatství, jež vzešlo ze všeobecné „prostřednosti a vypočitatelnosti, byl pozoruhodný. Z lidí se stali ubozí ďáblové: „vědí vše a nevěří v nic.“ (...) Chtějí nebe na zemi, nebe jako výsledek obchodu a průmyslu; nebe, které by skutečně mělo být zde na zemi, v Berlíně, Paříži nebo New Yorku, nebe s bazény, automobily a klubovými křesly, nebe, jehož

posvátnou knihou by byl jízdní řád.“ (Schmitt, C., *Theodor Däublers* „*Nordlicht*“, s. 59–60, autorův překlad.)

Vůbec moderní koncepce individua se v Schmittových textech setkává s trvalým zájmem a je předmětem kritického hodnocení v mnoha rovinách, z nichž zohledníme především dvě: rovinu teorie práva a rovinu teorie politična.

V prvním případě již ve svém raném textu *Hodnota státu a význam jednotlivce* (1914) Schmitt význam jednotlivce úzce propojuje s určitou místní právní kulturou. Doslova píše, že subjektem práva je stát, který toto právo uskutečňuje v proměnlivém světě jedince. Jedinec jako takový, to znamená bez ohledu na svůj kontext, je pouhým shlukem atomů. Tento motiv významu práva je permanentně přítomný ve Schmittově myšlení. Setkáváme se s ním v komentáři k Hobbesově *Levitahanu* z roku 1938 i v poválečném opus magnum *Nomos Země* (*Der Nomos der Erde*). Schmitt tedy rozlišuje dva typy zákonů: zákony ve smyslu *nomos* a zákony ve smyslu *Gesetz*. *Nomos* je zákon, které je niterně spjat s konkrétním prostorem. Zákon ve smyslu *Gesetz* je pak zákon abstraktní, vytvářející pouze rámeček pro realizaci individuální svévole. Vinu na tomto posunu evropského práva od *nomos* k *Gesetz* nesou především Židé, kteří ztratili kontakt se svojí zemí.

Tím se můžeme plynule přesunout k teorii kultury. V pravděpodobně nejslavnějším textu *Pojmu politična* (1932) Schmitt píše, že politično je autentickým prostorem lidské existence. Politično je pak všude tam, kde je možno rozlišit přítele a nepřítele (nepřítel je pro Schmitta nepřítel veřejný a znamená smrtelné ohrožení naší existence). Ve velmi pozměněném vydání z roku 1933 pak politično označuje nejhlubší doménu lidského života. L. Strauss teorii politična interpretuje jako kritiku moderního pojetí kultury, které ji dělí do různých autonomních oblastí: etiky, politiky, ekonomie, estetiky a náboženství. Schmittova teorie politična tak dle jeho interpretace má ambici tuto roztržičnost eliminovat a navrátit lidskému životu jeho ztracenou *vážnost*, která prohrála v souboji se *zábavou*.

„Svět, v němž by možnost takového boje byla beze zbytku odstraněna a zcela by zmizela, definitivně pacifikovaná zeměkoule by se stala světem nerozlišujícím přítele a nepřítele, a tudíž světem bez politiky. Mohly by v něm snad existovat velmi zajímavé antagonismy a kontrasty, konkurence a intriky všeho druhu ...“
(C. Schmitt, *Pojem politična*, str. 35–36)

Shrnutí

Desátá kapitola poukázala na dva příklady kritické reakce na moderní filosofické myšlení. V prvním případě se věnovala programu tzv. Frankfurtské školy a v případě druhém nastínila základní podobu politického myšlení C. Schmitta, jež je s kritikou moderny intimně spjata. Jedná se při tom pouze o dva příklady mnohem širší kritické reakce, která byla posílena výsledky první světové války. Ta totiž ukázala, že osvícenský předpoklad souběžného vývoje vědy a morálního vývoje člověka je jen osvícenským předsudkem a věda může být stejně tak nástrojem rozumu jako zcela neprůhledných a iracionálních záměrů.

Otázky

1. Vymezte program tzv. Frankfurtské školy.
2. Jak rozumíte pojmu kritická teorie?
3. Jaký panuje vztah mezi marxismem a kritickou teorií?
4. Jaký charakter má filosofie tzv. Frankfurtské školy? Co je jejím cílem?
5. Kdo to byl C. Schmitt?
6. Jak rozumíte pojmu decisionismus?

Testovací otázky:

1. Tzv. Frankfurtská škola navazovala na Marxův odkaz: ano, ne.
2. Cílem tzv. kritické teorie není pouhá teorie, ale proměna společnosti: ano, ne.
3. C. Schmitt je znám především díky teorii ekonomična: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Přečtěte si text C. Schmitta *Pojem politična* a pokuste se zodpovědět následující otázky: 1. Co je to politično a jaký zaujímá vztah k jiným oblastem lidského života?
2. Vůči čemu se teorie politična vymezuje? 3. Je Schmittova teorie politična obhajobou vůle k moci, či jinak vyjádřeno, je nutné chápat Schmittovu teorii politična jako obhajobu „bellicistního“ charakteru člověka?

Pojmy

- Kritická teorie
- Svoboda
- Otroctví

- Ideologie
- Kritika osvícenství
- Technika
- Racionalita
- Iracionalita
- Prostředky
- Účely
- Politično
- Přítel
- Nepřítel
- Moderna

11. Slavní evropští emigranti – H. Arendtová, L. Strauss.

Cíle

Dvacáté století patří jistě k nejturbulentnějším obdobím lidských dějin. V jeho rámci propukly nejen dva nejdestruktivnější konflikty mající na svém účtu přinejmenším desítky miliónů obětí, ale člověk se také dopustil naprosto bezprecedentních činů. Ve víru těchto událostí pak Evropu opouštějí filosofové i filosofky a hledají záchranu i nové možnosti realizace v zámorí. Řada těchto emigrantů je bezbřehá, a proto si desátá kapitola klade za cíl pouze naznačit dva osudy s tím, že jejich volba zohledňuje jak vývoj filosofie, tak historické události. Po prostudování opor, splnění korespondenčních úkolů a zodpovězení otázek budou studenti obeznámeni s dvěma významnými postavami, které musely ze známých důvodů opustit domov nebo se do něj již nevrátit – s H. Arendtovou a L. Straussem.

Klíčová slova:

Moderní filosofie, novověká filosofie, holocaust, NSDAP, nacismus, jednání, tradice, přirozenost, totalitarismus, destrukce významů, skryté poklady, emigrace.

Průvodce textem

V této přednášce se zaměříme na několik významnějších postav filosofie 20. století, jež politické změny v Evropě 30. let donutily opustit své domovy. I v tomto případě budeme muset být značně selektivní, a to z pochopitelných důvodů. Šíře tématu se nicméně ohlašuje již v tom, že jsme jej v případě Frankfurtské školy otevřeli již v předchozí přednášce. Z té také použijeme kritérium určující náš výběr, jimž je politicko-filosofický význam.

První zvolenou postavou náležející jsou skupiny intelektuálů či filosofů, pro něž Německo přestalo být domovem, je **Leo Strauss (1899–1973)**. Tento filosof je znám především jako politický filosof a historik filosofie, nicméně pro něj není možné zájem o dějiny filosofie oddělit od filosofování samého – „*Neexistuje zkoumání dějin filosofie, jež by zároveň nebylo filosofickým zkoumáním.*“ (L. Strauss, *The Argument and Action of Plato's Laws*, str. 41, přel. aut.) Ve shodě s tímto předpokladem v rámci své politické filosofie navrhuje program návratu ke klasické politické filosofii, která v horizontu svého zájmu podržovala i *ctnost*, tedy klasickou podmínku existence politického prostoru. Klasickou politickou filosofii při tom vymezuje vůči novověkému myšlení, které dle jeho soudu v zaměření na užitek instrumentalizovalo rozum a nakonec ztratilo ze zřetele lidskou

přirozenost. Velmi výmluvný je v tomto ohledu následující text ze Straussovy knihy *Obec a člověk*:

*„Společenské vědy nebyly vždy tak skeptické a zdrženlivé, jak se staly během posledních dvou generací. Změny v jejich povaze nejsou bez souvislosti se změnou postavení projektu modernity. Ten měl svůj původ v požadavku přirozenosti (přirozených práv), tj. byl vytvořen filosofy; byl zamýšlen jako nejdokonalejší uspokojení nejsilnějších přirozených potřeb lidí: příroda měla být ovládnuta v zájmu člověka, o kterém se předpokládalo, že sám má jakousi přirozenost, nezměnitelnou podstatu; tvůrci projektu považovali za jisté, že filosofie a věda je jedno a totéž. Po čase se ukázalo, že podmanění přírody vyžaduje ovládnutí lidské přirozenosti, a tudíž zpochybnění její neměnnosti; nezměnitelná lidská podstata by mohla omezit pokrok. ... A tak se filosofie (logika, etika, estetika atd.) jako studium onoho „má být či norem“ oddělilo od vědy jako studia onoho „je“. Následné znehodnocení rozumu způsobilo, že zatímco studium onoho „je“, čili vědě, se daří stále více zvyšovat lidskou moc, člověk již nadále nedokáže rozlišovat mezi moudrým či správným a hloupým nebo špatným užíváním moci. Více nedokáže naučit moudrosti.“ (L. Strauss, *Obec a člověk*, str. 14)*

Není obtížné být jen v této ukázce zaslechnout velmi podobnou diagnózu, s níž jsme se setkali u myslitelů Frankfurtské školy. Ta navrhoval interdisciplinaritu a podřízení parciálních racionalit rozumnosti. Straussův projekt pak v tomto ohledu spočívá v návratu k filosofické tradici či k tradici klasické politické filosofie:

*„Tvrdíme, že toto promyšlené a úplné pochopení politických věcí máme k dispozici v Aristotelově *Politice*, právě proto, že *Politika* obsahuje původní formu politické vědy: tu formu, v níž není politická věda ničím jiným než plně vědomou formou chápání politických záležitostí zdravým rozumem. Klasická politická filosofie je prvotní formou politické vědy, protože chápání politických záležitostí zdravým rozumem je prvotní.“ (Leo Strauss, *Člověk a obec*, str. 18)*

Toto Straussovo vyrovnávání se s moderním myšlením je pouze jedním z mnoha aspektů jeho díla. Za zmínku stojí dále především tematizace problematiky vztahu filosofie

a náboženství, což nejpřesvědčivěji vystihuje otázkou: *Jeruzalém nebo Athény?* Dále také způsob interpretace politických filosofů, z nichž podle Strausse jen nemnozí mohli psát zcela otevřeně, a proto je v jejich díle nutné hledat tzv. skryté nauky.

Hannah Arendtová (1906–1975) byla stejně jako L. Strauss židovského původu a narodila se v Německu. Během svých studií se seznámila s **Edmundem Husserlem (1859–1938)** i **Martinem Heideggerem (1889–1976)**, předními filosofy 20. století. U **Karla Jaspersa (1883–1969)** pak obhajuje svojí dizertaci *Pojem lásky u Augustina*. Na rozdíl od Strausse byla však její emigrace mnohem komplikovanější. Nejprve v roce 1933 emigruje do Paříže, kde organizuje pomoc německým uprchlíkům, aby i z té musela v roce 1941 uprchnout, tentokrát do Spojených států.

Pro Arendtovou je zkušenost 30. a 40. let naprosto zásadní. Hlavními tématy jejího zájmu se stávají totalitární režimy a holocaust. Věhlas si pak v této souvislosti získala knihou *Původ totalitarismu I – III*. V této knize pak tvrdí, že fenomény totalitarismu a holocaustu *rozbily* kontinuitu západní historie, a to především tím způsobem, že učinily většinu morálních a politických kategorií nesmyslnými a bezvýznamnými. Toto rozbití kontinuity západní historie je při tom na pozadí holocaustu a gulagů neodvolatelné. Tíha současnosti musí být nesena bez pomoci tradice. Cílem politické filosofie tedy musí být rekonstrukce významu minulosti, a to bez odvolání se na tradici, neboť žádná si nepodržela svoji platnost. Jinými slovy řečeno, Arendtová chce najít nový rámec, který by dal minulosti smysl. V této své snaze se pak opírá o Heideggerovo dekonstrukční čtení západní filosofické tradice a fragmentární historiografii **Waltera Benjamina (1892–1940)**. Abychom mohli Heideggerovu vlivu porozumět, musíme si přečíst několik vět z jeho textu *Bytí a čas*:

„Každý pobyt se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také s příslušným porozuměním bytí – vrostl vždy do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl. Z něho si především a v jistém smyslu stále rozumí. Toto porozumění odemyká možnosti jeho bytí a řídí je. Jeho minulost – a to znamená vždy minulost jeho vlastní ‚generace‘ – není za pobytem, nýbrž jde vždy před ním. ... pobyt má nejen sklon propadnout světu, v kterém jest, a zpětně se z něho vykládat, nýbrž propadá spolu s ním také své více nebo méně výslovně uchopené tradici. Ta mu bere možnost, aby se sám vedl, aby se tázal a volil. Podání tradice, jež zde takto vládne, činí zprvu a většinou to, co podává, tak málo přístupným, že to spíše zakrývá. Vydává tradované napospas samozřejmosti

*a brání v přístupu k původním zdrojům, z nichž byly tradované kategorie a pojmy zčásti ryzím způsobem čerpány. Tradice dokonce zatlačuje takový původ vůbec v zapomnění. Způsobuje, že se ani necítí potřeba chápat byť i jen to, že tento sestup k pramenům je nutný.“ (M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 37-38)*

To, co Heidegger navrhuje ve filosofii, tedy *destrukci tradovaného korpusu* s cílem nalezení *původní zkušenosti*, přesazuje Arendtová do oblasti politiky. Nechává se při tom rovněž inspirovat fragmentární historiografií, která se snaží v historii identifikovat zlomové body a rekonstruovat tím i ztracené možnosti, a to s nadějí na jejich realizaci v současnosti.

S využitím těchto dvou hermeneutických přístupů pak Arendtová doufá v nalezení *ztracených pokladů*, tedy těch fragmentů naší minulosti, jež pro nás po holocaustu mohou mít význam. Ve svém souboru esejů *Mezi minulostí a budoucností (Between Past and Future)* to Arendtová vystihuje následujícími slovy:

*„S očima nezakaleným jakoukoliv tradicí, s přímostí, jež zmizela ze západního čtení a poslouchání od té doby co římská civilizace přijala autoritu řeckého myšlení.“ (H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, str. 28–29)*

Vlastní a pozitivní odpovědi H. Arendtové na zmíněné požadavky onoho návratu k původní zkušenosti je reaktualizace antického pojmu *praxis – jednání*. Jednání je podle Arendtové třetí a zároveň nejvyšší lidskou aktivitou, a to vedle utváření a práce. Až v *jednání* dochází k realizaci aktivního života. Necháme opět promluvit H. Arendtovou:

*„Jednání, jediná aktivita, která probíhá mezi lidmi bez prostřednictví věcí nebo materie, odpovídá lidskému stavu plurality ... tato pluralita je nezbytnou podmínkou i podmínkou skrze niž je možný život. ... Je v přirozenosti počátku, že začíná něco nového, co nemohlo být očekáváno na základě předchozího stavu. Tento charakter udivující neočekávatelnosti je inherentní ve všech počátcích ... Fakt, že je člověk schopen jednání znamená, že od něj můžeme očekávat neočekávatelné, že je schopen vykonat něco, co je zcela nepravděpodobné. A to je dále možné proto, že člověk je jedinečný tak, že s každým narozením něco zcela nového vstupuje do světa.“ (H. Arendtová, *Human Condition*, str. 7, 177-8, přel. aut.)*

Odmítnutí tradice, jež vedla k otřesným událostem 20. století, a pokus o odkrytí *ztracených pokladů* či možností v historii je opět jen jádrem odkazu H. Arendtové. Velmi inspirující je i její analýza moderny a masové, konzumní společnosti. Za zmínku rovněž stojí text s názvem *Eichman v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*, v níž je formou reportáže podán Eichmanův výslech. Základní otázkou, která se v pozadí textu nese, je otázka po vztahu poslušnosti a povinnosti či jinak řečeno otázka po možnostech jednání v podmínkách extrémního stranictví a nacionalismu.

Shrnutí

V desáté kapitole se studenti seznámili s dvěma podobami filosofie těch, kteří ztratili svůj evropský domov. Jak v případě H. Arendtové, tak v případě L. Strausse se při tom studenti obeznámili s filosofickými projekty, které se snažily reagovat na otřesné zkušenosti první poloviny dvacátého století.

Otázky

1. Jakou alternativu staví L. Strauss vůči novověké filosofii?
2. V čem spatřuje L. Strauss nebezpečí novověké filosofie?
3. Jaký vztah měla H. Arendtová k jednomu z největších filosofů 20. století, jenž se však také zapletl s nacistickou mocí?
4. Jaký projekt nabízí H. Arendtová?
5. Co bychom mohli chápat jako to společné pro L. Strausse a H. Arendtovou?

Testovací otázky:

1. Jednání podle H. Arendtové spočívá v produkci prostředků pro život: ano, ne.
2. Zkušenost holocaustu podle H. Arendtové vyžaduje přehodnocení západní intelektuální tradice: ano, ne.
3. L. Strauss nabízí návrat k prvotní politické zkušenosti, jež našla svůj výraz také v Aristotelově politice: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

1. Přečte si krátký text H. Arendtové *O revoluci* a zamyslete se nad tím, jak chápe násilí a jak je v tomto textu tematizováno jednání člověka. Zároveň se zamyslete nad tím, proč právě je v centru textu fenomén revoluce?

Pojmy

- Moderní filosofie
- Novověká filosofie
- Holocaust
- NSDAP
- Nacismus
- Jednání
- Tradice
- Přirozenost
- Totalitarismus
- Destrukce významů
- Skryté poklady
- Emigrace

12. Evropa mezi Jürgenem Habermasem a C. Schmittem

Cíle

Cílem poslední kapitoly je seznámit studenty s pravděpodobně nejvlivnějším současným evropským filosofem a sociologem J. Habermasem. Jeho význam je při tom s ohledem na předchozí kapitoly dán především blízkostí k Frankfurtské škole a tematicky kritikou pronikání technického myšlení do oněch *věcí lidských*. Po prostudování opor, zodpovězení otázek a splnění korespondenčních úkolů budou studenti znát základní motivy Habermasovy filosofie. Porozumí takovým pojmům jako diskurz, nároky platnosti, komunikativní jednání, porozumění či kolonizace přirozeného světa. Zvláště se pak seznámí s významnou podobou současné evropské filosofie, jež v sobě pojí různorodé prvky tradice i současného myšlení.

Klíčová slova: porozumění, význam, komunikativní jednání, diskurz, nároky platnosti, přirozený svět, kolonizace, racionalita, dílčí racionalita, ekonomické myšlení, systém.

Průvodce textem

Jürgena Habermase (nar. 1929) můžeme považovat za jednoho z nejvýznamnějších světových filosofů. Zároveň se ale jeho činnost neomezuje pouze na akademickou sféru. Habermas je totiž velmi aktivní a činný v německém publicistickém prostoru, kde je zcela jistě prominentní postavou. Z tohoto důvodu není překvapivé, že i otázka Evropské unie či evropského projektu je pro Habermase jedna z klíčových, a to jak v negativně-kritickém aspektu, tak v aspektu pozitivním. Abychom se k Habermasovi mohli přiblížit, musíme se seznámit alespoň krátce s jeho filosofickými východisky, a to především s jeho teorií jazyka a komunikativního jednání.

Podle Habermase se jazykový význam nevyčerpává ve významu propozičním, který je dán pravdivostními podmínkami propozice (věty, soudu). Podle teorie propozičního významu je význam věty určen jejími pravdivostními podmínkami. Jinak řečeno, známe-li podmínky pravdivosti propozice, rozumíme významu věty. Tato teorie významu má řadu výhod. Dokáže vysvětlit pozoruhodnou vlastnost jazyka, která spočívá v tom, že jsme schopni s omezeným počtem slov a gramatických pravidel schopni vyjádřit nekonečný počet smysluplných vět. Zároveň je tím vysvětleno, že jsme schopni rozumět nekonečnému počtu vět. Nevýhodou této

teorie je pak to, že nepokrývá celý jazyk, ale jen jeho část. Nedokáže si poradit s výrazy typu: „*Ahoj!, Udělej to a to!*“ Z tohoto důvodu se propoziční teorie významu jeví Habermasovi jako reduktivní.

Habermas tedy navrhuje doplnit propoziční teorii významu teorií pragmatickou, která se primárně neptá, co říkáme, ale co děláme naším jazykem, když něco říkáme. V tom navazuje na německého lingvistu **Karla Bühlera (1879–1963)**, který rozlišil tři základní funkce jazyka: kognitivní, apelativní a expresivní. Habermas tuto teorii rozvedl. Pragmatickou funkcí jazyka je přivést mluvčí k sdílenému porozumění a docílit intersubjektivní shody (consensus). Tato pragmatická funkce má dokonce přednost před funkcí kognitivní. Ve své *Teorii komunikativního jednání* to pak vystihuje těmito slovy: „... *dosažení porozumění proniká lidskou řečí jako její telos (účel)*.“ (J. Habermas, *TCA, I, str. 287*, přel. aut.)

V němčině je ono porozumění zachyceno podstatným jménem *Verständigung*, sloveso *sich verständigen* má pak dva významy: nechat se poznat, nechat druhého, aby mi porozuměl, a dosáhnout domluvy či dohody. Oba tyto aspekty jsou pro Habermase důležité, neboť porozumění a dohoda je možná pouze tehdy, uznáme-li navzájem důvody, které nás k tvrzením vedou. Zde Habermas rozlišuje tři nároky platnosti, jež musí být splněny, chceme-li úspěšně komunikovat: a) nárok pravdivosti; b) nárok správnosti a c) nárok upřímnosti. V rámci prvního se realizuje vztah tvrzení ke skutečnosti, v rámci druhého vztah k sdíleným morálním normám. V rámci třetího je hodnocen samotný vztah mluvčího k obsahu sdělení, musí o něm být sám přesvědčen. Jsou-li tedy tyto tři nároky v rámci komunikace splněny, jsou-li uznány, lze hovořit o komunikativním jednání. Nesouhlasí-li partner v rozhovoru a nedochází ke shodě, má posluchač či partner v rozhovoru nárok na zdůvodnění. Habermas tuto fázi komunikace o komunikaci označuje slovem diskurz, který má tyto vlastnosti:

1. diskurz je reflektivní formou řeči, která je zaměřená na dosažení racionální shody;
2. diskurz není nějakou speciální záležitostí filosofů, ale jedná se o každodenní praxi argumentace a ospravedlnění. Zde je důležité podotknout, že nejde o vedlejší jazykovou hru, ale o činnost podstatnou pro sociální prostor člověka;
3. diskurz je spojen s nároky platnosti;
4. diskurz je přístupný pouze pro ty, kteří respektují tzv. pravidla diskurzu, k nimž patří:
 - a) základní logická a sémantická pravidla – nerozpornosti a konzistence;
 - b) pravidlo upřímnosti – každý musí věřit tomu, co říká;

- c) pravidlo zdůvodnění – každý může žádat o zdůvodnění, každý je povinen zdůvodnit;
- d) pravidla, která imunizují diskurz od omezení, nerovnosti a represí a která zajišťují, že zvítězí pouze síla argumentu – (např. každý subjekt s jazykovou kompetencí může vstoupit do diskurzu; každý může zpochybnit jakýkoliv předpoklad tvrzení; každý může uvést do diskurzu jakýkoliv předpoklad; každý může vyjádřit svůj postoj, touhu, potřebu; žádnému mluvčímu nemůže být bráněno, skrze vnitřní nebo vnější omezení, ve výkonu svých práv uvedených výše).

Pro Habermase jsou tato pravidla nutná a žádný účastník diskurzu se jim nemůže vyhnout. Každý účastník diskurzu jej jimi zavázán.

Na Habermasově teorii pragmatického významu a teorii komunikativního jednání pak stojí jeho sociální teorie. Podle ní je pak společenský řád moderních sekularizovaných společností založen především na komunikativním jednání a na základě existence diskurzu. Komunikativní jednání a diskurz zajišťují integritu společnosti, a to v následujícím smyslu.

Moderní společnosti obsahují dvě sféry, svět našeho života (Lebenswelt), jenž je doménou komunikativního jednání a zdrojem sdílených významů jakož i sociálním horizontem pro setkávání se s druhým, a systém, který je naopak doménou tzv. strategického či instrumentálního jednání se sobě přiměřenou partikulární racionalitou. Strategické či instrumentální jednání je pak charakterizováno především zaměřením na cíl, a to bez ohledu na prostředky. Habermas pak rozlišuje systém peněz a moci, které popisuje jako parazitické, i když nutné v ohledu na materiální reprodukci společnosti a koordinaci jednání jednotlivců. Je třeba zdůraznit, že zmíněné systémy jsou nutné a jejich odstranění není žádoucí. Nicméně se pojí s dvěma typy nebezpečí. Za první tyto systémy směřují lidi k cílům, které si nezvolili a kterým plně nerozumí. Za druhé pak nejsou poslední účely činitelů v systému autonomní, jsou podřízeny cíli, které je danému systému inherentní. Především v tom pak spočívá kontrast mezi světem našeho života (Lebenswelt), v němž je každý účelem, a systémy. Pokud je pak citlivá rovnováha mezi světem našeho života a systémy, která panuje v západních společnostech, vychýlena, dochází podle Habermase k nežádoucí kolonizaci světa našeho života. Habermas termínu kolonizace užívá zcela záměrně, a to s cílem vyvolání negativních konotací, které se s ním pojí.

Z této perspektivy pak musíme pohlížet na Habermasovu analýzu Evropské unie, s níž se setkáváme především v knize *K ustavení Evropy*. V tomto důležitém textu Habermas hodnotí evropský projekt následujícími slovy:

„V následujícím textu bych chtěl ukázat z hlediska konstitucionalizace mezinárodního práva, která s Kantem daleko přesahuje status quo a směřuje k budoucímu kosmopolitnímu právnímu stavu, rozvinout nový přesvědčivý narativ: Evropskou unii lze chápat jako rozhodující krok na cestě k politicky konstituované světové společnosti.“ (J. Habermas, *K ustavení Evropy*, str. 43–44)

V centru Habermasova zájmu stojí Evropská unie v první řadě jako společnost, jejímž pojivem je schopnost vedení dialogu (komunikativního jednání a diskurzu) a jež jako zásobárna sdílených významů považuje lidskou důstojnost a základní lidská práva za nedotknutelné. Proto také zmíněný text začíná analýzou vztahu pojmu lidské důstojnosti a lidských práv. Konkrétněji je pak Evropskou unii třeba v souladu s těmito slovy:

„Jakmile budeme posuzovat Evropskou unii tak, že byla z dobrých důvodů vytvořena dvěma rovnoprávnými ústavodárnými subjekty, totiž občany (!), tak i národy států (!) Evropy, rozpoznáme architekturu nadstátního, a přece demokratického společenství.“ (J. Habermas, *K ustavení Evropy*, str. 43–44)

Nebezpečí pro další vývoj Evropské unie pak spatřuje především ve třech oblastech, jež respektují základní nástin Habermasovy filosofie výše. Zaprvé je legitimita některých institucí problematická. Habermas si tak například všimá Evropské rady, jež charakterizuje mimo jiné slovy *mezivládního podryvání demokracie*. V úvodu tak můžeme číst:

„Představa, jak by se mělo postupovat, je zjevně taková, že předsedové vlád ve svých národních parlamentech zajistí pod pohrůžkou trestu většinu, která je potřebná k politickému prosazení všech cílů, na nichž se domluvili se svými kolegy v Bruselu. Tento typ exekutivního federalismu Evropské rady sedmnáctky, která by zplnomocňovala samu sebe, by byl ukázkou postdemokratického výkonu moci.“ (J. Habermas, *K ustavení Evropy*, str. 12)

Zadruhé politici přestali být politiky, a to v tomto smyslu:

„Ale i politici se už dávno stali funkční elitou: nejsou už připraveni na situaci, která nezná hranic a která se vymyká z obvyklého demoskopicko-administrativního přístupu a vyžaduje jiný, mentalitu formující způsob politiky.“
(J. Habermas, *K ustavení Evropy*, str. 13)

A zcela jistě ne na konec, nárok lidské důstojnosti není zcela v souladu s nároky suverénních států:

„Svoboda suverénního státu jednat, tak jak byla zaručena v klasickém mezinárodním právu, je totiž jiného druhu než ona autonomie pod „zákony svobody“ (Kant), jíž se mohou těšit občané v ústavním státě. Zatímco modelem uvažování o vnější suverenitě státu je svoboda libovůle, suverenita lidu se projevuje v demokraticky zobecnitelném zákonodárství, které zaručuje všem občanům rovné svobody. „Svoboda libovůle“ se pojmově liší od „zákonné svobody“ Z tohoto důvodu nemusí být omezení suverenity lidu ve prospěch přenesení výsostných práv na nadnárodní instituce v žádném případě vykoupeno tím, že budou demokratičtí občané zbavení svéprávnosti.“ (J. Habermas, *K ustavení Evropy*, str. 57)

Prominentním partnerem, s nímž vede Habermas dialog je C. Schmitt, pravděpodobně nejhlasitější odpůrce univerzalistického myšlení, které, jak jsme zmínili v předchozí přednášce, je zacíleno především na eliminaci politična – rozlišení přítele a nepřítele. V poznámce o funkcionalizaci politických elit, jež nejsou s to, vypořádat se neomezenou situací, slovy Schmitta s výjimkou, se i respekt k Schmittovi naznačuje. Nesouhlas pak zaznívá v úvodním textu věnovaném lidské důstojnosti a univerzálním lidským právům. Text zároveň vznikl v roce 2011. Je tedy otázkou, jak by Habermas reflektoval současnou uprchlickou krizi.

Shrnutí

Poslední dvanáctá kapitola seznámila studenty se základními prvky Habermasovy filosofie. Důraz při tom byl kladen na jeho teorii komunikativního jednání a také na jeho hodnocení stavu Evropy na počátku 21. století.

Otázky

1. Jaké dvě teorie významu můžeme rozlišit?
2. Co je cílem porozumění?
3. Co je to diskurz?
4. Co jsou to nároky platnosti a jaké nároky platnosti rozlišujeme?
5. Jak rozumíte pojmu přirozený svět?
6. Co znamená kolonizace přirozeného světa v kontextu Habermasovy filosofie?

Testovací otázky:

1. Diskurz je komunikaci o komunikaci: ano, ne.
2. Účelem jazyka je dosažení interpersonální shody: ano, ne.
3. Nejdůležitější funkcí jazyka je kognitivní funkce: ano, ne.

Korespondenční úkoly (zpracujte písemně)

Přečtěte si Habermasův text *K ustavení Evropy* a zamyslete se nad tím, jaké problémy v něm Habermas identifikuje v souvislosti s tzv. demokratickým deficitem? Zamyslete se rovněž nad rolí, kterou připisuje národnímu státu.

Pojmy

- Porozumění
- Význam
- Komunikativní jednání
- Diskurz
- Nároky platnosti
- Přirozený svět
- Kolonizace
- Racionalita
- Dílčí racionalita
- Ekonomické myšlení

Závěrem

Opory k předmětu *Základy filozofie* sloužily jako podpůrný text, který tvoří nedílnou součást s přednáškami a samostudiem. Po prostudování opor, absolvování přednášek, zodpovězení dotazů a vypracování korespondenčních úkolů získají studenti základní vhled do vývoje evropské filozofie a seznámí se také s řadou problémů a odpovědí, jež na tyto problémy filozofové podali. Studenti se v neposlední řadě obeznámí s filozofickým myšlením jako takovým a porozumí jeho místu v rámci evropské kultury.

Použitá literatura a literatura k samostudiu

Součástí textu jsou odkazy k základní literatuře, která mnohdy existuje v řadě vydání, a je tudíž také snadno dohledatelná. To je také důvod, proč v následujícím seznamu literatury uvádíme pouze ty tituly sekundární literatury, o které se v největší míře opíráme a které také dále mohou sloužit k samostudiu.

BALLESTREM, O., *Politická filozofie 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 1993.

COPLESTON, F. Ch., *Dějiny filosofie I-III*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2014-2017.

POPPER, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Praha: OIKOYMENH, 2011.

STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

STRAUSS, L., *What Is Political Philosophy?*. In: *The Journal of Politics* 19, 1957.

BLECHA, I., *Základní problémy filozofie*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1992.

HOLZHEY, H. - RÖD, W., *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

RÖD, W., *Novověká filosofie I: od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

RÖD, W., *Novověká filosofie II: od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004.