



REVUE PRO FILOSOFII A SPOLEČENSKÉ VĚDY

ERGOT.



Živá bytost

1/2022  
roč. 6  
Filozofická fakulta UJEP  
v Ústí n. L.

---



**ERGOT č. 11**  
**Revue pro filosofii a společenské vědy**

**01/2022 - Živá bytost**

Vydává Filozofická fakulta UJEP v Ústí nad Labem

Vychází dvakrát ročně.

**Redakční rada:** Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Mgr. Jan Cívín, doc. Jiří Hoblík, Ph.D., Mgr. Jakub Chavalka, Ph.D., Mgr. Petr Jíra, Ph.D., Mgr. Julia Smělá-Kolesnichenko, Bc. Jakub Masojídek, Mgr. Barbora Řebíková, Ph.D., Mgr. Jakub Skalák, Mgr. Martin Šimsa, Ph.D., Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D. (předseda)

**Odpovědní redaktori:** Mgr. Jakub Skalák, Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D.

**Obálku navrhl:** Bc. Petr Přes

**Editace a grafická úprava:** Bc. Zdeněk Masojídek

Filozofická fakulta UJEP v Ústí nad Labem, 2022

ISSN 2533-7564

Adresa: Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem

Email: [ergot@post.cz](mailto:ergot@post.cz)

Internetová vydání, pokyny pro autory, oznámení konferencí a další informace:

<https://ergotsite.wordpress.com/>

## OBSAH ČÍSLA

ÚVODNÍ SLOVO _____	5
HYNEK TIPPELT	

## TEMATICKÉ STUDIE

SUB SPECIE SPIRITUALIS _____	7
JIŘÍ HOBLÍK	

O ŽIVOTĚ A ZAČÁTKU SMRTI _____	19
PETR BLÁHA	

ŽIVÁ BYTOST MEZI PŘÍRODOU A JAZYKEM _____	23
TOMÁŠ ADÁMEK	

PROČ ŽIVÁ BYTOST NEMŮŽE DOSÁHNOUT <i>EUDAIMONIA</i> BEZ PŘÁTELSTVÍ? _____	29
MICHAELA VESELÁ	

OKO ZA OKO, ZUB ZA ZUB ANEB TREST SMRTI PERSPEKTIVOU FILOSOFIE IMMANUTELA KANTA _____	37
ROMAN SUKDOLÁK	

NIETZSCHEHO KRITIKA SEBEZÁCHOVNÉHO PUDU JAKOŽTO „KARDINÁLNÍHO PUDU“ ŽIVÉ BYTOSTI _____	45
MAREK VODIČKA	

„ŽIVOTASCHOPNOST“ A „NENÁSILÍ“ VŮČI DRUHÉMU V KNIZE <i>FORCE OF NONVIOLENCE</i> JUDITH BUTLEROVÉ _____	53
DANIEL ŠTĚPÁNEK	

ŽIVÁ, NEBO ROZUMNÁ BYTOST? _____	60
MICHAL MILKO	

PŘECHODNÉ BYTOSTI. EMOJI JAKO SYMPTOM NARCISMU A NÁSTROJ REGULACE POSTMODERNÍ KULTURY _____	69
RADAN ELISCHER, HYNEK TIPPELT	

## NERECENZOVANÝ TEXT

LIDSKÁ DŮSTOJNOST A PALIATIVNÍ PÉČE _____	86
MARCELA TURAY	

## MIMO TÉMA

MYŠLENKOVÉ POZADÍ VZPOURY DAVŮ _____	97
MICHAEL STEFAN	

## KOMPLEMENTY

BACHELARDOVA EPISTEMOLOGIE A FILOSOFIE VĚDY II. _____	112
RADAN ELISCHER	

„DIFFÉRENCE“ ČASU A PROSTORU II. _____	131
JAN ČERNOCH	

## CONTENTS

<b>EDITORIAL</b> _____	5
HYNEK TIPPELT	
<b>THEMATIC STUDIES</b>	
<b>SUB SPECIE SPIRITUALIS</b> _____	7
JIŘÍ HOBLÍK	
<b>ON LIFE AND THE BEGGINING OF DEATH</b> _____	19
PETR BLÁHA	
<b>THE LIVING BEING IN NATURE AND LANGUAGE</b> _____	23
TOMÁŠ ADÁMEK	
<b>WHY A LIVING BEING CANNOT ACHIEVE <i>EUDAIMONIA</i> WITHOUT FRIENDSHIP</b> _____	29
MICHAELA VESELÁ	
<b>AN EYE FOR AN EYE, A TOOTH FOR A TOOTH OR THE DEATH PENALTY FROM PERSPECTIVE OF IMMANUEL KANT'S PHILOSOPHY</b> _____	37
ROMAN SUKDOLÁK	
<b>NIETZSCHE'S CRITIQUE OF THE INSTINCT OF SELF-PRESERVATION AS THE „CARDINAL INSTINCT“ OF A LIVING BEING</b> _____	45
MAREK VODIČKA	
<b>„LIVABILITY“ AND “NONVIOLENCE” TOWARDS THE OTHER IN JUDITH BUTLER’S <i>FORCE OF NONVIOLENCE</i></b> _____	53
DANIEL ŠTĚPÁNEK	
<b>LIVING, OR RATIONAL BEING?</b> _____	60
MICHAL MILKO	
<b>TRANSITIONAL BEINGS. EMOJI AS A SYMPTOM OF NARCISSISM AND A TOOL OF REGULATION IN POSTMODERN CULTURE</b> _____	69
RADAN ELISCHER, HYNEK TIPPELT	
<b>UNREVIEWED TEXT</b>	
<b>HUMAN DIGNITY AND PALLIATIVE CARE</b> _____	86
MARCELA TURAY	
<b>OFF TOPIC</b>	
<b>INTELECTUAL CONTEXT OF <i>THE REVOLT OF THE MASSES</i></b> _____	97
MICHAEL STEFAN	
<b>COMPLEMENTA</b>	
<b>BACHELARD'S EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE II.</b> _____	112
RADAN ELISCHER	
<b>„DIFFÉRENCE“ OF THE SPACE AND TIME II.</b> _____	131
JAN ČERNOCH	



## ÚVODNÍ SLOVO

Vážení čtenáři,

otevíráte jubilejní, jedenácté číslo filosofické a společensko-vědní revue *Ergot*. Tématem, jež inspirovalo většinu z těch, kteří do něj přispěli, je „živá bytost“. Dobrá půlka z Vás si teď pravděpodobně řekla: „A není ve skutečnosti každá bytost živá?“ To si dovoluji odhadnout po zkušenostech s přípravou tohoto čísla a také se symposiem, jež jsme na toto téma uspořádali koncem minulého roku.

Předkládaný soubor textů otevírá příspěvek Jiřího Hoblíka o výhodách pozorování vlastního směřování *sub specie spiritualis*. Petr Bláha se v eseji *o životě a začátku smrti* zamýšlí nad tím, proč každá oslava života končí v mechanickém vyčerpání. Z hlediska analogie entis zvažuje *živou bytost mezi přírodou a jazykem* Tomáš Adámek.

Otázku, *proč živá bytost nemůže dosáhnout života bez přátelství*, usiluje osvětlit aristotelovská studie Michaely Veselé. Roman Sukdolák pojednal zásadu *oko za oko, zub za zub aneb trest smrti perspektivou I. Kanta. Nietzscheho kritiku sebezáchovného pudu jakožto „kardinálního pudu“ živé bytosti* interpretuje a hájí Marek Vodička.

Motivům „*životaschopnosti*“ a „*nenásilí*“ *vůči Druhému* v knize *Force of Nonviolence* Judith Butlerové se věnuje Daniel Štěpánek. Nakolik záleží na tom, zda je co *živá, nebo rozumná bytost*, anebo spíše vnímající, nebo nevnímající, zkoumá v kritické reflexi etiky Alberta Schweitzera Michal Milko. *Emoji jako symptom narcismu a nástroj regulace postmoderní kultury* pojednali Radan Elischer a Hynek Tippelt.

*Lidské důstojnosti a paliativní péči* v kontextu debat o eutanázii nebo asistovaném suicidii se věnovala Marcela Turay. Michael Stefan mapuje *myšlenkové pozadí Vzpoury davů* s cílem doplnění a ukotvení myšlenek Ortegovy nejslavnější práce. Soubor textů uzavírají druhé části dvou příspěvků, které se nevešly do minulého čísla – Radana Elischera o *Bachelardově epistemologii a filosofii vědy* a Jana Černocho o „*différance*“ *času a prostoru*.

Ústředním tématem druhého letošního čísla bude „odvaha“. Nejenom tematické příspěvky a nejenom v podobě odborných studií přijímáme do konce července. Na konec listopadu chystáme symposium na téma „peníze“, na něž jste srdečně zváni. Bližší informace ohledně našich symposií, požadavcích na autory atd. najdete na stránkách <https://ergosite.wordpress.com>.

Příjemné a podnětné čtení za redakci přeje

Hynek Tippelt

**\_\_recenzované studie**

## Sub specie spiritualis

Jiří Hoblík<sup>1</sup>

Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

[jirhob@seznam.cz](mailto:jirhob@seznam.cz)

### Summary

*Sub specie spiritualis.* This sketch of an approach to reality from the point of view of the spirit attempts to step out of the contradiction between the emptiness of many spiritual concerns and the spiritlessness that characterizes our time. Even if we understand this perspective in a minimalist way – in terms of man as a physical spiritual being – we can make an arc of thought going back to prehistoric times. This gives us the basic framework of spiritual history, for which we note at least some historical moments. It is important to realize that this history is our history. Already in the prehistoric evidence of Venus we can look for the human interest in life, and at the same time, which transcends this interest in the only seemingly self-evident interconnectedness of reason and life.

\*\*\*

Žijeme. Žijeme v časech, kdy se duchovností míní kdejaký plod kdejakého domnění. Ne že by však libovůle byla až novějšího data... V časech, kdy se přitom do představ o životě často nevejde tajemství života, zato se však do nich valí návaly zážitků, prožitků, požitků a jiných –žitků. Kvůli jejich rychlé prchavosti jich musejí být spousty. Na otázky žádající trpělivost se pak ani nedostane. Je možné jen ztěžka učinit krok vzdoru proti bezduchosti, jenž by ve své vzdornosti ani v dalším úsilí neustrnul svou ztěžklostí. Jak vlastně vyjádřit opak bezduchosti?

Nabízí se však nahlížet skutečnost *sub specie spiritualis*, z hlediska ducha. V tom nenajdeme přímo pokojné spočinutí, protože rozpory se v něm jeví ještě vyostřenější. Rozpory se vyostřují, ale tak, že je musíme překročit – i za cenu velké námahy a nebezpečí – do překonání, jímž přitom vůbec nic nekončí. Mluvíme o hledisku, o perspektivě, ne tedy o skutečnosti v jakémisi pojetí, takže duchem tu rozumějme spíš myšlení ve vztahu k jeho referenčním bodům ve vývoji světa (shrňme je jako dějiny a přírodu, jak je poznáváme) a jež je myšlením živých, nejen jsoucích (jak říkal Descartes) bytostí.

V minimalistickém rozsahu se nacházíme v perspektivě intelektu, který je spíš procesem myšlení než jeho orgánem – a tak si je vědom své reflexe, a který musí patřit živým bytostem. Mrtvý intelekt je nepředstavitelný, jinak než živý jej neznáme a známe jej zprostřed jeho dění. V takovém procesu se odehrává – nikoli v perspektivě hromady zmrtnělých věcí, k nimž se jinak neúnavně snaží lidské vnímání přilnout. A přitom se intelekt vznáší nad jícnem závratné hlubiny, jak se o tom vyjádřil již Hérakleitos:

---

<sup>1</sup> Doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem.



*Ani ten, kdo prošel všechny cesty, nenalezne meze duše – tak hluboký má logos (B 45).*

V maximalistickém rozsahu se nacházíme v perspektivě vývoje světového ducha, pro něhož se rozum děje prosazováním řádu kosmu i v duši a jehož život překlenuje diferenciaci živé a neživé přírody jako umělou konstrukci, s níž by bylo třeba se ještě někdy vyrovnat. Těmito dvěma póly, minimalismem a maximalismem, jsou zadány mantinely (nic více než rozsah perspektivy), mezi nimiž se budeme nyní pohybovat, aniž bychom je přímo zkoumali. A přitom z jejich souhledu vyplývá vzájemná neodmyslitelnost života a rozumu. Toto spojení je obdivuhodné, ale i plné napětí, a nevykne se mu nikdo, ani ten, kdo na ně za celý život ani nepomyslí. V našich dalších úvahách se bude objevovat alespoň v částečkách. (Žádná *Summa philosophica!*)

Uprostřed této dilematiky můžeme na sobě a zároveň kolem sebe pozorovat, že se život vyjevuje. Není i tělo projevem života? Není jen tělem se životem jako s jakousi funkcí. Když však pozorujeme projevy života, vidíme, jak se vyjevuje v množství střípků, v jejichž hlubší souvislosti něco z něho zachycujeme.

Někdo by rád nahlížel skutečnost v hlubších souvislostech. Po čem však přitom touží? Hloubka je přeci metaforické (a lákavé a závratné) cosi. A co jsou ony souvislosti? Abychom se vyhnuli představě sou-visejících, (na háčcích spolu visících) entit, mluvíme o participaci, komunikaci, dějinách, pohybu života nebo o harmoniích, ale také o tom, co to vše popírá. Není rozpor také souvislostí? Nežijeme vposledku pomocí překonávání rozporů (až rozporů mezi bytím a nebytím)? Nejsou tu také ve hře vnitřní souvislosti – a jak přitom uprostřed neustálých a neodbytných změn zachovat zřetel k celistvosti?

To se pak nabízí sledovat pohyb ducha, jímž můžeme rozumět pohyb, který naznačenými souvislostmi prochází a všechny je překlenuje a ukazuje se především na vývoji přírody a na lidských dějinách. Je velkou otázkou, kam tento pohyb povede za rozporu mezi obojím. Často se dosud píše o „dějinách myšlení“, jež se ale obvykle líčí jako konsekvence myslitelů. Pojem ducha ponouká však k hlubší souvislosti, kterou tu chceme oproti simplifikacím naznačit právě jako perspektivu *sub specie spiritualis*, jako perspektivu přechodů mezi perspektivami. Perspektivita není dogma, nýbrž rozpětí, v němž se jednotlivé myšlení pohybuje a v němž si nevystačí jen samo se sebou, takže potřebuje proměny své perspektivy a dokonce perspektivu perspektiv. Proto mi nemusí být líto, že se do cizích nepřevtělím. Za této podmínky vyvstává do nedohledna rozpráhnutá mnohoznačnost. Vědět o tom je lépe než jen podléhat, a tak se nabízí sledovat přechody a vědět, že vše ani zdaleka nekončí bodem, k němuž dosáhneme.

O životě však mluvíme dnes a denně, ale je život tím, jak mu rozumíme? Není daleko spíše tím, čemu nerozumíme? Dávno tu je sice biologie, která ale není vědou o životě (*bios*), místem, na němž někdo životu rozumí, nýbrž zkoumáním živých organismů. Nacházíme se ve zjevném rozporu, v lepším případě v produktivním rozporu, když nevíme, co říkáme – a chceme přitom něco říkat, abychom se do-z-věděli. Tím ovšem nechci nikoho přitlačit ke zdi, jak to dělával Sókratés, nýbrž na nevědění bych chtěl odkázat jako na slabost síly tváří v tvář tajemství. Není to slabost ubohosti, nýbrž v porovnání s nezměrností, vůči níž nikdo není velikánem. A tak se nepropadáme do bezvýchodna, když sledujeme vlastní směřování.

Tuto výhodu nabízí pozorování *sub specie spiritualis*. V něm zaznívá otázka na to, co mají společného všechny živé bytosti. Zde se zároveň vrací ono sepětí rozumu a života – a vhlédnutí do života, ohromujícího jen ve svých projevech svou rozmanitostí, rozsáhlostí a mocí, usvědčuje antropocentrický intelekt z nabubřelosti. S vědomím toho si můžeme klást specificky lidskou otázku životního zájmu, ač životní zájem můžeme připisovat všem živým bytostem. Otázka životního zájmu vede k reflexi a tvořivosti, a tímto způsobem k překračování pouhého životního zájmu. Pohybem ducha můžeme tedy rozumět nejen sledování, ale rovněž překračování životního zájmu a udržování jeho homogenity. Tvrdit, že život je veden touhou po sebezáchově, je zúžením na sledování linie, které opomíjí potenciál touhy se rozepnout k celému životu a možnosti akcentace vůle po seberozvíjení a sebeuplatnění, ale i po překonávání dosavadností. Tím životní zájem přechází do zájmu existenciálního. Nepopíráme přitom, že životní vůle zůstává intelektem ovládnuta nezcela a že v působí i nietzscheovská slepá „vůle k moci“, jež jako by se ve svém směřování rozplývala. Zkušenost vlastní moci vzbujuje touhu po vzednutí, aniž by jí záleželo na vědomí účelu. Vývoj je tak poháněn interní rozporností, spíš než pouhým strachem z ustrnutí. Není jisté, zda někdy život zemře. Je ale mocný natolik, že na vnitřních rozpornostech netroskotá, nýbrž překračuje je.

### Překračování antropologického hlediska

Namísto subjektivismu nebo objektivismu, které stále žijí v různých formách i kryptoformách, počítejme při směřování (ač je to jisté zjednodušení) s dynamickou interakcí ve vývoji – ve vývoji přírody i dějin. Proto jednotlivý zájem patří do nesmírného a nesmírně otevřeného rozpětí. A teprve s tím platí, že lidský duch je silou poznávání. Teorii poznání tu rozvíjet nebudeme, ale spojení duchovnosti a poznávání se prostě nelze vyhnout. Zde však proto, abychom zdůraznili že když poznáváme, *poznáváme něco*, poznáváním to vymezujeme, abychom to vydělili a zurčiteli.

Za své interaktivity můžeme na svém pozorování i na předmětu pozorování zjišťovat, jak se něco stává určitým, a sice poté, co vzešlo z neurčitosti. Taková je po výtce lidská existence a lidské poznání. Tak se vyjevuje duch – vyjevuje se jako něco, co samo není něčím, aby pak bylo něco zjevné.

Znázornit si to můžeme právě i na čistém pojmu ducha. Jak jej vůbec vysvětlit? Jako by vyvstal z nejasna, z neznáma, a přitom ve svém původu zůstal jakýmsi způsobem stále zachycen. Myslet ducha tedy můžeme, ale co přímo o něm vypovíme? Činíme jej předmětem své mysli, ale vymyká se předmětnosti, a tak dál zbývají nepřímé cesty. Pojem ducha ať je nám prostě interpretačním nástrojem, pomocí něhož pojmenováváme předcházení projevu a vzcházení projevu. Poučení Hegelem pak duchem rozumějme pohyb inklinující k vyjevení: „Duch je to, co se manifestuje, co se jeví, ale ve svém projevu je nekonečný; duch, který se neprojevuje, není...“<sup>2</sup> Anebo přesněji: životní pohyb rozvíjející se strukturací rozumného řádu a směřující k projevení, jehož význačným, ne však výlučným médiem je tělesnost. (Ne že tedy se lidský duch skrývá někde v lidském tělesném organismu, což je dávná mytická idea, dnes však vulgární

<sup>2</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1, *Einleitung in die Philosophie der Religion; Der Begriff der Religion*, Hamburg: Meiner 1993, s. 37.

domněnka.) Poznáváním tedy rozumějme naši reakci na to, jak se nám duch jeví, tuto interaktivitu.

Když se ale pokoušíme poznávat život, lapili jsme přitom život sám? Ne že bychom o něm nemohli nic vypovědět, to naplatí ani zdaleka, je ale v naší myšlence fixován a popřípadě znehybněn, aby myšlenka života získala stabilní a úplnou platnost? Athénské sovy houkají nad tím, jak se notoricky zpozdíly.

### V perspektivě duchovních dějin do dávna

S otázkou na život mysl někdy dobíhá i k pradávnu, v němž se bezpochyby život také odehrával. Jaký to však byl život? Co měl společného se životem, na který se nyní ptáme? Byl životem živých, jinak myšleným, ale jak jinak jiným, když byl jinak myšlen, a přitom se myšlením uskutečňoval i projevoval, jak o něm můžeme mluvit stále, abychom se jinakostí neroztříštili? Abychom se tedy nevrhali do otázky na pradávno přímo a bezhlavě, pomýšlejme na duchovní dějiny, které nám dovolí propojování perspektiv a sledování vývoje.

Zvažme *život* pradávny, ač s vědomím limitovaných studijních zdrojů. V zásadě počítejme s materiálními doklady, z nichž je možné vyrozumět jiný než přímý sebezáchovný zájem již alespoň v pozdním paleolitu, a s možnostmi z výmluvnějších pozdějších dokladů usuzovat na pojetí, jež jim předcházela. Se vši rezervovaností si tak představme život paleolitického člověka, který vnímal život jako vyvěráni z nevyčerpatelných (ne nekonečných, ale právě a vlastně doposud nevyčerpatelných) hlubin Země, s úctou, bázní, fascinací i vděčností. Nad tím nepotřebujeme a ani nemůžeme psychologicky spekulovat, když si jen připomeneme elementární afekty života, které jsou prastaré a které lze podle našeho názoru vyčíst z dobových kulturních projevů. Hlubiny Země byly tehdy nanejvýš za-jímavé – když z nich vyvěrá bohatství rostlinstva, když do nich člověk pronikal vstupováním do hlubokých jeskyní, do těchto zemských vulv, zvoucích do tajemného nitra, a když člověk do hlubin země také pohřbíval.

Sotva byla tehdy k dispozici abstraktní idea života. Vzájemná blízkost myšlení, prožívání, vnímání a intuice musela být těsná, dnes nepředstavitelně. Odtud, ne z nějakého spekulativního konstruování, vzešla symbolizace, která život vyjadřovala Venuší – jak bývá označována ženská figurka se zvýrazněnými pohlavními znaky (podle *Venus impudique*, „Nestydaté Venuše“ z doby kamenné, nalezené ve Francii). I paleolitičtí sběrači mohli být vděční za plodnost země.<sup>3</sup> (V této souvislosti slouží jméno Venuše jen jako metafora, která ovšem nevylučuje věčnou souvislost s vitálními aspekty starověkých bohyní, jako byla římská Venuše, vždyť metafora nebyla zvolena zcela libovolně.)

Paleontologové a paleoantropologové Venuše popisují – ale zůstávají příliš svazování deskripcí. Alespoň se často shodnou na tom, že nesloužily pragmatickému účelu ani ozdobě. To však, že Venuše symbolizují životní moc, je přitom nenapadá. Jsou to v každém případě kulturní výtvoři s jakýmsi účelem, které asociují životní zájem. Jak

<sup>3</sup> K souvislosti Země a Venuše srv. Z. Neubauer; T. Škrdlant, *Skrytá pravda Země: Živly jako archetypy ekologického myšlení*, Praha: Mladá fronta 2004, s. 120 n.



vůbec dokládá pravěká ikonografie, paleolitický člověk byl schopen abstrakce v rámci svého životního prostoru, přičemž častá vyobrazení vulvy měla sotva jen informativní, estetickou nebo snad erotickou funkci,<sup>4</sup> zatímco kultickou a magickou funkci této vegetativní symboliky lze blíže specifikovat jen stěží.<sup>5</sup> Pokud Venuše symbolizovala mateřství, zastupovala ženství vůbec nebo ženskou část kmene? Uvažme přitom že člověk žil zblízka obklopen přírodou jako závratně mocným projevem života, žil do ní zasazen, vžit do ní, a sotva tedy izoloval živé lidství od ostatního života. Snad jen jeho zvláštností zneklidňován. Navíc žil odkázán na přírodní zdroje a na úspěch v zápasu s přírodními silami, které jej ohrožovaly. Venerický symbol tedy zřejmě odkazoval i kamsi mimo tehdejší lidskou komunitu. A sice ke zdrojům života, jako by Venuše měly střežit a požehnáním obdařovat cestu, jež ze zemských hlubin vede k živým bytostem. Lidem přibližovaly a ztělesňovaly moc života, fixovaly pozornost vůči životu. Ale to vše je jen vágní naznačení jejich smyslu. Jen obecně tu uvažujeme o moci života ve spojení se Zemí a jejími hlubinami, ne však ještě o bohyni. Jaký vůbec byl proto-teismus či preteismus?

V této souvislosti můžeme odkázat také k nejstaršímu zjištěnému dokladu pro náboženský symbol smíšené bytosti, jímž je pozdně paleolitická figurka člověka s hlavou samičky lva jeskynního (*Panthera spelea*),<sup>6</sup> vyřezávaného z mamutího klu a nalezeného v jeskyni Hohlenstein-Stadel v jihoněmeckém Lonetalu (z doby mezi -41 000 a 35 000).<sup>7</sup> Interpretace figurky inklinují k domněnce, že se jedná o mužskou postavu, a protože byla nalezena v odděleném prostoru, je možné, že sloužila rituálnímu účelu.<sup>8</sup> Tedy zosobnění životní moci, jež je lidem a zvířatům společná a jež je navíc přesahuje?

Země jako mocná veličina měla jistě pro paleolitického člověka svou prioritu. Tím spíš, že vyrůstání rostlin odkazovalo zpětně ke svému odněkud. Rostlina vyrůstá z hlubin. I když je toto hledání zdroje životní moci v hlubinách dávno zapomenuto, zůstala nám až dodnes touha po hlubinách a hloubkách. Hluboké kořeny, sám symbol hlubin, nebo touha po hlubokých myšlenkách se zdají být ukotveny v tomto dávnu. Jednotlivé zkušenosti a jejich kolektivní potvrzování nejspíš sledovaly cykly životních procesů, fázované vyvěráním životních sil a návratem bytostí do mateřského lůna Země. Matka rodila ke smrti – trvalý úděl všech matek...

<sup>4</sup> Srv. H. P. Duerr, *Sedna oder Die Liebe zum Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, s. 48: „Wäre es auf das ästhetische Objekt angekommen, wie ließe sich dann - zum Beispiel - erklären, dass die Eiszeitkünstler in der Höhle von Bédeilhac auf dem Bauch durch einen langen Tunnel robbten, um in einer Kammer an einer Stelle, an der die Höhlendecke nur 25cm vom Boden entfernt ist, einen Pferdekopf (und anderes) zu gravieren, wobei sich der Künstler in eine schwierige, verkrampfte Stellung begeben musste.“

<sup>5</sup> Srv. S. Vierzig, *Mythen der Steinzeit: Das religiöse Weltbild der frühen Menschen*, Oldenburg: BIS-Verlag 2009, s. 72.

<sup>6</sup> Srv. J. Hahn, *Die Stellung der männlichen Elfenbeinstatueette aus dem Hohlenstein-Stadel in der jungpaläolithischen Kunst*, in: *Germania*, sv. 48, 1970, s. 1-12.

<sup>7</sup> Srv. C.-J. Kind, *Das Lonetal – eine altsteinzeitliche Fundlandschaft von Weltrang*, *Archäologie in Deutschland* 6 (2016), (str. 22-25) s. 24.

<sup>8</sup> Srv. C.-J. Kind a kol., *The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Württemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine*, in: *Quartär: Quartär Internationales Jahrbuch zur Eiszeitalter- und Steinzeitforschung*, 61, eds. W. Müller et al., Rahde: Marie Leidorf 2014, (str. 129-145), s. 144. K dalším paleolitickým therioantropomorfním postavám srv. *ibid.*, s. 142.

Antická úcta k vegetativním bohyním odkazuje navíc nazpět k jakýmsi prototeistickým či preteistickým formám, pro které se někdy užívají symbolická pojmenování *Terra Mater*<sup>9</sup> nebo *Magna Mater*. Podle jedné teorie neolitická *Magna Mater* platila za živou autarkní bytost par excellence.<sup>10</sup> Tato pojmenování mají ale až starověký původ. (*Magna Mater* byl římský titul původně frýžské bohyně Kybelé, její kult je doložen v -8. stol.)<sup>11</sup> To ovšem znamená, že příroda ponoukající k vnímání projevujícího se tajemství života působí ve filosofické perspektivě jako zjevení ducha – a hmota zase jako jeho tajuplné médium, jestliže půda platila za rodidla. Vzhledem k tomu pak život není nějaké něco nebo prapouhý žitek, nýbrž se jeví jako pohyb ducha. Zjevující se, k rozumění se nabízející, ale zároveň vymykající se a nezvěcnitelný. (Stačí vyzávorkovat moderní a dnešní fyzikalistická schémata.) Myslet život je nutné, ale s tím, že myšlenkovému předmětu život uhýbá, a také tím se i v něm projevuje. Stačí už jen dodat, že vzhledem k takovému životu se odnepaměti rozvíjel i kult – kult jako služba životu, jeho oslava.

### Kosmizace

Cesta ducha ovšem pokračovala od paleolitu dále nejrůznějšími variacemi ve starověkých civilizačních centrech, z nichž relevantní je pro nás starověký Přední východ s jeho mytologiemi. V mytologiích se obraz života rozpřahoval do kosmických rozměrů. Terra Mater si nemohla udržet dominanci navždy a nemohla ani zastrít lidské zraky pro pohledy na nebesa, takže tajemství života se hlásilo nejen z nitrozemského vyvěrání, nýbrž i z nebeské závratné dálavy.

Zjevení ducha v přírodě dostalo tak podobu Gaii, mateřské bohyně a bohyně mrtvých, z níž se rodí kosmický řád – vždyť je především „Rodičkou“ (již co do etymologie).<sup>12</sup> Hésiodos v ní pak spatřoval nejstarší z pěti prabožstev, která se spontánně vynořila z Chaosu. Dala pak „panensky“ jako bohorodička (později se transformovala v Pannu Marii) život mimo jiné nebeskému Úranovi (srv. *Theogonia* 116–119). Její vyvstání z Chaosu není přitom žádnou historickou minulostí, nýbrž vyjádřením vlastní povahy kosmu, v němž se prostě a přímo neprojevuje řád, který by se stále zdokonaloval, nýbrž prosazování řádu setrvává v neustálém napětí se svým protikladem, a tedy nejen v možnosti svého rozvíjení, ale také v možnosti zvrtnutí nebo úpadku (směřování k pra-stavu). Teprve za tohoto předpokladu mohou mít svou platnost ideál dokonalosti a vůle ke zdokonalování. Je velmi vhodné si to připomínat, protože moderní představy přímočarého pokroku jsou ve srovnání s tím naivní a extrémně nebezpečné. Rehabilitovat mytologii naproti tomu ovšem nemůžeme.

Pokud starořecký obraz integrujeme do duchovních dějin, můžeme si všimnout vývoje, který je mu vlastní a podle něhož Gaia vzdorovala chaosu, plodila svůj nebeský protipól, a tím řád rozvíjela i ohrožovala. Velmi aktuální obraz! (K rozvíjení dochází

<sup>9</sup> K jejím paleolitickým kořenům srv. Th. M. Ludwig, *The Sacred Paths: Understanding the Religions of the World*, London: Parson 2019<sup>4</sup>, s. 50.

<sup>10</sup> Srv. M. K. Ehmer, *Göttin Erde, Kult und Mythos der Mutter Erde: Ein Beitrag zur Ökosophie der Zukunft*, Neunkirchen-Seelscheid: Zerling 1994, s. 24.

<sup>11</sup> Srv. E. Simpson, Phrygian Furniture from Gordion, in: G. Herrmann (ed.), *The Furniture of Ancient Western Asia*, Mainz: Philipp von Zabern 1996, s. 198–201.

<sup>12</sup> Srv. M. Meier-Brügger: Zu griechisch γῆ und γαῖα, in: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 53 (1992), s. 113–116.

na úkor jeho zdrojů.) Z hlediska vývoje pak dodejme, že Gaia stále posvěcovala perspektivu spjatou se zemí, potřebujíc však být prosvěcována, takže se jevila už jen jako jeden pól pohlavní diferenciaci, z něhož navíc nemohla konkurovat nebeské všeob-  
sáhlosti, vznešenosti a oživujícímu světlu, ve kterém bylo souběžně rozpoznáno světlo rozumu. Přeci jen se prosadila priorita nebes. Ne náhodou byl Zeus ztotožněním ži-  
vota i rozumu, a tak se stal i patronem nové etapy řeckých kulturních dějin.

Spolu s vytvářením nebesko-zemské parity se, jak bylo naznačeno, vyjevovaly kos-  
mické a pozemské pořádky, vyjevovaly se i svou srozumitelností. A spolu s tím se  
ozývaly tři další faktory, které se v některých konceptech odrazily v teorii živlů  
a odpovídají tak ohnivému, vzdušnému a vodnímu živlu, jež se přidaly k živlu zem-  
skému. Myslím tím faktor žárový, dech živící a svlažující. Dech živící vzduch  
a vítr spojují nebe se zemí, a poskytují tak podnět k úvahám o duchu a duchovnosti,  
o pohybu mezi „nebem a zemí“, ale i o vnější a vnitřní stránce všeho, co je, a o čem se  
kdykoli můžeme přesvědčit pozorujíc dech, tento pohyb mezi nitrem a vnějškem.

Jak obrovský je to však oblouk, který se klene od starověké rozpukající se duchovnosti  
k současné perspektivě *sub specie spiritualis*... doprostřed civilizačního závalu. Zde ne-  
otvíráme jen průzor do mrtvého dávná, ale připomínáme odvěkost dějin ducha, spleti  
dějin vedoucích přemnohými směry, z nichž jeden spojuje paleolitický venerismus  
a křesťanský marianismus. Památkou této souvislosti je růže, která ve starověku sym-  
bolizovala bohyni Venuši, ve středoevropské ikonografii Marii, matku Ježíšovu.<sup>13</sup>  
Transformace paradigmatu feminity napříč tisíciletími!

### Jedno-duchost

I proto se sluší upozornit na to, že na své cestě od pravěku přes starověk učinily  
duchovní dějiny překvapivou odbočku svou cestou Jeruzalémem. Namísto  
kolosálních velkolepostí Orientu, které by se bez ustání vzestupně valily dějinami, po  
tragických zkušenostech s rozvalinami pronikla průrvou dějin svébytná jedno-  
duchost. Princip jediného nejvyššího ducha. Kosmická jednoduchost tváří v tvář  
zemské rozhemženosti, svému zemskému protějšku. Jak na to jen ti izraelští rolníci,  
sedláci, řemeslníci, úředníci a jejich vládcové přišli? Tajemství nevyčerpatelného  
života v hlubinné relationalitě vůči nezměrné rozmanitosti všeho živého... Právě to je  
skryto ve jménu Jahve, jehož vyslovení vedlo k třesu, mrazení, závratí i fascinaci. Podle  
Hegela se jednalo tehdy o náboženství ušlechtilé individuality.<sup>14</sup>

Ušlechtilá individualita je patrná ze slov Ž 104,4, kde píše, že Jahve jede „na křídlech  
ducha / větru (*rúach*)“. Je pozoruhodné, že hebrejský výraz pro ducha asociuje ducha  
i vítr podobně jako řecký výraz *pneuma*. Asociace pak prozrazuje analogii i hlubinné  
sepětí. Avšak žalm sám sleduje manifestaci vznešenosti nebeským pohybem. Není od  
věci v této souvislosti upozornit na to, že hebrejská literatura ví rovněž o duchu oži-  
vujícím (srv. רוח חיים „duch / dech života“ v Gn 6,17; 7,15.22; k oživujícímu duchu srv.

<sup>13</sup> Srv. S. Becker, čl. Rose, in: R. W. Brednich (ed.), *Enzyklopädie des Märchens* 11, *Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin: de Gruyter 2004, (sl. 833-842) sl. 834-835.

<sup>14</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1, str. 40. K věci srv. J. Hoblík, *Myšlenkově schůdné cesty mezi Jeruzalémem a Athénami* II, Acta Universitatis Purkynianae, Facultatis Philosophicae. Studia Philosophica, sv. 14, Ústí n. Labem: FF UJEP 2017, str. 86-115.



Jb 33,4; Ez 37,5.6.14; J 6,63; 1 Kor 15,45; 2 Kor 2,6; Gal 5,25; 1 Pt 3,18; Zj 11,11). Duch se tedy realizuje a projevuje ve světě, do něhož vnáší život. Zní to téměř jako metafyzický postoj, jemuž ovšem schází explicitní metafyzické zaujetí a systematické podání. Je-li duch oživující, měli bychom si domyslet, že sám přetéká životem. To bylo odedávna možné zpětně odvodit z hemžení života na Zemi, jež se děje zásluhou rozmanitosti forem a za pomoci reprodukce. Stačí se zeptat na zdroj a na původ... Protože pak výše citovaná ukázka ze žalmu náleží i do našich duchovních dějin, můžeme si tu rovněž uvědomit svou perspektivu *sub specie spiritualis*, jak platí *sub conditione*. Mezi lidmi rozšířená distance vůči dějinným návaznostem vede totiž k jisté bezradnosti nad dávnou řečí o duchu, a proto je užitečné se těmto návaznostem věnovat.

Zároveň není žádná náhoda, že se stoa, svébytná dědička mytických koncepcí, rozhlížela po kosmu plném života, nejen hmotném, ale i duchem ovládaném, a současně vyzdvihovala tvůrčí Logos. Pro Chrysippa byl Logos „rozumové pneuma“ a pneuma přitom samo znamenalo jakousi silou obdařený kosmický rozum. Analogicky má kosmos duchovní jádro: „Žádná jednotlivá věc, ať je jakkoli nepatrná, se nestane jinak než ve shodě s obecnou přírodou a jejím rozumem (logem)! (in: Plutarchos, *De stoic. repugn.* 1050b). Rozumnost kosmu – to je myšlenka, která má něco do sebe. Jen by bylo třeba doplnit, jak do ní včlenit kontingenci, rozporuplnost a deviaci, tyto tak závažné faktory.

Abychom neopomněli návaznosti, musíme tu také poznamenat, že filosofie judaismu, ale i křesťanské myšlení se ke stoickým podnětům znaly a jako by mnohým přisvědčily – až na onu stoickou identifikaci božství a kosmicity. Vždyť také podle Iústina Martyra v celém kosmu je činný *Logos spermatikos*. Svět je podle jeho úvah plodem božského rozumu, a proto tak pučí životem, a prostřednictvím jeho děl je proto božský rozum i lidskému intelektu dostupný. Dokonce tentýž Logos otvírá nadějně vyústění dějin prosáknutých neštěstím.

Nemůžeme opominout ani to, že od starověku je Duch ztotožňován s Bohem. Tomu bychom měli rozumět s výhradou, že se tu nejedná o definici Boha nebo Ducha – protože definování je vymezování, zatímco duch se mezím vymyká a překračuje je. Výpovědi o něm odkazují daleko za vyslovené. Jedna taková zásada má své význačné místo i v dějinách moderní filosofie (u Jacobiho<sup>15</sup> a Hegela),<sup>16</sup> a přitom v ní splývá postoj filosofický s postojem náboženským: „Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě“ (Jan 4,24). „Uctívání“ znamená náboženský úkon v jednotě činu a zkušenosti, úkon, z něhož můžeme vyrozumět, že zmíněná zásada nedemonstruje jen intelektuální operaci, nýbrž vyjadřuje možnou formu jednoty božského a lidského, aniž by tím byl zrušen rozdíl mezi obojím.

Filosofie je ovšem odkázána na myšlení – v to počítaje myšlení o náboženském myšlení. Pokud však nechce být syrovým myšlením, ani nechce vplynout do náboženství,

<sup>15</sup> Veškerost rozmanitých jevů naplňuje podle Jacobiho „živý, pořádající a určující duch“, který se vyjevuje v lidské duši, F. H. J. Jacobi, *Werke* 1, eds. Fr. Roth – Fr. Köppen, sv. 4,1, Leipzig: G. Fleischer 1819, s. 232. V návaznosti na to pak říká: „Víra v nejvyšší bytost jako pramen všeho bytí a vznikání, a víra v jednoho Boha, který je duch, jsou obě dány člověku v nezbadatelné skutečnosti své spontaneity a svobody, bez níž by nebylo možné myslet ani Euklidův první axióm“, *ibid.*, s. 251.

<sup>16</sup> V.d.

může se stát filosofickou spiritualitou. Sledováním myšlenkové cesty, reflexí zkušenosti putování a překračováním k jejím cílům. Filosofická interpretace náboženství přitom může být východiskem nebo prostředkem, ne však účelem. S vědomím toho můžeme interpretovat tvrzení „Bůh je Duch“ na jedné straně jako výpověď o jakési netělesné personalitě (a tedy o sebeurčování) Ducha, protože představa božství je vždy personalistická (srv. jak Hegel interpretuje Jacobiho stanovisko k negování negace, jež vyplývá – jelikož *omnis determinatio est negatio* – z determinace substance, s tím, že z absolutní negace vyplývá svoboda a sebeurčení: „Bůh je duch, absolutno je svobodné a osobní“).<sup>17</sup> Na druhé straně pojem ducha ztotožňovaného s pojmem Boha naznačuje jakési nezůstávání v sobě. V náboženské perspektivě se má totiž lidské uctívání dít v Duchu, s nímž člověk má vstoupit do niterného kontaktu, ne však v božském transcendentnu, do něhož se nemůže vznést. Může jen, co mu Duch otevře. (Hegel mluví o pozvednutí myslícího ducha k Bohu, který je nejvyšší myšlenkou: „Bůh je duch, jen pro ducha, a jen pro čistého ducha, tj. pro myšlenku; tento je kořenem takového obsahu, i když se k tomu připojuje obrazotvornost a názor a tento obsah vstupuje do vnímání“).<sup>18</sup>

Ducha v náboženském pojetí lze tedy interpretovat jako boží exteriorizaci, vykročení ze sebe. Znamená původně božské zůstat sám sebou a vystupovat vně sebe. Paradigma dějící se jinakosti vůbec a hlubinné souvislosti jinakostí. S respektem k tomu býval člověk chápán jako duchovní bytost tělem obdařená, vnitřně celistvá uprostřed rozmanitosti, živá a zároveň rozumná, s potenciálem „vnitřního života“ a s potenciálem být vzkříšena po svém úmrtí. Co vůbec z toho zůstalo? Hegel to vyjádřil slavnou tezí: „Bůh je toto: odlišovat se od sebe, být si předmětem, ale v tomto rozdílu vůbec být se sebou identický – duch.“<sup>19</sup> Stálo by ovšem za zvláštní úvahu, co si počít s identifikací ducha jako sebevědomí, v němž se vrací antická myšlenka logu.

### Ve jménu nejednoznačnosti

Ve svých úvahách jsme zmínili několik charakteristických prvků pojmu ducha, ale ne abychom ducha popsali, nýbrž abychom nastínili některé možnosti nahlížet skutečnost *sub specie spiritualis*, tak abychom se neopírali o prázdný pojem, a zároveň si ukázali, že to, co lze myslet, nemusí být něčím, veličinou vtlačenou do mezí. Sledování pohybu ducha znamená sledování života, dění, směřování, vyjevování – v onom podivuhodném sepětí rozumu a života, v paradoxu projasňování a tajemství, definování a vymykání, skrytosti a vyjevování. V této hře ambivalencí se pak jako úzkoprsé jeví postoje, podle nichž to, čemu nerozumím, jen proto není nebo nemá smysl.

Vždyť život se nenechává chytat do pastiček bezduchých vágností nebo technik krocení – vědeckého, úředního nebo politického. Tyto techniky mu spíše způsobují mnohá utrpení. Dramatika života nedovoluje však zůstat pouhými pozorovateli.

<sup>17</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, s. 121.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: 2. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke 17, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, s. 356.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2, Die bestimmte Religion*, Hamburg: Meiner 1994, s. 187.

Nahlížení skutečnosti *sub specie spiritualis* zároveň nedovoluje končit na suchu. Spřízněnce lze najít v nejrůznějších epochách a kulturních okruzích (proto se díváme na současnost již vzhledem k pravěku) – a netřeba je přetvářet ke svému obrazu, když je dost co dělat na vlastní vinici. Zůstat vědomě ve vlastní perspektivě *sub specie spiritualis* znamená rozumět tomu, co se rozumění dává bez podléhání libovůli, a zároveň respektovat tajemství života. Vztah luštitelů k němu je nepřipadný. Nepotřebujeme nutně metafyzickou stavbu, a přesto můžeme uspokojovat svou metafyzickou potřebu navzdory všem, kdo do úmoru žvaní o konci metafyziky. Dívat se na skutečnost *sub specie spiritualis* – to člověk dovede, jen ne každý to v sobě objeví, a pokud to přeci jen objeví, ne vždy to i reflektuje. Poznávacím znamením je citlivá vnímavost a smysl pro nejednoznačnosti a polyvalence. Umění říci pravé jasné slovo v pravý čas se tím ale nepopírá...

### Poznámky závěrem

Nahlízet skutečnost *sub specie spiritualis* (oproti jiným perspektivám, jako je perspektiva výzkumnictví, perspektiva ideologická, pragmatická, agnostická atd., náležející do nabídky perspektiv udávajících základní parametry předporozumění pro nahlížení skutečnosti) – o tom můžeme hovořit podle toho, nakolik v člověku vidíme duchovní (ne tedy jen hmatatelnou nebo zvěcnitelnou) bytost, podle toho, co tím rozumíme, a nakolik jsme si této své perspektivy vědomi. Je vhodné přitom nevidět ve spiritualitě jen formální a lesklé lákadlo, dále pak vyrovnat se s nedorozuměními historickými, jako byl středověký monopol kněžstva na kategorii „duchovní“, ale i současnými, jako je „Philosophie des Geistes“, jež se zabývá mentálními stavy (její anglický ekvivalent *Philosophy of Mind* je přeci jen přílehavější), dále pak vyrovnávat se s mnohoznačností pojmu ducha – ne však zplošťováním –, a nenechat se svádět tendencí z něho dělat filosofické strašidlo. Filozofovat v této perspektivě znamená mnohé a není žádnou povinností hlásit se do tendenčního houfu. Nazývám ji, jak ji nazývám, s předpokladem, že je možné najít množství alternativních přístupů i pojmenování.

Docela na konec si dovolím uvést slova J. G. Fichta, která prozíravě ilustrují a vystihují moderní duchovní zmatení:

„Jeden starý filosof tvrdil, že zvířata vyrostla ze země: tak jako se to děje v malém až do našich dnů, dodával k tomu, protože každé jaro, zejména po horkém dešti – můžeme například pozorovat žáby, jak se jejich některé části, například přední nohy, již dobře vyvinuly, zatímco ostatní části těla jsou ještě hrubými hrudkami zeminy. Polozvířata tohoto filosofa, nehledě na to, že by jinak mohla sotva dokázat něco, co dokazovat mají, poskytují nicméně přílehavý obraz duchovního života obyčejného člověka. Vnější končetiny tohoto života jsou na nich již dokonale vytvořeny, a už teče horká krev do nejzazších částí; avšak v srdci a v ostatních ušlechtilých životních částech, – kterážto místa o sobě, a podle zákona, jsou ovšem de a nutně tu být musejí, protože kromě toho ani vnější končetiny tu být nemohou, – v těchto místech, říkám, jsou ještě necitelnými hrudkami hlíny, a ledovou skalou.“<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Srv. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, in: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* 5, Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845/1846, s. 432 n.



## Shrnutí

Náčrt přístupu ke skutečnosti z hlediska ducha se pokouší vystoupit z kontradikce mezi prázdnotou mnohých spirituálních zájmů a bezduchostí, jíž se vyznačuje dnešní doba. I když tuto perspektivu pochopíme minimalisticky – v pojetí člověka jako tělesné duchovní bytosti –, můžeme učinit myšlenkový oblouk sahající až do pravěku. Tím dostáváme základní rámec duchovních dějin, u nichž si všímáme alespoň některých dějinných okamžiků. Důležité je uvědomit si, že tyto dějiny jsou našimi dějinami. Již u pravěkých dokladů Venuší můžeme hledat lidský životní zájem a zároveň, který tento zájem překračuje v jen zdánlivě samozřejmé propojenosti rozumu a života.

## Použitá literatura

### Primární

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1998.

Fichte, J. G., *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, in: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke 5, Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845/1846.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1, Einleitung in die Philosophie der Religion; Der Begriff der Religion*, Hamburg: Meiner 1993.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2, Die bestimmte Religion*, Hamburg: Meiner 1994.

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke 17, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.

Jacobi, F. H. J., *Werke* 1, eds. Fr. Roth – Fr. Köppen, sv. 4,1, Leipzig: G. Fleischer 1819.

*Novum Testamentum Graece*, eds. E. Nestle – B. Aland – K. Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012<sup>28</sup>.

### Sekundární

Becker, S., čl. Rose, in: R. W. Brednich (ed.), *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 11, Berlin: de Gruyter 2004, sl. 833-842.

Duerr, H. P., *Sedna oder Die Liebe zum Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990<sup>2</sup>.

Ehmer, M. K., *Göttin Erde, Kult und Mythos der Mutter Erde: Ein Beitrag zur Ökosophie der Zukunft*, Neunkirchen-Seelscheid: Zerling 1994.

Hahn, J., *Die Stellung der männlichen Elfenbeinstatueette aus dem Hohlenstein-Stadel in der jungpaläolithischen Kunst*, in: *Germania*, sv. 48, 1970, s. 1-12.

Hoblík, J., *Myšlenkově schůdné cesty mezi Jeruzalémem a Athénami II*, Acta Universitatis Purkynianae, Facultatis Philosophicae. *Studia Philosophica*, sv. 14, Ústí n. Labem: FF UJEP 2017.

Kind, C.-J., *Das Lonetal – eine altsteinzeitliche Fundlandschaft von Weltrang*, *Archäologie in Deutschland* 6 (2016), s. 22-25.

Kind, C.-J., a kol., The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Württemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine, in: *Quartär: Quartär Internationales Jahrbuch zur Eiszeitalter- und Steinzeitforschung*, 61, eds. W. Müller et. al., Rahde: Marie Leidorf 2014, s. 129-145.

Ludwig, Th. M., *The Sacred Paths: Understanding the Religions of the World*, London: Parson 2019<sup>4</sup>.

Meier-Brügger, M., Zu griechisch γῆ und γαῖα, in: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 53 (1992), s. 113-116.

Neubauer, Z.; Škrdlant, T., *Skrytá pravda Země: Živly jako archetypy ekologického myšlení*, Praha: Mladá fronta 2004.

Simpson, E., Phrygian Furniture from Gordion, in: G. Herrmann (ed.), *The Furniture of Ancient Western Asia*, Mainz: Philipp von Zabern 1996, s. 198-201.

Vierzig, S., *Mythen der Steinzeit: Das religiöse Weltbild der frühen Menschen*, Oldenburg: BIS-Verlag 2009.

## O životě a začátku smrti

Petr Bláha<sup>1</sup>

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

### Summary

*On life and the beginning of death.* The article examines the symbolic role of the mathematical equation  $2 \text{ times } 2 = 4$ , especially with regard to Orwell's and Zamyatin's negative utopia. It points out the connection between the capture of human defiance against totalitarian manipulations and the pressure of mechanization, which does not necessarily have to be part of power strategies. The detected tension between the organic and mechanic explores with the help of Dostoevsky's *Underground Man* and Safarik's *guarantor*.

\*\*\*

Mnohdy se zdá být zřejmým, že tím nejpodivuhodnějším na každé formě života je její zápas s nejlhostejnějšími podobami popření života. Jedním z možných vysvětlení je prostá skutečnost, že život v sobě od svého počátku zahrnuje smrt. Tento rozpor, jenž nemusí být nutně jako rozpor chápán, má v tradici filosofického myšlení řadu méně či více významných ztvárnění. Například rozdíl mezi organickým a mechanickým, jenž zejména v některých romantizujících fázích filosofických úvah často souvisí s projektováním rozličných morálně míněných ideálů, které obě stránky vyhrocují do rozporu. V jeho rámci organické vylučuje mechanické a naopak. Duchapřítomnější přístup ale poměrně snadno odhaluje, že organická stránka se velmi úzce přimyká k mechanické a obě se navzájem proplétají v nejrozmanitěji rafinovaných konfiguracích. Proto můžeme porozumět na první pohled překvapivému jevu, proč každá oslava života končí v mechanickém vyčerpání, jež jen stěží připomíná počáteční životní energii.

Celou záležitost se následně pokusíme nahlédnout prostřednictvím funkce jednoduchého početního příkladu, jenž v některých úvahách symbolizuje natolik odlišné důrazy, že umožňuje zaznamenat určitou záludnost příliš jednoznačného oddělování organického od mechanického. Vezměme si zprvu hrdinu slavného Orwellova románu *1984* Winstona Smitha. Právě jeho prostřednictvím se na dějové scéně objevuje početní vyjádření  $2+2=4$ . Možnost tuto zřejmost vyjádřit považuje Winston za projev svobody, což znamená, že se ocitá v poměrech, v nichž právě stanovení výsledku této početní operace podléhá mocenské svévoli. Dozvídáme se, že všemocná strana, která jakýkoliv náznak vzpoury dokáže eliminovat fiktivně rozehrávanou hrou na spiknutí, potvrzuje své postavení tím, že za výsledek součtu prohlásí číslo pět. Dokonce si pro posílení své dominance vyhrazuje právo nefixovat se na jeden výsledek. Součet nemusí být roven pětce, ale třeba i trojce nebo i všemu dohromady. Orwell tak staví proti sobě víru v platnost čehosi objektivně nezpochybnitelného a absolutizovanou svévoli, která oprávněně budí dojem přítomnosti totalitních parametrů.

---

<sup>1</sup> Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96, Ústí nad Labem.

Všeprostupující mocenská převaha zahání Winstona do zoufalé situace, kterou je zapotřebí brát zcela vážně, abychom si uvědomili určitou nevyváženost jeho spoléhání, když proti totalitním praktikám vyzvedá takzvaný zdravý rozum. Ten se stává jedinou možnou rezistencí a zároveň zárukou vědomí toho, co je třeba se vší odhodlaností bránit. Tak se dostáváme k tomu, co Orwellův hrdina míní symbolickým vyjádřením příkladu  $2+2=4$ . Pro zachování svobodného prostoru nelze ztratit ze zřetele to, co je prosté a pravdivé a co nelze propůjčovat mocenským manipulacím. Jednoduchá rovnice se tak stává zárukou nezpochybnitelné danosti, z níž vše ostatní může vyplynout.

Zamjatinův slavný román *My* bývá traktován jako další klasické vyjádření obav z politické totalitarizace společnosti. Pro naše účely si však dovolíme využít jeho používání příkladu  $2\text{krát } 2=4$  pro pomyslné dotažení Winstonova postoje. Pokud totiž domyslíme, co by nastalo, kdyby jeho vzývání zdravého rozumu proniklo do základních zásad nově utvářených společenských pravidel, ozřejmí se záludnost jeho přesvědčení. Zároveň se mohou ukázat určitá rizika, jež se pojí s postoji zahnanými nápoem totalitních nároků do zoufalého hájení principu svobody.

V Zamjatinově díle se totiž příklad  $2\text{krát } 2=4$  stává pevnou součástí vládnoucí ideologie. Překvapivé ovšem je, že tento příklad symbolizuje mnohé z toho, co živí Winstonovu naději. To, co se jeví ve fázi ujařmení totalitním mechanismem jako lpění na organických pojistkách, se najednou proměňuje v základní pilíře jiné podoby mocenského mechanismu. Zamjatinův oslavný sonet Šťěstí je zároveň oslavou průzračné a nezpochybnitelné jednoduchosti, v níž jsou ty největší záruky dobra a vznešenosti, tedy toho, co člověk potřebuje ke štěstí. Zmínka o sonetu Šťěstí, v němž se objevuje i symbolická role příkladu  $2\text{krát } 2=4$ , má však v dějových souvislostech svůj prolog v legendě o ráji, z níž nekompromisně vyplývá neslučitelnost nároku na štěstí s požadavky svobody. V ráji měl totiž člověk na vybranou, zda sáhne po štěstí bez svobody nebo po svobodě bez štěstí. Možná i proto, že této volbě zůstává zastřena jednoznačnost toho, k čemu výběr směřuje, došlo k upřednostnění svobody. Tragické následky na sebe nenechaly dlouho čekat a provázely věrně následující dějiny lidstva, než bylo možné vyléčit se z ohromně vlivné iluze. Zamjatinova konstrukce totalitní společnosti, jakkoliv je míněna jako memento, vyjadřuje okamžik dějinného prozření. Člověk potřeboval rozsáhlý prostor dějin, než si byl schopen přiznat závažnost svého počátečního omylu. Svoboda bez štěstí totiž způsobuje nevládnutelné přetlaky, jež neustále vtlačují nároky štěstí do rámce životního uspokojení, takže zvolená svoboda se stále výrazněji proměňovala v pouze sdílenou iluzi. Děsivost Zamjatinem popisovaného společenského mechanismu je tak několikanásobně zvýrazněna, uvědomíme-li si, že se jedná o popis něčeho, co s příbráním Winstonovy pochopitelné naivity ztvárňuje jistou tragičnost dějinného vyústění lidstva. Vypadá to totiž tak, že ověšení závažím nabytých pochybností neklamně kráčíme k inženýrsky garantované jistotě, jež svou prostoduchostí ničí relikty organického a stává se poněkud morbidní oslavou civilizační smrti, v níž ovšem každý rozdrásaný soukromý život může nalézt svou poslední iluzorní úlevu.

Tyto závěry se jistě mohou jevit jako přehnané, proto sáhneme pro alespoň dva příklady, v nichž pro ně lze získat oporu. Prvním je interpretačně nesnadno uchopitelný Dostojevského člověk z podzemí, jenž nečelí ani tak totalitní moci jako mnohem spíše



konformním projevům lidského sklonu k mechanickým pojistkám. Stabilita kamenné zdi vytváří pocit uklidnění a sebeujištění, přitom právě ona využívá neproblematičnosti příkladu  $2 \text{krát } 2=4$ . Tento příklad zde ovšem symbolizuje společenskou roli vědy, jejíž nezpochybnitelné nároky se opírají o ověřitelný proud zákonitostí. Z pozice podzemního člověka vede jejich mechanismus ke splývání normálnosti s vládou hlouposti a omezenosti. Právě tyto vlastnosti uvádějí v chod společensky srozumitelnou činorodost, jež se na základě inženýrských ujištění sebevědomě sápe po hodnotách lidského prospěchu. Tyto intence jsou zároveň glorifikovány ideologickou strategií s předsunutým kodexem, jenž se zakládá na obsahově vyprázdněných pojmech blahobyt, bohatství, svoboda, mír...

Do takto nastaveného prostředí směřuje otázka podzemního člověka, která v daných souvislostech nabývá významu sebezáchovného výkřiku. Jak totiž vysvětlit, že navzdory veškeré účelné a užitečné racionalizaci má člověk evidentně v oblibě chaos a rozbíjení? A není tomu nakonec tak, že pospolné sdílení ohlupujícího mechanismu zvyšuje destruktivní míru organického vzdoru, jenž bude paradoxně vyhodnocen jako cosi společensky nepřátelského a nepřijatelného? Přitom právě neporozumění těmto projevům posiluje destruktivní sklony převažujícího mechanismu.

Jak vidno, situace je značně komplikovaná a vzhledem k dějinné zkušenosti nelze očekávat, že by její zvládnutí bylo v moci jakkoli politicky organizovaného společenského provozu. Proto metafora podzemí rozhodně není nadsázkou. To životné či organické je stále očividněji zatlačováno do podzemních sfér, kde je pohodlněji dehonestováno výběrem účinných adjektiv. Člověk z podzemí je neperspektivní, neužitečný, problematický nebo dokonce líný a bezohledný. Navzdory tomu všemu je nadmíru důležité ho nepřeslechnout, protože právě jeho zbezvýznamnění nejnvýstižněji dokládá momentální civilizační bezvýchodnost a totalitní důsledky převahy mechanismu.

Dostojevského člověk z podzemí rozpoznává iluzi dějinných racionalizací, jež jsou výsledkem jednání, které se spoléhá na jednoznačnost matematického vzorce. Svou společenskou diskriminaci připomíná zoufalé postavení Winstona, ale zároveň vede nerovný boj přesně proti tomu, co utváří Winstonovu naději. Dějiny totiž nelze pokládat za cosi rozumného či rozumem ovladatelného. Člověk nemůže zapřít své chtění, které je na rozdíl od vypreparovaných racionálních projektů projevem komplexní živé bytosti. Proto spoléhání na jakousi objektivitu, jež se obejde bez vlastní vůle člověka, může vést leda k tomu, že vše životné v zájmu lidstva zcela zakrní. Převeďeno na sledované početní úkony přestává být pro podzemního člověka  $2 \text{krát } 2=4$  životem, ale neklamně se stává počátkem smrti.

Pro druhý příklad sáhneme do české myšlenkové tradice a příznačně do té její části, která je oficiálními trendy přehlížena či alespoň náležitě přizpůsobovaná. Šafařík ve svém díle *Sedm listů Melinovi* zmiňuje příklad  $2 \text{krát } 2=4$  v kontextu rozlišení mezi postoji diváka a ručitele. Divák je vykladač jevů, jenž zvnějšku čerpá motivy pro svá pozorování, jimiž ovšem nahrazuje ochotu vstoupit do životních zápasů svou bezprostřední účastí. Podobně jako u Dostojevského se i Šafaříkův divák obrňuje ideálem nezpochybnitelných nároků vědeckého poznání, což však z pozice ručitele, s nímž se Šafařík evidentně ztotožňuje, znamená upřednostňovat spolehlivost zákonitostí na úkor prožívané reality. Proto jistota výsledku příkladu  $2 \text{krát } 2=4$  je nedílnou součástí

zabezpečovací funkce racionálního poznání, které se však zásadně míjí s odvahou ručit za vlastní jednání. Spoléhání na jednoznačnost pouček dle Šafaříka vede přímočaře k technické vynalézavosti a tudíž k principiálnímu nepochopení podstaty života. Divácké naladění je uvězněno v mechanismu iluzí, v nichž se realita světa rozpouští do vytváření účelových podmínek zabezpečování, jež je podřízeno zjištěným cílům, které jsou však nedosažitelné, protože jsou výsledkem chybné strategie, jakkoliv tato strategie cosi podstatného o povaze člověka vypovídá.

Prostřednictvím Orwellova Winstona, Dostojevského člověka z podzemí a Šafaříkova ručitele se odkrývají rozličné kontexty, v nichž se objevuje jednoduchý početní příklad. Zkoumáme-li pozadí tohoto využití matematické rovnice, odhaluje se společný jmenovatel všech nějakým způsobem diskriminovaných postav. Nazveme-li tento jmenovatel vzdorem proti totalitnímu utlačování, snadno se ocitneme v zajetí přehledných polarit. Na jedné straně životní energie či cosi organického, na druhé straně závan smrtelnosti či účelové mechanizace. Přitom právě Orwellovo představení Winstona tuto polarizaci nejzjevněji zpochybňuje díky určité Winstonově naivitě. Otázkou je, zda zjištění, že zdání organického v sobě může tajit výraznou potenci ke zmechanizování, lze chápat jako výjimečnost Winstonova údělu. Jestliže jsme úvodem poznamenali, že organické projevy nelze od sklonu k podléhání mechanizaci zcela oddělit, pak podzemní člověk a ručitel mohou být nositeli mechanizace mnohem zákeřněji než na první pohled čitelnější Orwellův hrdina. Pokud by tomu tak bylo, pak je zřejmě zapotřebí náležitě porozumět těm nástrahám okolností, jež skutečné pohnutky lidského vzdoru zahalují přehlednými jednoznačnostmi. A to nejen z toho důvodu, že „dvakrát dvě je pět“ také někdy nemusí být špatné, jak nikoliv žertem podotýká podzemní člověk.

## Shrnutí

Článek zkoumá symbolickou roli matematické rovnice  $2 \text{krát } 2=4$ , a to především s ohledem na Orwellovu a Zamjatinovu negativní utopii. Všímá si souvislostí mezi zachycením lidského vzdoru proti totalitním manipulacím a tlakem mechanizace, která nemusí nutně být součástí mocenských strategií. Zjištěné napětí mezi organickým a mechanickým převádí na Dostojevského člověka z podzemí a Šafaříkova ručitele.

## Použitá literatura

- Dostojevskij, F. M., *Zápisky z podzemí*, Praha 1989  
Orwell, G., 1984, Praha 2000  
Šafařík, J., *Sedm listů Melinovi*, Praha 1948  
Zamjatin, J., *My*, Praha 1990

# Živá bytost mezi přírodou a jazykem

Tomáš Adámek<sup>1</sup>

[adam.tom@seznam.cz](mailto:adam.tom@seznam.cz)

## Summary

*The Living Being in Nature and Language.* This paper discusses the “living being” in terms of *analogia entis*. With reference to selected passages from Plato’s dialogues, it emphasizes the importance of human language, anchored in law and seeking harmony with nature, and notes the religious aspect of justice in relation to the structure of the community or household as “one body” as outlined in the first book of Aristotle’s *Politics*. It touches on topics such as “modern slavery” and “deep ecology”, pointing to the origins of “marriage” in hierogamic myth and comparing it with the related yet distinct archaic notion of “friendship”. In the context of the current debate, it considers the application of the Protestant theologian Karl Barth’s concept of “*analogia relationis*”.

\*\*\*

Pojem živé bytosti vychází z *analogie entis*.<sup>2</sup> Tak je tomu již u Aristotela, viz jeho slavné diktum z úvodu 1. knihy *Politiky*: „člověk je od přírody společenské zvíře.“<sup>3</sup> Ze všech zvířat však pouze člověk disponuje pojmovým aparátem, aby tuto analogii mohl pojmenovat.<sup>4</sup> Lidskými pojmy se hovoří o všem živém i neživém, lidskými pojmy se konstruuje též sám pojem života. Dokonce i veškeré mluvení o božstvu či božstvech je produktem lidského jazyka. S trochou nadsázky bychom mohli říci, že lidský jazyk propůjčuje věcem existenci. Neživé předměty, živé bytosti a konečně i božstva existují, protože se o nich hovoří. Avšak nic z toho bez jazykového vyjádření v plném smyslu neexistuje. Rčení „o kom se nemluví, jako by nebyl“ může být pochopeno i velmi doslovným způsobem.<sup>5</sup>

Díky této schopnosti pojmenovávat věci se člověk může cítit jako pán tvorstva. Zároveň však díky stejné schopnosti chápe, že jeho panství není neomezené. Nemá plně

<sup>1</sup> Mgr. Tomáš Adámek (nar. 1963) vystudoval ETF v Praze a do r. 2003 působil jako evangelický farář. V současné době překládá z angličtiny, k jeho prvním překladům patřily eseje C.S. Lewise. Jako externí překladatel a jazykový poradce spolupracuje s vyučujícími FF UJEP.

<sup>2</sup> Tento původně aristotelsko-tomistický pojem vystavil z pozic protestantské „dialektické teologie“ zdrcující kritice Karl Barth v polemice s Erichem Przywarou (1932), jehož pronikavý pokus o syntézu teologie a filosofie ovlivňuje významné katolické myslitele až do naší doby. K Barthovi srov. J. Štefan, *Karl Barth a ti druzí*, CDK, 2005. K Przywarovi srov. J.R. Betz, *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara’s Critique of Phenomenology and Dialectical Theology*, 2018. Srov. též „řezenská přednáška“ *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen* papeže Ratzingera z r. 2006 (dostupné online).

<sup>3</sup> *Pol.* 1253a: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, M. Mráz (podobně jako před ním A. Kříž) tlumočí dosti volně: „člověk je svou přirozeností určen k životu v obci“, kdežto v angličtině se ustálilo doslovnější: „man is by nature a political animal“.

<sup>4</sup> *Pol.* 1253a, o několik řádků dále: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων, Mráz: „ze živočichů má řeč pouze člověk“.

<sup>5</sup> V tomto směru můžeme parafrázovat Berkeleyův imaterialismus „*esse est percipi*“ – být znamená být zmíněn, citován, pojmenován. Také židé občas mluvili o Bohu prostě jako o „jménu“, takže výrazy jako *šem*, *dabar* či *memra* jim buď s Bohem zcela splyvaly, nebo označovaly jeho pozemského reprezentanta. Srov. Alan F. Segal, *The Other Judaism of Late Antiquity*, Baylor University Press, 2017.

pod kontrolou živou ani neživou přírodu, nemá pod kontrolou dokonce ani svůj vlastní život, „nemůže k němu přidat jedinou píď.“<sup>6</sup> Lidský jazyk volá po Pánu, jehož bezmoc by byla mocnější než nejmocnější lidé.

Kupodivu i zapřisáhlí ateisté o Bohu stále hovoří a tím jej udržují při životě. Výrok „Bůh je mrtev“ popírá sám sebe, protože mrtvý, o kterém se hovoří, je prostřednictvím jazyka vzkříšen z mrtvých. Teprve důsledným mlčením by byl Bůh definitivně vymazán z existence. Nejen nevyslovováním jednoho konkrétního jména, nýbrž mlčením vůbec. Bůh by skutečně zemřel ve chvíli, kdy by dozněla poslední hláska posledního lidského jazyka.<sup>7</sup>

Volání po Bohu je voláním po spravedlnosti<sup>8</sup> a ze všech teorií o počátcích jazyka je nejuvěřitelnější ta, která jej spojuje se zákonodárstvím.<sup>9</sup> Především kvůli zákonům bylo třeba přesně vymezovat a ohraničovat pojmy.<sup>10</sup> Staří myslitelé počínaje Platónem a Aristotelem chápali přesvědčení svých současníků, že zákon a jazyk jsou do značné míry protikladem přírody – přesto však nepřestali usilovat o jejich syntézu.<sup>11</sup> Na jedné straně je příroda korektivem jazyka a zákona, neboť sám jazyk rozpoznává a uznává také přírodní zákony; na druhé straně lidským jazykem a zákonem přírodu pořádáme, abychom alespoň poněkud ukrotili bezohlednou vůli k moci, která ponechána sama sobě by se nakonec obrátila proti samotné přírodě.<sup>12</sup>

Rodokmen jazyka a zákonů je neoddělitelně svázán s náboženstvím a jeho předpokládané počátky v „resentimentu slabých“ si možná ještě zaslouží pozorné zhodnocení.<sup>13</sup> Lidé si totiž zřejmě nejsou rovni a na řečnickou otázku „co je člověk“ lze odpovědět zcela protichůdnými způsoby.<sup>14</sup> Pro Aristotela jsou však různé nerovnosti v rámci obce či domácnosti (pán a otrok, muž a žena, dospělý a dítě) překonány účastí na jed-

---

<sup>6</sup> Ježíšův výrok v Mt 6,27 čerpá patrně z řecké lidové moudrosti, jejíž ohlasy nacházíme u stoiků, ale také již v raných Platónových dialozích o Sókratově procesu.

<sup>7</sup> Právě lidský jazyk (v ideálním smyslu) je patrně nejživotoschopnějším organismem na naší planetě. Dokonce i tzv. mrtvé jazyky se stále vyučují a studují, byť v naší době bohužel v klesající míře.

<sup>8</sup> Citovaná pasáž z Pol. 1253a pokračuje: „Hlas je ovšem znamením bolesti a slasti, a proto ho mají i jiní živočichové (neboť jejich přirozenost dospěla až k tomu, že mají pocit bolesti i slasti a že si to navzájem oznamují). Řeč je však určena k tomu, aby objasňovala, co je prospěšné a co škodlivé, a tedy i co je spravedlivé a co nespravedlivé. To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jedině on má smysl pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a pro podobné věci; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec.“

<sup>9</sup> Nejstarší příkázání byla zřejmě prostými jednoslovnými imperativy; v rámci biblického desatera (Ex 20, Dt 5) se tři z nich uchovala v této původní archaické formě.

<sup>10</sup> Předpoklad Platónova dialogu *Kratylos*, že obsah slov určuje zákonodárce, se tak jeví jako vcelku opodstatněný. Podobný princip sledujeme např. v obou Aristotelových *Etikách*.

<sup>11</sup> Toto úsilí o soulad zákona s přírodou souvisí s teleologií, viz např. Pol. 1252b: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν, Mráz: „přirozenost je konečný cíl“.

<sup>12</sup> Srov. Chris Knight, *Language co-evolved with the rule of law*, 2006 (dostupné online).

<sup>13</sup> Můžeme se snad odvážit reinterpetace Nietzschova konceptu a postulovat dva typy vůle k moci: jeden, který se vyčerpává v prosté dominanci silnějšího na úkor slabších, a druhý, který veřejné záležitosti pořádá prostřednictvím jazyka a zákona v zájmu spravedlnosti či alespoň jejího zdání (dodejme, že Aristotelés v *Rétorice* zní místy jako předchůdce Machiavelliho).

<sup>14</sup> Ještě jednou Pol. 1253a: „Neboť jako je dokonalý člověk nejlepší živou bytostí, tak je i nejhorší ze všech, žije-li mimo zákon a právo.“ Podle Aristotela patří spravedlnost k životu v obci, proto se obec zakládá na přirozenosti a celek je původnější než jeho část. Ruka či noha odloučená od těla je již rukou či nohou jen podle jména. Stejně archaické paradigma „obec = jedno tělo“ rezonuje na mnoha místech ještě i v NZ, např. 1K 12, srov. též J 15. Dnes nám může připadat poněkud zvláštní, přesto se však v mnoha jazycích včetně češtiny dosud hovoří o „hlavě rodiny“ či „hlavě státu“.



nom společném „těle“ a tak je dosaženo spravedlnosti.<sup>15</sup> Naše doba se řídí zcela jinými paradigmaty, to nás však nezabavuje nutnosti starověká paradigmata kriticky zkoumat, a to v rámci možností jakoby „zevnitř.“<sup>16</sup> Jako každý člověk totiž otrok, žena i dítě disponují jazykovými schopnostmi a budou se dovolávat spravedlnosti. Nevyslyší-li je muž (patriarcha disponující kromě jazyka také reálnou mocí), budou volat k Bohu.<sup>17</sup>

Nevystačíme už s „dialektikou pána a otroka“<sup>18</sup> ani s „otrockou morálkou“ (kterou „panská morálka“ ze svých výšin nevýslovně pohrdá)<sup>19</sup> a už vůbec ne s předstíráním, jako by se otroctví mohlo vyskytovat jen v dávné minulosti a dnes se nás již nijak nedotýkalo. Lidský jazyk si totiž povšiml „moderního otroctví“ a souvisejících smutných skutečností, jako je dětská práce nebo obchod s lidskými orgány. Jak připomíná Platónův Sókratés, již malé děti ve svých hrách proti nespravedlnostem důrazně protestují,<sup>20</sup> a stejně tak se dovedou ohradit i proti svým učitelům nebo rodičům, mají-li pocit, že se jim děje křivda. Schopnost zastat se druhého je jen rozšířením tohoto protestu, které však nejde příliš dohromady s důsledně uplatňovanou „panskou morálkou“.

„Panská morálka“ je totiž plodem nespoutané přírody, kdežto „hlubinná ekologie“<sup>21</sup> aby mohla přírodu chránit, musí ji krotit jazykem a zákonem. Předpokládá syntézu morálky „panské“ a „otrocké“, kde muž dobrovolně zaujímá pozici ženy, dospělý pozici dítěte, svobodný pozici otroka. Kde Bůh se stává člověkem a člověk chápe svou jednotu se zvířaty a rostlinami, ba i s neživou přírodou, jejíž se po uplynutí svých dnů má stát opět součástí.

<sup>15</sup> Uspořádáním domácnosti se Aristotelés zabývá v bezprostředně navazující rozsáhlé pasáži *Pol.* 1253b a dále. Dozvídáme se nejprve, že pro vztah muže a ženy neměla ještě tehdejší řečtina zvláštní pojmenování (použitý výraz γαμικη znamená svatbu, nikoli manželský stav), zato pro nejstarší vztah mezi pánem a otrokem bylo již zavedeno označení δεσποτικη. Nutno ovšem připomenout, že na otroctví byly již v této době různé názory: „Jedni se totiž domnívají, že vlada pána nad otroky spočívá v určitém vědění a že vedení domácnosti, vlada nad otroky, řízení obce a královská vlada je totéž (...); druzí naopak míní, že vlada pána nad otroky je proti přirozenosti (jeden je totiž otrokem a druhý svobodným podle zákona, avšak na základě přirozenosti tu prý není žádný rozdíl), a proto není spravedlivá, neboť je založena na násilí.“ Po mnoha staletích se postupně prosadil tento druhý názor, třebaže sám Aristotelés se přiklání ke stanovisku, že někteří jsou otroky podle přirozenosti a toto postavení je tedy pro ně „lepší a spravedlivé“, jelikož „některé bytosti jsou hned od narození určeny k tomu, aby se podřizovaly, druhé k tomu, aby vládly“. Otroka a pán tak „vytváří společnou jednotu“ ve stejném smyslu, v němž má „duše na základě přirozenosti vládnout a tělo se podřizovat“, a potom je pro pána a otroka „prospěšné vzájemné přátelství“. V *Pol.* 1255a ovšem Aristotelés dialekticky připouští: „Není však těžké poznat, že i ti, kteří tvrdí opak, usuzují z jistého hlediska správně“, protože někteří jsou otroky jen podle zákona, např. jako válečná kořist, a to se pak jeví jako nespravedlivé. Srov. též J. Jinek, *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, Oikumenh 2018.

<sup>16</sup> Např. „spravedlnost“ má pro nás dnes zcela jiné konotace než pro generaci Platónovu a Aristotelovu, nebo ještě Ježíšovu a Pavlovu. Prvním úkolem hermeneutiky je rekonstruovat ne snad původní etymologii, ale zasuté konotace tradičních pojmů. Nemůžeme se proto vyhýbat ani pasážím, které nám jdou silně proti srsti, jako je ta z *Pol.* 1254b, kvůli které se dnes Aristotelés stává snadným terčem kritiky: „I mužské pohlaví se má k ženskému tak, že ono je svou přirozeností mocnější a toto slabší, a tak ono vládne a toto se mu podřizuje“, nebo jeho citát z básníka Sofokla v *Pol.* 1260a: „Žen ozdoba je mlčení!“ Podobné stanovisko rezonuje ještě i u Pavla v 1K 14,34-35 a 1Tim 2,9-15. Spravedlivým se jim zřejmě mohlo jevit i to, co naše doba vnímá jako do očí bijící nespravedlnost.

<sup>17</sup> Viz např. Dt 15,9 (ve stejné kapitole se řeší též otázka otroků a pravidla jejich propouštění) a mnoho míst, která se dovolávají Boha jako soudce (Ž 7,9; 26,1; 43,1; Pl 3,59); srov. též Ž 69,19 a L 18,1-8.

<sup>18</sup> Na tento dlouho přehlížený aspekt Hegelova myšlení znovu upozornil A. Kojève v přednáškách *Introduction a la lecture de Hegel* (1933-1939).

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, 1887. Zcela opačný postoj k „soucitu“ zaujímá K. Armstrongová ve své široce pojaté knize *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, 1993.

<sup>20</sup> Platón, *Alc.* I 110a-c.

<sup>21</sup> Pojem poprvé definoval v r. 1973 norský filosof Arne Næss.

Proto se ve starých mytologiích mluvilo o „manželství nebe a země.“<sup>22</sup> Současné jazykové tradice vyhrazují pojem manželství pro svazek muže a ženy,<sup>23</sup> což se teprve v posledních desetiletích v některých kulturách začíná měnit. Také tato debata ovšem probíhá v šedé zóně „mezi přírodou a jazykem“, protože v živočišné, natož v rostlinné říši pojmy „manžel“ a „manželka“ zpravidla nepoužíváme ani u těch druhů, které jsou si celoživotně věrné – a přesto se tradiční manželství označuje jako cosi „přirozeného“. Zdálo by se, že manželství je spíše analogickou kategorií, kulturně-jazykovým konstruktem. Lidský jazyk vykresluje představu „jednoho těla“, která však primárně popisuje svazek nebe se zemí, příbytek boží s lidmi – tělo bohočlověka, v němž se stírá hranice mezi subjektem a objektem. Obraz manželství, ale i celku veškerenstva jako hlavy a s ní spojeného těla má svůj mystický půvab, který však nelze oddělit od starověkého, hierarchického vnímání světa.

Zákonodárce má těžké rozhodování, pokouší-li se rozšířit definici pojmu s tak dlouhou a mnohvrstevnou historií a usiluje přitom o to, aby i rozšířená právní definice byla „v souladu s přírodou“. V některých jazykových kulturách se to snad již podařilo, jiné se však tomu vzpírají ne snad z nějakých iracionálních předsudků, jako spíše kvůli struktuře příslušného jazyka. Každý diskurs je jazykově vázaný, ale překlad do jiného jazyka je testem koherence myšlenky. Nesčetné překladatelské výzvy plynou z odlišné kulturně-jazykové tradice i nedávných trendů, z nichž některé se s tradicí lidských jazyků rozcházejí do té míry, že by vyžadovaly začlenění prvků jazyka andělského.

Vzhledem ke složitosti problematiky by se chtělo alespoň vyvážit, když ne nahradit pojem „manželství“ jinými, rovněž tradičními výrazy „přátelství“ a „kamarádství“, neboť ty v sobě neobsahují skrytý hierarchický rozměr. Ve vztahu nebe a země, muže a ženy, dospělého a dítěte, pána a otroka, člověka a zvířete bude vždy panovat boj a jednota protikladů, láska a svár; nikdy z něj zcela nevymizí „nahore“ a „dole“. Přátelé či kamarádi jsou si však navzájem rovni, alespoň v ideálním případě, alespoň jsou-li „dobří“<sup>24</sup> – nakolik je něco takového mezi lidmi k nalezení. Přísloví „v nouzi poznáš přítele“ je parafrází prastaré moudrosti.<sup>25</sup> Nestálo by za to vytvořit v příslušných zákonech jazykový prostor pro (sekulární, přitom však odvěkými náboženskými motivy inspirovanou) svátost přátelství a kamarádství?<sup>26</sup>

<sup>22</sup> K tématu „hieros gamos“ existuje nespočet religionistických studií, např. již J. Frazer, *The Golden Bough*, 1906-1915, z novější doby M. Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, 1968.

<sup>23</sup> Ještě v prvotním křesťanství se však připomínaly jeho původní hierogamické souvislosti, srov. Ef 5,32 (v přesnějším kralickém překladu): „Tajemství toto veliké jest, ale já pravím o Kristu a o církvi.“

<sup>24</sup> Téma přátelství diskutuje Aristotelés v EN, srov. příspěvek Michaely Veselé v tomto sborníku. Viz též staré řecké přísloví „přátelé mají všechno společné“, citované na mnoha místech u Platóna i Aristotela a rezonující ještě v NZ, např. Sk 2,44. Jedná se o jeden z mnoha dokladů mluveného řeckého idiomu helenistického období a jeho dozvuků, jehož střípky z dochovaných textů zřetelně prosvítají. Jejich spolehlivější rekonstrukce by byla možná např. metodami korpusové lingvistiky.

<sup>25</sup> Odlišnostmi archaického pojetí přátelství od novodobého jsem se zabýval již ve studii *Spravedlivá válka v Platónových Zákonech*, Ergot 2019. Srov. též D. Baltzly a N. Eliopoulos, *The Classical Ideals of Friendship*, in B. Caine (ed.), *Friendship: A History*, Equinox, 2009 (dostupné online).

<sup>26</sup> „Věrnost“ zřejmě původně charakterizovala přátelský spíše než erotický vztah, přičemž obojí se vzájemně nevylučovalo: nevěsta v Písni písní je místy oslokována jako „přítelkyně“ (הַיָּרֵחַ LXX překládá *πλησίον*, v NZ tento výraz nabývá významu „bližní“). Často se v této souvislosti uvádí bojem prověřené přátelství Davida a Jonatana, zejména Davidův žalozpěv z 2S 1,17-27 (srov. Achilles a Patroklos v Homérově *Illiadě*). Rovněž v Platónových

## Shrnutí

Článek se zabývá „živou bytostí“ z hlediska *analogie entis*. S odkazem na vybrané pasáže z Platónových dialogů zdůrazňuje význam lidského jazyka, ukotveného v zákonodárství a hledajícího soulad s přírodou, a všímá si náboženského aspektu spravedlnosti v souvislosti se strukturou obce či domácnosti jako „jednoho těla“, jak je pojednána v první knize Aristotelovy Politiky. Zmiňuje témata jako „moderní otroctví“ či „hlubinná ekologie“, poukazuje na původ „manželství“ v hierogamickém mýtu a srovnává je s příbuzným, avšak odlišitelným archaickým pojmem „přátelství“. V kontextu současné diskuse zvažuje aplikaci konceptu protestantského teologa Karla Bartha „*analogia relationis*“.

## Použitá literatura

- Adáamek, T., *Spravedlivá válka v Platónových Zákonech*, in: Ergot, 3, 2/2019, s. 16-36
- Armstrongová, K., *Dějiny Boha*, Argo, 1996.
- Baltzly, D., Eliopoulos, N., *The Classical Ideals of Friendship*, 2009, URL: [https://www.academia.edu/7511647/The\\_Classical\\_Ideals\\_of\\_Friendship\\_with\\_Nick\\_Eliopoulos\\_in\\_Friendship\\_a\\_history\\_B\\_Caine\\_ed\\_Equinox\\_2009](https://www.academia.edu/7511647/The_Classical_Ideals_of_Friendship_with_Nick_Eliopoulos_in_Friendship_a_history_B_Caine_ed_Equinox_2009)
- Betz, J.R., *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology*, 2018, URL: [https://www.researchgate.net/publication/329722658\\_The\\_Analogia\\_Entis\\_as\\_a\\_Standard\\_of\\_Catholic\\_Engagement\\_Erich\\_Przywara's\\_Critique\\_of\\_Phenomenology\\_and\\_Dialectical\\_Theology\\_The\\_Analogia\\_Entis\\_as\\_a\\_Standard\\_of\\_Catholic\\_Engagement](https://www.researchgate.net/publication/329722658_The_Analogia_Entis_as_a_Standard_of_Catholic_Engagement_Erich_Przywara's_Critique_of_Phenomenology_and_Dialectical_Theology_The_Analogia_Entis_as_a_Standard_of_Catholic_Engagement)
- Eliade, M., *Posvátné a profánní*, Oikumenh, 2006.
- Frazer, J., *The Golden Bough*, 1906-1915, URL: <https://gutenberg.org/files/3623/3623-h/3623-h.htm>
- Jínek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, Oikumenh, 2018.
- Hegel, G.F., *Fenomenologie ducha*, ČSAV, 1960.
- Knight, C., *Language co-evolved with the rule of law*, 2008, URL: [https://www.researchgate.net/publication/24060847\\_Language\\_co-evolved\\_with\\_the\\_rule\\_of\\_law](https://www.researchgate.net/publication/24060847_Language_co-evolved_with_the_rule_of_law)
- Næss, A., *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Abies, 1996.
- Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, Oikumenh, 2019.
- Przywara, E., *Analogia entis*, Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2007.

---

dialozích (zvl. *Faidros*, *Symposion*, *Lysis*) má přátelství nezakrytě erotickou dimenzi, přičemž jsou ovšem pokaždé upřednostňovány „vyšší složky duše“ a stejně jako u Aristotela je cílem *ἀρετή* („ctnost“ či „zdatnost“). Mezi manželstvím a přátelstvím existuje ne sice totožnost, ale přece jen jistá analogie. Obloukem se tak vracíme na začátek tohoto článku: pojmy jako „živá bytost“, „obratlovec“, „savec“, „primát“, „člověk“, ale i „muž“ a „žena“ či „samec“ a „samice“ jsou jen pojmy analogickými, které zřejmě souvisí jak s Platónovými idejemi, tak s Aristotelovou látkou a formou a pozdějším sporem o univerzálie, přesahujícím s košatějším pojmovým aparátem (a navzdory existencialistickému otřesu) až do naší doby. Také o „slovu Božím“ můžeme mluvit jen na základě analogie se slovem lidským, ačkoli druhé se podle pravidla víry odvozuje z prvního. Výše zmíněný Karl Barth v pozdějších spisech své původně ostře odmítavé stanovisko k „*analogii entis*“ výrazně zmírnil a vedle „*analogie fidei*“ používal též výraz „*analogia relationis*“. V současné diskusi o vztahu manželství a přátelství se tento jeho impuls nabízí k dalšímu domýšlení.

Ratzinger, J., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, 2006,  
URL: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)

Segal, A.F., *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Baylor University Press, 2017.

Štefan, J., *Karl Barth a ti druzí*, CDK, 2005.



# Proč živá bytost nemůže dosáhnout *eudaimonia* bez přátelství

Michaela Veselá<sup>1</sup>

Filozofická fakulta Univerzity Pardubice

[Michaela.Vesela1995@seznam.cz](mailto:Michaela.Vesela1995@seznam.cz)

## Summary

*Why a living being cannot achieve eudaimonia without friendship.* The text examines the question of the meaning of friendship (*filia*) in Aristotle's philosophy in the context of achieving real human happiness, the so-called *eudaimonia*. The central thesis on which the text is based is that a living being cannot experience perfect happiness without friends, and a life that lacks friendship cannot be truly good and fulfilled. First, it will be described how Aristotle understands human happiness, ie. what makes human life happy. Furthermore, the text analyzes the types and features of the *filia*. The aim is to explain Aristotle's conception of friendship and the good life and to answer the question why it is not possible to live a truly happy, fulfilled life without friends.

\*\*\*

## Úvod

Tématem textu je důležitost přátelství pro dosažení komplexní *eudaimonia* v Aristotelově filosofii. Nespornou výhodou pro badatele Aristotela je, že díla, v nichž se Aristotelés zaměřuje na etickou problematiku a jejichž významným tématem je přátelství (*Etika Nikomachova*, *Etika Eudémova* a *Magna Moralia*) zůstala zachována. Spis *Magna Moralia* bývá považována za dílo po-aristotelské.<sup>2</sup> Není pochyb o tom, že pokud jde o téma přátelství u Aristotela, mohou nám být oporou bohaté textové podklady, a to nejen české, nýbrž i cizojazyčné. V okruhu aristotelských badatelů náleží téma přátelství (*filia*) mezi témata nejvýznamnější, jejichž studium je vskutku intenzivní. V Aristotelových dílech je téma přátelství zasazeno do širšího kontextu blaženosti (*eudaimonia*), tj. dobrého lidského života, a musí být v tomto kontextu zkoumáno, s čímž ruku v ruce kráčí nutnost provést analýzu pojmu *eudaimonia*. Tématu přátelství se Aristotelés věnuje v pětině *Etiky Nikomachovy* a soustředí se na něj také v *Etice Eudémově*. Cílem tohoto textu je podat odpověď na otázku, jaký má dle Aristotela přátelství (*filia*) pro živou bytost význam ve vztahu k dosažení *eudaimonia*. Ústřední teze textu zní tak, že bez přátelství nemůže živá bytost dosáhnout dokonalého štěstí a žít skutečně dobrý život. Text nejprve popíše, v čem dle Aristotela lidské štěstí spočívá, resp. co tvoří šťastný život. Poté bude provedena analýza druhů i znaků *filia*. Nastíněným postupem se dojde k přehlednému vysvětlení, jak Aristotelés pojímá přátelství i skutečné lidské štěstí a proč bez přátelství nelze žít skutečně šťastný, naplněný život.

<sup>1</sup> Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts and Philosophy, University of Pardubice, Czech Republic. Correspondence: Bc. Michaela Veselá, Kamenická 376/67, 405 02 Děčín II.

<sup>2</sup> Srv. Crisp, R., *Ethics*, in: D. J. Furley, *From Aristotle to Augustine*, New York 1999, s. 109.

### Otázka pro *eudaimonia*

S otázkou po *eudaimonia*,<sup>3</sup> štěstí či blaženosti je spjata taktéž otázka po tom, díky čemu se může lidský život stát „smysluplný“.<sup>4</sup> V první knize *Etiky Nikomachovy* Aristotelés charakterizuje *eudaimonia* jako nejvyšší dobro (*Eth. Nic.* 1097b22-24) a říká, že „blaženost jest dobré žití (εὐζωία) a dobré jednání (εὐπραξία)“ (*Eth. Nic.* 1098b22). Aristotelés se o *eudaimonia* dále vyjadřuje jako o něčem, co je dokonalé a hodno cti (*Eth. Nic.* 1102a1-4). *Eudaimonia* je charakteristická tím, že je „nejlepší (ἄριστον), nejkrásnější (κάλλιστον) a nejslastnější (ἡδιστον)“ (*Eth. Nic.* 1099a20-25). Aristotelův postoj je takový, že všichni lidé po štěstí touží a přejí si jej dosáhnout pro ně samo, nikoli pro něco jiného, neboť je dokonalým, soběstačným, nejžádoucnějším a konečným cílem veškerého jednání a usilování (srv. *Eth. Nic.* 1097a30-1097b; srv. 1097b15-20). „Dokonalé jest to, co jest cílem úsilí o sobě a nikdy pro něco jiného (καὶ ἀπλῶς δι᾽ ἑαυτὸν τὸ κατ᾽ αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο)“ (*Eth. Nic.* 1097a30-1097b). Soběstačné je to, „co samo o sobě činí život žádoucím a ničeho nepostrádajícím (τὸ δ᾽ αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονοῦμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ)“ (*Eth. Nic.* 1097b14-16). *Eudaimonia* je tedy charakteristická jednak tím, že jako cíl je nejdokonalejší (*telos teleiotos*), a jednak nepostrádá soběstačnost (*autarkia*),<sup>5</sup> z čehož vyplývá, že lidé si štěstí nepřejí a nežádají kvůli dosažení čehokoli jiného, nýbrž všeho si žádají kvůli němu (štěstí) samému<sup>6,7</sup> (*Eth. Nic.* 1097b1-6). Ono skutečné štěstí si však mohou různí jedinci představovat odlišně a ohledně otázky, co štěstí či blaho tvoří, nepanuje mezi lidmi všeobecný konsensus (srv. *Eth. Nic.* 1095a20-25). Jak ovšem nejdokonalejší lidské štěstí chápe Aristotelés?

Pochopit, co vše je součástí lidského štěstí se pro nás stane snazším úkolem, zaměříme-li se nejprve na to, co je dílem (*ergon*) člověka,<sup>8</sup> a přesně touto cestou postupuje Aristotelés v 6. kapitole první knihy *Etiky Nikomachovy* (1097b25-26). Unikátnost a význačnost člověka spočívá v rozumu (*logu*) (*Pol. I.* 1253a10-15).<sup>9,10</sup> Vzhledem k tomu, že člověk „má rozum a myslí“ (*Eth. Nic.* 1098a5), resp. je s to racionálně myslet a mluvit, tak jeho specifické dílo (*ergon*) musí spočívat ve „skutečné činnosti duše (*ψυχῆς ἐνέργειαν*) a jednání (*πράξεις*) ve shodě s rozumem (*μετὰ λόγου*)“ (*Eth. Nic.* 1098a10-15), a to „v různých sférách lidského života“<sup>11</sup> (srv. *Eth. Nic.* 1098a5-15). Aby však ono dílo mohlo být uskutečněno „způsobem dobrým (εὖ) a krásným (καλῶς)“, musí je provádět člověk zdatný (*Eth. Nic.* 1098a14-20). Z pohledu Aristotela *eudaimonia* nezahrnuje primárně „subjektivní pocit štěstí (tedy štěstí, které ‚pocítujeme‘),<sup>12</sup> ani přízeň

<sup>3</sup> Těž „lidský zdar“ či „blaho“, viz Lear, J., *Aristotelés: touha rozumět*, s. 180.

<sup>4</sup> Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, s. 39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 31.

<sup>6</sup> Srv. Everson, S., *Epicureanism*, in: D. J. Furley, *From Aristotle to Augustine*, New York 1999, s. 207.

<sup>7</sup> Srv. Crisp, R., *Ethics*, in: D. J. Furley, *From Aristotle to Augustine*, New York 1999, s. 114.

<sup>8</sup> Srv. *Ibid.*, s. 115.

<sup>9</sup> Jiní živočichové se sice projevují zvukem či hlasem, čímž vyjadřují např. slast či bolest, ale pouze člověk je s to díky schopnosti racionálně mluvit vyjádřit, co je užitečné a škodlivé, spravedlivé a nespravedlivé, může o tom komunikovat s ostatními a uvažovat nad tím, popř. vést o tom s druhými lidmi polemiky apod. (srv. *Pol. I.* 1253a10-15).

<sup>10</sup> Zdá se, že Aristotelés termínem *logos* rozumí jak řád, tak rozum, viz Lear, J., *Aristotelés: touha rozumět*, s. 187.

<sup>11</sup> Špínka, Š., *Blaženost nesmrtelných bytostí: Aristotelés*, s. 20.

<sup>12</sup> Plně zdařilý život je zároveň šťastný i „subjektivně“; dobrý člověk je na světě rád a je šťasten, těší jej žít svůj vlastní naplněný život.

osudu (tedy štěstí, které 'máme'), ale celkovou zdařilost lidského života".<sup>13</sup> Dokonalé lidské štěstí se neobejde bez dober v materiální a společenské sféře, resp. „bez vnějších dober, která jsou v moci náhody, nelze být *eudaimón*“<sup>14</sup> (*Magna mor.* 1206b30-35).<sup>15</sup>

Lidské štěstí může překazit např. osamělost, smrt přátel atd. (*Eth. Nic.* 1099b1-8). Člověk, jenž ve svém životě postrádá přátelství, může svůj vlastní život vyhodnotit jako nehodný žití, neboť „bez přátel by si nikdo nepřál žít, byť i měl všechna ostatní dobra“ (*Eth. Nic.* 1155a4-6), což nás činí značně zranitelnými vůči ztrátě našich *filoi*. Je velmi lidské a přirozené, že se o své přátele strachujeme a děláme si starosti, zda jsou v pořádku a zdraví. I zármutek či bolest jsou součástí lidského života a mohou nás stihnout i nečekaná, předčasná či dokonce tragická úmrtí někoho z našich *filoi*. Pochopitelně bychom těžko hovořili o člověku jako o šťastném v případě, stihly-li jej kruté osudy, ztráty a nesnesitelné útrapy<sup>16</sup> (srv. *Eth. Nic.* 1096a; srv. 1100a5-9), avšak „pokud si skutečně osvojíme ctnost a vedeme podle ní svůj život, nebudeme již nikdy zcela vydáni napospas životním náhodám a bolestným zvrátům a nestaneme se zcela nešťastnými“.<sup>17</sup> Ctnostný člověk ponese osudy, jež ho v průběhu života stihnou, a rány, které mu život ušetří „co nejkrásněji a vždy a všude přiměřeně jako muž opravdu dobrý a pevný bez hany“ (*Eth. Nic.* 1100b20-22). Dle Aristotela „pravá ušlechtilost totiž neztrácí zcela svou krásu ani ve chvílích těžkých ran; naopak, nabývá v nich zvláštního, byť tlumeného lesku“<sup>18</sup> (srv. *Eth. Nic.* 1100b25-33).

Porozumět Aristotelovu pojetí jednotlivce a tomu, v čem spočívá lidské štěstí je možné za předpokladu, budeme-li na lidskou bytost nahlížet jako na *zoon politikon* (bytost společenská či politická).<sup>19</sup> Z Aristotelovy optiky je člověk „bytostí zrozenou pro život v obci a k pospolitému životu (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός)“ (*Eth. Nic.* 1169b15-20). Aristotelés přisuzuje velký význam politice, neboť tato nauka je dle Aristotela spojena s péčí o to, aby se občané stali dobrými lidmi, jež budou schopni krásných výkonů (*Eth. Nic.* 1099b30-32). V *Etice Eudémově* Aristotelés specifikuje, že funkce politiky spočívá primárně ve vytváření přátelství a ctnost je k dosažení tohoto cíle nezbytným předpokladem (*Eth. Eud.* VII, 1, 1234b22-24).<sup>20</sup> Člověk je tvor společenský a politický, jemuž byl dán *logos*, a tudíž zcela přirozeně a nenásilně inklinuje k životu ve společnosti druhých lidí, s čímž je spojena přirozená potřeba budovat vazby k druhým lidem a uzavírat přátelství. V *Politice* I Aristotelés praví, že „bytost, která na základě své přirozenosti nepotřebuje společenství *polis*, není člověkem, nýbrž buď divokým zvířetem, nebo bohem“ (*Pol.* I,2, 1253a29). Z uvedené skutečnosti vyplývá, že člověk není předurčen k samotářskému životu. Všechny nás spojuje, že nejsme od přirozenosti předurčení k životu bez přátel a bez mezilidských kontaktů v izolaci. Je nesporné, že sociální vazby a přátelství hrají v životě každého z nás významnou roli a jsou nepostradatelnou součástí lidského života. Po společnosti lidí a pocitu pospolitosti či sounáležitosti přirozeně toužíme. Jasně se ukazuje, že v Aristotelově filosofii je

<sup>13</sup> Špínka, Š., *Blaženost nesmrtelných bytostí: Aristotelés*, s. 20.

<sup>14</sup> Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, s. 601.

<sup>15</sup> URL: <https://archive.org/details/magnamoralia00arisuoft/page/n113>

<sup>16</sup> Srv. Crisp, R., *Ethics*, s. 113.

<sup>17</sup> Špínka, Š., *Blaženost nesmrtelných bytostí: Aristotelés*, s. 39.

<sup>18</sup> Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, s. 645.

<sup>19</sup> Macintyre, A. C., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, s. 178.

<sup>20</sup> URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg009.perseus-eng1:7.1234b>

samotářský život pro člověka nepřírozený a zjevně také nedostačující k dosažení komplexního lidského štěstí.

### Charakteristika, druhy a znaky přátelství

Pro důkladné pochopení Aristotelova pojmání přátelství (*filia*) se v první řadě zaměříme na pojem *filia* z terminologického a hermeneutického hlediska. Slovo *filia* je odvozeno od výrazu *filos*. Substantivum *filos* představuje *přítele*; člověka, k němuž nás poutá intenzivní emoční pouto a pociťujeme k němu náklonnost, blízkost a sympatie. V epice se výraz *filos* užívá především jako adjektivum (drahý, milý) a označuje druha či příbuznou osobu.<sup>21</sup> Pod *filia* spadají velmi silné (afektivní) vazby, jako např. rodinné vztahy, milostné vztahy, vazby mezi opravdovými přáteli, ale zahrnuje taktéž nahodilé známosti, kdy si jsou lidé vzájemně milí.<sup>22</sup> Lze to shrnout tím způsobem, že pod *filia* náleží široké spektrum vazeb mezi lidmi a zdaleka ne všechny vztahy, které jsou z této perspektivy pokládány za *filia*, bychom dnes vnímali jako přátelské v pravém smyslu slova.

Aristotelés hovoří o přátelství jako o největším zevnějším lidském dobru (*Eth. Nic.* 1169b10). V první kapitole osmé knihy *Etiky Nikomachovy* Aristotelés označuje přátelství za ctnost (*ἀρετή*) a za něco velmi potřebného (*ἀναγκαϊότητα*) pro život (1155a3-5). V té samé kapitole je přátelství charakterizováno jako „nejen něco nutného (*ἀναγκαϊόν*), nýbrž i něco krásného (*καλόν*)“ (*Eth. Nic.* 1155a29-30). Jaké druhy přátelství Aristotelés rozlišuje? Přátelství může vzniknout na základě *ctnosti*, *užitečnosti*, či *příjemnosti* (slasti), neboť hodno lásky (*τὸ φιλητόν*) je to, „co jest dobré (*ἀγαθόν*) nebo příjemné (*ἡδὺν*) nebo užitečné (*χρήσιμον*)“ (*Eth. Nic.* 1155b15-20). Dle Aristotela nelze navázat přátelství s neživými věcmi (*Eth. Nic.* 1155b25-30), neboť v takovémto případě není splněna zásadní podmínka přátelství, jíž je vzájemná láska a přání dobra pro druhého kvůli němu samému (*Eth. Nic.* 1155b29-32). Přátelství se vyznačuje tím, že přátelé lásku či přízeň, jež je vzájemná, neskrývají (*Eth. Nic.* 1156a4-5) a jeden druhému přeje dobra „z toho důvodu, pro který mají rádi“ (*Eth. Nic.* 1156a10). Z předchozích uvedených pasáží, na něž poukazujeme, vyplývá, že v přátelství nesmí chybět vzájemná láska a náklonnost. Pravděpodobně bychom se v dnešní době shodli na tom, že je těžko představitelné a realizovatelné být přítelem někomu, kdo k nám cítí negativní emoce a projevuje se vůči nám chladně, odtažitě a nepřátelsky a nemá nás rád. Chová-li se k nám někdo tímto způsobem, tak zkrátka nepatříme mezi lidi jemu blízké, mezi jeho *filoi*.

Opravdové, pevné a stálé přátelství může vzniknout pouze mezi „lidmi dobrými (*ἀγαθῶν*) a v ctnosti si podobnými (*κατ'ἀρετὴν ὁμοίων*)“ (*Eth. Nic.* 1156b5-10), kdežto mezi špatnými nikoli. Špatní lidé jsou vnitřně rozpolcení a jejich špatnost jim nedovoluje dosáhnout vnitřní jednoty.<sup>23</sup> Kdo je vnitřně rozháraný, nechce stále totéž, a tudíž nikdy nenaváže a nepozná opravdové přátelství a nebude přítelem ani sám sobě (srv. *Eth. Nic.* 1166b5-10 a 1166b15-25). Špatný člověk není s to pociťovat ze sebe a svých činů radost nebo zármutek (*Eth. Nic.* 1166b18-19), jako je tomu v případě dobrého člo-

<sup>21</sup> Srv. Hejduk, T., *Významová pole výrazů eros – filia – epithymia – agape*, in: Týž, *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*, Praha 2007, s. 44.

<sup>22</sup> Srv. Price, A. W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, s. 11.

<sup>23</sup> Srv. Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, s. 201.



věka. V nitru špatných lidí se ukrývá plno lítosti (*Eth. Nic.* 1166b25), z čehož vyvěrá, že se může stát, že špatné lidi jejich vlastní život omrzí a přestane je těšit, což může vést k tomu, že k sobě začnou pociťovat nenávisť, nechť k životu a rozhodnou se pro dobrovolný odchod ze světa (sebevraždu) (srv. 1166b5-13).<sup>24</sup> Špatní lidé mohou sice navázat přátelství, jež bude založeno na užitku či slasti (byť bude nedokonalé a riskantní), ale přátelství založené na ctnosti nikoli (1157a16-20). Pouze o jednom druhu přátelství lze hovořit jako o přátelství dokonalém (*teleia*, 1156 b7). V *Etice Nikomachově* nese takovýto druh přátelství označení "úplné přátelství" (*hé teleia filia*); z filosofického a hermeneutického hlediska je důležité porozumět tomuto označení proto, aby vyšly najevo charakteristické rysy nejen dokonalého přátelství, nýbrž zároveň i šťastného života. Dokonalé přátelství mohou navázat pouze lidé dobří, jež si vzájemně přejí dobro a jsou ctnostní (srv. *Eth. Nic.* 1156b5-10). S dokonalým přátelstvím se pojí bezpodmínečná láska, vzájemná důvěra, náklonnost a vřelost. Dobrý člověk si svých přátel považuje a upřímně mu na nich a na tom, aby se jim dostávalo dober záležití. Mezi dobrými lidmi je láska i přátelství největší ( $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ ) a nejlepší ( $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\eta$ ) (*Eth. Nic.* 1156b20-25).

Ostatní dva druhy přátelství jsou přátelství nahodilá (*Eth. Nic.* 1156a16-17). Pro přátelství navázané z důvodu užitečnosti je typické, že jej uzavírají např. lidé chudí s bohatými, vzdělaní lidé s nevzdělanými atd. (*Eth. Nic.* 1159b10-15). V přátelstvích vzniklých na základě příjemnosti či užitku jeden nemiluje druhého pro to, jaký je, nýbrž proto, že díky přátelství s ním získává nějaké dobro (*Eth. Nic.* 1156a11). Tito přátelé oceňují a milují na druhém příjemnost či užitečnost (*Eth. Nic.* 1156a16). Přestanou-li si být užiteční a příjemní, tak jejich přátelství skončí (*Eth. Nic.* 1156a20-25). Tento druh přátelství bývá uzavírán pro dosažení něčeho, co konkrétní jedinec vyhodnocuje jako dobro, po němž touží. Aristotelés problematiku uzavírání přátelství z hlediska charakteru osob shrnuje v *Etice Nikomachově* těmito slovy: „Pro rozkoš tedy a pro užitek mohou si být přáteli i lidé špatní, také lidé dobří špatným, ale i každý jiný člověk komukoli, ovšem pro sebe sami jsou přáteli zřejmě pouze lidé dobří; neboť lidé špatní nemají ze sebe radosti, není-li z toho nějaký prospěch“ (*Eth. Nic.* 1157a17-21), a při všem, co činí, myslí pouze sami na sebe (1168a33). Špatní lidé jsou tedy egoističtí. Vzhledem k tomu, že špatní lidé jsou nestálí (*Eth. Nic.* 1159b8-9) a rozpolcení, tak k nikomu nemohou získat skutečně pevné, silné pouto. Je nepředstavitelné a nereálné, že by mohlo být pevně a trvale spoutáno něco nahodilého a nestálého (*Eth. Nic.* 1157a35), a proto se špatní lidé mohou stát přáteli pouze na krátký čas, neboť „si libují ve vzájemné špatnosti“ (*Eth. Nic.* 1159b9-10). Naproti tomu Aristotelés považuje ctnost za něco stálého (srov. *Eth. Nic.* 1100b12-17), přičemž stálost a trvalost jsou zároveň také znaky přátelství založeného na ctnosti (*Eth. Nic.* 1156b17). Ctnostný člověk „koná všechno pro krásno, a tím více pro krásno, čím jest lepší, a pro přítele, aniž dbá při tom svého prospěchu“ (*Eth. Nic.* 1168a34-35). Ctnostný člověk je vůči svým přátelům s to altruistického jednání. Tento ideální mezilidský vztah ovšem nemůže vzniknout mezi mnoha lidmi. Dokonalá přátelství totiž neexistují ve velkém množství, neboť pouze malý počet lidí má pro dokonalé přátelství takový charakter, jaký je třeba (*Eth. Nic.* 1156b25-26), i proto je takovéto pevné a stálé přátelství považováno za velmi cenné. Aristotelés si je v *Etice Nikomachově* vědom skutečnosti, že „není možno být přítelem v dokonalém

<sup>24</sup> Srv. Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, s. 201.

přátelství mnoha lidem, jako ani nelze zároveň milovat mnoho lidí“ (*Eth. Nic.* 1158a10-14). V dokonalém přátelství nechybí ani rozkoš, ani užitek (*Eth. Nic.* 1156b14; 1157 b24-29), neboť ctnostní lidé si jsou vzájemně příjemní, ale stejně tak i užiteční (*Eth. Nic.* 1157a1-5), mají ze sebe radost (*Eth. Nic.* 1157b5-10), těší se ze své přítomnosti i společně stráveného času a jeden druhému je milý (srv. *Eth. Nic.* 1157b15-20).

S ohledem na výše uvedené skutečnosti vychází najevo, že Aristotelés klade důraz na ctnost jakožto významný faktor ve vztahu k uzavírání přátelství. Ctnost je nepostradatelná nejen pro navázání skutečného, dokonalého přátelství, ale taktéž i komplexního lidského štěstí. Špatný člověk, vzhledem ke své vnitřní nevyrovnanosti a rozpolcenosti, dokonalé přátelství, ani skutečné štěstí zakusit nemůže. Výše bylo řečeno, že Aristotelés považuje ctnost za něco stálého, a dokonalé přátelství, jež je na ctnosti založeno, je něčím trvalým a stálým. Trvalost a stálost jsou dle Aristotela také znaky lidského štěstí, „neboť jedna vlašťovka jara nedělá, ani jeden den; tak ani šťastným (μακάριον) a blaženým (εὐδαιμόνα) člověkem nečiní jeden den (μία ἡμέρα), ani krátký čas (ὀλίγος χρόνος)“ (*Eth. Nic.* 1098a15-20). Obojí (skutečné štěstí a dokonalé přátelství) je ovšem dosažitelné pouze pro dobrého člověka, neboť „v žádném lidském výkonu (ἀνθρωπίνων ἔργων) není tolik stálosti (βεβαιότης) jako v ctnostných činnostech (ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετὴν)“ (*Eth. Nic.* 1100b10-15). S ohledem na rozhodující význam činnosti se „žádný šťastný člověk (μακαρίων) nemůže stát bídným (ἄθλιος); nikdy (οὐδέποτε) totiž nebude konat to, co jest ošklivé (τὰ μισητὰ) a špatné (τὰ φαῦλα)“ (*Eth. Nic.* 1100b34-35). Ctnost je tedy nutným předpokladem nejen pro vznik dokonalého přátelství, nýbrž i pro dosažení *eudaimonia*, neboť „blaženost jest jakási činnost duše z hlediska dokonalé ctnosti (ψυχῆς ἐνεργεία τις κατ' ἀρετὴν τελείαν)“ (*Eth. Nic.* 1102a5).

Přátelství nelze udržet bez společného sdílení zálib, ale též radosti i bolu (srv. *Eth. Nic.* 1165b28-29), přičemž přátelé chtějí a konají „skutečné či zdánlivé dobro kvůli druhému“ (1166a3-5). Přátelé bývají dle Aristotela jediným útočištěm v nouzi a nepřítel osudu (*Eth. Nic.* 1155a10-15). K přátelům se můžeme „uchýlit pro pomoc v neštěstí, pro péči ve stáří, pro přispění v jakémkoli záměru“ (*Eth. Nic.* 1155a9 nn.).<sup>25</sup> Dle Aristotela je společnost přátel příjemná jak ve štěstí, tak i v neštěstí (*Eth. Nic.* 1171a28-29). Přátelství smutek výrazně umenšuje, protože, je-li člověk nešťastný, tak jej přítomnost přátel dokáže rozveselit a od přítele se mu dostává útěchy (*Eth. Nic.* 1171a30-35; 1171b1-5). Sdílí-li člověk své štěstí s přáteli, tak se jeho radostné pocity stávají intenzivnějšími, neboť „přítomnost přátel ve štěstí zpřijemňuje člověku život a působí vědomí, že mají radost z jeho dobra“ (*Eth. Nic.* 1171b10-15). Sdílení štěstí s přáteli a šíření radosti kolem sebe je správné a krásné (*Eth. Nic.* 1171b15-16). Přátelé kráčí na cestě životem pospolu. *Filoi* se mohou o sebe vzájemně opřít a spolehnout se na sebe, najdou u sebe vždy porozumění a útěchu; společně jsou tudíž mnohem silnější. Opravdové a silné přátelství má až hojivou moc. Je zjevné, že bez přátel není možné dosáhnout skutečné, dokonalé *eudaimonia*.

<sup>25</sup> Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, s. 674.

## Závěr

Výsledky bádání lze shrnout tak, že dle Aristotela je člověk bytost přirozeně společenská a společnost druhých lidí k šťastnému životu potřebuje, a tudíž komplexně dobrého života a oné *eudaimonia* lze dosáhnout pouze v *polis* v pospolitosti s ostatními. Naše *filoi* potřebujeme jak ve štěstí, tak v neštěstí, neboť „lidé nešťastní totiž potřebují přispění, šťastní společníků a těch, komu by mohli dobře činit; neboť chtějí dobře činit“ (*Eth. Nic.* 1171a20-25). Své přátele vyhledáváme jak v dobách, kdy jsme šťastní, tak i v obdobích nebo momentech, kdy nám je neveselo a necítíme se po psychické nebo fyzické stránce dobře. Považujeme si lidi, jež milují své přátele, ať už jsou jejich *filoi* přítomni či nepřítomni, živí nebo již zemřeli a završili svou dočasnou pozemskou pouť<sup>26</sup> (*Rhet.* 1381b24-26).<sup>27</sup> Přátelství umocňuje pocit štěstí, a naopak smutek či bol výrazně zeslabuje. Díky našim opravdovým přátelům se lidský život může stát naplněným, uspokojivým a šťastným.<sup>28</sup> Přátelství totiž činí lepší a radostnější vše, co v životě milujeme a k čemu máme kladný vztah,<sup>29</sup> a tudíž bez něj nemůže být dosaženo komplexního lidského štěstí. Až se jednou začne naše dočasná pozemská pouť neúprosně chýlit ke konci, tak si budeme více než kdy dříve uvědomovat, že v lidském životě nemají příliš vysokou hodnotu peníze, moc, prestiž, postavení atd., a dospějeme k závěru, že skutečnou a ze všeho největší hodnotu má čas, jenž strávíme s našimi *filoi*, s lidmi, které milujeme a jež nám jsou blízcí a milí.<sup>30</sup>

## Shrnutí

Text zkoumá otázku, jaký je v Aristotelově filosofii význam přátelství (*filia*) pro dosažení skutečného lidského štěstí, tzv. *eudaimonia*. Ústřední teze, z níž text vychází, je, že živá bytost nemůže bez přátel prožívat dokonalé štěstí, a život, jenž postrádá přátelství, nemůže být skutečně dobrý a naplněný. Nejprve bude popsáno, jak Aristotelés lidské štěstí chápe, tzn. co činí lidský život šťastným. Dále text provede analýzu druhů i znaků *filia*. Cílem je přehledně vysvětlit Aristotelovo pojmání přátelství i dobrého života a podat odpověď na otázku, proč nelze bez přátel žít skutečně šťastný, naplněný život.

## Použitá literatura

### Primární

Aristotelés, *Etika Níkomachova*, Praha 2013

Aristotle, *Eudemian Ethics*, URL:

<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg009.perseus-eng1>

Aristotle, *Magna Moralia*, URL:

<https://archive.org/details/p2workstranslat09aris/page/n3>

Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999

Aristotelés, *Rétorika*, Praha 2010

<sup>26</sup> Srv. Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, s. 671.

<sup>27</sup> Aristotelés, *Rétorika*, Praha 2010.

<sup>28</sup> Srv. Smith Pangle, L., *Aristotle and the philosophy of friendship*, s. 195-196.

<sup>29</sup> Srv. *ibid.*, s. 197.

<sup>30</sup> Srv. *ibid.*

## Sekundární

- Crisp, R., *Ethics*, in: D. J. Furley, *From Aristotle to Augustine*, New York 1999, s. 109.
- Everson, S., *Epicureanism*, in: D. J. Furley, *From Aristotle to Augustine*, New York 1999
- Hejduk, T., *Významová pole výrazů erós – filia – epithýmiá – agapé*, in: Týž, *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*, Praha 2007, s. 43-48.
- Lear, J., *Aristotelés: touha rozumět*, Praha 2016
- Macintyre, A. C., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, Praha 2004
- Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Praha 2003
- Price, A. W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1991
- Smith Pangle, L., *Aristotle and the philosophy of friendship*, New York 2008
- Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, Praha 2011
- Špínka, Š., *Blaženost nesmrtelných bytostí: Aristotelés*, in: Š. Špínka et al., *Přístupy k etice*, I., Praha 2014, s. 11-46.



# Okno za oko, zub za zub aneb trest smrti perspektivou filosofie Immanuela Kanta

Roman Sukdolák<sup>1</sup>

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

[sukdolak.roman@live.com](mailto:sukdolak.roman@live.com)

## Summary

*An eye for an eye, a tooth for a tooth or the death penalty from the perspective of Immanuel Kant's philosophy.* The present study aims to depict the issue of the death penalty in the thought of the philosopher Immanuel Kant. After a short introduction into Kant's *practical philosophy*, the attention is first focused on the topic of suicide. The second part of this work aims to explain Kant's attitude to the death penalty. For this purpose, attention is also paid to the interpretation of the so-called *ius talionis*, which plays a crucial role in Kant's philosophy in the issue of the death penalty. The basic question of this study is whether human life or morality is more valuable to Kant. Kant's lesser known works *The Metaphysics of Moral* and *Lectures on Ethics* are used as the principal source in which Kant clarifies his attitude to the death penalty and the value of human life.

\*\*\*

Ponoří-li se člověk do studia *praktické filosofie* německého myslitele Immanuela Kanta, tak je přirozené, že dříve či později narazí v rámci svého zkoumání na takzvaný *kategorický imperativ*. S tímto zásadním pojmem se může čtenář setkat kupříkladu v Kantově *Kritice praktického rozumu*<sup>2</sup> či v jeho *Základech metafyziky mravů*.<sup>3</sup> Z posledně jmenovaného díla se tak dozvídáme, že základní formule *kategorického imperativu* zní: „jednej jen podle té *maximy*, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“<sup>4</sup> S využitím tohoto *imperativu* by tak podle Kanta mělo být možné ověřit, zda může být nějaká *subjektivní maxima* univerzálně platná a závazná pro všechny *rozumové bytosti*, a to bez jakékoli výjimky, přičemž zároveň platí, že vůli podřízenou tomuto *obecnému praktickému zákonu* lze považovat za zcela *autonomní*, a tudíž nezávislou na veškerých vnějších vlivech, které by nevyplývaly přímo z *čistého praktického rozumu*.

V již zmiňovaných *Základech metafyziky mravů* pak Kant představuje postup, prostřednictvím něhož má být univerzálnost *maximy* posuzována. Ten demonstruje na čtyřech specifických příkladech možného jednání, jež se týkají *lhaní, sebevraždy, zanedbávání vlastních talentů a neochoty pomáhat bližním*.<sup>5</sup> Nás bude v tuto chvíli zajímat především Kantův postoj k sebevraždě.<sup>6</sup> Pokusme se tedy nyní představit si člověka, který se pod tíhou neustálých útrap rozhodl skoncovat s vlastním životem. Jeho *maxima* by tak mohla znít kupříkladu následovně: „ze sebelásky učiním svým principem, že pokud

<sup>1</sup> Mgr. Roman Sukdolák, alma mater je Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996.

<sup>3</sup> I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 2014.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 40 (421).

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 41-43 (421-423).

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 41 (421-422).

život hrozí při svém dalším trvání více zlem, než slibuje příjemnosti, tak si ho zkrátím.“<sup>7</sup> Je možné, aby se takováto *maxima* stala *obecným praktickým zákonem*?

Rozhodnutí se pro sebevraždu představuje podle Kanta takové rozhodnutí, které vyplývá z pocitů libosti a nelibosti. „Vzít si život z omrzelosti životem znamená učinit tak ze sebelásky (...).“<sup>8</sup> Kdybychom takovouto *maximu*, z níž vyplývá, že sebevražda má být odpovědí na přetrvávající pociťování nelibosti, chtěli myslet naprosto univerzálně, znamenalo by to, že jakýkoli přetrvávající nelibý pocit by nevyhnutelně vedl ke snaze vzít si život. Pocit nelibosti má však v přírodě podle Kanta zcela opačný význam. Jedná se o vjem, jenž nás zpravuje o nedostatku, který bychom se měli snažit odstranit, a díky tomu se naopak přiblížili pocitu libosti. Jednoduše řečeno, je tedy důvodem existence pocitu nelibosti život podporovat, nikoli jej ztracovat. Kdyby se sebevražda stala *obecným praktickým zákonem*, tak by všechny přírodní bytosti vůbec nemohly existovat. Život není totiž bez pocitu nelibosti vůbec myslitelný. Pociťování nelibosti proto v žádném případě nemůže vyústit v nutnou podmínku pro sebevražedné jednání, které by se mohlo stát *obecně platným praktickým zákonem*.

Stejně tak Immanuel Kant v *Základech metafyziky mravů* v rámci výkladu *kategorického imperativu* tvrdí, že člověk nesmí spáchat sebevraždu, neboť by každá *rozumová* bytost měla jednat tak, aby používala lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.<sup>9</sup> Při snaze o sebevraždu by však člověk sebe sama jakožto pouhý prostředek využil. Jedinec, jehož plánem je vzít si život, totiž takto činí z toho důvodu, aby již nemusel snášet své životní útrapy. Na základě *kategorického imperativu* však takovýmto způsobem člověk sám se sebou ani s žádnou další *rozumovou* bytostí nakládat nesmí, neboť každá *rozumová* bytost včetně jeho samého disponuje dle Kanta *absolutní hodnotou*.<sup>10</sup> *Maxima* sebevraždy se proto *obecně platným praktickým zákonem* stát nemůže.

Do jisté míry by se tak dozajista dalo v přeneseném slova smyslu říct, že se *kategorický imperativ* vzhledem k problematice sebevražedného jednání staví na stranu života. Přiklání se však tento *obecný praktický zákon* k životu pokaždé? V *Základech metafyziky mravů* Kant tvrdí, že každá *rozumová* bytost disponuje *absolutní hodnotou* – bylo by ale možné na základě výše zmíněného rovněž předpokládat, že takovouto absolutní či nedotknutelnou hodnotou disponuje v Kantově *praktické filosofii* i samotný lidský život? Co kdybychom dokázali nalézt případ, v rámci něhož by zachování něčího života nebylo slučitelné s *obecně dobrým* jednáním? S takovýmto případem se můžeme v praxi do jisté míry setkat kupříkladu v rámci trestního práva, které se i v dnešní době stále na mnohých místech tohoto světa uchyluje k užívání trestu smrti. Smrt člověka tak v určitých situacích představuje způsob, prostřednictvím něhož lze docílit spravedlnosti či dobra. V tomto ohledu se tak lze ptát, jaké stanovisko by vzhledem k problematice trestu smrti zastával sám Kant. Co má podle Kanta větší hodnotu – mravnost, nebo život? Tuto ideu se pokusme prověřit na následujících řádcích.

<sup>7</sup> I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 2014, s. 41 (422).

<sup>8</sup> O. Höffe, *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, in: J. Chotaš, J. Karásek, *Kantův kategorický imperativ*. Praha 2005, s. 32.

<sup>9</sup> I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 2014, s. 48 (429).

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 48 (429).

V *Metafyzice mravů*<sup>11</sup> Kant formuluje názor, že trest smrti představuje jediný způsob, prostřednictvím něhož je možné spravedlivě potrestat ty nejzávažnější trestné činy – smrt je tak podle něj adekvátním trestem například za úmyslné zabití člověka či za vzpouru – toto tvrzení je Kantem v *Metafyzice mravů* formulováno vcelku jednoznačně: „Pokud (...) [někdo] spáchal vraždu, musí zemřít.“<sup>12</sup> Kantovo stanovisko ospravedlňující trest smrti je zde založeno na výkladu takzvaného zákona odplaty (*lex talionis*, *ius talionis* či *Wiedervergeltungsrecht*), jenž člověku ukládá povinnost trestat pachatele protiprávní činnosti úměrně vůči způsobené škodě, kterou daný pachatel způsobil své oběti. Tento princip trestání je taktéž dobře znám pod výrazem „oko za oko, zub za zub,“<sup>13</sup> který se objevuje například ve *Starém zákoně* ve druhé knize *Mojžíšově*. Podle zákona odplaty by tudíž měl mezi zločinem a jeho potrestáním existovat jakýsi vztah rovnosti (*Gleichheit*), přičemž sám *ius talionis* má představovat princip, na základě něhož trestněprávní instituce mohou určovat kvantitu a kvalitu trestu tak, aby potrestání co nejlépe odpovídalo povaze trestaného provinění.<sup>14</sup> Vzhledem k tématu vězeňství pak můžeme rovněž říci, že prostřednictvím zákona odplaty má být zajištěno, aby zločincům bylo ve věznicích odejmáno přesně tolik svobody, kolik svobody bylo skrze trestnou činnost odejmuto jejich obětím. Na základě tohoto teoretického rovnoměrného vztahu mezi zločinem a trestem následně Kant vyvozuje, že vražda musí být trestána smrtí, neboť neexistuje žádný jiný způsob, kterým by ji bylo možné plnohodnotně odškodnit či odčinit.<sup>15</sup> Pokud by vztah mezi zločinem a jeho potrestáním nebyl rovnoměrný, tedy pokud by výše trestu byla vyšší či nižší, než je výše škody daného provinění, bylo by toto potrestání nespravedlivé, a tak, aby bylo dosaženo spravedlnosti, je dle Kanta potřeba pokaždé vzhledem k vykonané trestné činnosti volit jedině takové potrestání, které pachateli způsobí zhruba stejně závažnou škodu, jakou on sám svým jednáním způsobil oběti.

V tomto ohledu je pak Kant považován za zastávce myšlenky *retributivismu* či *retributivní spravedlnosti*, jejíž požadavkem je právě to, aby mezi závažností trestu a závažností trestaného činu existoval rovnovážný vztah. V kontrastu k některým středověkým metodám trestání, které bychom z dnešního pohledu mohly považovat za příliš kruté či až nelidské, pak princip *retributivismu* může působit vzhledem ke snaze nacházet vůči způsobované protiprávní činnosti adekvátní tresty mnohem přiměřeněji. Jeho cílem tedy již nemá být demonstrování státní moci a vytváření násilných odstrašujících příkladů, nýbrž jím má být nacházení rovnováhy a spravedlnosti.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 106 (6:333). Překlad autora: „If (...) [someone] has committed murder he must die.“

<sup>13</sup> Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona* (Ex 21:24), ekumenický překlad, URL: <http://www.bible.cz/> (7.3.2021)

<sup>14</sup> Editoři *Encyclopaedia Britannica*. „Talion“, in: *Encyclopedia Britannica*, 22. 02. 2011 [online].

URL: <https://www.britannica.com/topic/talion> (6.3.2021); N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany 1998, s. 170, 172-173; B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2., Cambridge 2010, s. 4-6.

<sup>15</sup> T. E. Hill, *Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5., Berlin 1997, s. 209-300. I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 106-107 (6:332-6:333); B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2., Cambridge 2010, s. 4-5.

<sup>16</sup> J. F. Meyer, *Retributive Justice*, in: *Encyclopedia Britannica*, 12. 09. 2014 [online].

I takováto zásada trestání má však v rámci Kantovy *praktické filosofie* určité meze. Ačkoli se jedná o princip založený na *proporcionalitě* a *rovnosti*, tak jej nelze chápat doslovně. Trest by měl být stejného druhu jako zločin, jen pokud je to fyzicky uskutečnitelné a *morálně* přijatelné. V opačném případě je pak nutné hledat a zvolit přiměřenou a legitimní náhradu.<sup>17</sup> Takovými prohřešky, které bychom neměli trestat jimi samými, jsou kupříkladu znásilnění, pederastie či zoofilie. Znásilnění sexuálního útočnicka by totiž samo o sobě s ohledem na Kantovu teorii znamenalo dopustit se zločinu. Každý trest totiž podle Kanta v souladu s jeho *praktickou filosofií* „musí být osvobozen od jakéhokoli špatného zacházení, které by mohlo učinit lidskost člověka (...) čímsi ohavným.“<sup>18</sup> Proto Kant v *Metafyzice mravů* navrhuje jako adekvátní potrestání pro znásilnění a pederastii kastraci a pro zoofilii trvalé vyhoštění ze společnosti.<sup>19</sup> Avšak pokud výkonu trestu ve formě „oko za oko, zub za zub“ nic nebrání, což znamená, že daný způsob potrestání není nemožný ani nemorální, tak by dle Kanta mělo mít uložení takového trestu vzhledem ke snaze o dosažení co nejvyšší míry spravedlnosti přednost.

Nakolik jsou však tyto náhradní tresty skutečně vůči svému provinění adekvátní, není zcela zřejmé, a tak se nabízí otázka, na základě čeho by měla být tato ekvivalentní potrestání vybírána. V dnešní době by například jako substitut trestání založeného na *zákonu odplaty* mohlo sloužit omezování volného pohybu, kdy je zločinci jakožto trest vzhledem k jeho provinění vyměřována specificky dlouhá doba, kterou musí strávit za stěnami věznice. Způsobů, jimiž by bylo možné protiprávní činnost trestat, by nepochybně mohlo být vymyšleno mnoho, avšak bez spolehlivého, jednoznačného a univerzálního kritéria, s jehož využitím by byly tyto tresty vybírány a přiřazovány k jednotlivým zločinům, se může zdát takovýto princip trestání nekonzistentní a tedy z pohledu dosahování spravedlnosti taktéž náchylný k chybovosti. Čím závažnější zločin je, tím větší taktéž vzniká tlak na uložení spravedlivého a dostatečně velkého trestu, což mimo jiné znamená, že čím větší prohřešek vznikne, tím větší také může nastat nespravedlnost, bude-li tento prohřešek chybně a neadekvátně potrestán. Jako řešení by pravděpodobně musel být vytvořen jakýsi komplexní hodnotící systém, jenž by trestněprávním institucím umožňoval porovnávat hodnoty jednotlivých zločinů a trestů, na základě čehož by následně tyto instituce mohly určovat přesný poměr mezi mírou svobody, jež byla odebrána oběti, a mírou svobody, jež má být odebrána pachateli. Uskutečnění takového záměru by však bezpochyby představovalo velmi složitý a náročný proces. Nalézt pro každý způsobený protiprávní čin takové potrestání, které by jak kvalitativně, tak kvantitativně odpovídalo povaze daného zločinu, se jeví téměř nemožné. I kdybychom se ale přece jen rozhodli takovýto systém vypracovat, tak stále nevíme, jak a podle čeho by měly být veškeré dílčí tresty a zločiny hodnoceny či porovnávány. Pokud bychom se například rozhodli všechna provinění vůči zákonům trestat uvězněním, tak není zřejmé, na základě čeho bychom dovedli pro každý jed-

---

URL: <https://www.britannica.com/topic/retributive-justice> (13.3.2021); N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, Albany 1998, s. 169.

<sup>17</sup> T. E. Hill, *Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5., Berlin 1997, s. 302; B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2., Cambridge 2010, s. 6.

<sup>18</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*. Cambridge 1996, s. 106 (6:333). Překlad autora: „(...) must still be freed from any mistreatment that could make the humanity in the person (...) into something abominable.“

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 130 (6:363).



notlivý přestupek spolehlivě nalézt adekvátní dobu, kterou by bylo nutné strávit za mřížemi. Z tohoto úhlu pohledu se tak skutečně nabízí ta idea, že jako nejvhodnější a nejspravedlivější zákon pro ukládání trestů je skutečně přísně aplikovaný *ius talionis*, z něhož vyplývá, že zločinec má být trestán takovým způsobem, který přesně odpovídá postupu jeho protiprávní činnosti.<sup>20</sup> Jakými způsoby by se ale trestal například obchod s drogami, daňový únik nebo křivá přísaha?<sup>21</sup> Je možné v takovýchto případech rozklíčovat přesný rozsah způsobené škody? Ba dokonce se můžeme ptát, zda je vůbec možné pokoušet se skutečný rozsah škod rozklíčovat i u kteréhokoli jiného zločinu. Je evidentní, že značná část trestné činnosti být trestána dle striktního *zákona odplaty* nemůže, a tak bychom se bez určitého souhrnného systému, podle něhož by se zločiny a tresty musely porovnávat, neobešli, avšak je více než patrné, že vypracování takového systému s sebou nese řadu nesnází a problémů.

Je tedy vzhledem k *zákonu odplaty*, jehož užití, jak jsme si nyní naznačili, není ve spojení s Kantovou *praktickou filosofií* zcela jednoznačné, skutečně oprávněné tvrdit, že je tím nejadekvátnějším trestem za úmyslné zabití člověka, po němž mohou právní instituce sáhnout, trest smrti? Nebylo by vhodnější k jejímu potrestání přistupovat obdobně, jako tomu bylo například v případě znásilnění či pederastie? Dle Kantových slov nikoli. Vražda podle něj ztělesňuje natolik závažné provinění, které jiným způsobem vzhledem k *zákonu odplaty* spravedlivě potrestat nelze. Úmyslné zavraždění člověka totiž podle Kanta nepředstavuje závažný zásah pouze do možnosti užívat takzvanou *svobodu vnější*, jež by mohla být teoreticky vykompenzována stejně hodnotným trestem například v podobě celoživotního uvěznění, nýbrž je pro danou oběť taktéž nesmazatelným zásahem do *svobody vnitřní* – v případě *vnější svobody*, kterou bychom mohli nazývat rovněž *svobodou politickou*, je nezbytné předpokládat existenci dalších *rozumových* bytostí, jež si mohou vzájemně do této svobody zasahovat, a rovněž je potřeba předpokládat jakousi funkčnost právních institucí, které mají tuto svobodu z právního hlediska zajišťovat a vymáhat,<sup>22</sup> přičemž *svoboda vnitřní* je zde naopak vzhledem ke Kantově *praktické filosofii* chápána jakožto svoboda, která vychází čistě z *praktického rozumu* a závisí pouze na vlastní vůli jedince, tudíž se jedná o takový druh svobody, jenž umožňuje člověku *autonomní* jednání. Znemožní-li tedy vrah své oběti užívání jak *vnitřní*, tak i *vnější svobody*, mělo by být následně stejné potrestání vyměřeno i jemu samému. Pokud vražda skutečně oběti zabraňuje vykonávat *vnitřní* i *vnější svobodu*, tak by zvolený trest skutečně neměl vzhledem k *zákonu odplaty* upírat zločinci pouze *svobodu vnější*, nýbrž by jej měl připravit rovněž i o *svobodu vnitřní*, a tudíž by jej měl zbavit možnosti dosahovat *autonomie*.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany 1998, s. 181-182; B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2. Cambridge 2010, s. 7-8.

<sup>21</sup> N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany 1998, s. 181.

<sup>22</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 85-89 (6:306-6:311); N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany 1998, s. 171; B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2., Cambridge 2010, s. 3.

<sup>23</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 106-107 (6:332-6:333); B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2, Cambridge 2010, s. 9, 17.

Z právního hlediska se takovýto argument zdá být vsutku plausibilní. Vztáhne-li člověk ruku na život druhého a zmaří-li tím jeho schopnost užívání a vyjadřování *svobody*, tak se potrestání ve formě trestu smrti udělené na základě *zákona odplaty* opravdu jeví jako adekvátní a spravedlivý rozsudek. Z pohledu *morálky* se ale může zdát takovýto argument nedostatečný, a to právě z toho důvodu že poprava odepírá člověku možnost užívat jeho *svobody* stejně jako vražda. V tuto chvíli je ovšem nutné zdůraznit, že upírání svobody ztělesňuje samotný princip trestání. Pokud chceme namítat, že je trest smrti nepřijatelný, neboť člověku znemožňuje užívání jeho svobody, tak bychom nutně museli zpochybnit koncept trestání jako celek.

Podle Kanta je ale trestání a vymáhání práv občanů základem spravedlivé společnosti. Bez možnosti svobodu bránit a tudíž ji i odepírat, by nemohl právní stát dobře a spravedlivě fungovat. Z toho důvodu je také nezbytná existence trestněprávních institucí, jejichž účelem je tuto svobodu zajišťovat, a tak je zároveň nutné, aby tatáž svoboda mohla být těmito institucemi v určitých protiprávních situacích člověku odepírána. Možnost či existence *vnější svobody* je tak dle Kantových slov dokonce zřízením takovýchto trestněprávních institucí přímo podmíněna.<sup>24</sup>

V *Metafyzice mravů* Kant navíc zdůrazňuje, že „*právo trestat je kategorický imperativ (...)*“<sup>25</sup> což znamená, že by toto právo mělo být univerzálně platné a bezpodmínečně nutné. S ohledem na danou problematiku se ovšem takovýto *kategorický imperativ* netýká *svobody vnitřní*, nýbrž v tomto případě platí pro *svobodu vnější*. *Vnitřní svoboda* se totiž nachází mimo jakýkoli právní dosah, a tak ji ani nelze z právního hlediska vymáhat. Vzhledem k dodržování společenských zákonů je tak důležitá *legalita*, nikoli *moralita*.<sup>26,27</sup> Perspektivou takového *kategorického imperativu* pak mohou být z právního hlediska považována za oprávněná a správná tedy pouze taková jednání, která mohou v souladu s *obecně platným zákonem* koexistovat se svobodou každé další *rozumové* bytosti.<sup>28</sup> I tento *kategorický imperativ* v sobě tudíž obsahuje požadavek principu *rovnosti*, z čehož Kant mimo jiné vyvozuje, že z práva na svobodu vyplývá taktéž oprávnění trestat toho, kdo toto právo porušuje. Zákony proto v sobě musejí zahrnovat určité donucovací či represivní prostředky, jež mají člověka odrazovat od nezákonného jednání. Hrozba trestu má pak představovat jakousi náhradu vnitřní *morální* motivace jednat dle zákona.<sup>29</sup> Odepírání svobody je tedy podle Kanta nutným způsobem zajišťování rovnoměrného a spravedlivého trestání protiprávní činnosti v rámci lidské společnosti.

---

<sup>24</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 85 (6:306); B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2, Cambridge 2010, s. 11-12.

<sup>25</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 105 (6:332). Překlad autora: „The law of punishment is a categorical imperative (...).“

<sup>26</sup> N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany 1998, s. 171; B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2, Cambridge 2010, s. 3.

<sup>27</sup> *Obecný praktický zákon* omezuje lidskou činnost jen za pomoci myšlenky, kdežto zákon společenský omezuje činy člověka hrozbou trestu.

<sup>28</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 24 (6:230-231).

<sup>29</sup> S. W. Holtman, *A Kantian Approach to Prison Reform*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5., Berlin 1997, s. 317; I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996, s. 25-26 (6:231-6:232); N. T. Potter, Jr., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany 1998, s. 171.

Jak již ale bylo naznačeno, tak by někdo mohl namítat, že poprava znevažuje *absolutní hodnotu* člověka. S žádnou *rozumovou* bytostí by totiž na základě Kantovy *praktické filosofie* nemělo být nikdy zacházeno jako s pouhým prostředkem, nýbrž vždy jediné jako s *účelem o sobě*. Proti této výhradě vznešené k ukládání trestu smrti lze však namítnout, že *absolutní hodnota* člověka nespočívá v jeho samotném životě, tedy ve faktu, že je naživu, nýbrž že spočívá přímo v jeho existenci. Na tuto ideu trefně poukazuje autor článku *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*<sup>30</sup> jménem Benjamin Schertz Yost, jenž v tomto svém textu zdůrazňuje několik vět z Kantových *Přednášek o etice*,<sup>31</sup> které tuto tezi dokládají. Kant zde totiž tvrdí, že „je lepší obětovat život nežli ztratit morálitu,“<sup>32</sup> z čehož skutečně vyplývá, že život jako takový podle Kanta *absolutní hodnotou* nedisponuje. Dle Kantových slov „není nezbytné žít, ale je nezbytné, abychom, dokud jsme naživu, jednali počestně (...).“<sup>33</sup> Hodnota života tak spočívá na tom, zda člověk, který daný život žije, jedná, či nejedná v souladu s *obecným praktickým zákonem*. Kdyby si měl bezpodmínečně počestný člověk vybrat mezi spácháním zločinu a smrtí, tak by si z pohledu Kantovy filosofie musel vybrat smrt.<sup>34</sup> „Zatímco je život (...) prostředkem pro vyjádření svobody, tak sám život účelem o sobě není. Život má hodnotu, pouze pokud slouží naší morální existenci.“<sup>35</sup> Jestliže tedy samotný život *absolutní hodnotu* postrádá, znamená to, že na život neexistuje ani žádné *absolutní právo*, které by mohlo být odsouzenému člověku v případě popravy odepíráno.

Na základě výše řečeného lze tedy rovněž předpokládat, že život vraha jakožto prostředek pro vyjadřování jeho *svobody* čili pro uskutečňování jeho přirozeného *určení* neslouží. Prostřednictvím svých činů se takovýto člověk naopak *svobodě* vzdaluje, což mimo jiné znamená, že skrze tyto činy znevažuje hodnotu svého *lidství*. Jelikož tedy vrah svůj život nevyužívá k naplňování své *morální* existence, tak ani nemůže mít hodnotu, jež by převážila požadavek spravedlivého potrestání v podobě trestu smrti vyplývajícího ze *zákona odplaty*. Jinými slovy by se tak dalo říct, že vrah dokonce postrádá potenciál stávat se člověkem. A ačkoli je tedy možné namítat, že *důstojnost* člověka by měla být dostatečným důvodem trest smrti odmítnout, tak nelze opomíjet, že optikou Kantovy *praktické filosofie* je *důstojný* pouze takový člověk, který plní všechny své *povinosti* vzhledem k *obecnému praktickému zákonu*. *Absolutní hodnotu* tedy může mít hypoteticky jediné život dokonale *morálního* člověka. A pokud takovouto hodnotu skutečně život nějakého člověka má, tak se dozajista jedná o jedince, jenž se ve svém životě nikdy vraždy nedopustil. Odepírat prostřednictvím popravy člověku jeho *důstojnost* je nemožné, pokud tento člověk svými činy dokazuje, že *důstojností* nedisponuje.<sup>36</sup> Trest smrti se tedy v případě trestání vraždy zdá být vzhledem k doposud řečenému

<sup>30</sup> B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2. Cambridge 2010, 2044-2394 (online). s. 1-27.

<sup>31</sup> I. Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge 1997.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 147 (27:373). Překlad autora: „It is better to sacrifice life than to forfeit morality.“

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 147 (27:373). Překlad autora: „It is not necessary to live, but it is necessary that, so long as we live, we do so honourably (...).“

<sup>34</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*. Cambridge 1996, s. 107 (6:333-6:334).

<sup>35</sup> B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2., Cambridge 2010, s. 13-14. Překlad autora: „(...) While life is a vehicle for a being to express its freedom, life as such is not an end-in-itself. Life has value only in so far as it serves our moral existence.“

<sup>36</sup> I. Kant, *Lectures on Ethics*, přel. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 147 (27:373); I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 59 (439-440); B. S. Yost, *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2, Cambridge 2010, s. 14.

v rámci Kantova filosofického systému oprávněným, legitimním a spravedlivým řešením, které lze považovat za *obecně dobré*. Na závěr tudíž můžeme skutečně říct, že mravnost je v rámci Kantovy filosofie hodnotnější než samotný lidský život.

## Shrnutí

Předložená studie si klade za cíl představit a vyložit problematiku trestu smrti v myšlení filosofa Immanuela Kanta. Po krátkém úvodu do Kantovy *praktické filosofie* je nejprve věnována pozornost otázce sebevraždy. Poté si práce klade za cíl podrobně objasnit Kantův postoj k problematice trestu smrti. K tomuto cíli je zde rovněž věnována pozornost výkladu takzvaného *zákona odplaty*, který hraje v Kantově filosofii vzhledem k problematice trestu smrti zásadní roli. Základní otázka této práce zní, zda je pro Kanta hodnotnější lidský život, nebo mravnost. Jako hlavní prameny, v němž Kant ozřejmuje své stanovisko ohledně trestu smrti a hodnoty lidského života, jsou zde využita Kantova méně známá díla *Metafyzika mravů* a *Přednášky o etice*.

## Použitá literatura

### Primární

Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, ekumenický překlad, URL:

<http://www.biblenet.cz/>

Kant, I., *Lectures on Ethics*, Cambridge 1997

Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996

Kant, I., *Studie k dějinám a politice*, Praha 2016

Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, Cambridge 1996

Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, Praha 2014

### Sekundární

Editoři Encyclopaedia Britannica. „*Talion*“, in: *Encyclopedia Britannica*, URL:

<https://www.britannica.com/topic/talion>.

Hill, T. E., *Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5., Berlin 1997, s. 291-314.

Holtman, S. W., *A Kantian Approach to Prison Reform*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5., Berlin 1997, s. 315-331.

Chotaš, J., Karásek, J., *Kantův kategorický imperativ*, Praha 2005

Kuneš, J., *Kantův morální zákon*, Praha 2017

Meyer, J. F., „*Retributive Justice*“, in: *Encyclopedia Britannica*, 12. 09. 2014 [online]. [cit. 13. 03. 2021]. URL: <https://www.britannica.com/topic/retributive-justice>.

Potter, Jr., N. T., *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, Albany 1998, s. 169-190.

Röd, W., *Německá klasická filosofie I.*, Praha 2015

Yost, B. S., *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2., Cambridge 2010, s. 1-27.



# Nietzscheho kritika sebezáchovného pudu jakožto „kardinálního pudu“ živé bytosti

Marek Vodička<sup>1</sup>

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

[marekvodicka505@gmail.com](mailto:marekvodicka505@gmail.com)

## Summary

*Nietzsche's critique of the instinct of self-preservation as the „cardinal instinct“ of a living being.* The article deals with Nietzsche's criticism of the thought that the most basic drive of a living being is the drive for self-preservation, and Nietzsche's formulation of a rival theory that the true active essence of a living being is will to power, not self-preservation. The article tries to capture the meaning of this critique in the context of Nietzsche's work. It shows that this effort to redefine life is an effort to lay the ground-works for a new conception of the human – since the human is, too, a living being – which would be more conducive to spiritual and cultural growth of mankind, i.e., to human self-realization. At the same time, the article interprets Nietzsche's thoughts from the standpoint of epistemological perspectivism, which Nietzsche himself upholds, and shows that, although Nietzsche presents his definition of life in an “objective” sounding manner, it is still a “mere” expression of his own perspective. The article argues that, however, this does not diminish the validity of Nietzsche's claim, since in his philosophy the main importance is not attached to the facticity of given claims, but rather to the measure to which they promote human self-realization.

\*\*\*

## Úvod

Otázka, co dělá živou bytost *živou*, co je její *činnou esencí*,<sup>2</sup> „kardinálním pudem“ či *primum mobile*, hraje v myšlení Friedricha Nietzscheho naprosto zásadní roli. Odpověď na ní totiž skrývá mnohé, co může takový „filosofický lékař“ či „fyziopsycholog“, jako je Nietzsche,<sup>3</sup> odhalit, neboť ji vynáší sama živá bytost – člověk – nejen o ostatních živých bytostech, nýbrž také o sobě samé, a tím vyjadřuje jistý druh pochopení i *sebepochopení*. To, jak si definujeme život, tedy může mít (a dle Nietzscheho rozhodně má) značný vliv na to, jak chápeme sami sebe, neboť i my jsme *především* živé bytosti a až poté bytosti „kultury“ – do jaké míry lze kulturu hrubě (a spíše hloupě) chápat jako „opak“ života. Stejně tak může tato definice leccos vypovídat o našem vztahu k přírodě a k světu, neboť život je všude kolem nás a „žití“ je vůbec, dle Nietzscheho, naší nejlepší a *jedinou* možností, jak si udělat představu o významu

<sup>1</sup> Mgr. Marek Vodička, Faculty of Humanities, Charles University in Prague. Correspondence: Žitomířská 541/4, 101 00, Praha 10

<sup>2</sup> Pojem „činná esence“ pochází ze Spinozovy *Etiky*. In: B. Spinoza, *Etika*, Praha 2001, kap. 3, tvrzení 7.

<sup>3</sup> Sousloví „filosofický lékař“ Nietzsche používá v předmluvě k *Radostné vědě*, in: F. Nietzsche, *Radostná věda*, Praha 2001. Pojednává o něm také P. Kouba, in: P. Kouba, *K Nietzscheovu pojetí zdraví a nemoci*, in: *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, J. Kružík, J. Novotný, (ed.), UK FHS, Praha 2005, s. 153-164. Pojem „fyziopsychologie“ je použit např. v *Mimo dobro a zlo*, §23. Také in: J. Chavalka, *Přivtělení a morálka. Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*, Praha 2014.

pojmu „bytí.“<sup>4</sup> Definice činné esence života tak může být zajímavým *symptomem* existenciálního zdraví či nemoci<sup>5</sup> spočívající v jádru našeho vztahu k nám samým i k okolnímu světu. A pokud je tento symptom shledán filosofickým lékařem jako symptom nemoci, je jeho povinností formulovat, jak by mohl v tomto případě vypadat symptom zdraví – a následně navrhnout druh léčby, který by vedl k přeměně symptomu nemoci právě na symptom zdraví.

V tomto článku budu rozvíjet interpretaci, podle níž se Nietzsche pokouší právě o toto – o diagnostiku nemoci skryté za definicí činné esence života jakožto usilující především o sebezáchovu, jak je tomu, dle Nietzscheho, u Spinozy a později v anglickém darwinismu. Nemoc, jak uvidíme, bude v tomto případě chápána jako určitý *nouzový stav* spočívající v omezení *skutečné* základní životní vůle, která dle Nietzscheho neprahne po sebezáchově, nýbrž po projevení či uvolnění vlastní síly [*Kraft*] a rozšíření moci [*Macht*]. Hlavní otázkou, kterou se článek bude zabývat, je, v jakém smyslu Nietzsche považuje tuto svou definici činné esence života za „pravdivou“ – jde o tvrzení nárokuje si „objektivní“ pravdivost, tj. snažící se být výpovědí o činné esenci života *o sobě*, nebo jde o výrok pronesený z Nietzscheho vlastní, omezené *perspektivy*? Ve snaze zodpovědět tuto otázku budeme aplikovat „Nietzscheho na Nietzscheho“ a budeme se ptát na to samé, na co se Nietzsche ptá u Spinozy a Darwina: „co to o Nietzsche, jakožto živé bytosti, vypovídá, když shledává za pravdivé definovat činnou esenci života jako vůli k moci a nikoli pud k sebezáchově? Čeho je to *symptomem*?“ Budeme se snažit ukázat, že ačkoli se Nietzsche snaží prezentovat svou definici života jako „objektivně“ pravdivou, přesto jde stále o perspektivu, neboť ani Nietzsche se nemůže odtrhnout od svého interpretačního stanoviska stejně jako to nedovede jakákoli jiná živá bytost, pokud chce Nietzsche zůstat věrný svému epistemologickému perspektivismu. Nietzscheho odpověď na otázku, co dělá živou bytost *živou* – vůle k moci – je tedy sama perspektivní interpretací, nikoli „objektivní pravdou“ – je však vynesena z perspektivy existenciálního *zdraví*. A to v Nietzscheho přístupu k filosofování není žádnou námitkou, neboť dle názoru jeho samého nikdy nešlo ve filosofii o „pravdu,“ nýbrž o „zdraví, budoucnost, růst, moc, život...“<sup>6</sup> Bude mým cílem argumentovat, že prostřednictvím redefinování samotné činné esence života se nám Nietzsche snaží ukázat cestu k novému pojetí nás samých a našeho vztahu k světu, které může potenciálně přispět k tomu, abychom se stali existenciálně zdravějšími, a byli tak schopnější žít „s pocitem radosti, síly a intenzity, plodně a tvořivě.“<sup>7</sup>

### Sebezáchova jako projev nouze

„Chtít zachovat sebe sama je výrazem nouzového stavu, výrazem omezení nejvlastnějšího a základního životního pudu, který má za cíl *rozšíření moci* a který při sledování této vůle velice často sebezachování zpochybní a obětuje. Je třeba vidět jako symptom, když jednotliví filosofové, jako například

<sup>4</sup> G. Coli, M. Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Berlin 1988, 12:2[172]. Dále uváděno jako KSA.

<sup>5</sup> Pojem „existenciální zdraví“ přejat z: S. Lee, *Nietzsches Gesundheitsphilosophie. Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie Friedrich Nietzsches*, Disertační práce. Humboldt-Universität, Berlin 2014, s. 5.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda*, Předmluva k druhému vydání, §2.

<sup>7</sup> Formulaci přebírám od Antonína Mokrejše, neboť mi přijde velice trefná k vystihnutí toho, o co v Nietzscheho přehodnoceném pohledu na svět v jádru jde. in: F. Nietzsche, *Ecce homo*, Praha 1993, s. 6.

souchotinářský Spinoza, právě takzvaný pud sebezáchovy pokládali, *museli* pokládat za rozhodující: - byli to právě lidé v nouzi.“<sup>8</sup>

Usiluje-li daná živá bytost o zachování sebe sama či, lidověji řečeno, o holé *přežití*, je to známkou toho, že nemá dostatek sil na něco víc, tj. na dosahování nových, vyšších stavů, na *stávání se* něčím víc, na *překonávání sebe samé*, zkrátka na *růst*, neboť veškerá její síla je spotřebována na setrvání v současném stavu. Pokud by toto byla skutečně činná esence živé bytosti, jak se zdá domnívat Spinoza, jenž tuto myšlenku prezentuje ve svém konceptu *conatus*<sup>9</sup> (avšak rozšířenou i na neživé objekty, neboť ve Spinozově podání jde o formulaci veskrze metafyzickou), muselo by tím být, dle Nietzscheho, zamezeno jakékoli možnosti změny: stav, kterého by bylo jednou dosaženo, by z popudu esence vlastní věci, které by přináležel, cítil povinnost setrvat, a tak by v rámci esence věci samé nebylo nic, co by mu v tom mohlo bránit.<sup>10</sup> Jediné, co by mu v tom mohlo zabránit, by bylo, kdyby v činné esenci věci samé byla přítomna schopnost *nechtít* se zachovat ve svém bytí – určitá vůle, která by touhou po sebezáchově pohrdala, která by ji zpochybňovala a obětovala a umožňovala by, dokonce by si vynucovala, aby daná věc (v tomto případě živá bytost) nikoli staticky „byla“, nýbrž konstantně dynamicky *vznikala*, tzn. nabývala neustále nových stavů prostřednictvím přemáhání těch starých. Právě takovou vůli Nietzsche spatřuje ve všech živých bytostech, od jednobuněčných organismů až po člověka, a nazývá ji vůlí k moci.

„Každé zvíře (...) usiluje instinktivně o optimum příznivých podmínek, za nichž může plně uplatnit svou sílu a docílit maxima pocitu moci; právě tak instinktivně a s citem, jenž je ‚nad veškerý rozum‘, odvrhuje každé zvíře všechny rušitele a překážky, které se mu kladou nebo by se mohly klást do cesty k tomuto optimu (- cesta, o níž mluvím, *není* jeho cestou ke ‚štěstí‘, nýbrž cestou k moci, k činu a nejmocnějšímu konání, ve většině případů *popravdě* jeho cestou do neštěstí).“<sup>11</sup>

Právě tak jako živou bytost v podstatě okrádáme o její činnou esenci, pokud ji definujeme jako snahu o sebezáchovu, okrádáme i člověka o jeho opravdové prospívání, definujeme-li cíl jeho veškerého snažení jako „štěstí“, zde pojatého podle křesťanské tradice jako „klid duše“, anebo podle moderní demokratické, sekulární tradice jako svého druhu „pasivní pohoda“. Nietzsche si byl naléhavě vědom z pohodlných, hédonistických tendencí v jádru moderního demokratické kultury, nejexplicitněji zpodobněných v motivu „posledního člověka“ v první Zarathustrově promluvě, a právě proti nim jsou namířeny jeho snahy o redefinici činné esence člověka jakožto živé bytosti. Stále je zde totiž přítomna Aristotelova metoda přistupování k člověku jako k určitému zvláštnímu druhu zvířete, pro kterého musí existovat nějaký adekvátní způsob bytí, který by byl co nejvíce v souladu s jeho přirozeností. Nietzsche se snaží upozornit na to, že jsme si pouze v průběhu dějin mylně interpretovali naši přirozenost jako usilující o stagnující stav příjemného, poklidného štěstí, či prostě sebezáchovy, a zapo-

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda*, Praha 2001, §349.

<sup>9</sup> „Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvávat ve svém bytí“ a „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci.“ in: B. Spinoza, *Etika*, Praha 2001, kap. 3, tvr. 6 a 7, s. 107-108.

<sup>10</sup> KSA 13:14[121].

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Praha 2002, III, §7.

mněli jsme na naši podstatu jakožto *činných* bytostí usilujících o ono „optimum příznivých podmínek,“ za nichž můžeme plně uplatnit svou sílu a „docílit maxima pocitu moci“. Ona „moc“ je zde dle německého „*Macht*“ odvozena od „*machen*“, tzn. „dělat“, „způsobovat“, „zhotovovat“ apod., tudíž definuje život bytostně *aktivně* a *tvůřivě*. Za účelem uspokojení této skutečné, tzn. zdravě chápané, nejzákladnější tendence života pak člověk, potažmo kterákoli živá bytost, většinou obětuje své pohodlí a snaží se dosáhnout onoho „nejmocnějšího konání“, tj. toho, které naplno využívá všech jeho sil a umožňuje mu maximálně navýšit svůj pocit moci. Proto je také v současné pozitivní psychologii používán pojem *flow* označující stav nejvypjatější aktivity, v níž je člověk plně pohroužen do činnosti a potýká se při ní s výzvami, které jsou *tak akorát* obtížné pro jeho úroveň dovednosti, a po jehož odeznění zažívá intenzivní pocity naplnění a smyslu.<sup>12</sup> Z podobné inspirace jako tvůrce tohoto pojmu, maďarský psycholog Mihaly Csikszentmihalyi, podává i Nietzsche svou přehodnocenou definici štěstí jakožto „pocit, že moc vzrůstá – že překonáváme překážku.“<sup>13</sup> A tatáž myšlenka je obsažena v pojmu nadčlověka, který chápe současného člověka jako „*cosi*, co má být překonáno.“<sup>14</sup> Neboť to je v souladu s nejvlastnější vůlí života, tak, jak se prozrazuje Zarathustrovi, totiž života jako něčeho, co *musí vždy sebe sama přemáhat*.<sup>15</sup>

### Diagnostická metodologie

Vraťme se však zpátky k prvotnímu citátu, od něhož jsme vyšli, a zeptejme se, jaká logika se ukrývá za Nietzscheho diagnostikou symptomu nouze na pozadí teze, že činná esence života je usilováním o sebezáchovu. Proč Nietzsche dává důraz na to, že Spinoza takto *musel* chápat život? Jaká nutnost k tomu Spinozu vedla?

Odpovědí je Nietzscheho propracovaná teorie toho, jak nevědomé instinkty tajně vedou myšlenky filosofů k tomu, považovat určitá stanoviska za pravdivá či vynášet určité hodnotové soudy. V základu této teorie stojí Nietzscheho radikální přehodnocení tradičního chápání vztahu mezi tělem a myslí, které nejexplicitněji pronáší skrze ústa Zarathustry:

„‘Tělo jsem a duše,’ – tak mluví dítě. A proč nemluvíti, jako mluví děti? Procitlý, vědoucí však praví: Tělo jsem a tělo a pranic více; a duše jest jen slovo pro *cosi* na mém těle. Tělo jest veliký rozum, mnohost s jedním smyslem, válka i mír, jeden ovčinec a jeden pastýř. Nástrojem tvého těla, bratře můj, jest i malý tvůj rozum, jež nazýváš ‚duchem‘; je to malý nástroj, hračka je to tvého velkého rozumu. Říkáš ‚já‘ a jsi hrd na to slovo. Ale větší věci – ač tomu nevěříš – je tvé tělo a veliký jeho rozum: ten jest ‚já‘ ve svých skutečích, ne ve svých slovech.“<sup>16</sup>

Člověk v Nietzscheho „procitlém“ pojetí již není dualitou duše a těla, nýbrž je *pouze* tělem a duše je chápána jako „*cosi* na těle“, tj. v podstatě jako orgán těla. Tělo je nyní „velikým rozumem“ a duše je pouze jeho nástroj či dokonce hračka. Rozdělení mezi

<sup>12</sup> M. Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York 1990.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Antikrist*, Praha 2017, §2. URL: <https://web2.mlp.cz/koweb/00/04/35/77/45/antikrist.pdf>

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha 2018, s. 10.

<sup>15</sup> *Ibid.*, kapitola „O přemáhání sebe samého“, s. 104.

<sup>16</sup> *Ibid.*, kapitola „O těch, kdož povrhují tělem“, s. 28-29.



vědomým a instinktivním, či nevědomým, myšlením tak přestává mít smysl, protože se většina myšlení začíná řadit k činnostem instinktivním. Instinkty nevědomě vedou myšlení daného filosofa a „vnucují mu určité dráhy.“<sup>17</sup> Konceptu „já“ neboli „subjektu“ je tak přiřazena podřadná role při genezi myšlení, neboť „myšlenka přichází, když chce ‚ona‘, a ne když chci ‚já‘; takže je *falšováním* faktického stavu věci, řekne-li se: subjekt ‚já‘ je podmínkou predikátu ‚myslím‘“,<sup>18</sup> jak argumentuje Nietzsche v 17. aforismu *Mimo dobro a zlo*. Ono vědomé „já“ se formuje teprve až jako doprovodný jev během procesu myšlení, který nemá žádného nositele, nýbrž je neustálým konstituováním mocenských poměrů mezi jednotlivými silami, které dávají dohromady lidskou fyziopsychologii, a pro které Nietzsche používá pojmy „pudy“, „instinkty“ či „afekty“. Duše je tak „mnohostí subjektů“ či „společenstvím pudů a afektů“,<sup>19</sup> nikoli jednotným, neměnným, ne-tělesným subjektem. Život samotný, který aktivuje naši bytost na fyziopsychologické bázi, je jakýmsi „trvalým způsobem konstelování sil, ve kterém různé bojující nestejně rostou,“<sup>20</sup> přičemž oněmi „bojujícími“ jsou právě pudy.

Společným jmenovatelem všech pudů je pak, dle Nietzscheho, opět, nikoli snaha o sebezáchovu, nýbrž snaha o nabytí moci, vlády nad tělem, a uplatnění se v aktivitě. Vůle k moci je touto základní vůlí, oním „kardinálním pudem“, z něhož se všechny ostatní pudy rozvětvují a rozčleňují.<sup>21</sup> Podle určité „valence“ či „míry životní síly“ obsažené v jednotlivých pudech pak Nietzsche rozlišuje mezi těmi, v nichž se zračí buďto „nouze, zchudnutí, úpadek života“ či naopak „plnost, síla, vůle života, jeho odvaha, jeho důvěra, jeho budoucnost.“<sup>22</sup> Nietzsche sám se honosí tím, že dosáhl mistrovství v odhadování, jaký typ pudu či vůle v daném soudu rozhodoval – zda vůle plná důvěry k životu, tj. přitakávající činné esenci života jakožto vůle k moci, či vůle která takto chápaný život popírá a „chce“ jeho zánik (či „zastavení“, např. v pojmu sebezáchovy). První typ je pak zhruba chápán jako princip *zdraví* totiž jako vůle k seberealizaci, k oné vrcholné aktivitě, kdežto druhý typ je symptomem nemoci, doslova „nemoci“ odvozené od sousloví „nemít se v moci“ a tedy nucené touhy se pouze zachovávat, protože na nic víc nezbývá životu síly.<sup>23</sup>

Nietzscheho velkým filosofickým zájmem je lokalizace právě těchto slabých, „protiživotních“ tendencí v duchovní tradici západní kultury. Sám pak usiluje o konstruování nových, redefinovaných pojetí prostých těchto symptomů nemoci, a naopak vyzařujících silný, životem „překypující“ pohled. Tato přehodnocující kampaň sahá od ontologie, epistemologie a morálky až do umění, náboženství a politické teorie. Nietzsche se tím snaží svým čtenářům dát alespoň náhled, jak by mohl takovýto nový náhled na člověka a na svět vypadat, a jak by mohly na toto úsilí navázat noví tzv. filosofové budoucnosti, kteří by tak byli v podstatě novým *typem člověka*, neboť by se

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 2021, §3.

<sup>18</sup> Ibid., §17.

<sup>19</sup> Ibid., §12.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Pozdní pozůstalost I.*, Praha 2021, s. 528.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 2021, §36.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Praha 2002, Předmluva, s. 9.

<sup>23</sup> Zdraví jako vůle k seberealizaci a nemoc jako vůle k sebezáchově – viz. P. Kouba, *K Nietzscheovu pojetí zdraví a nemoci*, in: J. Kružík, J. Novotný, (ed.), *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, UK FHS, Praha 2005, s. 153-164.

v jejich myšlenkách odrážely nové instinktivní konstelace zdravěji nakloněné životu samému a tím více přispívající růstu člověka jakožto živé bytosti.

### Aplikace „Nietzscheho na Nietzscheho“

Nakonec se můžeme zeptat, co by se stalo, kdybychom Nietzscheho diagnostickou metodu, kterou jsme právě popsali, aplikovali na Nietzscheho samotného. Co vypovídá jeho názor, že život je vůlí k moci a nikoli sebezáchovou o něm samém jakožto živé bytosti? Pravděpodobně bychom došli k závěru, že jde o symptom zdraví, tj. o soud, v němž se právě zračí ona „plnost, síla a vůle života“. Ovšem podíváme-li se na jeho patrně nejexplicitnější formulaci této teze, 13. aforismus *Mimo dobro a zlo*, zjistíme, že Nietzsche skrývá veškeré „pudové“ zakotvení této své teze a namísto toho se jí snaží předkládat jako tezi, která si nárokuje objektivní pravdivost před tezí, že život je vystižen především usilováním o sebezáchovu:

„Fyziologové by si měli rozmyslet, zda je vhodné spatřovat v sebezáchovném pudu kardinální pud organické bytosti. Vše živé chce především *projevit* svou sílu – život sám je vůlí k moci: sebezáchova je toho jen jedním z nepřímých a nejobvyklejších důsledků. – Zkrátka, zde jako všude jinde, pozor na nadbytečné teleologické principy! – jakým je i sebezáchovný pud (vděčíme zaň Spinozově nedůslednosti). Tak totiž káže metoda, jež ze své podstaty musí s principy šetřit.“<sup>24</sup>

Z tohoto aforismu je již patrné, že aby měly veškeré předchozí Nietzscheho myšlenky, které jsme v tomto článku zmínili, platnost, musí nejprve *objektivně*, tzn. nezávisle na Nietzsche samém, platit teze o vůli k moci jakožto kardinálním pudu života *o sobě*. Ovšem je něco takového možné? Nepopíral by tím Nietzsche vše, co tvrdí o instinktivním podmínění veškerého poznání?

Jsem toho názoru, že i tento aforismus, včetně dalších soukromých zápisků, v nichž Nietzsche postuluje vůli k moci se stejně „objektivním“ nárokem,<sup>25</sup> je pouze projevem Nietzscheho pudů, instinktů či afektů, a že ani Nietzsche, ačkoli o sobě mnohdy prohlašuje, že hlásá „pravdu“,<sup>26</sup> není z tohoto vlivu pudů vyňat a že pouze formuluje tezi z perspektivy svých pudů, a že si také toto tedy *musí* myslet – musí tuto svou tezi považovat za pravdivou, protože nemůže jinak – stejně jako Spinoza nemohl jinak, než chápat činnou esenci každé věci jako usilující o setrvání ve svém bytí. Jak však potom může proti němu Nietzsche argumentovat pomocí logických argumentů útočících na „nadbytečnou teleologii“ pudu k sebezáchově a výše zmíněnou negaci možnosti změny obsaženou v myšlence *conatu*? Jediný způsob, jakým může Nietzscheho kritika zůstat validní, je, že uznáme i pudovou zakotvenost veškeré logiky, což je ostatně v souladu s několika aforismy první kapitoly *Mimo dobro a zlo*,<sup>27</sup> ovšem pak se ocitáme ve filosofii, která je pouze hrou pudů, a kde možnost poznání pravdy nezávisle na tom, kdo vynáší dané tvrzení, neexistuje. A vskutku, zdá se, že taková je opravdu podstata Nietzscheho pojetí pravdy spočívající na epistemologickém perspektivismu, ne-

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 2021, §13.

<sup>25</sup> Např. KSA 13:14[121], 14[81].

<sup>26</sup> Např. *Ecce homo*, Proč jsem osudem, 1.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 2021, §3, §4, §5, §6.

boť v něm je pravda definována jakožto „...ten druh omylu bez něhož by určitý typ života nemohl žít.“<sup>28</sup> Každé poznání je tedy „omyl“ neboli *interpretace*, a to, co se dané živé bytosti bude zdát jako pravdivé tedy bytostně závisí na tom, jaký typ života skrze ni vystupuje – zda život v úpadku (nemoc) či na vzestupu (zdraví). Podle toho se bude zákonitě lišit i její způsob definování života, tedy své vlastní činné esence. Nietzsche je přesvědčený, že v této otázce, a patrně ani v žádné jiné, nelze dosáhnout skutečně „objektivního“ poznání o věci o sobě, jak je nezávisle na tom, kdo ji poznává, tj. odvisle od jakékoli interpretace, a tudíž přestává hrát roli „správnost“ daného tvrzení a do popředí vystupuje míra, s jakou dané tvrzení podporuje život k vzestupu.

### Závěr

Nietzscheho kritika sebezáchovného pudu má tedy hodnotu pouze jako vyjádření určité perspektivy a není tvrzením vyjadřující nějakou povahu života *o sobě*, nezávisle na konkrétním člověku jakožto pozorovateli. Ovšem to nijak neubírá na její validitě ani významnosti, neboť její význam, jak jsem se snažil ukázat, tkví jinde – v tom, že nám ukazuje, že vůbec takováto perspektiva *je možná*, a že může být *podpůrnější pro život*, tzn. pro růst člověka, než alternativa sebezáchovného pudu. Zde předložená studie tak byla jakousi případovou studií Nietzscheho perspektivismu na příkladu definice „kardinálního pudu“ života. Byla demonstrací Nietzscheho radikálního stanoviska vůči korespondenční teorii pravdy, kde „chybnost soudu není ještě námitkou proti soudu (...). Otázkou je, nakolik takový soud podporuje život, nakolik jej uchovává, nakolik uchovává druh, nebo jej snad dokonce zlepšuje.“<sup>29</sup> Bylo mým cílem ukázat, že toto je hlavní esencí Nietzscheho přehodnoceného pojetí filosofie, v němž již nejde o „pravdu“, nýbrž o formulaci perspektivy, která by nejvíce prospívala růstu člověka jakožto živé bytosti. Otázka ptající se na činnou esenci tohoto biologického aspektu lidského bytí je k tomu klíčová, a proto hraje v Nietzscheho filosofickém projektu tak velkou roli.

### Shrnutí

Předmětem článku je Nietzscheho kritika myšlenky, že sebezáchovný pud je nejzákladnějším pudem živé bytosti, a Nietzscheho formulace konkurenční teorie, podle níž skutečnou činnou esencí živé bytosti je vůle k moci, nikoli snaha o sebezáchovu. Článek se snaží postihnout smysl této kritiky v kontextu Nietzscheho filosofického díla. Ukazuje, že tento pokus o redefinici života je pokusem o formulaci nového základu lidství – neboť i člověk je živou bytostí – který by více přispíval k duchovnímu a kulturnímu růstu člověka, resp. k jeho seberealizaci. Zároveň článek interpretuje Nietzscheho myšlenky z optiky epistemologického perspektivismu, který Nietzsche sám zastává, a ukazuje, že ačkoli Nietzsche pronáší svou definici života v „objektivním“ duchu, přeci jen jde z jeho strany také o „pouhou“ perspektivu. Článek však argumentuje, že to nijak neubírá na validitě Nietzscheho myšlenek, neboť v jeho pojetí hraje hlavní roli nikoli faktická správnost myšlenek, nýbrž to, do jaké míry podporují seberealizaci člověka.

<sup>28</sup> KSA 11:34[253].

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 2021, §4.

### Použitá literatura

- Coli, G. & Montinari, M. (ed.), *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Berlin 1988  
Csikszentmihalyi, M., *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York 1990  
Chavalka, J., *Přivtělení a morálka. Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*, Praha 2014  
Kružík, J. & Novotný, J. (ed.), *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, Praha 2005  
Lee, S., *Nietzsches Gesundheitsphilosophie. Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie Friedrich Nietzsches*, Disertační práce, Berlin: Humboldt-Universität 2014  
Nietzsche, F. *Antikrist*, [e-kniha], Praha 2017. URL:  
<https://web2.mlp.cz/koweb/00/04/35/77/45/antikrist.pdf>.  
Nietzsche, F., *Ecce homo*, Praha 1993  
Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, Praha 2002  
Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, Praha 2021  
Nietzsche, F., *Pozdní pozůstalost I.*, Praha 2021  
Nietzsche, F., *Případ Wagner*, Praha 1983  
Nietzsche, F., *Radostná věda*, Praha 2001  
Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Praha 2018  
Spinoza, B., *Etika*, Praha 2001



# „Livability” and “Nonviolence” towards The Other in Judith Butler’s *Force of Nonviolence*<sup>1</sup>

Daniel Štěpánek<sup>2</sup>

Institute of Social Work, Philosophical faculty University of Hradec Králové

[danielstepanek89@gmail.com](mailto:danielstepanek89@gmail.com)

## Shrnutí

„Životaschopnost” a „nenásilí” vůči Druhému v knize *Force of Nonviolence* Judith Butlerové. V relativně nové knize *Force of Nonviolence* její autorka, Judith Butler, rozvíjí své původní nástiny přístupu k násilí a jeho propojeními se sociálně a politicky podmíněnou společenskou identitou. Předkládaný článek přibližuje tyto nástiny a s nimi související propojení, stejně jako návaznost na konceptualizaci násilí v díle Waltera Benjamina. Zvláštní zřetel je pak kladen na inspirace, ze kterých Butler čerpá – především na Melanie Klein a Jacqueline Rose. Konečným cílem je ukázat na podmíněnost v chápání násilí jazykem a specifickými jazykovými rámci, ve kterých je tento fenomén interpretován.

\*\*\*

## Introduction

It is already a year since new book from Judith Butler came out. But because of covid-19 epidemic, her *Force of Nonviolence* was not reflected enough in academic community. Since this book can be seen as continuation of some of authors previous concepts, we feel it is only right to concentrate on it. Furthermore, *Force of Nonviolence* comes up with specific approach to violence and its meaning, especially in discussions with significant authors of theories of violence (for example Walter Benjamin). Generally speaking, violence and nonviolence are seen as a way of understanding social exclusion and oppression.

Aim of presented paper is to focus precisely on these semi-new concepts and its aspects with respect to Butler’s inspiration (mostly in Benjamin). Thus, we will try to show what nonviolence means, how it relates to our self and how it can be present in interpersonal (social) relations.

### 1. General outline (and its problem)

Livability is always connected with and conditioned by grievability. To be alive implies that the individual is characterizable as to be grievable. Although Butler may seem to be avoiding a clear definition, she cannot do otherwise from the perspective through which she perceives the Self.

---

<sup>1</sup> The article is outcome of research made in project *Non-Marxist theories of social and political science in post-war Czechoslovakia (1945-1989) and its implications for formulation and resolution of socio-political questions after 1989 in Czech Republic with regards to seniors*. The project was realized on The Institute of Social Work at University Hradec Králové in 2021.

<sup>2</sup> Mgr. et Mgr. Daniel Štěpánek, Ph.D., Institute of Social Work, Philosophical faculty University of Hradec Králové, Correspondence: Durychova, 1392 Hradec Králové 500 12

### 1.1. Individual between the Self and a Human

Simply put, the Self is a language category allowing the individual to perceive and articulate the perception of themselves, thus grasping their individuality, in an environment with which they are directly connected and without which they cannot even experience their individuality. Butler distinguishes the Self from the overly general term “human” because she perceives it as “a historically variable concept, differentially articulated in the context of inegalitarian forms of social and political power...”<sup>3</sup> Not only is articulation the basis of understanding who the individual is for the term, but “human” also already contains inequality. As the extract makes clear, albeit implicitly, the definition of “human” is the definition of “individual”, and since the former is dependent on the socio-political environment in which such a definition is articulated, the latter – and the resulting individuality – must be tied to the same environment. For Butler, the excessive generality of “human” is a threat to the equality of all because its ambiguity gives room for the exclusion of those who are not in the given socio-political environment. Thus, the disadvantage of using the term “human” seems to be its dependence on the external possibilities of conceptualizing the most general and ideally all-encompassing linguistic “grasp”, which can never be achieved in a purely egalitarian sense due to historical and socio-political conditioning of the use of language (and articulation).

### 1.2. Linguistic problem (?)

The question is: If the Self is to be a language category, how does Butler avoid the objection she addresses in relation to the term “human”? Indeed, her justification for rejecting “human” as the basic framework for understanding the “individual” seems to be equally applicable to her own preferred term. The fact is that Butler ignores a similar objection to the Self in *Force of Nonviolence*, either because she is aware of the contradictory nature of her approach, without which she could not proceed in the direction of ethical conceptualizations, or because she does not feel it necessary to explain (and defend) to the reader the clear etymological meaning of terms that are not central to her. The paradox is that both of these possible reasons are present to some extent in the book, and Butler is not afraid to suggest that this is indeed the case with the Self. After all, the goal she wants to achieve in *Force of Nonviolence* lies in the emphasis on something else: “One normative aspiration of this work is to contribute to the formulation of a political imaginary of the radical equality of grievability.”<sup>4</sup> By this formulation of her goal (albeit only one of several main ones), she gives some justification for objecting to the ambiguity of the terms she uses. At the same time, however, this goal is also a certain justification (and defence) for similar objections: Butler wants to clarify the term grievability, because she considers it the basis for political understanding (and hence logical political support) of radical equality.

---

<sup>3</sup> J. Butler, *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020, Chapter 1.

<sup>4</sup> Ibid.

### 1.3. Grievability

In the case of *Force of Non-Violence*, where Butler builds on some of her ideas and arguments from earlier works (e.g. *Frames of War*), the meaning of her central term through which she approaches the issue of violence against the Other is not fully clarified. For a basic understanding of what she imagines under the term, passages in which she compares “being grieved” and “characteristic of grievability” will be used: “The second involves the conditional tense: those who are grievable would be mourned if their lives were lost, the un-grievable are those, whose loss would leave no trace, or perhaps barely a trace.”<sup>5</sup> It is obvious that the relation of language (= expression of emotions) to time plays a central role here. The meaning of the phrase “being grieved” takes place in the present when the deceased are no longer alive and are mourned by the bereaved. In contrast, the meaning of “grievability” is determined by the relationship to the future, taking place as an awareness of the potential for loss and therefore the certainty of mourning associated with one’s death.

Relation to time in the case of both of the above also shows the relation to life. While the person for whom the bereaved are mourning in the present is already dead in the case of “being grieved”, the person in the case of grievability is still alive. Butler therefore sees time and life as directly connected, and their influence on the relation to the other is necessarily intertwined. Another excerpt points this out: “To say that a life is grievable is to claim that a life, even before it is lost, is, or will be, worthy of being grieved on the occasion of its loss, the life has value in relation to mortality.”<sup>6</sup> The connection between time and life reveals mortality as one of the characteristic and conditioning features of grievability. Realization of the mortality of the Other leads to the realization of their potential loss in people’s lives, which in turn causes people to feel future mourning for their death.

Although this approach to the perception of the temporality of life and its potential loss may seem like a sufficient reason to protect life, Butler perceives this as a basis and justification for the protection of the Others and groups who would be evaluated as those who would be mourned more. “...only those lives that would be grieved if they were lost qualify as grievable lives, and these are lives actively and structurally protected from violence and destruction.”<sup>7</sup> While it is tempting to take an interpersonal consequentialist approach to measuring the value of life through its potential loss, this is a possible basis for Butler when identifying and defining those lives (or better: those ways of life) that are “worth” structurally protecting from death by violence. She therefore identifies the Kantian Consequentialism with the phantasmatic dimension of substitutability. However, Butler also admits that this mutual notion of substitutability is also an indicator of the interconnectedness and inseparability of the Self with the Other: “...in seeing how my life and the life of the other can be substituted for one another, they seem to be not so fully separable. The links between us exceeds any that I may have consciously chosen.”<sup>8</sup> The only reason

---

<sup>5</sup> J. Butler, *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020, Chapter 1.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

why Butler is critical of Kantian consequentialism is its basis in rationality, and thus in linguistics, which is historically and socially contingent. Instead, consequentialism based on subconscious emotional involvement is more acceptable to Butler because it reaches more deeply into the individual, causing them to become aware of their greater and deeper connection to the Other, coupled with the idea of losing the Other and thus mourning their death.

## 2. Inspiration for nonviolence

### 2.1. Klein and Rose presumptions

For Butler, Melanie Klein is one of the decisive inspirations in developing the relationship between the phantasmatic dimension of substitutability and grievability. Although she approaches this author with some critical distance, she acknowledges that her emphasis on “genuine sympathy” is transferable to support a non-Kantian consequentialist approach to the life of the Other. “The ability to understand them, as they are and as they feel” is an important connection for Klein.<sup>9</sup> Her essay *Love, Guilt, and Reparation*, from which Butler draws this aspect of Klein, also emphasizes role-playing. This emphasis includes the idea of parental custody in relation to the life of the Other seen – and above all felt – as one’s own child. For Butler, the important emphasis in this role-playing is on “... reenacting some unmourned losses or some unfulfilled wishes.”<sup>10</sup> This reenacting is linked to the individual’s own experiences with their parents (often perceived as negative or insufficient), which is why they try to be a “better parent” to the Other. And it is this reenacting that makes Butler critical of Klein’s concept, even though she agrees with some of her points. “Is my sympathy motivated by my own loss and guilt, or is it the case that in sharing the other’s happiness that I help to bring about, the “I” and the “you” are not as distinct as we might have thought?”<sup>11</sup> What Butler critically reflects, then, is the potential over-concentration on oneself and one’s own emotional cleansing from one’s past grievances, for which the Other serves purely as a means. On the other hand, Butler also acknowledges in her own question that sharing the consequences of a friendly attitude towards the Other can bring about a deeper connection with them and their life precisely because of the emotions that the consequences of that attitude can evoke in both. What Butler learns from this is the observation that the mental and emotional life of the individual is not separable from the life of the Other, and therefore must not only be protected, but also cared for – that is, “safeguarded”. And it is “safeguarding” that will be the term Butler will use heavily to explain “livability”.

Jacqueline Rose is the second author Butler uses and is inspired by in her concept of “grievability” and its relation to “livability”. This literary critic perceives some moments from the mentioned work by Melanie Klein with doubts about their usefulness precisely with reference to the ambiguity of the term “reparation”. According to Rose, this term can reinforce the individual’s sense of omnipotence, which Butler builds on, pointing out that the term is fallible because “whatever

---

<sup>9</sup> M. Klein, *Love, Guilt, and Reparation*, Free Press 2002.

<sup>10</sup> J. Butler, *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020, Chapter 1.

<sup>11</sup> Ibid.



sacrifices I make are part of the trajectory of reparation, and yet reparation is not any effective solution.”<sup>12</sup>

## 2.2. Benjamin: justification of violence

Butler mentions Walter Benjamin’s *Critique of Violence*, where the author distinguishes between three types of violence: law-instating (*rechtsetzend*), law-preserving (*rechtserhaltend*) and divine violence (*göttliche Gewalt*). The first type is present in the process of creating a new law, which does not arise through deliberation, but through “retribution or the exercise of power”. The second type, law-preserving violence, is exercised by the courts and the police, where it represents institutionalized efforts to apply existing law to citizens in a way that will continue to bind them to themselves and to each other. The third type of violence, so-called divine violence, is probably the most important and useful for Butler in her view of the issue of nonviolence. Paraphrasing Benjamin’s intentions associated with nonviolence, Butler argues that in Benjamin’s perspective it is “...a technique that exceeds both an instrumental logic and any teleological scheme of development – it is an ungoverned technique, arguably ungovernable.”<sup>13</sup> From this she concludes that it is “violence” that seeks to move and transcend the constraints and boundaries created by legal violence, using so-called conflict resolution representing a “nonviolent alternative”.

For Butler, the source from which to draw in order to understand Benjamin’s intentions associated with conflict resolution is *The Task of the Translator*. While there is no distinction between violence and nonviolence, the emphasis is on trying to “ameliorate impasses in communication”. Compared to Benjamin’s earlier text *On Language as Such and the Languages of Man*, Butler finds further support for her view of Benjamin’s approach to nonviolence – that is, the emphasis on language. The way Butler approaches Benjamin’s texts clearly shows the role of language that Butler highlights in trying to understand the society – wide and nationwide dimensions of violence and nonviolence. Butler links the Benjamin’s text and the role of language in them to *Critique of Violence* to emphasize the need to perceive and try to keep in mind the “intention” behind the same word in every language when reflecting on violence. From the point of view of *Critique of Violence*, it is the “intention” that is a “sphere of agreement wholly inaccessible to violence.”<sup>14</sup> Although it may seem from Butler’s approach to Benjamin’s perception of the importance of “intention” that by labelling it “linguistic idealism”, she disagrees with Benjamin, if not directly, she distances herself somewhat from the reality of conflict resolution conducted in this way. However, it should also be mentioned that any observant reader who is familiar with the totality of Butler’s approach to (not only gender) identity will hopefully know that language is the main means by which conflicting perspectives and opinions can be resolved. For this reason, too, her more sceptical remarks about Benjamin in *The Force of Nonviolence* should certainly be taken with a grain of salt.

Butler takes the last of the three Benjamin’s types of violence as a cue to perceive nonviolence: “...divine violence could very well be related to this technique of

<sup>12</sup> J. Butler, *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020, Chapter 1.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Chapter 3.

<sup>14</sup> W. Benjamin W., *Critique of Violence*, London 2004.

“nonviolent” civil governance...”<sup>15</sup> Thanks to this type, Butler supports her own view of what the state and government themselves call violence, that is, any action that would call into question the state and government monopoly on violence. It should be added that by this monopolization, Butler most likely means the power of language in the hands of the state and the government to articulate the intent and thus the meaning of the word violence and the scope to which it is applicable, thereby arrogating the right to say what is a violent act and what is not. Butler’s view of divine violence is supported by her own statement: “Divine violence may well be “destructive” only because it destroys those bonds, saturated in guilt, that secure the allegiance of good citizens, good legal subjects, to violent legal regimes.”<sup>16</sup>

### 2.3. From language to nonviolence

So how does Butler approach the issue of nonviolence? Above all, although in a somewhat distanced and sceptical mood towards some of his nuances, she nevertheless acknowledges the need to make use of Benjamin’s emphasis on critical examining “how violence has been circumscribed, and which version is presumed in the debate in question.”<sup>17</sup> As an admirer, in a sense, of Foucault’s archaeological and genealogical approach to the analyses of power structures in the society, Butler highlights this critical examining, especially in the area of discussion of historical roots, their assumptions and consequences that influenced forms of government power – it could even be said “power over language”. This is also why Butler hesitates to begin analysing violence by immediately defining and stating what is meant by violence (and how to grasp nonviolence).

If violence is to be adequately understood, i.e. its form, causes, and underpinning, then the analyses must primarily focus on the frameworks in which each violence is present and on the perspective that is characteristic of each framework. However, there is a problem here: according to Butler, all frameworks are interconnected, which makes it impossible to define violence embedded in one framework without taking other frameworks into account. They can therefore be defined only “...in relation to strategies of suppression and opposition.”<sup>18</sup> It is here that the important role of the linguistic dimension becomes apparent again, because the perspective of emotional, institutional and economic suppression/opposition is shaped into and through the dimension. For this reason, it can be said, as Butler does, that “...violence is precisely what is perpetually subjected to an oscillation of frameworks that pivot on questions of justification and legitimacy.”<sup>19</sup> Justifiable violence thus depends purely on the form of the state and on the state framework in which specific violence acquires specific legitimacy. On the other hand, what is not state-based is labelled as unjustified violence.

In order to uncover the space for a nonviolent approach, and thus get rid of such frameworks that support subsequent strategies of suppression and opposition, it is

---

<sup>15</sup> J. Butler, *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020, Chapter 3.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

necessary to track down and uncover “the oscillation of frameworks within which naming practices take place.”<sup>20</sup> Nonviolence can therefore be understood only on the basis of understanding the interconnections between individual frameworks, the meanings and senses that are present in these connections, and through this, the perspectives that are rooted in language and expressions. With this statement, Butler moves to the position of Frantz Fanon, whose view of the relationship between the critique of violence and the practice of violence she more or less accepts: The critique of violence is not the same as a practice of nonviolence, but no such practice can proceed without such a critique. The practice of nonviolence has to confront all these phantasmagoric and political challenges...<sup>21</sup>

### Conclusion

As we tried to show throughout presented paper, Butler’s conception of nonviolence is founded on her conception of life and livability (and vice versa). That being said, to understand what nonviolent way of life and nonviolent approach to life of the Other means presupposes understanding to what life itself means and what means “to be alive”. In *Force of Nonviolence* Butler shows that from her point of view “to be alive” means to be aware of being always in relationship with the Other – and that this relationship always shapes ones life (and thus that one is always dependent on the Other).

### Summary

In her relatively new book, *Force of Nonviolence*, Judith Butler develops her former outlines of approaches towards violence and their interconnections with social and political conditions of social identity. Presented paper tries to disclose these outlines and their interconnections as well as their continuation in conceptualization of violence in works of Walter Benjamin. Special focus is aimed on Butler’s inspirations in Melanie Klein and Jacqueline Rose. Desired goal of the paper is to show language conditioning in understanding violence and its specificities due to frames of language, from which this phenomenon can be interpreted.

### Bibliography

- Benjamin, W., *Critique of Violence*, London 2004  
 Butler, J., *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020  
 Klein, M., *Love, Guilt, and Reparation*, Free Press 2002

---

<sup>20</sup> J. Butler, *Force of Nonviolence*, Versobooks 2020, Chapter 3.

<sup>21</sup> Ibid.

## Živá, nebo rozumná bytost?

Michal Milko<sup>1</sup>

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

[michalmilko@email.cz](mailto:michalmilko@email.cz)

### Summary

*Living, or Rational Being?* The article The thesis is a critical reflection of the ethical theory by Albert Schweitzer, who assigns equal moral status to all living creatures and considers moral community to be strictly homogeneous. It also remembers the other extreme, which is assigning moral status exclusively to human beings.

\*\*\*

### Úvod

Tento příspěvek je především kritickou reflexí etické teorie Alberta Schweitzera, který odmítá činit rozdíly mezi vyššími či nižšími formami života a připisuje rovnocenný morální status všem živým bytostem, čehož důsledkem je striktně homogenní morální komunita, zahrnující jak lidské bytosti, tak zvířata, rostliny, ale například i jednobuněčné organismy. Příspěvek vzpomíná také druhý extrém, kterým je připisování morálního statusu pouze lidským – případně rozumným – bytostem. Vzhledem k tématu čísla je mu ale věnována menší pozornost, třebaže má v dějinách filosofie dominantnější postavení.

#### První extrém: „Morální status pro všechny!“

Schweitzer byl během celého svého života velkým obdivovatelem Immanuela Kanta, zároveň ale také jeho kritikem. Kant podle něj správně zaměřuje kategorický imperativ na vůli (konkrétně na dobrou vůli) a nadřazuje ho jakémukoli utilitaristickému kalkulu. Zbavuje ho však veškerého obsahu i životaschopnosti tím, že ho odvozuje pouze z rozumu a nenachází pro něj oporu v elementární lidské zkušenosti dostupné všem lidským bytostem. Aby se nedopustil stejné „chyby“, stanovuje si Schweitzer tři podmínky, které musí základní morální princip splňovat, má-li být přijatelný:

- 1) Musí být přístupný jak rozumu, tak i zkušenosti;
- 2) musí regulovat nejen vztahy mezi lidmi, ale také vztahy mezi lidmi a zbytkem vesmíru;
- 3) musí obsahovat požadavek správného jednání spíše než jen pouhého vyhýbání se nesprávným činům.<sup>2</sup>

Kromě Kanta se ve své teorii Schweitzer vypořádává také s tvrzením „Myslím, tedy jsem“, v němž Descartes nalézám filosofickou jistotu existence a z poznání, že je myslící

<sup>1</sup> Ph.D. student of Applied Ethics – Faculty of Humanities, Charles University: Prague, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Michal Milko, Ph.D., Pobočná 600/11, 141 00 Praha 4.

<sup>2</sup> M. A. Warren, *Moral status: obligations to persons and other living things*, New York 1997, s. 31-32.



substancí, odvozuje svou vlastní existenci, existenci Boha a následně také existenci celého světa. Schweitzer však v tomto tvrzení vidí pouze falešný počáteční princip filosofie, který je zcela nahodilý a orientuje se pouze na člověka.<sup>3, 4</sup> Východiskem sice může být „já jsem“, ale co nebo kdo vlastně jsem? Schweitzer je přesvědčený, že každý lidský jedinec si je v první řadě vědom nikoli toho, že je myslící substancí, ale že je životem, který chce žít.<sup>5</sup> A protože si je vědom také toho, že není na světě sám, uvědomuje si v každém okamžiku své existence následující: „Jsem život, který chce žít, uprostřed života, který chce žít.“<sup>6</sup>

Život je proto ústřední filosofickou i etickou kategorií Schweitzerovy nauky a cesta, jak ho prožít, podle něj nevede skrze rozum, nýbrž skrze vůli. Vůli přitom nechápe jako schopnost volby, nýbrž jako snahu o pokračování a rozvoj života, nutkání žít život naplno. Samotná etika potom spočívá v přeměně této individuální vůle k životu ve vůli chovat se zodpovědně ke všem živým bytostem, neboť vůle k životu je podle něj jednotícím principem všech živých organismů, včetně lidí, zvířat a rostlin.<sup>7</sup> Z tohoto přesvědčení Schweitzer odvozuje také morální hodnocení jednání: „Podstata dobra jest: udržet život, podporovat život, dovést život k jeho výšinám. Podstata zla jest: ničit život, škodit životu, bránit životu ve vývoji.“<sup>8</sup> A protože morální status bývá připisován na základě přítomnosti určité vlastnosti, díky které se její nositel stává morálně významným, mají podle Schweitzera morální status všechny živé bytosti, neboť mají vůli k životu a všechny bez rozdílu jsou proto členy morální komunity.

Obecnou formu argumentu přítomností určitého prvku lze shrnout do následujícího schématu:

1. Vlastnost(-i)  $V_1, \dots, V_n$  je (jsou) nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu  $S$
2. Všichni členové skupiny  $Y$  mají vlastnost(-i)  $V_1, \dots, V_n$

**Závěr:** Všichni členové skupiny  $Y$  mají morální status  $S$ <sup>9</sup>

Schweitzerův argument pro připsání morálního statusu by měl tedy následující podobu:

1. Vůle k životu ( $V$ ) je nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu ( $S$ )
2. Všechny živé organismy ( $Y$ ) mají vůli k životu ( $V$ )

**Závěr:** Všechny živé organismy ( $Y$ ) mají morální status ( $S$ )

<sup>3</sup> A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 137.

<sup>4</sup> „Z tohoto aktu myšlení, který je bez podstaty a umělý, nemůže vzejít nic, co se týká vztahu člověka k sobě a k vesmíru.“ in: A. Schweitzer, A. B. Lemke, *Out of my life and thought: an autobiography*, Baltimore 1998, s. 156.

<sup>5</sup> A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 15.

<sup>6</sup> A. Schweitzer, A. B. Lemke, *Out of my life and thought: an autobiography*, Baltimore 1998, s. 156.

<sup>7</sup> Tuto transformaci vůle nazývá Schweitzer úctou k životu, německy Ehrfurcht vor dem Leben. Slovo „Ehrfurcht“ přitom znamená doslova „strach před ohromující silou“ a celá fráze značí respekt ke vznešenému a nevysvětlitelnému tajemství života, který je chápán jako mnohem více než jen prostá existence.

Srov. A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 12-15.

<sup>8</sup> A. Schweitzer, *Nauka úcty k životu*, Praha 1974, s. 41.

<sup>9</sup> M. Coeckelbergh, *Growing moral relations: critique of moral status ascription*, New York 2012, s. 14.

Pokud bychom chtěli mluvit o morálním statusu konkrétního živého organismu, například Honzy, který je lidskou bytostí, argument by musel mít následující podobu:

1. Vůle k životu (V) je nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu (S)
2. Všechny živé organismy (Y) mají vůli k životu (V)  
(Proto mají všechny živé organismy morální status)
3. Honza (X) je živým organismem (Y)

**Závěr:** Honza (X) má morální status (S)<sup>10</sup>

Má-li však vůli k životu každý živý organismus, znamená to, že do tohoto argumentu můžeme za X dosadit i jednobuněčnou amébu a bude mít stejný morální status, jaký mají například lidé nebo zvířata. Schweitzer totiž odmítá vést dělicí čáru mezi vyšším a nižším, nebo cennějším a méně cenným životem. Vytvoření obecně platných hodnotových rozdílů mezi živými bytostmi by podle něj totiž nebylo nikdy spravedlivé. Skutečně etickému člověku je posvátný všechen život, včetně toho, který se nám z našeho hlediska zdá být níže postavený, tvrdí Schweitzer.<sup>11</sup> Proto je podle něj morální komunita striktně homogenní a člověk, která ctí život, jedná následujícím způsobem: „Neutrhne ani lístek ze stromu, neulomí květinu a dbá na to, aby nerozdrtil žádný hmyz. Pokud za letní noci pracuje při světle lampy, ponechá raději okna zavřená a dýchá zatuchlý vzduch, než aby musel sledovat jak hmyz, jeden za druhým, padá se spálenými křídly na jeho pracovní stůl.“<sup>12</sup>

Schweitzer si samozřejmě uvědomuje, že je často nemožné se záměrnému poškození živých organismů vyhnout. Navrhuje proto, abychom žádný život neničili bezmyšlenkovitě, ale pouze v případech nutnosti, které nemůžeme uniknout. Škodíme-li tedy jakémukoli životu, musíme si být jisti, že je to skutečně nutné.<sup>13</sup> Kde je však ona hranice nutnosti? Rozdíl mezi nezbytným a zbytečným zabíjením je v mnoha případech zřejmý. Existuje ale mnoho případů, ve kterých rozdíl mezi nezbytným a zbytečným zabíjením tak zřejmý není. Schweitzer předkládá nejprve argument, s kterým lze souhlasit: „Abych si zachoval svou vlastní existenci, musím se bránit proti té, která ji ohrožuje.“<sup>14</sup> Dodává však příklady, u kterých je již méně jasné, zda se jedná o skutečně nezbytné zabíjení: „Stal jsem se lovcem myši, která obývá můj dům, vrahem hmyzu, který v něm chce mít své hnízdo. (...) Získávám jídlo tím, že ničím rostliny a zvířata. Mé štěstí stojí na újmě, kterou způsobuji svým bližním.“<sup>15</sup> Schweitzer se tedy i přesto, že považuje veškerý život za posvátný a připisuje stejný morální status všem živým bytostem, nedomnívá, že by bylo zabíjení hmyzu nebo hlodavců zbytečné a že bychom se takových praktik měli vzdát. Stejně tak se podle něj nemusíme vzdávat konzumace masa a s tím spojeného zabíjení zvířat. Schvaluje dokonce i pokusy na zvířatech, když tvrdí následující:

<sup>10</sup> M. Coeckelbergh, *Growing moral relations: critique of moral status ascription*, New York 2012, s. 14.

<sup>11</sup> A. Schweitzer, *Nauka úcty k životu*, Praha 1974, s. 63-64.

<sup>12</sup> A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 138.

<sup>13</sup> A. Schweitzer, *Nauka úcty k životu*, Praha 1974, s. 64.

<sup>14</sup> A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 143.

<sup>15</sup> Ibid.

„Ti, kteří podnikají na zvířatech pokusné operace nebo jim naočkovávají choroby, aby získanými výsledky mohli pomoci člověku, nesmějí se nikdy obecně uspokojit tím, že jejich krutý čin sleduje cenný účel. V každém jednotlivém případě musí zvažovat, zda je skutečně nutné uložit nějakému tvorovi tuto oběť pro lidstvo.“<sup>16</sup>

Lze však takové praktiky sloučit s požadavkem, aby nás stále více ovládala touha život každé bytosti udržovat a podporovat, než jej poškozovat a ničit? Experimenty na zvířatech jsou totiž založeny primárně na poškození jejich životů. A připouští-li Schweitzer pokusy na vybraných tvorech, které se pro lidstvo „obětují“, přijímá tím současně také hodnotové rozlišení mezi lidmi a pokusnými zvířaty, před kterým sám varuje. Jedná se o závažnou nekonzistenci jeho etické teorie. Není totiž možné, aby lidstvo způsobovalo utrpení zvířatům ve svůj prospěch a nechápalo je zároveň jako hodnotově méněcenné. Obzvláště, pokud je nepřijatelné, aby byly obdobné pokusy vykonávány na lidech. Pokud by Schweitzer nyní uznal, že za určitých okolností je poškození nebo dokonce zničení jiného života morálně ospravedlnitelné, celou svou teorii by tím popřel. Tento problém se proto pokusil vyřešit tím, že veškeré poškození života – ať už je nutné či nikoli – označil za zlo: „Etika úcty k životu nezná relativní etiku. Za dobré v ní platí jen udržování a podpora života. Veškeré ničení a poškozování života, za jakýchkoli okolností, odsuzuje jako zlo.“<sup>17</sup>

Zůstává však otázkou, zda toto řešení nevytváří spíše problémy další, především z hlediska individuálního svědomí. Znamená to totiž, že pokud nás bude někdo přímo ohrožovat na životě a my nebudeme mít na vybranou, můžeme ho v sebeobraně usmrtit, ale náš čin nebude mít naprosto žádné morální ospravedlnění – bude odsouzen jako zlo, bez ohledu na okolnosti, které k němu vedly a bez ohledu na důsledky, které přinesl. Každé poškození života, ať už k němu máme jakékoli důvody, je totiž podle Schweitzera morálně špatné a nelze ho eticky nijak obhájit. Schweitzer tak představuje etickou teorii, která na jedné straně vychází ze zkušenosti dostupné všem lidským bytostem, na straně druhé je však takřka nemožné podle ní žít, aniž bychom se morálně neprovinili. Nepředkládá přitom žádné řešení, které by z nás mohlo pocít viny alespoň trochu sejmout. Řešení etických konfliktů přenechává čistě na svědomí jednotlivců, když tvrdí, že každý z nás se musí sám rozhodnout, do jaké míry může zůstat etickým a do jaké míry se podřídí nutnosti škodit životu a ničit jej, čímž mu vznikne pocit viny.<sup>18</sup> Přičemž tento pocit viny má zásadní souvislost s nesplnitelnými nároky, které na nás Schweitzerova etika klade.

První z mých hlavních námitek vůči Schweitzerově teorii, podle které je život nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu, se týká jeho přesvědčení, že součástí vůle k životu je schopnost zažívat potěšení a bolest. Toto přesvědčení by nebylo tolik problematické, kdyby Schweitzer zároveň netvrdil, že vůle k životu je metafyzickým centrem každého živého organismu, včetně toho nejnižšího, což znamená, že například i jednobuněčná améba by měla mít schopnost zažívat potěšení a bolest, stejně jako touhu po jednom a strach z druhého:

<sup>16</sup> A. Schweitzer, *Nauka úcty k životu*, Praha 1974, s. 65.

<sup>17</sup> A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 143.

<sup>18</sup> A. Schweitzer, *Nauka úcty k životu*, Praha 1974, s. 45.

„Jako má vůle k životu zahrnuje touhu po zachování života a tajemném vytržení, které nazýváme potěšením, ale také hrůzu ze zničení a záhadného poškození vůle k životu, které nazýváme bolestí, tak to samé se nachází v každé vůli k životu všude kolem nás, ať už se před námi projeví nebo zůstane nevyřčena.“<sup>19</sup>

Tvrzení, že i ten nejnižší organismus touží po potěšení a obává se bolesti, je ale pouze hypotézou a na hypotézách nemůže být založena žádná morální teorie. Nemůžeme totiž očekávat, že by naše domněnky přijali i ostatní lidé. Je navíc otázkou, zda tato hypotéza Schweitzerovu etiku spíše nepodkopává, místo aby ji podporovala. Je-li totiž vůle k životu východiskem pro připsání morálního statusu a znamená-li vůle k životu zároveň schopnost prožívat potěšení a bolest, pak nemohou mít morální status všechny živé organismy. Je totiž velice nepravděpodobné, že by měli všechny živé organismy vůli k životu spojenou se schopností cítit bolest. Pocit bolesti může být způsoben pouze událostí v mozku, a to poté, co do něj za pomoci nervové soustavy doputují informace z nervových receptorů.<sup>20</sup> Bolest je proto vždy psychologickým stavem, nepříjemnou smyslovou a emocionální zkušeností, která je podmíněna fungující nervovou soustavou.<sup>21</sup> Můžeme tedy předpokládat, že měňavky, trepky, plankton a další organismy bez nervové soustavy nic jako bolest necítí a tím pádem ani nemohou mít vůli k životu obsahující prvky sentience.<sup>22</sup>

Má druhá námitka se týká Schweitzerova požadavku na homogenitu morální komunity, v níž by měli stejný morální status všechny živé organismy, včetně lidí, zvířat a rostlin. Takovéto absolutní pojetí etiky, které pokládá každý život za rovnocenný, by totiž mělo velice absurdní následky. Schweitzer tvrdí, že „rolník, který na své louce pokosil tisíce květů za potravu svým kravám, ať se má na pozoru, aby na zpáteční cestě v bezmyšlenkovité kratochvíli neuřal květ na pokraji cesty, neboť tím by se prohřešil na životě, aniž by byl pod tlakem nutnosti.“<sup>23</sup> Můžeme ale považovat zabití plně vědomé, cítící bytosti za legitimní, ale utržení rostliny za neuctivé? Chce-li rolník udržet krávy při životě, musí je krmit. Je však vysoce rozporuplné, zda jedná pod tlakem nutnosti, když je krmí jen proto, aby je následně zabil a rozprodal jejich maso a kůži. Má-li každý živý organismus stejnou hodnotu, můžeme tento problém dovést ještě dále: může chudý člověk žijící na ulici, zužovaný hladem a zimou, zabít bohatého kolemjdoucího a vzít si jeho peníze a šaty? Tento bezdomovec je také pod tlakem nutnosti, možná ještě větším než zmiňovaný rolník. A pokud by se rozhodl kolemjdoucího zabít, v souladu se Schweitzerovou etikou bychom měli říct, že se pouze podřídil nutnosti škodit životu a ničit jej, čímž mu sice vznikl pocit viny, ale ne větší, než kdyby zašlápl brouka. Je-li totiž každý život *stejně posvátný* a je-li i přesto jeho poškození a ničení nezbytné, není zde naprosto žádný důvod dávat jednomu životu přednost před druhým. Zůstává tedy otázkou, zda by Schweitzerova teorie nevedla paradoxně spíše k tomu, že bychom považovali každý život za *stejně bezcenný*.

<sup>19</sup> A. Schweitzer, A. B. Lemke, *Out of my life and thought: an autobiography*, Baltimore 1998, s. 156.

<sup>20</sup> Srov. J. R. Searle, *Mysl, mozek a věda*, Praha 1994, s. 18-20.

<sup>21</sup> IASP Terminology: Pain. *The International Association for the Study of Pain*, URL: <https://www.iasp-pain.org/terminology?&navItemNumber=576#Pain> (3. 9. 2018)

<sup>22</sup> Termín sentience označuje schopnost organismu cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností. Ty mohou být pozitivní i negativní – mohou jim přinášet potěšení i bolest.

<sup>23</sup> A. Schweitzer, *Nauka úcty k životu*, Praha 1974, s. 64-65.



Z výše uvedených důvodů shledávám Schweitzerovu etickou teorii jako zcela vágní, neboť nám neposkytuje žádné konkrétní hranice toho, co je a co není přijatelné. Pouze nás odkazuje na pocit viny, pramenící z každého poškození či zničení života. Je-li však i zabití komára stejně závažným morálním prohřeškem jako vražda lidské bytosti, činí z nás jízda autem kvůli množství mrtvého hmyzu na čelním skle přímo masové vrahy. Málodko by asi zvládl s tak nepřiměřeným pocitem viny žít. Podle Schweitzera nás ale skutečnost, že ideály jeho etiky nejsou nikdy plně dosažitelné, neospravedlňuje k tomu, abychom se o jejich dosažení nepokoušeli. Každá etika po nás podle něj musí žádat to, co je nad naše síly.<sup>24</sup> Je však otázkou, zda lidé, jimž je řečeno, že musí splňovat nedosažitelné morální standardy, nedospějí k závěru, že morálka je pouze soubor pokryteckých frází, které nemůže žádný rozumný člověk brát vážně.<sup>25</sup>

### Druhý extrém: „Morální status pouze pro rozumné bytosti!“

Na tomto místě bych se v krátkosti rád věnoval opačnému, avšak neméně extrémnímu přístupu, podle kterého si morální status zaslouží pouze lidské bytosti. Celými dějinami filosofie se jako červená nit vine přesvědčení, že díky své racionalitě jsou lidské bytosti exkluzivními členy morálního společenství a všechny ostatní entity zůstávají před jeho branami. Původ tohoto přesvědčení lze vysledovat již v antickém Řecku, kde se filosoficky samozřejmým stal názor, že morálně relevantním rozdílem mezi lidmi a ostatními živými bytostmi je rozum a schopnost utvářet si domněnky.<sup>26</sup> Pojem racionality jakožto morálně relevantní vlastnosti je od té doby naplňován různým obsahem, od schopnosti myslet, užívat jazyk, jednat na základě rozvahy nebo morálně reflektovat důvody jednání, což jsou všechno vlastnosti, které jsou dodnes je mnohými chápány jako dělící čára mezi lidmi, které si morální ohledy zaslouží, a ostatními zvířaty, které nikoli.

Peter Carruthers například tvrdí, že morálka je soubor pravidel, na kterých se racionální jedinci dohodli a morální práva i povinnosti se proto vztahují pouze na ně a na nikoho jiného – lidé jsou totiž jedinými bytostmi, schopnými smluvním vztahům porozumět, přijmout je a dodržovat. A „protože je morální status všech lidí (včetně kojenců a senilních starých lidí) spojen se smluvními vztahy, měl by být ze stejného důvodu odepřen zvířatům,“<sup>27</sup> tvrdí Carruthers. Je ale skutečně každý lidský jedinec schopen porozumět smluvním vztahům, přijmout je a dodržovat? Samozřejmě, že není. A tento vnitřní problém se netýká pouze Carruthersovy kontraktualistické teorie, ale mohli bychom ho vysledovat například i u Descartova nebo Kantova pojetí racionality jakožto nutné podmínky připsání morálního statusu. Novorozenci nejsou schopni užívat jazyk smysluplným způsobem k tomu, aby vyjádřili své myšlenky, těžce retardovaní jedinci nejsou schopni jednat podle morálních norem, v souladu s rozumem

<sup>24</sup> A. Schweitzer, P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009, s. 159.

<sup>25</sup> Srov. M. A. Warren, *Moral status: obligations to persons and other living things*, New York 1997, s. 14.

<sup>26</sup> Filosofie starověkého Řecka samozřejmě nepředstavuje jednotnou tradici a lze v ní nalézt výjimky. Jednou takovou je například Pythagoras, zřejmě první filosof, který se zabýval srovnáním hodnoty lidských a zvířecích duší a pokládal je za sobě rovné. On a jeho následovníci věřili v nesmrtelnost duší a jejich stěhování ze zvířat do lidí nebo naopak, což je vedlo k hluboké úctě ke všem živým bytostem a nejspíše také k vegetariánství – zabitím a snědením zvířete by totiž mohli zároveň zabít a sníst například svého předka. Srov. A. Taylor, *Animals and ethics: an overview of the philosophical debate*, New York 2003, s. 34.

<sup>27</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing of Animals*, s. 11. URL:

<http://faculty.philosophy.umd.edu/pCarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (3. 9. 2018)

a jeho pravidly, ale přesto jsou členy morálního společenství a zvířata jsou z něj vyloučena, i když mají v mnoha případech shodné či dokonce vyšší schopnosti. Máme-li však zůstat konzistentní, pak nemůžeme tvrdit, že určitá vlastnost je nutnou podmínkou pro připsání morálního statusu a připisovat jej přítom bytostem, které ji nemají.

Tvrzení, že racionalita je kritériem morálního statusu a skutečnost, že někteří lidé racionální nejsou, nás tedy staví před dvě možnosti: buď přijmeme, že:

1. racionalita je kritériem morálního statusu a tím pádem lidé, kteří racionální nejsou, morální status nemají, nebo přijmeme, že
2. racionalita není platným kritériem morálního statusu a morální postavení lidí, kteří racionální nejsou, proto musí být odvislé od jiné vlastnosti.

A pokud nechceme, aby byl morální status určitým skupinám lidských bytostí upírán, pak musíme volit druhou možnost a odmítnout, že by nutnou podmínkou pro vstup do morální komunity byla právě racionalita. S tímto argumentem z marginálních případů lidských bytostí přišel jako jeden z prvních Peter Singer, jehož postup byl následující:

1. Aby si všechny lidské bytosti zasloužily plný a rovnocenný morální status, musí zde existovat určitá vlastnost **V**, kterou mají všichni lidé a pouze oni;
2. jakékoliv **V**, které mají pouze lidé, je vlastnost, kterou někteří lidé postrádají;
3. jakékoliv **V**, které mají všichni lidé, je vlastnost, kterou zvířata (většina) mají.<sup>28</sup>

To znamená, že buď si všechny lidské bytosti nejsou rovny, nebo jsou si rovny nejen lidské bytosti, ale i některé bytosti jiného rodu. Chceme-li tedy dokázat, že do morální komunity náleží všichni lidé, musíme jako kritérium morálního statusu stanovit takovou vlastnost, která bude nejmenším možným společným jmenovatelem, a to na tak nízké úrovni, že ji bude mít každý člověk. Jak tvrdí Singer, „chyták je v tom, že žádnou z těchto charakteristik nebudou mít pouze lidé. Například všichni lidé, ale nejenom oni, jsou schopni cítit bolest; a zatímco pouze lidé dokáží řešit složité matematické úkony, nedokáží to všichni.“<sup>29</sup> Pokud tedy jako nutnou a postačující podmínku připsání morálního statusu stanovíme vlastnost, kterou mají úplně všichni lidé, nejen, že přiznáme morální status také marginálním případům lidských bytostí, ale morální komunitu rozšíříme i o zástupce jiných živočišných druhů s touto vlastností.

S takovým rozšířením morální komunity však zastánci racionality jakožto kritéria morálního statusu nesouhlasí. Mohou tedy navrhnout, že nejmenším společným jmenovatelem všech lidských bytostí je příslušnost k druhu *Homo Sapiens*, čímž by přiznal morální status všem lidem a zároveň ho odepřel ostatním. Obhájit vykolíkování hranic morální komunity na základě hranic biologického druhu je však velice obtížné. Takový postoj, na základě kterého je morální status připisován nebo odebírán pouze na základě příslušnosti k určitému druhu, se nazývá *speciesismus*. Tento termín odráží předpojatý postoj, jako např. rasismus nebo sexismus, který jedince nehodnotí na základě jeho individuálních charakteristik, ale na základě jeho příslušnosti k určité sku-

<sup>28</sup> A. Doležal, *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*, in: H. Müllerová, D. Černý, A. Doležal, *Kapitoly o právech zvířat: "my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*, Praha 2016, s. 86.

<sup>29</sup> P. Singer, *Osvobození zvířat*, Praha 2001, s. 249.

pině – v tomto případě k živočišnému druhu.<sup>30</sup> Příslušnost k určitému druhu je totiž biologická okolnost, která je morálně irelevantní, stejně jako je morálně irelevantní například pohlaví nebo barva pleti. Pokud se tedy speciesisté chtějí vyhnout obvinění z bigotnosti, pak musí svůj postoj buď opustit, nebo prokázat, že je založen na jiných, legitimních argumentech. Mohli by si zvolit například nějakou vlastnost, která je společná všem lidem (a pouze jim) a prohlásit, že právě tato vlastnost je důvodem preferenčního přístupu k lidskému druhu. Takový přístup by nebyl nutně speciesistický, neboť by se nezakládal na pouhém faktu náležení lidských bytostí k určitému biologickému druhu, nýbrž na nějaké morálně relevantní vlastnosti.<sup>31</sup> Jak jsme si ovšem ukázali, touto vlastností nemůže být rozum, neboť ne všichni lidé jsou dostatečně racionální. A protože je argument z marginálních případů velmi silným argumentačním nástrojem, který je aplikovatelný na celou řadu vlastností, lze s největší pravděpodobností předpokládat, že tímto způsobem speciesismus nemůže být obhájen.

### Namísto závěru:

#### **Proč bychom měli brát morální ohledy na vnímající bytosti spíše než na všechny formy života nebo pouze jen na lidské bytosti**

Být naživu je podle Schweitzera jedinou podmínkou, kterou musí entita splňovat, aby vůči ní morálním činitelům vznikaly nějaké povinnosti. Zvažme však následující příklad. Předpokládejme, že jsme měli nehodu a utrpěli jsme takové poranění mozku, které způsobilo nevratnou ztrátu našeho vědomí. Neexistuje absolutně žádná šance, že se ještě někdy probudíme. Naše tělo je však z biologického hlediska stále naživu. Byla by pro nás taková forma života cenná? Nebyla, neměli bychom totiž žádnou mysl, kterou bychom její hodnotu mohli reflektovat. Stále by však kolem nás byli ostatní lidé, naši příbuzní, známí, lékaři... Chtěli bychom – například prostřednictvím nějakého obdobného medicínsko-právního institutu, jakým je institut dříve vysloveného přání –, aby lékaři drželi naši prázdnou fyzickou schránku při životě, ať to stojí, co to stojí, přestože by věděli, že neexistuje absolutně žádná šance, že budeme ještě někdy při vědomí? Dovoluji si tvrdit, že odpověď většiny z nás by zněla nejspíše negativně. Ačkoli je biologický život nutnou podmínkou naší existence, sám o sobě nestačí. To, co činí náš život cenným, je skutečnost, že máme vědomí a určitý druh zkušeností spíše než to, že jsme „pouze“ naživu. Místo toho, zda je entita z biologického hlediska naživu, bychom se tedy měli ptát, zda je schopna mít pozitivní a negativní zkušenosti, které jí mohou přinášet potěšení a bolest. Takový druh zkušeností nemohou mít všechny živé organismy, kromě lidských bytostí je ale mohou mít i ostatní zvířata obdařená vědomím, bez ohledu na to, zda jsou schopna řešit například rovnice o několika neznámých. Přijetím sentience jakožto kritéria pro připsání morálního statusu bychom tedy rozšířili morální komunitu o zástupce dalších živočišných druhů s morálně relevantními vlastnostmi a morální status přitom i nadále ponechali marginálním případům lidských bytostí. Některá z přísnějších kritérií, než je sentience, totiž z morálních úvah diskvalifikují nejen zvířata, ale také lidské novorozence, lidi v pokročilém stadiu neurodegenerativní choroby, lidi v kómatu, persistentním vegetativním stavu a tak podobně.

<sup>30</sup> M. Bekoff, *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*, Praha 2009, s. 61.

<sup>31</sup> Srov. D. Černý, *Morální status zvířat*, in: H. Müllerová, D. Černý, A. Doležal, *Kapitoly o právech zvířat: "my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*, Praha 2016, s. 157-158.

**Shrnutí**

Příspěvek je kritickou reflexí etické teorie Alberta Schweitzera, který připisuje rovnocenný morální status všem živým bytostem a morální komunitu považuje za striktně homogenní. Příspěvek vzpomíná také druhý extrém, kterým je připisování morálního statusu pouze lidským bytostem.

**Použitá literatura**

- Bekoff, M., *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*, Praha 2009
- Coeckelbergh, M., *Growing moral relations: critique of moral status ascription*, New York 2012
- Černý, D., *Morální status zvířat*, in: Müllerová, H., Černý, D., Doležal, A., *Kapitoly o právech zvířat: "my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*, Praha 2016, s. 129-233.
- Doležal, A., *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat* in: Müllerová, H., Černý, D., Doležal, A., *Kapitoly o právech zvířat: "my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha 2016, s. 39-97.
- Schweitzer, A., Cicovacki, P., *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, New York 2009
- Schweitzer, A., Lemke, A., B., *Out of my life and thought: an autobiography*, Baltimore 1998
- Schweitzer, A., *Nauka úcty k životu*, Praha 1974
- Searle, J., R., *Mysl, mozek a věda*, Praha 1994
- Singer, P., *Osvobození zvířat*, Praha 2001
- Taylor, A., *Animals and ethics: an overview of the philosophical debate*, New York 2003
- Warren, M., A., *Moral status: obligations to persons and other living things*, New York 1997

**Internetové zdroje**

- Carruthers, P., *Against the Moral Standing of Animals*, URL: <http://faculty.philosophy.umd.edu/pCarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (03. 09.2018)
- IASP Terminology: Pain, *The International Association for the Study of Pain*, URL: <https://www.iasp-pain.org/terminology?&navItemNumber=576#Pain> (03. 09.2018)



# Přechodné bytosti. Emoji jako symptom narcismu a nástroj regulace postmoderní kultury

Radan Elischer<sup>1</sup>

Ostravská univerzita

[r.elischer@gmail.com](mailto:r.elischer@gmail.com)

Hynek Tippelt<sup>2</sup>

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

[tippelt@centrum.cz](mailto:tippelt@centrum.cz)

## Summary

*Transitional Beings. Emoji as a Symptom of Narcissism and a Tool of Regulation in Postmodern Culture.* This study examines the emoji phenomenon from an interdisciplinary perspective. First, we approach it from a media-historical angle, emphasizing the social-critical aspect. We then thematize the use of emoji in various forms of written text from a psychological perspective, mainly underpinned by psychoanalytic theory. In order to clarify the intrapsychic determination of the boom of emoji culture, we aim at formulating hypotheses regarding the latent meaning of the pictograms under discussion. We conclude that both media-historical and psychological perspectives show that emoji are primarily characterized not by a communicative (actually informative, openly communicative) function, but by a regulatory-control function. We interpret the demand for a tool that has this function as an expression of the narcissistic nature of the contemporary Western collective psyche, on the one hand, and the increasing ideologization of public discourse, on the other.

\*\*\*

## In principio erat...

Podivuhodná bytost se žlutým obličejem a pozdviženým obočím se smála tak mocně, až jí z přivřených očí vytryskly slzy radosti. „Face with tears of Joy“, slovo roku, jež není slovem, ale emoji. 😊. Právě toto emoji bylo vybráno Oxfordským slovníkem v roce 2015 jako „slovo“ roku, když porazilo např. takové kandidáty, jakými byla slova *Brexit*, *sdílená ekonomika* či *uprchlík*. Poprvé tak nebylo vybráno slovo, nýbrž piktogram, jenž měl nejlépe odrážet étos, náladu a zájmy daného roku. Výběr konkrétního emoji též zrcadlil jeho popularitu, neboť emoji 😊 bylo globálně nejpoužívanějším emoji v roce 2015, když násobně stoupla frekvence jeho užívání oproti předchozím létům.<sup>3</sup> Dané emoji je také dlouhodobě nejpoužívanějším emoji na všech platformách v posledních deseti letech.<sup>4</sup> Kde se však emoji vzaly, co mají vyjadřovat a kdo rozhoduje o jejich vzniku?

<sup>1</sup> Mgr. Radan Elischer, University of Ostrava. Correspondence: Mgr. Radan Elischer, Rektorát Ostravské univerzity, Dvořákova 7, 701 03, Ostrava.

<sup>2</sup> Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96, Ústí nad Labem.

<sup>3</sup> Viz <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2015/> (3.4.2022).

<sup>4</sup> Viz <https://emojipedia.org/face-with-tears-of-joy/> (3.4.2022). Pro úplnost poznamenejme, že v roce 2021 vystřídalo tvář

Slovo emoji je anglickou adaptací z japonských znaků 絵 [e] a 文字 [moji], kdy „e“ znamená *obrázek* a „moji“ *písmeno*, resp. *znak*. V podstatě se tak jedná o „obrazové slovo“. Nejde tak o rovněž známé a populární (a starší) emotikony, jejichž hlavní funkcí je vyjádření emoce za použití textových znaků, jejichž následné masovější používání odstartoval americký informatik Scott E. Fahlman, když v roce 1982 na Carnegie Mellon University navrhnul a použil do textových konverzací pro zvýraznění, zda se jedná o vtip či nikoliv, dnes notoricky známé znaky sestávající z dvojtečky, pomlčky a závorky, ergo :-)) a :-(. Právě tyto sekvence znaků byly totiž použitelné pro tehdejší počítače používající kódování amerického standardního kódu pro výměnu informací, známého jako ASCII.<sup>5</sup> Fahlman jistě nebyl první živou bytostí, jež tyto znaky použila, můžeme zmínit kupříkladu zaznamenání použití „emotikonů“ složených z podobných textových znaků v čísle z roku 1881 amerického humoristického časopisu „Puck“, v němž byly symbolicky znázorněny emoce radosti, melancholie, lhostejnosti a údivu.<sup>6</sup> A jistě bychom i dále do historie našli příklady užití jakýchsi „pre-emotikonů“. Nicméně až s rozvojem nikoliv tisku, nýbrž elektronické komunikace mohly být emotikony skutečně připraveny na masové užívání aneb, jak tvrdí např. současný britský biolog Matt Ridley ohledně evoluce (nejen) technologií, vynálezy se většinou objevují právě v tu chvíli, kdy to má největší smysl.<sup>7</sup>

V našem prostředí je pak také poněkud matoucí, že jak emoji, tak emotikony jsou v širším slova smyslu označovány jako „smajlíci“. Je to poněkud podivné, uvážíme-li, že kupříkladu „smutný obličej“ / :-( se neusmívá, avšak jedná se o zažitý zvyk, tudíž pokládáme za vhodné na něj upozornit. Za vyobrazením známého „smiley face“ smajlíku pak fakticky stojí americký umělec Harvey Ball, jenž v roce 1963 navrhl usmívající se žlutý obličej pro jednu pojišťovací společnost, která jeho vyobrazením na odznamech chtěla zvýšit pracovní morálku svých zaměstnanců. Za svou práci obdržel Harvey pouhých 45 dolarů, a aniž by to tušil, vytvořil celosvětově ikonického a komerčně nejúspěšnějšího smajlíka. V souvislosti se smějícím se emotikonem a filosofickým zaměřením časopisu, v němž čtete tyto naše řádky, alespoň zmíníme i Ludwiga Wittgensteina, jenž použil kresby usmívajících se i neusmívajících se obličejů (přičemž náčrty odpovídají dnešním emotikonům) ve svém souboru poznámek, resp. předběžných studiích k *Filosofickým zkoumáním*, a to konkrétně v tzv. *Hnědé knize*, když se zabývá analýzami různých dojmů.<sup>8</sup> Vzhledem k naší provenienci je pak zajímavostí výskyt smějícího se emotikonu na úřední listině z roku 1752, jež je uložena v Zemském

---

se slzami radosti na prvním místě žebříčku nejpoužívanějších emoji platformy Twitter emoji „Loudly Crying Face“ znázorňující tvář s kvílícími ústy a očima, z nichž se řinou proudy slz 🤔, viz <https://blog.emojipedia.org/loudly-crying-becomes-top-tier-emoji/> (3.4.2022). Nabízí se i otázka, zda v tom sehrála roli koronavirová pandemie, je však třeba mít na paměti, že emoji 🤔 je běžně používáno také pro výraz smíchu, změna v žebříčku popularity tak nemusela být nutně spojena s negativními konotacemi koronavirové pandemie posledních dvou let.

<sup>5</sup> Podrobněji (nejen) ke vzniku těchto emotikonů viz text samotného jejich tvůrce, S. E. Fahlman, *The Birth, Spread, and Evolution of the Smiley Emoticon*. URL: <http://www.cs.cmu.edu/~sef/Smiley2021.pdf> (3.4.2022). Zajímavá je např. změna významu emotikonu :-(, který měl původně sloužit právě pro označení, že daná zpráva je seriózní, resp. že se nejedná o vtip a měla by být brána vážně. Daný symbol se však dle Fahlmana rychle vyvinul k označení nelibosti, frustrace či hněvu. Dnes bychom pak tento emotikon použili spíše pro vyjádření nešťastných emocí typu smutku.

<sup>6</sup> Náhled stránky časopisu s danými „emotikony“ viz [https://www.huffingtonpost.co.uk/2013/07/17/emoticons-first-appeared-1881-puck\\_n\\_3609236.html](https://www.huffingtonpost.co.uk/2013/07/17/emoticons-first-appeared-1881-puck_n_3609236.html) (3.4.2022).


<sup>7</sup> Srv. M. Ridley, *Evoluce všeho*, Praha 2018, s. 109.

<sup>8</sup> Viz L. Wittgenstein, *Modrá a hnědá kniha*, Praha 2006, s. 196-197 a 216.

archivu v Opavě.<sup>9</sup> Autor sice pravděpodobně daným smajlíkem označil místo pro přilepení pečete, nicméně mohl mít i jiný záměr.

Samotné emoji pak vznikly kolem roku 1998 v Japonsku, za jejich tvůrce je obecně považován japonský návrhář uživatelského rozhraní Shigetaka Kurita<sup>10</sup>, úplně první emoji set byl však na trh uveden operátorem SoftBank (tehdy J-Phone) prostřednictvím telefonu, který podporoval 90 různých emoji znaků.<sup>11</sup> Kurita nicméně navrhnul slavnou sadu 176 emoji<sup>12</sup> vydaných společností NTT DoCoMo roku 1999. Za vznikem těchto emoji stála především potřeba sdělit více informací na menším prostoru, neboť daný komunikační systém sice nabízel e-mail, ty však byly omezeny 250 znaky. V dané době bylo samozřejmě limitním i nízké pixelové rozlišení, první emoji tak oproti těm dnešním vypadaly poněkud stroze, v rámci své tehdejší především reprezentativně-universální funkce však i přesto dobře plnily svůj účel.<sup>13</sup> Postupem několika let pak emoji rozšířily svou popularitu i mimo oblast Japonska a s rozvojem různých platforem elektronické komunikace a sociálních sítí a svým standardizováním prostřednictvím jednotného kódování Unicode se staly celosvětovým fenoménem.<sup>14</sup>

### Dnešní emoji diskurs

V současné době je k dispozici 3 633 emoji, jež představují „věci“, jako jsou různé tváře, bytosti, zvířata, rostliny, jídlo a pití, dopravní prostředky, budovy, domácí potřeby a nejrůznější předměty, znaky, šipky, tvary, vlajky, instituce..., jsou též emoji pro počasí a zároveň samozřejmě existují emoji pro vyjádření pocitů a činností. Nejen vzhledem k vysokému počtu aktuálně existujících emoji pak mezi nimi nalezneme emoji i vsutku bizarní (jako je např. emoji znázorňující těhotného muže)<sup>15</sup> či takové, u nichž aby se nejedna živá bytost potrápila, co mají vlastně znamenat, jako je tomu kupříkladu s tímto emoji .<sup>16</sup> Kdo je však hlavním strůjcem všech emoji?

O vzniku emoji, resp. jejich zařazení do standardu, a tedy možnosti užívání, rozhoduje „nezisková“ korporace Unicode Consortium (dále „Konsorcium“) sídlící v USA, která se věnuje vývoji, údržbě a podpoře standardů a dat pro internacionalizaci softwaru. Na svých oficiálních webových stránkách pak tato společnost uvádí, že mezi jejími členy jsou přední korporace, vlády, výzkumné a vzdělávací instituce, průmyslové skupiny i jednotlivci, kteří jsou lídry v internacionalizaci, fontech, vykreslování a všech aspektech zpracování textu.<sup>17</sup> Podíváme-li se však blíže na seznam členů této mono-

<sup>9</sup> Viz <https://ff.osu.cz/khi/20498/nalezeno-v-listine-z-roku-1752/> (3.4.2022).

<sup>10</sup> Srv. např. M. Danesi, *The Semiotics of Emoji*, London 2017, s. 2.

<sup>11</sup> Více k tomu viz např. <https://blog.emojipedia.org/correcting-the-record-on-the-first-emoji-set/> (3.4.2022).

<sup>12</sup> O významu Kuritovy sady a fenoménu emoji jako takového svědčí i umělecká instalace této sady v Muzeu moderního umění v New Yorku (MoMa), viz <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/3639> (3.4.2022).

<sup>13</sup> Poznamenejme, že Kurita se také v dané době nemusel naštěstí trápit s vyobrazením emoji např. pro vozíčkáře v několika odstínech barvy pleti apod. (Za předchozí větou nechť si laskavý čtenář vizualizuje emotikon s pravou závorkou v původním Fahlmanově významu).

<sup>14</sup> K časové ose „evoluce“ emoji viz např. <https://emojitimeline.com/> (3.4.2022).

<sup>15</sup> V době psaní našeho textu není bohužel emoji pro těhotného muže ještě aktivní pro všechny platformy (mělo by být realizováno do konce roku 2022), nelze je tedy zde graficky znázornit. To samé platí např. i pro emoji představující nebinární osobu s korunou na hlavě.

<sup>16</sup> Dané emoji nese název „Anger Symbol“, ergo má představovat emoci hněvu. Tento znak se dle Emojipédie objevuje v japonské tvorbě anime a manga a reprezentuje naběhlé žíly u rozzlobeného člověka.

<sup>17</sup> Viz <https://home.unicode.org/> (3.4.2022).

polní organizace, uvidíme zde spíše ty nevlivnější společnosti ze současného „digitálního“ světa, jako je Facebook, Google, Microsoft, Apple či aktuálně stále populárnější Netflix. Členové s hlasovacím právem z řad institucí jsou naopak pouze čtyři a jejich výběr, snad kromě Kalifornské univerzity v Berkeley, poněkud překvapí. Zbylými členy z této skupiny jsou totiž ministerstvo pro náboženské záležitosti ománského sultanátu, bangladéšská počítačová rada z tamního ministerstva a jedna indická distanční vzdělávací instituce.<sup>18</sup> Zatímco návrh nových emoji tak může při splnění mnoha podmínek<sup>19</sup> podat v zásadě každý, v konečném důsledku jsou to ale zástupci těchto nikým nevolených organizací, kteří rozhodují o zařazení nových emoji do standardního počítačového kódu a tím de facto o jejich realizaci a možnosti celosvětového užívání.

Nové emoji jsou Konsorciem, resp. jeho podvýborem pro emoji, následně vybírány na základě nejrůznějších kritérií. Některá jsou samozřejmě technického charakteru, kdy nové emoji např. musí být dostatečně výrazné ve velikostech typických pro emoji, ostatní kritéria jsou zaměřena zejména na kompatibilitu, očekávanou využitelnost, odlišnost či úplnost. Ideální navrhované emoji tak musí mít především vysokou míru očekávaného používání, mělo by představovat něco nového a odlišného (tedy neexistuje možnost vyjádřit jej pomocí stávajících emoji) a být použitelné i v metaforickém či symbolickém významu. Návrh emoji také může získat plusové body, pokud by svou realizací vyplnil bílá místa ve stávajících emoji, jež se sdružují do specifických kategorií, jako je tomu např. u emoji představujících znamení zvěrokruhu či sportovní odvětví. Nové emoji také nesmí být příliš konkrétní, existuje-li tedy např. emoji obecně pro pizzu 🍕, návrh emoji znázorňující přímo feferonkovou či žampionovou pizzu by akceptován nebyl. Navrhované emoji nesmí znázorňovat ani známá loga, značky, konkrétní orientační body či božstva. Máme tedy sice kupříkladu emoji křesťanského kříže či dharmáčakry, ale již ne emoji pro Ježíše a Buddhu (o Diovi nemluvě). Příběh, kterak šel Ježíš v tričku Calvin Klein do McDonaldu, pomocí emoji tudíž nevyjádříme...

Zvláštní kategorií emoji jsou také vlajky. Podvýbor pro emoji v současné době deklaruje, že nadále již nepřijímá návrhy na „vlajkové“ emoji, neboť emoji, jež znázorňují vlajky států a závislých území, jsou do emoji standardu přidávány automaticky.<sup>20</sup> Emoji pro vlajky zemí jsou však platné pouze pro země s přiděleným oblastním kódem Unicode, který je zároveň doporučen pro všeobecnou výměnu, což znamená, že dané emoji budou podporovány na většině platform, jako jsou Google, Apple, Facebook, WhatsApp, Samsung etc. Emoji vlajek zemí jsou založeny na standardu „ISO 3166-1“, jež definuje kódy států a závislých území.<sup>21</sup> Na tomto seznamu kromě všech „standardních“ států nalezneme kupříkladu i Hongkong či Taiwan, jejichž vlajky jsou tak reprezentovány prostřednictvím emoji. Smůlu má však např. Tibet, který daným kó-

<sup>18</sup> K seznamu všech členů Konsorcia včetně přidružených členů, jimiž jsou např. Twitter, IBM či Amazon, viz oficiální web Konsorcia <https://home.unicode.org/membership/members/> (3.4.2022).

<sup>19</sup> K procesu a požadavkům pro předložení návrhu na nové emoji viz <http://unicode.org/emoji/proposals.html#submission> (3.4.2022).

<sup>20</sup> Více k emoji pro vlajky (zejména států) ze strany Konsorcia viz <http://unicode.org/emoji/proposals.html#Flags> (3.4.2022).

<sup>21</sup> K danému standardu ISO viz <https://www.iso.org/iso-3166-country-codes.html> (3.4.2022).



dem nedisponuje a emoji tibetské vlajky tudíž neexistuje. Aby to však nebylo tak jednoduché, emoji svých vlajek má kupříkladu Texas a Bretaň, jež svůj kód ve standardu rozhodně nemají, a nedomníváme se, že na rozdíl od emoji tibetské vlajky, které by i vzhledem k popularitě každoroční mezinárodní kampaně vlajky pro Tibet<sup>22</sup> jistě splňovalo podmínku o vhodné potenciální využitelnosti, by snad tento předpoklad naplňovalo lépe zrovna emoji bretaňské vlajky. Pro Konsorcium tak evidentně není problém jakékoliv emoji vytvořit, je-li to v jejich zájmu, a potenciální realizace emoji tibetské vlajky je, vzhledem k politicko-ideologickým konotacím a pro globální společnosti z řad Konsorcia nezanedbatelnému čínskému trhu, spíše otázkou v prostoru, v němž platí *pecunia non olet*.

Ideologizace emoji se pak projevuje i v případě existence emoji vlajek, jež podmínky pro vlajkové emoji států a závislých území nesplňují o nic více než zmiňovaný Tibet, jako je tomu v případě emoji vlajek Evropské unie, Organizace spojených národů či Antarktidy. Nemluvě o existenci emoji např. vlajky „duhové“, která reprezentuje komunitu LGBT, a své zastoupení mezi emoji má dokonce vlajka pirátská, tedy lebka a zkřížené kosti na černém pozadí. Aniž bychom přitom někomu chtěli upírat právo na specifické emoji, domníváme se, že otázka existence mnohých emoji je v dnešní době otázkou primárně ideologického aktivismu a navzdory všeobjímajícím snahám ve veřejném prostoru o diverzitu a inkluzi snad čehokoliv zde Konsorcium rozhodně neměří všem stejným metrem. Poukazoval-li tak před dvaceti lety významný americký sociolog Peter L. Berger ve svém textu *Whatever happened to sociology?* mj. na to, že se sociologie ocitla v zajetí mantry třídy, rasy a genderu<sup>23</sup>, jsme přesvědčeni, že vyjma ustupující kategorie třídy to dnes platí již pro většinu oblastí života lidských bytostí (možná bude v budoucnu trend po vzoru „nebinarity“ i jakási „nelidskost“, ergo neidentifikace s lidskou bytostí jako takovou), emoji nevyjímaje. Některé (mnohdy marginální) skupiny jsou tak evidentně při svých požadavcích hlasitější a je jim i více nasloucháno. V posledních letech jsou kupříkladu velmi slyšet zástupci trans komunity (a s nimi spříznění aktivisté), a tak emoji pro trans vlajku bylo v posledních setech nových emoji promptně přidáno. Zatímco nejpočetnější genderově identitární skupina, ergo heterosexuálové, emoji pro svou vlajku nemá.<sup>24</sup> A můžeme jen hádat, zdali je i někdy dostane, nebo spíše přibudou emoji pro vlajky reprezentující pansexuály, intersexuály, agender a podobné soudobé „módní“ výstřelky.<sup>25</sup>

Konsorcium jako faktický tvůrce všech emoji v poslední instanci nám tak jejich prostřednictvím v podstatě určuje diskurs, ve kterém jsme nuceni (alespoň oficiálně) komunikovat a přeneseně i přemýšlet o světě. Jakkoliv se tedy počet dostupných emoji neustále zvyšuje a zdánlivě tak narůstá množina toho, co lze vyjádřit, z druhé strany je uživatelům emoji diktován rámeček, v němž se smí vyjadřovat, a zároveň tedy i pod-

<sup>22</sup> Od poloviny 90. let 20. stol. je 10. březen, jako připomínka roku 1959, kdy v tento den započalo Tibetské národní povstání v důsledku odporu proti čínské anexi Tibetu, dnem konání mezinárodní kampaně Vlajky pro Tibet (Tibetan Uprising Day), jejímž cílem je poukázat na dlouhodobé porušování lidských práv v Tibetu. Signifikačním znakem této iniciativy je právě vyvěšování tibetské vlajky nejrůznějšími institucemi i sympatizanty z řad živých bytostí, které by jistě probíhalo i ve virtuálním prostoru, jen kdyby to bylo možné...

<sup>23</sup> Srv. P. L. Berger, *Whatever Happened to Sociology?* in: *First Things*. URL:




<https://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology> (3.4.2022).

<sup>24</sup> Pro úplnost dodejme, že se jedná o tzv. „Straight flag“ s černými a bílými pruhy.

<sup>25</sup> Pro přehled nejrůznějších tzv. „Pride flags“ viz např. <https://www.dmu.ac.uk/events/pride/flags.aspx> (3.4.2022).

souvány prostředky pro „správné“ vyjadřování a vidění světa dle vůle „pokrokového“ Konsorcia. Nutno přitom podotknout, že tyto (jakkoliv snad dobře míněné) snahy jsou mnohdy poněkud naivní, jako by snad přidání několika odstínů barvy pleti nějak (vy)řešilo problematiku rasismu. Podíváme-li se totiž na aktuálně nejnovější sadu emoji<sup>26</sup>, zjistíme, že v ní dominuje právě důraz na barvu pleti, nově přidané emoji jsou tak vyobrazeny v jejich různých kombinacích a lze tak nyní rádoby přesně vyjádřit, že si např. třesou rukama osoba „bílá“ s osobou „středně tmavého odstínu“. Nezbývá než doufat, že tvůrci z řad Konsorcia nechtějí lidské bytosti škatulkovat do pouhých pěti kategorií dle barvy pleti. A též je možná ke škodě, že se nezamysleli nad tím, zda naopak nebylo v tomto duchu mnohem pokrokovější barevné schéma právě ono klasické „neutrální“ žluté vyobrazení emoji.

Podobně naivně pak dle našeho názoru působí i jakási „evoluce“, jíž prošly některé emoji v posledním desetiletí. Kupříkladu emoji pro pistoli či revolver, které věrohodně reprezentovalo daný objekt, bylo v průběhu let postupně na nejrůznějších platformách nahrazeno vyobrazením vodní pistolky.<sup>27</sup> Opět se můžeme jen tázat, nakolik tento krok snad má pomoci v boji proti násilí, a proč se to tedy netýká i emoji, jež si svou podobu zachovaly a které znázorňují např. bombu, dynamit nebo nůž. Dlužno však uznat, že pokrytectví Konsorcia je možná pouze důsledkem světa, v němž mj. v radách bezpečnosti, lidských práv apod. zasedají i země, které dané negarantují ani nerespektují, a na summitu o environmentálních otázkách se létá tryskáčem. Ve světě, v němž nezanedbatelný podíl obsahu internetu tvoří porno (a nemáme na mysli novelu skotského spisovatele Irvina Welshe), by také zřejmě největším problémem byla existence emoji s přímou sexuální tematikou a nedej bože, kdyby některé emoji explicitně znázorňovalo třeba penis.

Jakkoliv je však dnešní emoji diskurs centralizovaně řízen, přesto i ve fenoménu emoji můžeme spatřovat jistou spontánní emergenci, resp. lidský faktor nepodléhající práním sociálních konstruktérů. Neexistující emoji mužského pohlavního orgánu nám tak neoficiálně v komunikaci může nahradit např. emoji „Eggplant“ , ergo emoji pro lilku, jež společnost pro studium anglického jazyka American Dialect Society zvolila v roce 2015 za nejpozoruhodnější emoji právě k kvůli jeho sexuálnímu kontextu.<sup>28</sup> A abychom byli genderově vyvážení (jak nám dnešní doba také velí), tak jako zajímavý příklad nikým neřízeného vzniku jiných významů emoji uveďme i emoji „Peach“ , tedy emoji pro broskev, které je sice ve světě nejčastěji užíváno pro reprezentaci hýždí (primárně však ženských), v našem mateřském jazyce je nicméně odkaz k ženskému pohlavnímu orgánu přímočařejší... V souvislosti s tímto emoji zmiňme pak i jeho populární použití pro vyjádření impeachmentu (im ment), když byla v roce 2019 vedena ústavní žaloba proti tehdejšímu americkému prezidentovi Donaldu Trumpovi.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Jedná se o tzv. Emoji verzi 14.0, jež byla schválena na podzim roku 2021. Více viz <https://emojipedia.org/emoji-14.0/> (3.4.2022).

<sup>27</sup> Srv. <https://emojipedia.org/pistol/> (3.4.2022).

<sup>28</sup> Srv. <https://www.americandialect.org/2015-word-of-the-year-is-singular-they> (3.4.2022). A pro zajímavost můžeme doplnit, že existuje i společnost Emojibator, která prodává mj. vibrátor „Eggplant“, tedy erotickou pomůcku ve tvaru „lilku“, viz <https://emojibator.com/products/emojibator> (3.4.2022).

<sup>29</sup> K použití emoji „broskve“ pro vyjádření impeachmentu viz např. Ch. Carson, K. Wright a B. Zimmer, *Among the new Words*, in: *American Speech*, 2021, vol. 96, no. 1, s. 110-111.

Jak vidno, invence koncových uživatelů tak naštěstí alespoň z části narušuje<sup>30</sup> ono regulované, cenzurované i stále více ideologizované prostředí emoji.

### Žlutá tvář

Nyní bychom rádi přesunuli pozornost čtenáře k hlubinně psychologické interpretaci pojednávaného fenoménu. Technologické a sociálně-politické podmíněnosti nepopíratelně stále rostoucí popularity emoji ponecháme stranou a pokusíme se navrhnout, které intrapsychické determinanty mohly hrát roli v rozvinutí tohoto trendu. Jaké skryté, nevědomé a vytěsňované mechanismy podmiňují naši potřebu vyjadřovat se touto specifickou grafickou formou? Domníváme se, že vzhledem k historii svého vývoje se fenomén emoji přímo nabízí, chceme-li nahlédnout některé charakteristické znaky současné kolektivní psyché. Identifikujme nejprve několik základních rysů, typických pro způsob, jímž je emoji užíváno.

Nehledě na výše popsané regulace, paleta typů a variant emoji je početná a pestrá. Navzdory tomu, většina uživatelů elektronické komunikace se omezuje na několik základních smajlíků zobrazujících lidskou tvář. I historicky byl právě těmito piktogramy celý fenomén emoji odstartován, což poukazuje na to, že bychom měli hledat klíč k porozumění tomuto typu obrázkové komunikace právě v nich. Druhým typickým rysem, který každého, kdo se s tímto vyjadřovacím nástrojem seznamuje nebo se na něj snaží nezaujatě nahlédnout, udeří hned do očí, je žlutá barva, jež většinu zobrazení tváří vyplňuje. Pouhé dvě desítky let stačily k tomu, aby proběhla „revoluce“, které předcházela psaná komunikace až na výjimky prostá jakýchkoli obrázků a na jejímž konci žijeme standard zpráv složených zčásti z textu a zčásti ze žlutých tváří.

Převaha motivu tváře upomíná na analogický jev v soudobé fotografii, selfie (fotografický autoportrét). Mnozí autoři poukázali na souvislost tohoto fenoménu s narcismem. Ukázalo se, že míra narcistické symptomatiky - grandiozity, egocentrismu a zvýšené citlivosti na posuzování - s frekvencí publikování selfie koreluje.<sup>31</sup> Ženy publikují selfie ve větší míře a v menší korelaci s narcismem než muži,<sup>32</sup> což je v souladu s tradičním názorem na odlišnou roli a význam narcismu u mužů a žen, který do psychologie vnesla rusko-německá spisovatelka a žačka Sigmunda Freuda Lou Andreas-Salomé.<sup>33</sup> Diagnóza narcismu byla západní euroatlantické společnosti konce minulého a tohoto století stanovena opakovaně a - měřeno ohlasem - přesvědčivě.<sup>34</sup> V českém prostředí rozvíjí hypotézu o narcismu jako specifické kolektivní psychologii současné epochy a její postmoderní kultury Jiří Tyl.<sup>35</sup> Je to tvář, jejíž obraz touží Narcis znovu

<sup>30</sup> Nutno podotknout, že někdy poněkud bizarně, jako je tomu např. u emoji, jež kromě svých primárních významů slouží k vyjádření sexuální tematiky. Spojení emoji kupříkladu pro „bagnetu“ a „hrníček medu“ tak nabývá nebývalého významu, viz <https://bestlifeonline.com/sex-emoji-combinations/> (3.4.2022)

<sup>31</sup> Ch. Shane-Simpson, A. M. Schwartz, R. Abi-Habib, P. Tohme, R. Obeid, *I love my selfie! An investigation of overt and covert narcissism to understand selfie-posting behaviors within three geographic communities*, in: *Computers in Human Behavior*, roč. 104, březen 2020.

<sup>32</sup> P. Sorokowski, A. Sorokowska, A. Oleszkiewicz, T. Frackowiak, A. M. Huk, & K. Pisanski, *Selfie posting behaviors are associated with narcissism among men*, in: *Personality and Individual Differences*, č. 85, 2015, s. 123-127.

<sup>33</sup> L. Andreas-Salomé, *In der Schule bei Freud*, ed. E. Pfeiffer, 1958.

<sup>34</sup> Např. E. Fromm, *Lidské srdce*, 1996 nebo Ch. Lasch, *Kultura narcismu: Americký život ve věku snižujících se očekávání*, Praha 2016.

<sup>35</sup> J. Tyl, *Metamorfóza Narcise: z mytologie do psychopatologie, z psychopatologie do dějin*, in: *Psychoanalytická psychoterapie*, roč. 7, č. 1, 2005, s. 25-39.

a znovu spatřit, nad ní žasne a ta je středobodem toho, co obdivuje: Když je „smyslů zbaven, se navrácí zase k té tváři,“ praví mýtus.<sup>36</sup>

Stejně jako volba tváře za ústřední motiv musí být i volba jeho barvy intrapsychocky determinována, jak vychází nejen z freudovské zásady předeterminace, ale je zřejmé především z rozsáhlé a rozmanité tradice studia vlivu barev na lidskou psychiku počínající pozorováními starověkých egyptských a řeckých lékařů, rozvíjené středověkými alchymisty a novověkými romantiky, a stále neukončené současnou psychiatrií, psychoterapií a neurofyzologií.<sup>37</sup> Zatímco emocionálně rozvinutí jedinci dávají přednost barevnému prostředí a vyjadřování prostřednictvím barev, emocionálně inhibovaná, depresivně laděná osobnost se barvám vyhýbá, kdekoli to lze.<sup>38</sup> Právě takovou osobnost pak bude barevný prostor s převažujícím přiměřeně teplým žlutým zbarvením lehce stimulovat a činit otevřenější,<sup>39</sup> což se projeví i tím, že bude až o 26 bodů inteligentnější než v bezbarvém nebo tmavém prostředí.<sup>40</sup> Bude v ní vyvolávat dojem přátelského prostředí, a tak se bude cítit radostnější a klidnější, navzdory tomu, že by se bývala spokojila s bezbarvými symboly. Zatímco modrá dělá dobře těm, kteří jsou fyzicky a duševně v kondici, neboť se při pohledu na ni snáze uvolní a odpočinou si, teplejší žlutá přináší zklidnění spíše těm, již se cítí nejistě a kterým se nedostává pocitu bezpečí.<sup>41</sup> Žlutá bývá spojována se sluncem a zlatem, jež ve svém symbolickém užití často odkazují ke slávě, moci, bohatství a transcendenci.<sup>42</sup> V mnoha kulturách vyjadřuje tato barva nadpřirozený nebo posvátný charakter božské nebo jiné bytosti.<sup>43</sup> Ukazuje se, že i svou žlutou barvou mohou emoji narcistické psychologii vyhovovat, a to jak jejím „božským“ významem, tak i rozradostňujícím a potenciálně utěšujícím účinkem, neboť deprese a nejistota nemají k narcismu vůbec daleko, nýbrž naopak jsou s ním svým způsobem pevně spjaty. K tomu, abychom to objasnili, bude třeba pojem narcismu hlouběji propracovat.

### Systém pýchy

Obrat v názvu této kapitoly jsme si vypůjčili z díla německo-americké psycholožky a psychiatry Karen Horneyové, která jej nespojuje výslovně s narcismem, nýbrž s neurózou. Ta podle ní spočívá v určitém systému přesvědčení, afektů, fantazií a sklonů, mezi nimiž ústřední místo zaujímá pýcha jako setrvalá ambice být lepší než nějaký významný konkurent nebo nejlepší ze všech, spjatá s přesvědčením, že na ta-

<sup>36</sup> Publius Ovidius Naso, *Proměny*, Praha 1958, s. 94.

<sup>37</sup> L. Clark, *The ancient art of color therapy*, Old Greenwich 1975.

<sup>38</sup> H. Wadson, *Characteristics of art expression in depression*, in: *Journal of Nervous and Mental Disease*, č. 153, 1971, s. 197-204.

<sup>39</sup> F. Birren, *Color psychology and color therapy: a factual study of the influence of color on human life*, (Rev. ed.), Secaucus, NJ: Citadel Press 1980.

<sup>40</sup> J. P. Guilford, *The Nature of Human Intelligence*, New York 1967 podle T. Cassidy, *Environmental Psychology: Behaviour and Experience In Context*, New York 1997, s. 82.

<sup>41</sup> Srv. J. W. Fleming, S. Holmes, L. Barton, *Differences in color preferences of school-age children in varying stages of health: A preliminary study*, in: *Maternal-Child Nursing Journal*, roč. 17, č. 3, 1988, s. 173-189.

<sup>42</sup> R. L. Feller (ed.), *Artists Pigments : a Handbook of their History and Characteristics*, Vol. 1, National Gallery of Art, Washington, D.C., 1986.

<sup>43</sup> Tak je tomu například v buddhismu a hinduismu (srv. Bina Rao, *The Sacred Yellow*, in: *Textile Society of America Symposium Proceedings*, roč. 73, 2010, URL: <https://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/73>, 3.4.2022), ale i jinde.

Srv. M. Douma, M., *Symbolism of the Color Yellow*, in: *Pigments through the Ages*, 2008, URL: <http://www.webexhibits.org/pigments/intro/yellows.html> (3.4.2022).



kové postavení má jedinec právo, neboť se tak „v podstatě“ narodil, a s fantaziemi, které ono přesvědčení potvrzují. Smyslem systému pýchy je udržení uspokojivého pocitu ze sebe sama, jehož je však možno dosáhnout jen nekritickým sebeobdivem. V případě jeho selhání hrozí obdobně nekritická sebenávist, která je řešena stažením, podrobením se, nebo útokem, podle jednotlivých typů neurózy, jež Horneyová rozlišuje.<sup>44</sup> Mezi znaky narcismu zařazuje hledání dominance, potřebu mít vše pod dokonalou kontrolou, všechno zvládat, se vším si umět poradit a být vždy připravený.<sup>45</sup> Jestliže u narcistů dochází ke ztotožnění se sama se zbožštělým ideálem Já – Horneyová píše: „je svým idealizovaným já a zdá se, že ho obdivuje“<sup>46</sup> – pak lze říci, že narcista je ten, kdo dovedl systém pýchy k jeho plnému vyjádření. Stejně jako ostatní neurotici usiluje o dokonalost a obětuje tomuto úsilí svůj smysl pro realitu, jeho fantazie jsou však vítězné. Nepotřebuje se v nich mstít ani jinak kompenzovat vědomí porážky, neboť ji popírá.

Sigmund Freud rozlišil narcismus primární, kterým označil přirozenou ranou vývojovou fází, a sekundární, jenž pro něj znamenal nežádoucí obranný manévr, ke kterému se může jedinec v různé míře uchýlovat v pozdějším dětství i v dospělém životě.<sup>47</sup> Kojenec přirozeně vnímá sebe a své okolí v jednotě, jíž se postupně začne cítit středem, a dostatečná míra harmonie pečujícího prostředí mu umožňuje setrvávat v přesvědčení o jeho omnipotenci. Zbytky těchto pocitů přetrvávají po celý život a jsou snad základem některých náboženských a mystických představ.<sup>48</sup> Žlutá barva by mohla regresi do těchto raných prožitků a stavů napomáhat, neboť se pravděpodobně podobá prvním barevným vjemům, jimž je lidský jedinec vystaven. Sekundárním narcismem nazýval Freud patologickou reakci na určité zranění pocházející z vnějšího světa, při které dochází ke stažení se do sebe. Ego přerušuje své vazby na vnější objekty a předmětem emoci se stává jedinec samotný, resp. jeho idealizovaný sebeobraz. Narcistickým zraněním, kterým je tento obranný mechanismus spouštěn, se rozumí devalvace vlastní hodnoty, narušení sebepojetí a snížení sebevědomí. Narcistickým systémem pýchy je pak možno označit psychologii, která se orientuje podle toho, jak nejlépe je možno narcistickým zraněním předcházet.

Podle polsko-švýcarské psychoanalytičky Alice Millerové (jež se psychoanalytické identity koncem své kariéry zřekla) je narcismus v podstatě civilizační chorobou, která vyrůstá z našeho výchovného systému. Domnívá se, že kultura, v níž jsou děti svým způsobem obětovány rodičům, je typická pro západní civilizační okruh od starověku dodnes.<sup>49</sup> Mohlo by se zdát, že nejsoučasnější trendy tomu nenasvědčují, ale podle Millerové nejsou narcistické potřeby dítěte, tedy potřeba úcty, zrcadlení, porozumění a možnosti vyjádřit se, ani dostatečně známy, natož tolerovány.<sup>50</sup> Očividně narůstající kult dítěte není nutně s hypotetickou tradicí zneužívání dětské závislosti v rozporu, neboť se můžeme ptát, čím je volná výchova motivována k tomu, že snad zanedbává svou povinnost dostát morálně výchovnému rozměru rodičovské péče. Ke gradaci

<sup>44</sup> K. Horneyová, *Neuróza a lidský růst*, Praha 2000.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 170.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 172.

<sup>47</sup> S. Freud, *K zavedení narcismu*, in: *týž, Sebrané spisy Sigmunda Freuda: Spisy z let 1913-1917*, Praha 2002, s. 129-151.

<sup>48</sup> S. Freud, *Nespokojenost v kultuře*, Praha 1998, str. 57.

<sup>49</sup> A. Millerová, *Nesmíš si povšimnout: Realita dětství a dogmata psychoanalýzy*, Praha 2016.

<sup>50</sup> A. Millerová, *Dětství je drama*, Praha 1995.

kulturního stereotypu obětování potřeb dětí potřebám rodičů přispívá atomizace společenského a rodinného života, v evropském prostředí v etapě modelu dvoučlenné rodiny tvořené bezdětným párem nebo svobodným rodičem. Frustrované dětské potřeby vedou k depresi překonávané grandiozitou, diktáty ideálního Já - jak by řekla Horneyová -, a ty, jakmile selžou, což se dříve či později v konfrontaci s reálným světem musí stát, probouzejí novou depresi, aby sisyfovský cyklus mohl pokračovat.

Osamělost současného člověka, jeho smutek, jeho nejistota. Jeho „vrožený“ pocit povinnosti, ve skutečnosti vypěstovaný ranou nutností nechovat se jako dítě, ale „být dospělým“ nebo ho nahradit. Pocity bezcennosti, jestliže příležitost chovat se „jako dospělý“ není, anebo pokus tomuto ideálu dostat selhal. Dánsko-americký sociální psycholog Erik Homburger Erikson psal o „obecném problému lidského vykořisťování v dětství“, když si nad úvahami o dětství Martina Luthera vzpomněl na své výzkumy mezi indiány. Ti mu říkali, že způsob, jímž bílí lidé vychovávají děti, je patrně veden záměrem „vštípit dětem myšlenku, že tento svět není to nejlepší místo, kde přebývat...“.<sup>51</sup> To vše se snad skrývá v popularitě emoji, v tomto stažení do žlutého světa narcisů. Tvář jako instinktivně rozradostňující objekt, infantilní jednoduchost rozlišování mezi základními charaktery tváří, barevnost odpovídající narcistické regresi i potřebě napravit depresivní efekt narcistického zranění. Zatím jsme si nicméně v tomto pátrání všimli v zásadě pouze formálních aspektů nejpůvodnějších emoji. Pomůžte nám koncept narcismu porozumět i jejich obsahu a funkci?

### Přechodný svět

Funkce emoji bývá obvykle vymezována „pragmaticky“ – jako zkrácené vyjádření sdělení, které by v textu zabralo příliš prostoru, nebo jako doplnění emocionální charakteristiky významu informace, jež je sdělována. Odpovídá však této definici reálná motivace živých jedinců k užívání emoji? Nezbytnost omezit sdělení na velmi omezený počet znaků již není aktuální a bohatost nabídky různých variací emoji může komunikaci spíše zpomalovat. Teoretickému smyslu doplnění neutrální informace znakem pro emocionální význam, s nímž je sdělována, rozumíme, nicméně nezdá se, že by možnost takového použití k objasnění popularity emoji postačovala. Drtivá většina historie psaného slova a textové komunikace nás přesvědčuje o tom, že k přesnému sdělení všeho včetně emocí, a to ve všech formách psaného textu včetně běžné každodenní komunikace, psaný text bez obrázků plně postačí. Jestliže smyslem emoji není sdělení nebo upřesnění emocí (připomínáme, že se v této části výkladu stále soustředíme na nejčastěji užívané emoji, a to s ohledem na záměr psychologicky interpretovat trend jejich užívání jako takový), v čem dalším by mohl spočívat? Jestliže nemají pouze onu pragmatickou, ale i hlubší psychologickou funkci, která by spočívala v tom, že slouží nějakému nevědomě působícímu obrannému mechanismu, pak se nabízí, že jejich pravým smyslem je pravý opak jejich smyslu deklarovaného, tedy že sdělovaný emocionální význam mají nikoli obrazově vyjádřit nebo konkretizovat, ale znejasnit, zkreslit nebo skrýt.

Zákaz je touha, může znít ve zkratce jedna z formulací Freudova dědictví. Milovník antiky snad souhlasí, že realita se ráda zjevuje ve svých stínech, příznivec německé

---

<sup>51</sup> E. Erikson, *Mladý muž Luther*, Praha 1996, s. 53-4.

romantiky možná podepíše, že já se samo před sebou schovává v ne-já, a fanoušek českého filmu je poučen, jak paní morálka kráčí městem... Jestliže hledáme latentní smysl něčeho, co chápeme jako symptom, neměli bychom být překvapeni, jestliže nalezneme význam opačný smyslu manifestnímu.<sup>52</sup> Nechceme tvrdit, že latentní smysl každého jednotlivého užití každého z jednotlivých emoji je jejich smyslu manifestnímu přesně opačný. To by znamenalo, že smyslem každého veselého smajlíku je vyjádřit smutek atp. Máme ale za to, že vezmeme-li v potaz možnost nevědomě motivovaného užívání emoji, které může být co do smyslu tomu vědomému zcela protikladné, pomůže nám to popularitě celého fenoménu porozumět, přestože každý text, jakkoli krátký, nese vzhledem ke svému kontextu zcela unikátní význam. Prostředí nabízených emoji je přes svou bohatost omezené, a tak je každé jejich užití, má-li být chápáno jako jakési „emocionální synonymum“ toho, co bylo napsáno, nutně paušalizací, ztrátou jednoznačnosti, znejasněním. Zatímco ve větě vyznání čte milenec jedinečné city, v emoji s našpulenou tváří nevidí možná raději nic, než aby asocioval různá našpulení, jichž byl svědkem. Podobné znejasnění a rezignace na skutečné porozumění může vyhovovat tehdy, jestliže nevědomým (případně záměrným, ovšem obmyslným) smyslem sdělení není vůbec navázání či udržení autentického kontaktu a komunikace dvou osob, jež se vzájemně uznávají a respektují ve své reálné hodnotě a objektivní nezávislosti, ale jestliže tento smysl spočívá v manipulaci, „tajné slasti“ zneužití důvěry nebo obranném maskování. V této souvislosti se nám zdá signifikantní, že zatímco slovem roku 2015 bylo „emoji“, slovem roku následujícího byla „postpravda“.<sup>53</sup>

Politická komentátorka Abi Wilkinsonová se v roce 2016 zamýšlela nad záludně dvojakou povahou již zmíněného znaku „tears of joy“ 😄: „Když se podívám na tu žlutou tvář, vidím odporně bezstarostné úšklebky Nigela Farage a Borise Johnsona, jak vesele tančí současným chaosem – poskakují sem a tam a přeskakují trhliny ve společnosti, které sami pomohli rozklížit a prohloubit, s bezpečným vědomím, že oni sami budou v pohodě, ať se bude dít cokoli.“<sup>54</sup> Wilkinsonová si všimla, že sdělovaná emoce „vysmátého smajlíku“, kterému z přivřených očí tryskají „slzy radosti“, „je inherentně posměšná a krutá“, tedy přesně opačná svému zdánlivému významu. I když nemusíme sdílet jednostrannost jejich asociací, jež by mohly naznačovat, že se „slzy radosti“ staly zbraní pouze pravicových příznivců kulturní války v prostředí sociálních sítí, příklady, jež zmiňuje, mohou hypotézu o souvislosti emoji a narcismu jen podpořit. Za vlídností a pobavením skrytá škodolibá radost, za láskou nenávisť, a to zároveň zřetelně (protože „každý“ úzus zná) i zastřeně (protože ne každému „úzus“ sedí). Rozměr zastřenosti by zde nemusel být hned srozumitelný. Jde o to, že s elektronickou komunikací se nutně nese jistá míra nezávaznosti daná tím, že do přenosu informace může z pochopitelných důvodů vstoupit mnoho nejrůznějších rušivých vlivů. Oproti fyzické komunikaci tváří v tvář lze proto předpokládat implicitní pravidlo, že cokoli lze vždy vzít zpět a emoji zvláště, neboť okolnosti komunikace nejsou plně známy. K těmto důvodům znejasnění významu přistupuje dále to, že ne každý onen „převrácený

<sup>52</sup> Srv. H. Tippelt, *Diktát nevědomí. Latentní význam filosofického textu*, in: ERGOT, č. 1, URL:

<https://ergotsite.wordpress.com/2017/02/01/diktat-nevedomi-latentni-vyznam-filosofickeho-textu/> (3.4.2022).

<sup>53</sup> Viz <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (3.4.2022).

<sup>54</sup> A. Wilkinson, *The 'tears of joy' emoji is the worst of all – it's used to gloat about human suffering*, in: *The Guardian*, 24. 11. 2016, URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/24/tears-of-joy-emoji-worst-gloat-about-human-suffering> (3.4.2022).

úzus“ sdílí, takže ony „slzy radosti“ vůbec nemusí myslet v onom „inherentně krutém“ smyslu, nýbrž upřímně, jako slzy radosti – anebo pokud ano, tak výhradně ironicky, chtělo by se dodat.

Motiv znejasnění nás přivádí k dalšímu aspektu „narcistického světa“, prostoru bezpečného spočinutí v soustředěné mateřské péči (ve smyslu primárního narcismu), útočisti před džunglí mezilidského světa skýtajícím podněty k bolestným narcistickým zraněním (ve smyslu sekundárního narcismu), i situaci, ve které žije kolektivní duše naší západní postmoderní společnosti (a již bychom mohli nazvat narcistickým paradigmatickým). Máme na mysli soubor jevů, které britský psychoanalytik Donald Winnicott označuje jako přechodnou zkušenost (transitive experience).<sup>55</sup> Podle Winnicotta se rodíme takříkajíc se solipsistickým světonázorem, jež teprve postupně, velice pomalu a pracně opouštíme v důsledku nahlédnutí, pochopení a přijetí faktu, že okolní svět je na nás nezávislý, včetně těch, kteří o nás pečují.<sup>56</sup> V tomto názoru se shoduje například i se zcela jinak teoreticky orientovaným švýcarským psychologem Jeanem Piagetem, který namísto Winnicottova obratu „původní solipsismus“ hovořil o „původním adualismu“ – jako první fázi kognitivního vývoje,<sup>57</sup> nebo také se švýcarským filosofem a jungiánským psychologem Erichem Neumannem, jenž totéž stadium charakterizoval jako autistické, bezobjektové a bezsubjektové.<sup>58</sup> V transitivity zkušenosti splývá kojenci jeho vlastní prožívání s vnímáním jeho matky a jejího prsu, potažmo s jejími pocity a tím, jak se ke kojenci staví a jak jej drží. Žije s pocitem všemocnosti, který „dostatečně dobrá matka“ dokáže po jistou dobu svou pozornou péčí udržovat, aby mu nakonec právě tím, že je „pouze“ dostatečně dobrá, a tak ho dříve či později nutně vystaví zkušenostem, jež onen pocit všemocnosti naruší, pomohla jeho původní solipsismus korigovat. Díky tomu procesu může dítě následně pokročit k osvojení tzv. schématu trvalého objektu, mentálního obrazu vnější hmotné věci ve své existenci nezávislé na našem vnímání, na které může navázat vývojem mentalizace objektů, tedy porozuměním tomu, že druzí lidé mají do značné míry svůj vlastní psychický svět, jenž se může jen do jisté míry jeho vlastnímu podobat a který od něj není odvozen. Narcistické stažení do sebe a rozvoj grandiózních omnipotentních fantazií pak v této konstrukci odpovídá pokusu o návrat původní solipsistické, adualistické zkušenosti.

Co nás v této souvislosti nejvíce zajímá, je pojem přechodovosti. V určitém období zažíváme jen nejasné hranice mezi okolím a sebou, mezi fantazií a realitou, neznáme rozdíl mezi pravdou a lží. Seznamme se ještě s jedním pojmem: V průběhu zdárného vývoje hraje podle Winnicotta důležitou roli zkušenost s tzv. přechodnými objekty, které zprostředkovávají nezbytný posun od raných orálních fixací ke schopnosti objektivního vztahu. Bývá to něco měkkého, plyšový medvídek atp. Takovými objekty může být libovolně manipulováno, ale navzdory někdy agresivnímu zacházení jsou současně předmětem intenzivní vazby, a tak bývají nezbytnou pomůckou usínání. Jejich prototypem je mateřský prs, jehož nevýhodu přerušované přítomnosti mají kom-

<sup>55</sup> D. W. Winnicott, *Transitional objects and transitional phenomena. A study of the first not-me possession*, in: *International Journal of Psycho-Analysis*, č. 34, 1953, s. 89-97.

<sup>56</sup> D. W. Winnicott, *Lidská přirozenost*, Psychoanalytické nakladatelství 1999. s. 83-94.

<sup>57</sup> J. Piaget a B. Inhelderová, *Psychologie dítěte*, Praha 1997.

<sup>58</sup> Podle V. Borecký, *Prostorové analogie ego-vývoje*, in: *Estetika*, č. 1-2, 1993.



penzovat. S jejich pomocí je dítě schopno tolerovat zkušenost deziluze z vnější reality a prostřednictvím hravých činností s ním si je schopno osvojit náhled fantazijního statusu svých onnipotentních představ. Podle Winnicotta jsou nástrojem obrany proti depresivní úzkosti, což citliví rodiče poznají, a tak nechají dítě zacházet s předmětem dle jeho přání. Máme za to, že přání stát se dítěti v sobě právě tak svolným rodičem a právě do takového světa přechodných objektů se fantazijně přesunout charakterizuje nevědomou motivací trendu, v němž je psaná komunikace doplňována či nahrazena kulturou emoji.

### Regulativně-kontrolní funkce emoji

Kým je nám vlastně druhý, jestliže s ním komunikujeme obrázky? Koho ze sebe děláme, když své pocity a stanoviska vyjadřujeme stylizovaným schématem? Aniž bychom zdaleka chtěli celou emoji kulturu šmahem devalvovat, infantilizující rozměr je nepochybný. Narcistický aspekt této infantilní regrese nás pak skrze pojem přechodné zkušenosti přivádí k náhledu, že tento komunikační styl může vyjadřovat takový nevědomý postoj, v němž není druhý chápán ve své plné realitě, tedy nezávislé existenci, nýbrž jeho hodnota je zneuznána na pouhý „odštěpek“ nebo „protažení“ já. Ve žlutém světě převážně usměvavých tváří se nemusíme obávat, že by nás druhý zranil svou překvapivou reakcí na to, co mu psaným slovem sdělujeme, nýbrž můžeme taková rizika regulovat tím, že porozumění našemu sdělení „předpřipravíme“ obrázkovým doprovodem, a tím celou situaci kontrolujeme, byť ne tak docela jako kdysi v nostalgickém zasnění při hře s míčkem. Z „dospělého“ světa adekvátně mentalizovaných trvalých objektů, s nimiž bylo po staletí možno sdílet své niterné myšlenky, dojmy, pocity a intuici psaným textem, přecházíme – z času na čas a čím dál tím častěji – do narcistické reality primitivního stavu fúze, v níž vše splývá se vším, významy se převracejí, a ve které nad vším máme – téměř, nebo jen zčásti, ale rádi o tom sníme – absolutní moc.<sup>59</sup>

Záludně získaná moc manipulovat deklarováním emocionálním významem, jenž překrývá význam latentní, a korigovat možnosti porozumění a spektrum přijatelné reakce sugerovaným emocionálním doprovodem nebo předstíraně očekávanou emocionální odezvou dovoluje běžně ventilaci projevů morálně a společensky tak nízké úrovně, že jsme toho dříve nebyli svědky. Sledujeme, jak nárůst nenávistných, pohrdavých a zesměšňujících výroků provází nedávné zavedení „Loudly crying face“ 🤔, jehož popularita rychle vytlačuje „prostou“ tvář se slzami radosti 😊. Jedna twitterová uživatelka paradoxní význam tohoto emoji vyjádřila takto: „Panebože, (to) je tak směšné, že brečím.“<sup>60</sup> Mnohostrannost užití tohoto symbolu k vyjádření neutišitelného smutku, ale i dalších intenzivních pocitů, jako je nekontrolovatelný smích, pýcha nebo ohromující radost,<sup>61</sup> se nabízí jako prostředek navození prostoru zkušenosti analogické fúzi, v níž splývají různé nežádoucí prožitky se svými protiklady, urážka je kompenzována výsměchem, pokoření pýchou a deprese euforií.

<sup>59</sup> Srv. popis narcistické regrese u francouzské psychoanalytičky Janine Chasseguet-Smirgel, *Kreativita a perverze*, Praha 2001.

<sup>60</sup> Jasmyn, [Use these emojis for crying...], in: Twitter, 16.23, 9. září 2017, URL: <https://twitter.com/JasmynBeKnowing> (3.4.2022)

<sup>61</sup> 🤔 Loudly Crying Face: Emoji Meaning, in: Emojipedia, URL: <https://emojipedia.org/loudly-crying-face/> (3.4.2022).

Narcistické psyché, která je v reálném životě stíhána prokletím cyklického střídání grandiozity a deprese, dovoluje textová komunikace s podstatnou rolí emoji, zvláště těch vnitřně paradoxních a stále „vysmátějších“, usilovat o sjednocení ostře protikladných emocí, jež slibuje úlevu od úzkosti z anticipovaných negativních událostí. Stejný druh emoji dovoluje vyjádřit její vztek směřovaný vůči těm, kteří narušili její narcistickou rovnováhu. Zatímco „bez-smajlíková“ komunikace s sebou nese společenskou nutnost zadržení narcistického vzteku pro jeho divokost, živenou dávnými vzpomínkami na frustrace archaických potřeb nejstaršího orálního období, smajlíci jako jacísi skřítkové přechodného světa jej formulovat dovolí. Inhibice, vyvolané zadržováním odmítaných afektů, by mohly vést k trapné vyprázdněnosti sdělovaných obsahů, ovšem ony zázračné bytůstky se dokáží s těmito následky kolektivního narcismu vyrovnat. Jak snadno lze beze studu vyjádřit pýchu, závist, marnivost, a také touhu, odanost nebo závislost a ponížení, jsou-li provázeny jedním či dvěma z těchto skřítků. Slít vše do jediné, žlutou pohodu louky plné narcisů, které se smějí, jakoby plakaly, stydí, jakoby se dmuly, a září, jakoby dohořivaly.

Nazvěme emoji, tyto kouzelné symboly, tyto mocné útvary komunikačního prostoru, který narcistické psyché zprostředkovává obnovenou přechodnou zkušenost, přechodnými bytostmi. Zachycujeme tím jejich funkci, spočívající v zajištění bezpečně kontrolovaného přechodu mezi běžnou zkušeností a přechodnou, mezi (doslovnou) pravdou a (pouhou) lží, realitou a fantazií, živým a neživým a v posledku mezi subjektem a objektem. Jejich tváře (a jsou to pouhé tváře, jak archaické zkušenosti odpovídá) mohou pomoci manipulovat našimi komunikačními partnery, jestliže i ty vnímáme jako součásti přechodného světa – přechodné objekty. Umožňují regulovat míru intimity založené na porozumění podle aktuálních potřeb tak, aby nezraňovala, jestliže doprovod oněch bytostí k bezpečnému spočinutí v narcistické regresi postačí. Přechodná zkušenost emoji komunikace umožňuje si hrát i s tím, co by jinak bylo předmětem tabu.

Samotné emoji ovšem nejsou nikdy samy, vždy před nimi jsou lidské bytosti a ty zajiště nejsou všechny narcistní. Navzdory výše řečenému tak hledají cesty (ať už vědomě či nevědomě), jak sdělit, co chtějí a využívají emotivní, faktický i informační aspekt komunikace prostřednictvím emoji, přičemž se mohou dopouštět i omylů vzhledem ke dvojnáčnosti některých emoji v interkulturním kontextu a více či méně též mohou podléhat jejich ideologizaci. A jak už to nakonec u lidí bývá, jsou tací, kteří chtějí regulovat a cenzurovat, a na druhou stranu se vždy najdou i skupiny disidentní, které se snaží nalézat cesty, jak těmto tendencím vzdorovat, včetně samozřejmě těch, kteří se tohoto stylu komunikace prostě neúčastní, ergo emoji nepoužívají.

Naše studie tak samozřejmě zdaleka nevyčerpala široké možnosti reflexe fenoménu emoji, vzhledem k jejich stále rostoucí popularitě a pronikání i do oblastí, jakou je např. právo,<sup>62</sup> se však domníváme, že jejich regulativně-kontrolní funkce, jež jsme se zde kromě jiného snažili postihnout, budou v budoucnu nabývat na významu.

---

<sup>62</sup> Viz např. text právničky Kláry Pelcové ohledně právního jednání, jehož součástí jsou emoji: Klára Pelcová, *Výklad právního jednání, které není vyjádřeno slovy aneb pozor na „smajlíky“*, URL: <https://www.epravo.cz/> (3.4.2022).

## Shrnutí

Tato studie se zabývá fenoménem emoji z interdisciplinární perspektivy. Nejprve k němu přistupujeme z mediálně-historického úhlu, přičemž akcentujeme sociálně-kritický aspekt. Poté tematizujeme užívání emoji v různých formách psaného textu z psychologického hlediska, především s oporou psychoanalytické teorie. Za účelem objasnění intrapsychické determinace rozmachu emoji kultury směřujeme k formulování hypotéz ohledně latentního smyslu pojednávaných piktogramů. Docházíme k závěru, že jak z mediálně-historické, tak z psychologické perspektivy vysvítá, že emoji se vyznačují primárně nikoli sdělovací (fakticky informační, otevřeně komunikační) funkcí, nýbrž regulativně-kontrolní. Poptávku po nástroji, jenž touto funkcí disponuje, interpretujeme na jedné straně jako výraz narcistické povahy soudobé západní kolektivní psyché, na straně druhé pak ve smyslu stoupající ideologizace veřejného diskursu.

## Použitá literatura

- Andreas-Salomé, L., *In der Schule bei Freud*, ed. E. Pfeiffer, 1958
- Berger, P. L., *Whatever Happened to Sociology?*, in: *First Things*, 2002, URL: <https://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology> (3.4.2022)
- Birren, F., *Color psychology and color therapy: a factual study of the influence of color on human life*, (Rev. ed.), Secaucus, NJ: Citadel Press 1980
- Borecký, Vl., *Prostorové analogie ego-vývoje*, in: *Estetika*, č. 1-2, 1993
- Carson Ch., Wright K. a Zimmer B., *Among the new Words*, in: *American Speech*, 2021, vol. 96, no. 1, s. 105-123.
- Cassidy, T., *Environmental Psychology: Behaviour and Experience In Context*, New York 1997
- Clark, L., *The ancient art of color therapy*, Old Greenwich 1975
- Danesi, M., *The Semiotics of Emoji*, London 2017
- Douma, M., *Symbolism of the Color Yellow*, in: *Pigments through the Ages*, 2008, URL: <http://www.webexhibits.org/pigments/intro/yellows.html> (3.4.2022)
- Erikson, E., *Mladý muž Luther*, Praha 1996, s. 53-4.
- Fahlman, S. E., *The Birth, Spread, and Evolution of the Smiley Emoticon*, 2021 URL: <http://www.cs.cmu.edu/~sef/Smiley2021.pdf> (3.4.2022)
- Feller, R. L. (ed.), *Artists Pigments : a Handbook of their History and Characteristics*, vol. 1, National Gallery of Art: Washington, D.C. 1986
- Fleming, J. W., Holmes, S., Barton, L., *Differences in color preferences of school-age children in varying stages of health: A preliminary study*, in: *Maternal-Child Nursing Journal*, roč. 17, č. 3, 1988, s. 173-189.
- Freud, S., *K zavedení narcismu*, in: *týž, Sebrané spisy Sigmunda Freuda: Spisy z let 1913-1917*, Praha 2002, s. 129-151.
- Freud, S., *Nespokojenost v kultuře*, Praha 1998
- Fromm, E., *Lidské srdce*, 1996
- Guilford, J. P., *The Nature of Human Intelligence*, New York 1967
- Horneyová, K., *Neuróza a lidský růst*, Praha 2000
- Chasseguet-Smirgel, J., *Kreativita a perverze*, Praha 2001

**Radan Elischer, Hynek Tippelt** — Přejchodné bytosti. Emoji jako symptom narcismu a nástroj regulace postmoderní kultury

- Jasmyn, [Use these emojis for crying...], in: Twitter, 16.23, září 9 2017, URL: <https://twitter.com/JasmynBeKnowing> (3.4.2022)
- Lasch, Ch., *Kultura narcismu: Americký život ve věku snižujících se očekávání*, Praha 2016
- Millerová, A., *Dětství je drama*, Praha 1995
- Millerová, A., *Nesmíš si povšimnout: Realita dětství a dogmata psychoanalýzy*, Praha 2016
- Ovidius Naso, P., *Proměny*, Praha 1958
- Pelcová, K., *Výklad právního jednání, které není vyjádřeno slovy aneb pozor na „smajlíky“*, URL: <https://www.epravo.cz/top/clanky/vyklad-pravniho-jednani-ktere-neni-vyjadreno-slovy-aneb-pozor-na-smajliky-111811.html> (3.4.2022)
- Piaget, J. a Inhelderová, B., *Psychologie dítěte*, Praha 1997
- Rao, B., *The Sacred Yellow*, in: *Textile Society of America Symposium Proceedings*, roč. 73, 2010, URL: <https://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/73> (3.4.2022)
- Ridley, M., *Evoluce všeho*, Praha 2018
- Shane-Simpson, Ch., Schwartz, A. M., Abi-Habib, R., Tohme, P., & Obeid, R., *I love my selfie! An investigation of overt and covert narcissism to understand selfie-posting behaviors within three geographic communities*, in: *Computers in Human Behavior*, roč. 104, březen 2020
- Sorokowski, P., Sorokowska, A., Oleszkiewicz, A., Frackowiak, T., Huk, A., & Pisanski, K., *Selfie posting behaviors are associated with narcissism among men*, in: *Personality and Individual Differences*, č. 85, 2015, s. 123–127.
- Tippelt, H., *Diktát nevědomí. Latentní význam filosofického textu*, in: *ERGOT*, roč. 1, č. 1, 2017, URL: <https://ergotsite.wordpress.com/2017/02/01/diktat-nevedomi-latentni-vyznam-filosofickeho-textu/> (3.4.2022)
- Tyl, J., *Metamorfóza Narcise: z mytologie do psychopatologie, z psychopatologie do dějin*, in: *Psychoanalytická psychoterapie*, roč. 7, č. 1, 2005, s. 25-39
- Wadeson, H., *Characteristics of art expression in depression*, in: *Journal of Nervous and Mental Disease*, č. 153, 1971, s. 197-204.
- Wilkinson, A., *The 'tears of joy' emoji is the worst of all – it's used to gloat about human suffering*, in: *The Guardian*, 24. listopadu 2016, URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/24/tears-of-joy-emoji-worst-gloat-about-human-suffering> (3.4.2022)
- Winnicott, D. W., *Lidská přirozenost*, Praha 1999
- Winnicott, D. W., *Transitional objects and transitional phenomena. A study of the first not-me possession*, in: *International Journal of Psycho-Analysis*, č. 34, 1953, s. 89-97.
- Wittgenstein, L., *Modrá a hnědá kniha*, Praha 2006

<https://www.americandialect.org/>  
<https://bestlifeonline.com/>  
<https://www.dmu.ac.uk/>  
<https://emojibator.com/>  
<https://emojipedia.org/>  
<https://blog.emojipedia.org/>  
<https://emojitimeline.com/>

<https://www.epravo.cz/>  
<https://ff.osu.cz/>  
<https://www.huffingtonpost.co.uk/>  
<https://www.iso.org/>  
<https://languages.oup.com/>  
<https://www.moma.org/>  
<https://home.unicode.org/>



**\_\_nerecenzované texty**

# Lidská důstojnost a paliativní péče

Marcela Turay<sup>1</sup>

Ústav sociální práce, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

[turayma1@uhk.cz](mailto:turayma1@uhk.cz)

## Summary

*Human dignity and palliative care.* The paper deals with the issue of human dignity and its importance in palliative care. It monitors the changes in the perception of the concept throughout the history of human thought, especially in terms of philosophy and reflects its current concepts. Attention is also paid to documents relating to human rights and respect for human dignity, with special regard to the protection of the rights of the terminally ill and dying. The paper deals with the principles and essence of palliative care. The aim of the paper is to reflect on palliative care in the role of "guarantor" of maintaining human dignity in the end-of-life care.

\*\*\*

## Úvod

K napsání tohoto příspěvku mě přivedla zkušenost sociální pracovnice v hospicové péči. Často jsem se setkala s přáním pacientů nebo jejich blízkých, aby byl jejich odchod důstojný, aby odešel/odešla důstojně, byla vyjádřena i obava ze ztráty důstojnosti při nedostatečné péči, ať již v přirozeném, domácím prostředí, či ve zdravotnickém nebo jiném zařízení. Všichni jsme rovněž zaznamenali debatu na téma ne/legalizace eutanazie nebo asistovaného suicida. Rovněž v této debatě pozorujeme častý výskyt slova lidská důstojnost, její ztráta či zachování. Cílem tohoto příspěvku není vyjádřit podporu ani jedné z možností v této debatě. Jeho záměrem je spíš snaha odpovědět na otázku, co je to ta důstojnost, o jejíž zachování máme starost s procesem našeho odchodu ze světa, ze života. Může být člověk zbaven své důstojnosti, ztrácí trpící člověk svou důstojnost? Důstojnost je slovo, které tak nějak běžně užíváme, aniž bychom příliš přemýšleli o tom, co je vlastně jeho obsahem. Na tyto a další otázky se pokusí odpovědět tento příspěvek na následujících řádcích.

## Chápání lidské důstojnosti v dějinách

Důstojnost obecně chápeme jako integritu hodnoty člověka, lidská důstojnost je to, proč se k jinými lidem i sobě samým chováme (nebo se snažíme chovat) s ohledem a respektem.

Machula charakterizuje důstojnost člověka jako absolutní hodnotu lidské bytosti, která je charakterizovaná rozumovou přirozeností. Z té pak vyplývá personalita. Lidská důstojnost nachází svůj projev především ve svobodě a odpovědnosti a je nutným předpokladem osobních vztahů nebo lidské vztahovosti. Náboženské pojetí přisuzuje člověku důstojnost na základě jeho podobnosti s Bohem.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mgr. Marcela Turay; Ústav sociální práce, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové; e-mailová adresa: [turayma1@uhk.cz](mailto:turayma1@uhk.cz)

<sup>2</sup> T. Machula, T., *Důstojnost*, in: O. Matoušek a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha 2013, s. 204-206.

Člověkem jako samostatnou a jedinečnou rozumovou bytostí se zabývají již antičtí myslitelé: podle sofistů je člověk bytost částečně podřízená přirozeným tendencím (*fýsis*) a zčásti určuje sebe sama a své zákony (*nomos*). Platon považuje lidské tělo za hrob duše, člověk je v jeho chápání rozumová duše a hmotná složka lidské bytosti duši pouze značně svazuje a omezuje. Rovněž Aristoteles akcentuje význam rozumu pro lidskou bytost, vnímá však člověka jako živočicha nadaného rozumem (*animal rationale*). Zároveň se však shoduje s Platonem v tom, že má člověk zároveň odpovědnost vůči společnosti (člověk jako *zoon politikon*).<sup>3</sup>

Na antickém pojetí lidské důstojnosti se podílí také odkaz stoiků a Cicerona. Stoikové zdůrazňovali význam lidské schopnosti racionálního myšlení, tvořit pojmy a vyjadřovat je prostřednictvím řeči, být subjektem morálních příkazů a etické odpovědnosti. Pozoruhodné je, že jednotlivce vnímali jako „člena etické komunity racionálních bytostí, včetně otroků.“<sup>4</sup> Na stoický koncept *humanitas*/lidskosti navazuje Cicero, který tak později ovlivní formování osvícenecké filozofie i Kanta (právě pro důrazu na racionální přístup). Rosenkranzová charakterizuje Ciceronovo vnímání člověka takto:

„Člověkem rozumí Cicero člověka obdařeného rozumem, který se orientuje v čase a chápe kauzalitu života. To ho odlišuje od zvířat. Člověk žije v spolitosti a zkoumá a hledá pravdu, je samostatný, vyrůstá v něm velikost ducha a zachovává mír. Ciceronovo pojetí důstojnosti je důstojnost jako určitý společenský status.“<sup>5</sup>

Rozvoj křesťanského myšlení ve středověku přináší další úvahy související s vyjádřením lidské důstojnosti. Ta plyne z jednoduché premisy (*imago dei*): člověk byl stvořen k obrazu Boha na zemi a jako takový má svou důstojnost. T. Akvinský přispívá k tomuto tvrzení racionálním pohledem, který považuje lidskou důstojnost jako něco, co je samo o sobě dobré, přičemž toto „dobro“ je odvozené na vlastnostech osoby podobné bohu. „Čím blíže se svým jednáním a myšlením přiblíží jedinec bohu, tím větší důstojnosti dosahuje.“<sup>6</sup>

Období renesance je obecně známé svým příklonem k lidské přirozenosti, vnímání lidské důstojnosti je tak odvozené již přímo od konkrétního jedince, jeho schopností a vlastností. V této době vzniká dílo přispívající k diskusi o důstojnosti, spis *De dignitate hominis* od Pica della Mirandoly, kde je posun k lidské přirozenosti nejvíce patrný. Člověk je od Boha nadán svobodnou vůlí, může se tak rozhodovat svobodně, má možnost vybrat si své jednání. Člověk má svobodu určit si vlastní přirozenost.<sup>7</sup>

Důležitým příspěvkem k debatě o lidské důstojnosti je morální filozofie I. Kanta. Pojem důstojnosti zde není explicitně uváděn, přesto jej lze v Kantových úvahách pozorovat. Člověk je jako subjekt morálního zákona, který je pro něj závazný. Člověk je v Kantově pojetí chápán jako účel sám o sobě a jeho důstojnosti vyplývá z morálního

<sup>3</sup> T. Machula, T., *Důstojnost*, in: O. Matoušek a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha 2013, s. 204-206.

<sup>4</sup> O. Rosenkranzová, *Lidská důstojnost – právně teoretická a filozofická perspektiva*, Praha 2019.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> H. Morozová, *Historický vývoj pojmu důstojnost a jeho postupné začlenění do právního pořádku*, in: *Weyrův den právní teorie – Weyr's Day of Legal Theory*, Brno 2015, s. 16-23. URL:

[https://is.muni.cz/publication/1334743/Weyruvden\\_2015.pdf](https://is.muni.cz/publication/1334743/Weyruvden_2015.pdf) (1.1.2022)

<sup>7</sup> F. Horák, *Lidská důstojnost. Kritická reflexe jejího postavení a funkcí v ústavním právu*, Praha 2019.

jednání konkrétního člověka. Zde se důstojnost nestává jen výsadou křesťanů, ale celé lidské civilizace, „neboť jediným kritériem důstojnosti je rozum a z něj vyvozená autonomní vůle.“<sup>8</sup>

Další důležitý okamžik pro lidskou důstojnost zejména ve vztahu k právu a právní filozofii představuje Velká francouzská revoluce, která podstatně ovlivnila vznik a přijetí významného novověkého dokumentu týkající se lidských práv. Jedná se o *Deklaraci práv člověka a občana*, která jako první uvádí, že práva nejsou záležitostí jen privilegovaných vrstev, nýbrž jsou vztažena na všechny. Jedná se vlastně první dokument, díky kterému se právo na lidskou důstojnost stává součástí právního pořádku.<sup>9</sup> Důstojnost se tak z přirozené vlastnosti člověka rozšiřuje i na cíl života, konkrétně „důstojného života“ či „důstojného bytí“, jehož dosažení je závislé na určitém životním standardu jednice a jako takový může být nárokován. „Důstojný tedy není člověk, nýbrž jeho život na tomto světě.“<sup>10</sup> Další zlomový okamžik ve vnímání lidských práv a důstojnosti představuje zkušenost se světovými válkami ve 20. století. Vzhledem k činům, ke kterým při nich docházelo, vznikla v roce 1948 *Všeobecná deklarace lidských práv*, kde je pojem lidské důstojnosti již přímo uveden na několika místech.

### Současné koncepty lidské důstojnosti

Pokud shrneme vývoj pojmu důstojnost v historii, získáme tři odlišné přístupy:

- důstojnost ve smyslu *dignitas*, důstojnost, kterou může získat svým jednáním či postavením, ovšem není přístupná všem.
- důstojnost jako vlastnost člověka, která je inherentní lidem stejnou mírou
- důstojnost jako vlastnost lidského života, tedy vnější podmínky, ve kterých by individuum mělo žít.

Horák uvádí současné teoretické přístupy k lidské důstojnosti vzhledem k jejímu vztahu k právu, především ústavnímu právu. Spojení důstojnosti a ústavního práva je logické, pokud má být v naší společnosti respektována, bude vhodné ji zakotvit i v základním zákoně státu, jakkoliv v právní oblasti stále existuje rozpor, zda užívat lidskou důstojnost jako právní pojem a jakou má mít v právu pozici a funkci. To už bychom ale zabíhali příliš hluboko do odborné právní debaty. Pro naše potřeby stačí uvést možná pojetí lidské důstojnosti v současném ústavním právu, tak jak je uvádí Horák<sup>11</sup>:

- lidská důstojnost jako samostatné lidské právo – právo s vlastním specifickým obsahem (odpovídá antickému pojetí *dignitas*), tj. „právo osoby či instituce na ochranu vlastního společenského statusu a z něj plynoucích benefitů před nezákonnými zásahy a stále neexistuje nárok na stejnou důstojnost pro všechny, nýbrž jen na stejnou míru ochrany již nabyté důstojnosti.“ „Důstojnost tak v tomto kontextu ne-

<sup>8</sup> F. Horák, *Lidská důstojnost. Kritická reflexe jejího postavení a funkcí v ústavním právu*, Praha 2019.

<sup>9</sup> H. Morozová, *Historický vývoj pojmu důstojnost a jeho postupné začlenění do právního pořádku*, in: *Weyrův den právní teorie – Weyr's Day of Legal Theory*, Brno 2015, s. 16-23. URL: [https://is.muni.cz/publication/1334743/Weyruvden\\_2015.pdf](https://is.muni.cz/publication/1334743/Weyruvden_2015.pdf) (1.1.2022)

<sup>10</sup> F. Horák, *Lidská důstojnost. Kritická reflexe jejího postavení a funkcí v ústavním právu*, Praha 2019.

<sup>11</sup> Ibid.



může znamenat o nic více, ani o nic méně než osobní čest, dobré jméno či dobrou pověst.“

- lidská důstojnost jako zdroj lidských práv – důstojnost jako přirozená vlastnost člověka, nabývá jí jaksi automaticky, nemůže mu být odebrána
- důstojnost jako objektivní ústavní hodnota – důstojnost chápána jako cíl lidského života<sup>12</sup>

Rosenkranzová uvádí pokus Marcuse Düwella o klasifikaci důstojnosti v obecné rovině, kdy je rozlišováno pět ideálních modelů:

1. důstojnost jako společenské postavení, vznešenost – není univerzální a není nezci- zitelný,
2. důstojnost jako ctnost a povinnost – patří rozumným bytostem, které mají určitý rámec povinností (např. lékař) – univerzální ale není nezci- zitelný (důstojnost pro- fese se slibem),
3. důstojnost jako náboženský status – povinnosti, které z důstojnosti vyplývají náleží do božské oblasti a nevážou se na rozumnou činnost – může být univerzální, po- kud by to vyplývalo z náboženství jako ze zákona platného pro všechny lidi, není nezci- zitelná, neboť může zaniknout v závislosti na platnosti náboženských pravidel,
4. důstojnost jako kosmologický status každé lidské bytosti – zde je patrný odkaz na Pica della Mirandolu. Člověk má zvláštní postavení ve vesmíru, které je odlišné od zvířat, andělů i Boha, je univerzální, ale nelze na něm zakládat ospravedlnění lidských práv,
5. respekt vůči důstojnosti individuálních lidských bytostí – vyjadřuje se tím, že cho- váme respekt vůči ostatním lidským bytostem. „Je to primárně morální závazek, který může být sekundárně právně vynutitelný. Tento model důstojnosti je univer- zální a značí rovněž status, který nemůže zaniknout, a proto může být základem práv.“<sup>13</sup>

### Významné dokumenty týkající se ochrany lidské důstojnosti

20. století přináší do historie lidského společenství tragickou zkušenost devalvace a dehonestace zásadních etických principů dotýkajících se bytostné podstaty lidského rodu, která zásadně otřásá dosavadní důvěrou v dobro člověka. Jednou z reakcí na tyto světové události je vyhlášení *Všeobecné deklarace lidských práv* v prosinci roku 1948. Jedná se o dokument, který není právně závazný, zásadně ale připomíná důležité prvky humanity. Jeho jádrem je prohlášení, že všechny lidské bytosti jsou svobodné a rovnoprávné. Základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě je uznání přirozené důstojnosti a hodnoty lidské osoby, zatímco pohrdání a odklon od respektu k lidským

<sup>12</sup> F. Horák, *Lidská důstojnost. Kritická reflexe jejího postavení a funkcí v ústavním právu*, Praha 2019.

<sup>13</sup> O. Rosenkranzová, *Lidská důstojnost – právně teoretická a filozofická perspektiva*, Praha 2019.

právům by vedlo k barbarství. Důležitým faktem je i požadavek, aby byla lidská práva chráněna zákonem. Uvádí, že všichni lidé se rodí svobodní a sobě rovni v důstojnosti a v právech. Práva a svobody jsou přiznány všem lidem bez ohledu na rasu, pohlaví, náboženství atp. Každý má právo na život, svobodu, nikdo nesmí být podroben nelidskému ponižujícím zacházení, další články pak jmenují další práva.<sup>14</sup> Text Deklarace představuje zásadní předěl v přiznání významu lidských práv na mezinárodní úrovni, který později inspiruje vznik dalších podobných dokumentů na národní úrovni.

Nedílnou součástí Ústavy České republiky je *Listina základních práv a svobod*, vyhlášená v roce 1992 Federálním shromážděním ČSFR. Dokument reaguje na změnu v politickém a společenském směřování státu po pádu komunistického režimu, přičemž reflektuje neblahé zkušenosti svých občanů ve spojení s porušováním lidských práv. Listina garantuje svobodu a rovnost všech lidí v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody považuje za nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné. Uvedená práva jsou zaručena všem bez rozdílu pohlaví, rasy, náboženství atd. Nikomu nesmí být způsobena újma na právech pro uplatňování jeho základních práv a svobod. Listina dále proklamuje, že každý je způsobilý mít práva, každý má právo na život a nikdo nesmí být zbaven života. Každý má právo na ochranu zdraví a má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost.<sup>15</sup>

Události světových válek významně ovlivnily i oblast vědeckého bádání, a to v první řadě zejména medicíny a přístupu k člověku – pacientovi. Vznikají nové kodexy za účelem posílení vědomí o důležitosti vnímání a respektování a úcty k člověku jako osobě a její důstojnosti (*Norimberský kodex*, *Ženevská deklarace*). V roce 1981 vydává Světová lékařská asociace mimo jiné *Lisabonskou deklaraci o právech pacientů*, o šestnáct let později je při Radě Evropy zveřejněna *Úmluva o ochraně lidských práv a důstojnosti lidské bytosti ve vztahu k medicíně a biologii*, kterou později ratifikovala i Česká republika. Dokument z roku 1999 schválený Parlamentním shromážděním Rady Evropy tuto Úmluvu významně doplňuje o doporučení týkajících se specifických potřeb lidí nevyлéčitelně nemocných a umírajících. Jedná se o Doporučení Rady Evropy č. 1418/1999 *O ochraně lidských práv a důstojnosti nevyлéčitelně nemocných a umírajících*, známé rovněž jako tzv. *Charta umírajících*,<sup>16</sup> které je věnována následující kapitola.

### Ochrana lidských práv a důstojnosti nevyлéčitelně nemocných a umírajících

Jedním z argumentů, se kterým se setkáváme v rámci debaty na téma ne/legalizace eutanazie je i „strach ze ztráty důstojnosti či ze zbytečně protražované bolesti.“<sup>17</sup> Pro řadu pacientů či klientů s omezenou či minimální soběstačností představuje velkou zátěž obava ze ztráty kontroly nad svou situací, obava z nesnesitelných bolestí, nemožnosti. Významnou roli sehrává i pocit konkrétního člověka, že je z důvodu potřebné péči na obtíž někomu jinému, a že jeho život tak pozbývá důstojnosti.

<sup>14</sup> URL: <http://www.helcom.cz/cs/vseobecna-deklarace-lidskych-prav/>

<sup>15</sup> M. Opatrná, *Etické problémy v onkologii*, Praha 2008.

<sup>16</sup> URL: [https://www.ochrance.cz/uploads-import/ochrana\\_osob/Umluvy/zdravotnictvi/Charta\\_prav\\_umirajicich\\_1999.pdf](https://www.ochrance.cz/uploads-import/ochrana_osob/Umluvy/zdravotnictvi/Charta_prav_umirajicich_1999.pdf)

<sup>17</sup> M. Vácha, *Eutanazie pro a proti*, in: R. Ptáček, P. Bartůněk, (eds.), *Eutanazie – pro a proti*, Praha 2019.

Zajímavé je, jak důležitý je pro naše vnímání estetický aspekt procesu umírání. Jako by fakt bezmoci byl něčím, co člověka degraduje, ačkoliv slovy E. Pellegrina je tomu naopak:

„Nemoc a utrpení přece nezabavuje člověka jeho důstojnosti. Lidé mají svou důstojnost jednoduše proto, že jsou lidé. Nemohou o ni přijít tím, že sami nejsou schopni ovlivnit vše, co se jim přihodí, tím, že jsou slabí a znetvoření, anebo tím, že trpí. V každém trpícím lze nalézt mnohem více důstojnosti než v těch, kteří jen mluví o důstojnosti jiných. Pokud k nějaké změně v pocitech nemocného, co se důstojnosti týče, dochází, pak je to jen vinou těch, kteří nemocného obklopují a kteří nereagují správně. Lituji jej, opouštět jej, anebo špatně ukrývají svoji nechuť k němu. Lítost však není soucitem (není soutrpěním); lítost značí vzdálenost, soucit pak spojení, které naopak může nemocnému pomoci v podpoře jeho vlastního vnímání pravé důstojnosti.“<sup>18</sup>

Záměrně uvádím celý citát, neboť dle mého názoru výstižně a dostatečně výmluvně zobrazuje na podstatu obav nemocných a umírajících lidí. Dle Haškovcové bychom proto měli být schopni se vědomě oprostít od estetických kritérií, které nám brání v tom, abychom přirozeně přijímali projevy procesu umírání a ke svému vnímání důstojné smrti píše: „Nejdůležitějším prvkem důstojného umírání a důstojné smrti je osobní blízkost druhého člověka. Nikdo se nerodí sám a niko by neměl umírat sám.“<sup>19</sup>

Výše zmiňovaná *Charta umírajících* reaguje na existenci některých stinných stránek, které přináší pokrok v medicíně, jakou je např. prodlužování délky života bez ohledu na kvalitu života umírajícího, jeho osamělost a utrpení, tak jako i jeho blízkých a všech, kdo o ně pečují. Rada Evropy tak deklaruje své poslání chránit důstojnost všech lidí a práva, která z ní lze odvodit, zdůrazňuje potřebu ohledu na kvalitu života nemocného a poukazuje na absenci explicitního důrazu na specifické potřeby nevyлéčitelně nemocných či pacientů v terminálním stadiu onemocnění. Prohlašuje, že

„povinnost respektovat a chránit důstojnost všech nevyлéčitelně nemocných a umírajících osob je odvozena z nedotknutelnosti lidské důstojnosti ve všech obdobích života. Respekt a ochrana nacházejí svůj výraz v poskytnutí přiměřeného prostředí, umožňujícího člověku důstojné umírání.“<sup>20</sup>

V dokumentu jsou uvedeny faktory, které v současnosti tato práva ohrožují. Rada Evropy vyzývá členské státy, aby v zákonech stanovily nezbytnou legislativní a sociální ochranu s cílem zabránit těmto rizikům a obavám. Shromáždění dále doporučuje, aby Výbor ministrů vyzval členské státy Rady Evropy, „aby ve všech ohledech respektovaly a chránily důstojnost nevyлéčitelně nemocných nebo umírajících“ Tento respekt a ochrana má nalézt své vyjádření v následujících činnostech a v přijetí příslušných opatření k jejich realizaci:

---

<sup>18</sup> M. Munzarová, *Proč nelze souhlasit s legalizací eutanazie a asistovaného suicida*, in: R. Ptáček, P. Bartůněk, (eds.), *Eutanazie – pro a proti*, Praha 2019.

<sup>19</sup> H. Haškovcová, *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*, Praha 2007.

<sup>20</sup> URL: <https://elearning.cestadomu.cz/res/archive/001/000130.pdf>

- členské státy uznají a budou hájit nárok nevyléčitelně nemocných nebo umírajících lidí na komplexní paliativní péči – paliativní péče je uznána jako zákonný nárok, občanům bude umožněn rovný přístup k paliativní péči, osoby blízké pacientovy budou povzbuzovány k doprovázení nemocného a jejich snaha bude podporována i profesionálně, dojde k vytvoření podmínky pro poskytování ambulantní formy paliativní péče pro zajištění péče v domácím prostředí, pacientovi bude poskytnuta přiměřená péče včetně tišení bolestí, ad.,
- členské státy budou chránit právo nevyléčitelně nemocných a umírajících osob na sebeurčení,
- členské státy zachovají předpis, zakazující úmyslné usmrcení nevyléčitelně nemocných nebo umírajících osob, uznají garanci práva na život, dále uznají, že přání zemřít vyjádřené nevyléčitelně nemocnou osobou v žádném případě nezakládá právní nárok na smrt z rukou jiné osoby a že takové přání samo o sobě nezakládá legální ospravedlnění činností, které úmyslně způsobují smrt.

### Paliativní péče jako součást zachování lidské důstojnosti

Je zřejmé, že ochrana lidské důstojnosti umírajících nachází své vyjádření zejména v kvalitní a dostupné paliativní péči. Zatím poslední dokument Rady Evropy týkající se zejména onkologicky nemocných je *Doporučení Rec (2003) 24 Výboru ministrů Rady Evropy členským státům: O organizaci paliativní péče*.<sup>21</sup> V dokumentu je opět připomenut požadavek na rovný přístup všech pacientů ke zdravotní péči patřičné kvality, péče má být v souladu s úctou k nevyléčitelně nemocným a umírajícím poskytována multidisciplinárním týmem ve vhodném prostředí, které jim umožní zemřít důstojně. „Cílem práva na zdravotní péči je dosažení co nejvyššího blaha pacienta, tedy co nejlepší kvality života.“<sup>22</sup> Členským státům je opět doporučeno přijmout potřebná politická, legislativní a další opatření nutná k vytvoření komplexního a jednotného národního rámce paliativní péče.

Uvedené dokumenty spojují respekt a zachování lidské důstojnosti s poskytováním paliativní péče. Tento pojem je v současnosti již poměrně rozšířený, přesto si krátce připomeneme jeho obsah. Dle Standardů paliativní péče vytvořených Českou společností paliativní medicíny představuje paliativní péče

„komplexní, aktivní a na kvalitu života orientovanou péči poskytovanou pacientovi, který trpí nevyléčitelnou chorobou v pokročilém nebo konečném stadiu. Cílem paliativní péče je zmírnit bolest a další tělesná a duševní strádání, zachovat pacientovu důstojnost a poskytnout podporu jeho blízkým.“<sup>23</sup>

Sláma a Vorlíček definici doplňují o další stěžejní cíl: „Cílem paliativní péče je zmírnit bolest a další tělesná a duševní strádání a udržet co nejvyšší kvalitu života.“<sup>24</sup>

<sup>21</sup> URL: [https://www.cestadomu.cz/sites/default/files/o\\_organizaci\\_paliativni\\_pece.pdf](https://www.cestadomu.cz/sites/default/files/o_organizaci_paliativni_pece.pdf)

<sup>22</sup> M. Opatrná, *Etické problémy v onkologii*, Praha 2008

<sup>23</sup> O. Sláma, M. Špinková, L. Kabelka, *Standardy paliativní péče*, Brno 2013. URL: [https://www.paliativnimedicina.cz/wp-content/uploads/2016/11/standardy-pp\\_cspm\\_2013\\_def.pdf](https://www.paliativnimedicina.cz/wp-content/uploads/2016/11/standardy-pp_cspm_2013_def.pdf) (1.1.2022)

<sup>24</sup> O. Sláma, L. Kabelka, J. Vorlíček, et al., *Paliativní medicína pro praxi*, Praha 2011.

Pro paliativní péči je typický tzv. celostní přístup, vycházející z konceptu „total pain“ C. Saunders, která jej chápala jako komplex fyzických symptomů, duševních, sociálních a emocionálních problémů. V průběhu let se ustálilo vnímání holistické podstaty bolesti jako kombinace biologických, psychologických, sociálních a spirituálních faktorů, které v současnosti představují čtyři základní dimenze lidského života, které paliativní péče ošetřuje.<sup>25</sup> Principy paliativní péče spočívají ve specifickém přístupu, kdy paliativní péče:

- chápe umírání jako součást lidského života, vychází z toho, že každý člověk prožívá závěrečnou část svého života individuálně se všemi jejími fyzickými, psychickým, sociálními, spirituálními aspekty,
- důsledně vychází z přání a potřeb pacientů a jejich rodin a respektuje jejich hodnotové priority,
- je založena na principu multiprofesní spolupráce a integruje v sobě lékařské, ošetrovatelské, psychologické, sociální a spirituální aspekty,
- nabízí všestrannou účinnou oporu příbuzným a přátelům umírajících a pomáhá jim zvládat jejich zármutek i po smrti blízkého člověka.<sup>26</sup>

O specifické podstatě PP svědčí i její přirovnání k jistému typu filozofie, „kterou je možno aplikovat nejen v hospicích, nýbrž i v nejrůznějších nemocničních zařízeních a také v prostředí domácím.“ Úroveň poskytované paliativní péče může zastávat i roli morálního indexu, neboť „způsob, jakým se snažíme identifikovat a odpovídat na jedinečné potřeby každého umírajícího a na postupné ztráty nemocného a jeho blízkých, je citlivým indexem zralosti společnosti.“<sup>27</sup> Je zřejmé, že způsob, jakým naše společnost zachází se zranitelnými skupinami, v tomto případě s lidmi nevyléčitelně nemocnými a umírajícími, je dokladem významu role morálních hodnot v životech příslušníků „privilegovaného“ rodu *homo sapiens*.

### Závěr

Rozvoj paliativní péče reflektuje změny společenského přístupu ke konci lidského života a specifické životní situaci s ním spojené. Smrt a umírání se opět stávají integrální součástí našich dní. V dnešní době jsme zároveň svědky debat na téma „legalizace eutanazie – pro a proti“. Mezi argumenty jejich zastánců patří i obava ze ztráty lidské důstojnosti v období, kdy se završuje naše pouť po tomto světě. Strach ze ztráty kontroly nad vlastním životem, z fyzického či psychického utrpení, či ztráty soběstačnosti, které mohou vést až k úplné sociální izolaci, je s ohledem na trpké zkušenosti s někdejší tabuizací tohoto tématu pochopitelný. Lidská důstojnost představuje jádro naší lidské svébytnosti, základ, na kterém je budován celý systém mezilidských vztahů, vzájemných interakcí, našich životních hodnot a životů vůbec.

---

<sup>25</sup> URL: <http://endoflifestudies.academicblogs.co.uk/total-pain-the-work-of-cicely-saunders-and-the-maturing-of-a-concept/>

<sup>26</sup> O. Sláma, M. Špinková, L. Kabelka, *Standardy paliativní péče*, Brno 2013. URL:

[https://www.paliativnimedicina.cz/wp-content/uploads/2016/11/standardy-pp\\_cspm\\_2013\\_def.pdf](https://www.paliativnimedicina.cz/wp-content/uploads/2016/11/standardy-pp_cspm_2013_def.pdf) (1.1.2022)

<sup>27</sup> M. Munzarová, *Proč nelze souhlasit s legalizací eutanazie a asistovaného suicida*, in: R. Ptáček, P. Bartůněk, (eds.), *Eutanazie – pro a proti*, Praha 2019.



Závěr lidského života se pak zdá být popřením všeho, čemu patřila naše pozornost. Je tedy velmi důležité vnímat lidskou důstojnost v celém jejím rozsahu a vztahu k člověku. Jsem přesvědčena, že pokračující rozvoj kvalitní a dostupné paliativní péče může přispět ke zmírnění strachu v posledních dnech člověka. Neboť to není trpící, kdo pozbývá své důstojnosti, ale ti, kdo ji nejsou schopni reflektovat v celé komplexnosti individuálního života.

## Shrnutí

Príspevek se zabývá otázkou lidské důstojnosti a jejího významu v paliativní péči. Sleduje proměnu vnímání pojmu v průběhu dějin lidského myšlení, zejména z hlediska filozofie a reflektuje její současné koncepty. Pozornost je věnována rovněž dokumentům týkajících se lidských práv respektu k lidské důstojnosti se zvláštním zřetelem na ochranu práv nevyléčitelně nemocných a umírajících. Príspevek se zabývá principy a podstatou paliativní péče. Cílem příspěvku je reflexe paliativní péče v roli „garanta“ zachování lidské důstojnosti na konci života.

## Použitá literatura

- Bauerová, V., Lidská důstojnost jako základ života, in: *Ústav práva a právní vědy*, 17.09.2018. URL: <https://www.ustavprava.cz/blog/2018/09/lidska-dustojnost-jako-zaklad-zivota/> (1.1.2022)
- Clark, D., „Total pain“: the work of Cicely Saunders and the maturing of a concept. URL: <http://endoflifestudies.academicblogs.co.uk/total-pain-the-work-of-cicely-saunders-and-the-maturing-of-a-concept/> (2.1.2022)
- Haškovcová, H., *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*, Praha 2007
- Horák, F., *Lidská důstojnost. Kritická reflexe jejího postavení a funkcí v ústavním právu*, Praha 2019
- Kutnohorská, J., Kudlová, P., *Důstojnost člověka v závěru života, fenomén naděje a empatie*, in: *Paliativna medicína a liečba bolesti*, 2018, (1), s. 17-19. URL: <https://www.solen.sk/casopisy/paliativna-medicina-a-liecba-bolesti/dustojnost-cloveka-v-zaveru-zivota-fenomen-nadeje-a-empatie> (1.1.2022)
- Machula, T., *Důstojnost*, in: Matoušek, O. a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha 2013, s. 204-206.
- Morozová, H., *Historický vývoj pojmu důstojnost a jeho postupné začlenění do právního pořádku*, in: *Weyruv den právní teorie – Weyr's Day of Legal Theory*, Brno 2015, s. 16-23. URL: [https://is.muni.cz/publication/1334743/Weyruvden\\_2015.pdf](https://is.muni.cz/publication/1334743/Weyruvden_2015.pdf) (1.1.2022)
- Munzarová, M., *Proč nelze souhlasit s legalizací eutanazie a asistovaného suicida*, in: Ptáček, R., Bartůněk, P. (eds.), *Eutanazie – pro a proti*, Praha 2019
- O organizaci paliativní péče. Doporučení Rec (2003)24 Výboru ministrů Rady Evropy členskými státy*, in: *Cesta domů*, 2003. URL: [https://www.cestadomu.cz/sites/default/files/o\\_organizaci\\_paliativni\\_pece.pdf](https://www.cestadomu.cz/sites/default/files/o_organizaci_paliativni_pece.pdf) (2.1.2022)
- Opatrná, M., *Etické problémy v onkologii*, Praha 2008
- Rosenkranzová, O., *Lidská důstojnost – právně teoretická a filozofická perspektiva*, Praha 2019
- Rotter, H., *Důstojnost lidského života*, Praha 1999
- Sláma, O., Kabelka, L., Vorlíček, J. et al., *Paliativní medicína pro praxi*, Praha 2011

Sláma, O., Špinková, M. a Kabelka, L., *Standardy paliativní péče*, Brno, Praha: Česká společnost paliativní medicíny, 2013. URL: [https://www.paliativnimedicina.cz/wp-content/uploads/2016/11/standardy-pp\\_cspm\\_2013\\_def.pdf](https://www.paliativnimedicina.cz/wp-content/uploads/2016/11/standardy-pp_cspm_2013_def.pdf) (1.1.2022)

Šrajer, J., *Lidská důstojnost a sociální práce*, in: *Sociální práce/Sociálna práca*, 2006(2), s. 109-113. URL: <https://socialni prace.cz/wp-content/uploads/2020/10/2006-2.pdf> (1.1.2022)

Vácha, M., *Eutanazie pro a proti*, in: Ptáček, R., Bartůněk, P. (eds.), *Eutanazie – pro a proti*, Praha 2019

*Všeobecná deklaráce lidských práv*. URL: <http://www.helcom.cz/cs/vseobecna-deklarace-lidskych-prav/> (2.1.2022)

**mimo\_téma**

# Myšlenkové pozadí *Vzpoury davů*<sup>1</sup>

Michael Stefan<sup>2</sup>

Filozofická fakulta Ostravské univerzity

[michael.stefan9@gmail.com](mailto:michael.stefan9@gmail.com)

## Summary

*Intellectual Context of The Revolt of the Masses.* The Spanish philosopher José Ortega y Gasset is widely known primarily for his book *The Revolt of the Masses*. After almost a century since the publication the theory of mass man still interests researchers and gains new expositions and updates. Rarely, however, is adverted to its broader meaning, its intellectual context of Ortega's work. The study focuses on supplementing the known theory with four topics addressed in other philosopher's writings: aesthetics, technology, methodology of humanities, pedagogy. Each of these areas count for an explanatory perspective on the crisis that the European society on the brink of 20th century was diagnosed with by Ortega. Although the philosopher did not provide an overall systematic piece of work, the content of his books is linked both thematically and argumentatively. And thus, only with a respect to the whole work can one interpret a single book by Ortega. The conclusion of the study examines Ortega's division of mass and elite man with regard to populist practices. Considering the ideas provided it is argued that the philosopher's work cannot be classified as populist.

\*\*\*

## 1. Úvod

Jméno José Ortega y Gasset (1883–1955) je nejen v českém prostředí skloňováno především v souvislosti se spisem *Vzpouřa davů*. Právě jemu filosof vděčí za největší proslulost.<sup>3</sup> Chceme však argumentovat ve prospěch názoru, že Ortega zdaleka není *autorem jednoho díla*, navíc mnohokrát mylně interpretovaného.<sup>4</sup> Český čtenář mohl díky hispanistovi Václavu Černému jako jeden z prvních okusit řádky díla,<sup>5</sup> kterému se později dostalo překladu do další více než dvacítky jazyků.<sup>6</sup> Najdeme-li v české odborné produkci příspěvek, který se Ortegovi věnuje, s největší pravděpodobností se bude zaobírat právě *Vzpouřou davů*.

O poznání horší je to s kvalitou a přínosem těchto textů a recepcí. Zpravidla lze rozlišit mezi těmi, které knihu banálně vykládají z ní samé (a triviálně jen tlumočí její text jinými slovy) nebo je filosofovo dílo hagiograficky citováno coby dobová autorita pod-

<sup>1</sup> Studie vznikla za podpory Specifického vysokoškolského výzkumu „Filozofická reflexe populismu jako symptomu dezinformace v kontextu informačních a komunikačních technologií“ na Ostravské univerzitě: č. 25100/6123/1610/021967.

<sup>2</sup> Mgr. Michael Stefan, Katedra Filozofie FF OU, e-mail: [michael.stefan9@gmail.com](mailto:michael.stefan9@gmail.com)

<sup>3</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001, s. 277 píše dokonce o citátech na přebalu anglického vydání, kde je Ortega srovnáván s Roussouem a Marxem.

<sup>4</sup> A. Dobson, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press 1989, s. 32.

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*, Praha 1933.

<sup>6</sup> Příspěvatelé Wikipedie. *La rebelión de las masas* URL:

[https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=La\\_rebeli%C3%B3n\\_de\\_las\\_masas&oldid=137537407](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=La_rebeli%C3%B3n_de_las_masas&oldid=137537407) (8.12.2021).

porující postoj pisatele a jako kuriozita, dokládající pisatelovu sečtělost.<sup>7</sup> Snaha primitivně popisného výkladu knihy z ní samé není cizí ani cizojazyčné produkci. Najdeme ale i pokusy o aktualizaci pro dnešní dobu.<sup>8</sup>

Cílem této studie je A) upozornit na opomíjený metodologický kontext vzniku slavného spisu, tím, že B) teorii v něm vyloženou uvedeme do souvislosti se spisy filosofa v jiných oborech či oblastech. C) Prozkoumáme souvislost ústřední úvahy a konceptů s aktuálním fenoménem populismu.

Studie nejprve stručně připomene výchozí spis (2) a následně k jeho teorii vztáhne několik přidružených úvah, vyložených v dalších pracích filosofa (3-6). Závěrečná úvaha (7) o souvislosti s populismem vychází z podobnosti filosofova dualitního dělení společnosti na elitu a masy se strategiemi, které využívají současní populisté.

## 2. Vzpouřa davů

I přes dostupnost primární a sekundární literatury v češtině považujeme za vhodné obeznámit a připomenout nosné téma, skrze výkladovou zkratku spisu. *Vzpouřa davů* (*La Rebelión de las Masas*, 1930) by bylo možné charakterizovat jako spis filosofující sociologie, zabíhající do psychologie a politologie (vše v dobovém hávu jmenovaných disciplín). Blas Gonzalez dokonce tvrdí, že sám Ortega své dílo pojímá jako metafyziku morálních kvalit člověka.<sup>9</sup> Takto konkrétní vyjádření ve spise sice nenajdeme, přesto není charakteristika přehnaná, přihlédneme-li k zaměření dalších souvisejících spisů.

Téma masovosti a průměrnosti člověka otevřel Ortega již v práci *Bezpáteřné Španělsko* (*España invertebrada*, 1921).<sup>10</sup> Tento dřívější spis se však omezoval na reflexi minulé i soudobé situace pouze národního kontextu a neutěšené zaostalosti Španělska za Evropou; Španělska, které buď elity postrádalo, nebo je neumělo odlišit od člověka masového.<sup>11</sup> Diagnóza rebelie mas je tedy později nově přiřknuta vedle Španělska také dalším zemím západní Evropy. Je ale potřeba zdůraznit, navzdory povrchním interpretacím knihy z jejího názvu, že základním analyzovaným předmětem pro Ortegu nejsou události dobové politiky s manipulacemi davů, nýbrž jde mu o proces základnější a hlubší (odtud snad metafyzický háv knihy), s dlouhodobější dějinnou tendencí, který převrací na hlavu zavedené hodnoty.<sup>12</sup> Blas Gonzalezův predikát *metafyzičnosti* může rovněž ospravedlňovat Ortegova snaha oponovat pozitivismu, materialismu a obecně přírodovědné metodologii prosazující se ve vědách o člověku,<sup>13</sup> vůči kterým

<sup>7</sup> V. Bělohradský, *Postkomunistický manifest* in: P. Barša, *Kritika depolitizovaného rozumu: úvahy (nejen) o nové normalizaci*, Všeň 2010, s. 43-60. V. Klaus, *Předmluva* in: *Padesát let od smrti José Ortegy y Gasset* (Sborník textů), Praha 2006.

<sup>8</sup> P. Blas Gonzalez, *Human Existence as Radical Reality. Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, St. Paul (Minnesota) 2005, s. 116, píše, že je dílo stále aktuální pro dnešní politickou filosofii.

Modernost textu shledává i Monica Simeoni, viz M. Simeoni, *Una democracia morbosa. Viejos y nuevos populismos*, Roma 2013, s. 22; na s. 85 ale konstatuje odlišnost Ortegovy a naší doby.

<sup>9</sup> P. Blas Gonzalez, *Ortega's The Revolt of the Masses and the Triumph of the New Man*, New York 2007, s. 124; na s. 28 píše, že pro Ortegu sám termín vzpoura představuje pojem s metafyzickou dimenzí.

<sup>10</sup> P. Blas Gonzalez, *Human Existence as Radical Reality. Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, St. Paul (Minnesota) 2005, s. 115. Samotný spis viz J. Ortega y Gasset, *España Invertebrada* in: *Obras Completas Tomo III*, Madrid 1966, s. 37-129.

<sup>11</sup> P. Blas Gonzalez, *Ortega's The Revolt of the Masses and the Triumph of the New Man*, New York 2007, s. 17.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 19.

<sup>13</sup> P. Blas Gonzalez, *Human Existence as Radical Reality. Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, St. Paul 2005, s. 117.



staví vitalismus, fenomenologii a existenciální analýzy.

Ústředními tématy knihy jsou tři myšlenky: *masového člověka, krize a spojených států evropských*;<sup>14</sup> zaměříme zde pozornost především na první a nejzvučnější z nich,<sup>15</sup> třebaže na povrch vyplyne provázanost všech tří termínů.

Dualita člověka elitního (ušlechtilého, vybraného) a masového (davového) je Ortegovi společenskou nutností. Nejde zde samozřejmě o distinkci třídní (jak se snažili tvrdit marxisté),<sup>16</sup> majetkovou nebo mocenskou,<sup>17</sup> vzdělanostní, rasovou nebo genderovou.<sup>18</sup> Ušlechtilost elity se zakládá na způsobu myšlení a cítění,<sup>19</sup> na životním stylu. Zatímco davový člověk se zajímá pouze o blahobyť, expanzi svých přání<sup>20</sup> a neuvědomuje si nesamozřejmost výdobytků své doby, o které je třeba pečovat (věda, společnost, kultura),<sup>21</sup> vybraný člověk má potřebu uznávat pravidlo, které jej transcenduje, do jehož služeb dobrovolně vstupuje (ve smyslu Kantovské morálky a Nietzscheho tvorby nových hodnot a cílů).<sup>22</sup> Vybraný člověk je ušlechtilý pro svou tvůrčí a dynamickou činnost,<sup>23</sup> pro autenticitu jednání a dějinné uvědomění (na styl Patočkovy *starosti o duši*).

Oblastmi, kde se rozdílný přístup k životu a jeho náplni manifestuje, jsou vedle politiky sféra sociální a kulturní v nejšířším smyslu slova.<sup>24</sup> Podřízenost davů elitám ve všech těchto oblastech,<sup>25</sup> za kterou Ortega rokuje, nemůžeme chápat jako projev omezení demokracie, ale jako prostý požadavek na odbornost, progresivitu nebo konkurenceschopnost. Příčiny dlouhotrvajícího procesu rebelujících davů nachází Ortega ve stoupající životní úrovni, kterou umožnila především technická zdokonalení poháněná vědou rozvíjející se po celé 19. stol. Příklady přeplněnosti veřejného prostoru a nárokování práv masou,<sup>26</sup> která dle něj nemá kvality potřebné k inspirativnímu vedení společnosti, jsou dle něj dokladem krize. Ta zpětně působí na své materiální podmínky a spouští a vyřazuje ze hry odbornou vědu, která degeneruje v extrémní specializaci<sup>27</sup> bez vztahu k člověku, praktické uplatnitelnosti a je tak extrémně náchylná ke zneužití.

Politickou dimenzi krize reprezentuje v Ortegových výkladech primitivismus volání po nacionalismech, bolševismu a fašismu. Jako překonané formy organizace společnosti nemají tyto v očích filosofa šanci na dlouhodobější úspěch a nutně je čeká nové

<sup>14</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001, s. 283.

<sup>15</sup> K termínu krize viz. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964, s. 9-165. Ke *spojeným státům evropským* viz. J. Ortega y Gasset, *Evropa a idea národa*, Havlíčkův Brod 1993.

<sup>16</sup> Bukovský, M., *Kritika teorie davu, elity a koncepce kultury J. Ortegy y Gasset*, in: *Filosofický časopis*, 25 (3), 1977.

<sup>17</sup> M. Simeoni, *Una democracia morbosa. Viejos y nuevos populismos*, Roma 2013, s. 22.

<sup>18</sup> P. Blas Gonzalez, *Human Existence as Radical Reality. Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, St. Paul (Minnesota) 2005, s. 118.

<sup>19</sup> M. Simeoni, *Una democracia morbosa. Viejos y nuevos populismos*, Roma 2013, s. 24.

<sup>20</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouřav davů*, Praha 2018, s. 83-85.

<sup>21</sup> V. Černý, *Úvod (José Ortega y Gasset)* in: J. Ortega y Gasset, *Vzpouřav davů*, Praha 1933, s. 5-15.

<sup>22</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouřav davů*, Praha 2018, s. 87.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 88.

<sup>24</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri 2001, s. 282.

<sup>25</sup> P. Blas Gonzalez, *Ortega's The Revolt of the Masses and the Triumph of the New Man*, New York 2007, s. 19.

<sup>26</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouřav davů*, Praha 2018, s. 43-45, 52-53, 127, 198.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 129, 131.

zhroucení.<sup>28</sup> Ortega shledává v politikách Evropských zemí absenci vyššího cíle a úkolu, o který by bylo možné usilovat. V tomto bodě pak kritická část díla plynule přechází v konstruktivní návrh, vizi *spojených států evropských*.<sup>29</sup>

### 3. Dehumanizované umění

Po tomto rekapitulujícím výkladu, který současně poukázal na některé tradované mýty, přistupme k nastínění mezi-spisových vazeb. Cílem je zde mj. doložit provázanost Ortegovy tvorby, která se navzájem doplňuje a obohacuje. Bylo již poukázáno, že základní dualita *Vzpoury davů* se nevztahuje výhradně k politickým záležitostem. V tomto smyslu je práce *Dehumanizace umění* (*Dehumanización del arte e ideas sobre la novela*, 1925)<sup>30</sup> doplněním známého tématu *Vzpoury* o sféru kulturní, estetickou, které se v tomto díle dostává sociologizujícího výkladu.<sup>31</sup>

*Dehumanizace umění* představuje Ortegovo pojmenování typického jevu přelomu 19. a 20. stol., kdy se na kulturním scéně objevují nové směry, jako kubismus, futurismus, dadaismus, surrealismus aj. Všechno toto nové umění dle Ortegy dělí společnost na dvě skupiny – ty, kdo mu rozumí a ty, kdo nikoliv.<sup>32</sup> Záležitost se netýká jen umění výtvarného – i v literatuře platí, že čím pronikavější, moudřejší a hlubší je spisovatelův styl, tím vzdálenější je idejím prostého davu.<sup>33</sup> Rovněž hudba a poezie jsou poznamenány vypuzením lidského (humanistického) prvku, který byl tak charakteristický pro Beethovena a Wagnera, jejichž díla Ortega vykládá jako vyjádření osobních pocitů, které mají sílu posluchače nakazit skrze účast na bolesti či radosti umělce, který se lidem svěruje. Moderní umění zamezuje vstupu lidského faktoru (osob, živých bytostí) do díla. Je záležitostí kontemplace namísto prožitku (intelektuální cesta namísto sentimentální, intuitivní).<sup>34</sup> Dav moderní umění nenávidí, protože mu nerozumí. Exaltovaný sentimentalismus romantiků byl srozumitelný všem, moderní umění však nepopisuje tento svět, ale vytváří nový, který vyžaduje úsilí, správně charakterizuje Ortegovu teorii dehumanizace peruánský nobelista Vargas Llosa.<sup>35</sup>

Člověk elitní, progresivní je samozřejmě osobností, která moderní umění po epoše romantismu vítá a nachází v něm umění čisté, které neslouží jinému zájmu (politika, národ, výchova aj.) mimo sféru estetiky, umění jako umění samo. Současně je z nového umění snato závaží honosných geniálních cílů (Wagner) a je pojímáno jako hra, často-

---

<sup>28</sup> Ibid., s. 114.

<sup>29</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*, Praha 2018, s. 157.

<sup>30</sup> Slovenský překlad viz J. Ortega y Gasset, *Eseje o umění*, Bratislava 1994. Originál viz J. Ortega y Gasset, *La Deshumanización del arte e ideas sobre la novela* in: *Obras Completas Tomo III*, Madrid 1966, s. 353-429. Slovenský překlad neobsahuje druhou část knihy věnovanou románu.

<sup>31</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri 2001, s. 333.

Srov. J. Ortega y Gasset, *Eseje o umění*, Bratislava 1994, s. 9.

Tvrdíme zde, že je práce doplněním *Vzpoury davů*, ačkoliv chronologicky byla práce *Dehumanizace umění* vydána před *Vzpouřou*, a tedy je inspirační tok přesně opačný.

<sup>32</sup> J. Ortega y Gasset, *Eseje o umění*, Bratislava 1994, s. 9.

<sup>33</sup> A. Dobson, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press 1989, s. 80.

<sup>34</sup> J. Ortega y Gasset, *Eseje o umění*, Bratislava 1994, s. 24.

Srov. A. Dobson, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press 1989, s. 82.

<sup>35</sup> M. Vargas Llosa, *Volání kmene*, Trnová 2019, s. 61.

krát využívající ironii.<sup>36</sup> Pouze člověk vybraný, ušlechtilý přistupuje k modernímu umění jako k intelektuální výzvě, k hravému úkolu či rozverně hádance, která čeká na úsilí pozorovatele, kterému sentimentální vrstva překonaného romantismu mentálně nepostačuje. Dějinný pohyb se nedá zadržet a nelze se vrátit zpět.<sup>37</sup>

Proklamované pouto s teoriemi dalších spisů spočívá v tom, že umění, filosofie a vědy (tj. všechny kulturní jevy) mají totožný původ, a sice ve vitálním aspektu a potřebách individua.<sup>38</sup> Politický a společenský, obecně intelektuální jev, který zkoumala *Vzpouřa davů*, nachází další sféru, kterou filosof identifikuje a interpretuje, sféru estetická. Vá rovné vyznění *Vzpouřy* je podpořeno poukazem na soubor dekadentního umění, kterému holduje masová společnost.<sup>39</sup>

Stranou zde můžeme nechat skutečnost, že sám Ortega se později od moderního umění odvrací s odůvodněním, že nepřispělo k řešení krize své doby tvorbou nového postmoderního umění.<sup>40</sup> Zaměříme se ještě krátce na Patočkovu recepci Ortegovy spisu. V *Sebraných spisech* nalezneme mezi dříve nepublikovanými poznámkami pasáž, v níž Patočka recipuje Ortegovu myšlenku *odlidštění*, tj. dehumanizace; shledává ji však nedostatečnou a nevysvětlující vnitřní nutnost.<sup>41</sup> Patočkovi je zde třeba vzdát hold pro sečtělou, bohužel ale z krátké výtky vyčteme skutečnost, že neměl k dispozici další Ortegovy spisy, které by mu osvětlily kontext španělských esejů o umění a teoretické pozadí jejich napsání (z něhož se tato studie soustředí na pouhý jeden aspekt – souvislost s několika málo jinými spisy). I přes Patočkovu výtku Ortegovy je zajímavé, že jeho vlastní reflexe umění vykazují obdobné rysy.<sup>42</sup> Možná inspirace Patočky však zůstává ve sféře spekulace, o přímém nebo soustavnějším přenosu idejí či vlivu mluvit každopádně nelze.

#### 4. Technika v životě člověka

Svým pojednáním o technice (*Meditaciones de la técnica*, 1939)<sup>43</sup> Ortega rozšiřuje a rozpracovává své myšlenky o lidském životě, který je koneckonců často výchozím bodem úvah na rozličná témata. Technika je zde vykládána jako specificky lidský fenomén, který je zásadní natolik, že si bez něj kreativní lidský život vůbec neumíme představit. Technika není v Ortegových úvahách jevem nebo aktivitou spadající do nedávných dějin, nýbrž je hluboce zakořeněna v naší minulosti a spjata se vznikem civilizace vůbec, spjata s člověkem, který vědomě usiluje o seberealizaci.

Svou zásadní spjatostí s lidským životem poskytuje technika a její proměny mj. i hledisko umožňující schematickou periodizaci dějin, třebaže velice hrubou. V dávné mi-

<sup>36</sup> J. Ortega y Gasset, *Eseje o umění*, Bratislava 1994, s. 38-39.

Srov. J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri 2001, s. 366, kde je podán souhrn rysů nového umění.

<sup>37</sup> Srv. J. Ortega y Gasset, *Eseje o umění*, Bratislava 1994, s. 44.

<sup>38</sup> R. J. Vichot, *Ortega's Philosophy of Art* in: N. de Marval-McNair, *José Ortega y Gasset. Proceedings of the Espectador universal. International Interdisciplinary Conference*, New York 1987, s. 124.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 125

<sup>40</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri 2001, s. 376.

<sup>41</sup> J. Patočka, *Sebrané spisy sv. 5. Umění a čas II*, Praha 2004, s. 30.

<sup>42</sup> V. Zuska, *Mimésis – fikce – distance k estetice XX. století*. Praha 2002, s. 75-76.

<sup>43</sup> Český překlad viz J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011; originál J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964, s. 317-378.

nulosti jsou *technické* činnosti věcí (1) *náhody*, pokusu a blízké k chování zvířat. Činnosti této epochy, jako např. rozdělání ohně, jsou často opředené magickým hávem. Rozvoj technických činností znamená (2) *techniku řemeslníků*, která diferencuje společnost (dělba práce). Časový vrchol zažívá toto stádium techniky ve starověku a středověku. Vpravdě (3) *technická technika* rozlišující technika a dělníka, je věcí moderní doby, jejíž lidé se k technice obracejí s všemožnými požadavky s vizí rychlého řešení.<sup>44</sup> Je to právě technické zdokonalení a modernizační postup 19. stol., který umožnil zformování situace, kterou Ortega charakterizuje jako *Vzpouru masového člověka*.<sup>45</sup>

Vedle usouvztažnění zřejmých aspektů technického zdokonalování lidských nástrojů v průběhu dějin nabízí Ortega také *metafyzickou* úvahu o podstatě techniky jako takové. Moment, kdy člověk dobrovolně rezignuje na kus svého volného času a věnuje jej (technickému) přemýšlení, jak si napříště v problémové situaci zjednodušit práci a ve výsledku tak ušetřit daleko více času,<sup>46</sup> je přelomovým momentem dějin, srovnatelným s přerodem společnosti epochy nedějinné v dějinnou v Patočkových *Kacířských esejích*.<sup>47</sup>

Ortega píše doslova, že posláním techniky je dát člověku volnost, aby mohl být sám sebou. Teprve ve výsledném ušetřeném čase, kdy již nepodléhá diktátu biologické a fyzické potřeby a nutnosti, je člověk osvobozen k činnostem, které jej činí člověkem – činnosti z podstaty nepotřebné, jako kultura, umění, věda apod. Smysl a příčina lidského technického myšlení leží v možnosti seberealizace v uspořádaném čase.<sup>48</sup>

*Vzpoura davů* ale upozorňuje i na neblahé důsledky rozvoje techniky, což *Úvaha o technice* dále rozvádí a konkretizuje. Masový člověk považuje moderní vymoženky a vynálezy každodenního užívání za samozřejmé,<sup>49</sup> neuvědomuje si, že za jejich vznikem je skryto obrovské úsilí a také, že pro jejich fungování je od člověka vyžadována péče. Davy projevují nadšení pro nástroje (např. automobily nebo anestetika), ale nechápou jejich podstatu.<sup>50</sup> Davového člověka zajímají jen důsledky techniky, jako růst pohodlí a bohatství, k experimentální vědě jako jejich původci je ale hluchý a nevděčný. Zkoumání politiky, umění, norem a mravnosti už pro svou problematičnost a nesnadnost může masového člověka oslovit jen stěží.<sup>51</sup> Moderní technická zdokonalení jako by demoralizovala většinu populace poskytnutým blahobytem, nebo snad jen odkryla její bytostné masové založení. Transcendence daného pomocí techniky a sebe tvorba jako existenciální výzva tak zůstává doménou nobility, člověka elitního a vybraného.<sup>52</sup>

Vraťme se ale ještě na chvíli k úvaze o podstatě techniky. Lidská existence sice má inženýrskou povahu, techniku však nutně musí předcházet touha, životní plán a program.<sup>53</sup> Souhrnně obě Ortegova díla tvrdí, že se dnes (za života Ortegy) většině popu-

<sup>44</sup> J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011, s. 55-61.

<sup>45</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpoura davů*, Praha 2018, s. 78, 81-82.

<sup>46</sup> J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011, s. 31-32.

<sup>47</sup> Především esej *Počátek dějin* in: J. Patočka, *Kacířské eseje k filosofii dějin*, Praha 2007 s. 28-48.

<sup>48</sup> J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011, s. 40.

<sup>49</sup> P. Blas Gonzalez, *Human Existence as Radical Reality. Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, St. Paul (Minnesota) 2005, s. 122.

<sup>50</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpoura davů*, Praha 2018, s. 103.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 106-108.

<sup>52</sup> Srov. P. Blas Gonzalez, *Ortega's The Revolt of the Masses and the Triumph of the New Man*, New York 2007, s. 87, 104.

<sup>53</sup> J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011, s. 41.



lace nedostává imaginace ke tvorbě skutečných životních projektů.<sup>54</sup> Technika za Ortegova života nabízí vsutku fantastické možnosti (dokonce i let na měsíc),<sup>55</sup> hrubě s ní však kontrastuje neschopnost masového člověka stanovit si autentický program a cíl, o který by s pomocí techniky usiloval.

Potřeba nových cílů a programů vyznívá o to aktuálněji, když zvážíme Ortegovy prognózy postupu techniky, třebaže přemrštěné a dostatečně nepodložené. Předpovídá totiž, že v dohledné době nebude muset člověk pracovat více, než 2 hodiny denně. Zbývajících 22 představuje pro imaginaci uvědomělého člověka řádnou výzvu, kterou nenaplní jen tak nějaký program.<sup>56</sup> Ve sféře politiky a organizace evropské společnosti takový projekt a cíl Ortega nabízí, když představuje svou vizi *Spojených států evropských*.<sup>57</sup> V tomto ohledu pak zde zkoumané knihy doplňuje další spis, tentokrát už po-smrtně vydaný soubor torzovitých prací (vzniklých kolem let 1949 a 1951), vydaných v knize pod názvem *Evropa a idea národa*.<sup>58</sup> Přednášky a úvahy zde koncentrované, původně adresované mladým generacím poválečného Německa, svědčí o filosofově optimistickém a snaze burcovat zvědavou veřejnost a nadchnout ji pro mírový a přece dynamicky fungující projekt Evropského soustátí.<sup>59</sup>

## 5. Teorie humanitních věd

Dalším dílem doplňujícím naši skládačku témat vztažených k ústřední knize *Vzpouře davů* je oblast, kterou bychom mohli zahrnout pod škatulku teorie vědy. Vedle společenskovědních, historických či estetických textů se Ortega často věnoval problematice vědecké metodologie a opakovaně reflektoval odbornou vědeckou praxi. Stěžejním v tomto ohledu je Ortegova teorie *historiologie*<sup>60</sup>, vycházející z příležitostného spisku vytvořeného pro španělského vydání Hegelových *přednášek o filosofii dějin*<sup>61</sup> – odtud i název *Hegel a historiologie* (*La „Filosofía de la Historia“ de Hegel y la Historiología*, 1932).<sup>62</sup> Práce ale i přes svůj nevelký rozsah dalece předčila pouhou předmluvu ke klasickému spisu.

*Historiologie* vyložená ve zmíněném spise měla být základní teoretickou disciplínou, která by poskytovala ostatním společenskovědním oborům (vědám o člověku) terminologický základ (tj. modely) a teoreticky korigovala jejich postup. Tato vize plně zapadá do dobového Husserlovsko-Heideggerovského ovzduší podobných snah a dokládá Ortegovu obeznámenost s německým prostředím, jehož témata sám originálně traktuje. Nezanedbatelné je i Kantovsko-Diltheyovské dědictví ve snaze určit a osvětlit základy a možnosti historie jakožto opravdové vědy. Přes tyto ambiciózní cíle, které z díla můžeme kontextuální a obsahovou analýzou vyčíst, je však třeba předeslat, že

<sup>54</sup> Ibid., s. 53.

<sup>55</sup> J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011, s. 62.

<sup>56</sup> Ibid., s. 32.

<sup>57</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouře davů*, Praha 2018, s. 14-15, 192-195.

<sup>58</sup> J. Ortega y Gasset, *Evropa a idea národa*, Havlíčkův Brod 1993.

<sup>59</sup> J. Forbelský, *Doslov* in: J. Ortega y Gasset, *Evropa a idea národa*, Havlíčkův Brod 1993, s. 184-187.

<sup>60</sup> K proměnám, souvislostem a významu termínů: *metahistorie, historiologie, historický rozum* viz J. T. Graham, *Theory of History in Ortega y Gasset – The Dawn of Historical Reason*, Missouri (Columbia) 1997.

<sup>61</sup> Český překlad Milana Váni viz G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004.

<sup>62</sup> J. Ortega y Gasset, *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* in: *Obras Completas Tomo IV*, Madrid 1964, s. 521-543. Anglický překlad: J. Ortega y Gasset, *Hegel and Historiography* in: J. T. Graham, *Theory of History in Ortega y Gasset – The Dawn of Historical Reason*, Missouri (Columbia) 1997, s. 335-351.



je spis dnes mimo španělský jazykový okruh takřka neznámý a zapomenutý, pro širší obeznámení nepomohl ani anglický překlad Johna T. Grahama roku 1997.<sup>63</sup>

Omezíme se zde na souhrnný vědecký postup, sestavený se zřetelem na práci v historii. Ortega svou teorií mínil přispět do debaty, kterou současná odborná komunita někdy nazývá problémem mezi *Vysvětlováním a rozuměním*.<sup>64</sup> Ortega je za svého života v první polovině 20. stol. svědkem obrovského rozvoje přírodních věd a nelibě shledává upadající pověst věd o člověku, načež proponuje reformovat tradiční historii, která se v jeho očích teprve má stát skutečnou vědou. Tzv. *návrat k pramenům* hlásaný francouzskou historiografií a hromaděním dat a faktů totiž v jeho očích neznamená vědeckou činnost. V tomto smyslu Ortega detekuje obrovský nepoměr mezi úsilím věnovaným zisku přesných dat a na druhé straně intelektuální bídou v nepřesnosti užívání konstruktivních idejí.<sup>65</sup>

Věda je především konstrukcí,<sup>66</sup> opakovaně upozorňuje Ortega, nová vědecká historie má stát na tvorbě schémat, forem, struktur, anatomí, typů, konceptů, modelů. Apriorně spekulativní konstrukcí těchto obecných pojmů – modelů, které se dále *verifikují* vztažením na známá fakta, má historie mj. zásobit ostatní humanitní obory.<sup>67</sup> Oproti myslitelům, jako byli Henry Thomas Buckle nebo Oswald Spengler,<sup>68</sup> vyznívá Ortegovu pojetí historie skromněji a snad i vědečtěji a pragmatičtěji. Neusiluje o formulaci všeobecných zákonů dějin, ale spokojí se s obecnými pojmy, které umožní tříditi nepřehledné bohatství, ale současně chaos fenoménů, spjatých s životem lidí současnosti i dob minulých.

Epistemologicko-ontologický postup žádané historické vědy je pak následující – každá věda o realitě má mít:

1. Apriorní jádro – analýza reality, která má být zkoumána (historicita v historii);
2. Systém hypotéz, které vážou apriorní jádro k pozorovatelným faktům;
3. Oblast indukci, vedených hypotézami;
4. Rozsáhlou empiricko-popisnou oblast popisující fakta a data.<sup>69</sup>

Tvorba zmíněných modelů spadá do apriorního jádra a hypotéz (1+2), verifikace výsledků spekulativního usuzování souvisí s aplikací hypotéz a empirickým souborem dat (3+4).<sup>70</sup>

---

<sup>63</sup> Viz pozn. 61.

<sup>64</sup> Minimálně od dob knihy G. H. von Wright, *Vysvětlování a rozumění*, Praha 2013.

<sup>65</sup> J. Ortega y Gasset, *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* in: *Obras Completas Tomo IV*, Madrid 1964, s. 529-530.

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 530. Srov. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964, s. 21.

<sup>67</sup> J. T. Graham, *Theory of History in Ortega y Gasset – The Dawn of Historical Reason*, Missouri (Columbia) 1997, s. 173, 186-187, 189.

<sup>68</sup> Ortega odkazuje na mnoho teoretiků, historiků i filosofů dějin a historie; seznamy jmen viz: J. T. Graham, *Theory of History in Ortega y Gasset – The Dawn of Historical Reason*, Missouri (Columbia) 1997, s. 55-58, 293-297.

<sup>69</sup> J. Ortega y Gasset, *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* in: *Obras Completas Tomo IV*, Madrid 1964, s. 530.

<sup>70</sup> K odvození postupu viz obecně zdroje pozn. 61, česky jsou dostupné tematicky příbuzné eseje *Proměny ve vědách a Hádky ve fyzice*, obojí in: J. Ortega y Gasset, *Úvaha o technice*, Praha 2011.

Po tomto zdánlivě odvislém výkladu teorie obraťme pozornost znovu ke *Vzpouře davů*. Dva ze tří výše zmíněných základních témat *Vzpouř* – masový člověk, krize – totiž mají představovat právě konkrétní teoretické modely (struktury, typy, schémata...), sloužící k výkladu společenské a dějinné reality.<sup>71</sup> Teprve optikou Ortegovy teorie (humanitní, historické) vědy, která navrhuje obecné teoretické konstrukty k aplikaci a přezkoumání, činíme spisu zadost a správně rozumíme jejímu kontextu. Interpretace *Vzpouř*, stavící na již stokrát opakovaných charakteristikách davového člověka s cílem upozornit na negativní společenské a politické jevy, jsou medvědí službou Ortegovu filosofickému odkazu. Ortega se z naivního společenského kritika za pomoci zde načrtnuté interpretace mění v jedinečného teoretika humanitních věd, který se podle svých zásad pokusil rovněž o sepsání společenskovedních pojednání nového typu. John T. Graham – autor tohoto výkladu – interpretuje celou řadu dalších Ortegových knih jako konkrétní studie k jednotlivým modelům.<sup>72</sup>

## 6. Univerzita a knihovna

Poslední odvětví, které v této studii vztáhneme ke *Vzpouře davů*, bude výchova společnosti. Jako i myšlenky jiných oborů jsou rovněž Ortegovy obecně pedagogické názory roztroušeny v mnoha různých spisech. Nejslavnější a nejucelenější teorii však představuje kniha *Poslání univerzity (Misión de la Universidad, 1930)*,<sup>73</sup> cenné myšlenky zde budeme čerpat také z knihy *Poslání knihovníka (Misión del Bibliotecario, 1935)*.<sup>74</sup>

Do diagnostikované krize počátku 20. stol. přispěly dle Ortegy také univerzity, které v jeho očích nesplnily svou roli. Kritizována je jejich přehnaná specializace vedoucí k scientismu, převážná orientace na odborný vědecký výzkum a selhání v otázce kultivace společnosti.<sup>75</sup> S měnící se společností a nárůstem vědění je potřeba univerzity reformovat, aby mohly socializovat a pozvedávat masy a čelit tak vzpouře davů.<sup>76</sup> Úkoly nového a fungujícího vysokého školství stanovuje Ortega dva: výchovu všeobecně vzdělaných občanů a přípravu odborných vědců,<sup>77</sup> přičemž je upozorněno na jejich nesourodost a neslučitelnost.<sup>78</sup>

Inspirován středověkou čtyř fakultní skladbou univerzit, s výukou sedmera svobodných umění na artistické fakultě, navrhuje Ortega, aby všichni studenti začínali vysokoškolské studium na fakultě kultury, které by sloužilo za základ pro pozdější specializaci. Fakulta kultury měla ideálně zaměstnávat schopné pedagogy, nadané k motivaci a stimulaci studentů k intelektuální činnosti. Náplní tohoto pregraduálního studia mělo být pět oborů: historie, sociologie, filosofie, fyzika a biologie. Proklamovaným

<sup>71</sup> Alespoň podle interpretace Johna T. Grahama, jehož trilogie (*A Pragmatist Philosophy of Life, Theory of History, The Social Thought*) k myšlení Ortegy představuje to nejlepší, co bylo k mysliteli vydáno vůbec.

<sup>72</sup> Dalšími teoretickými modely jsou: krize, generace a dějiny žen v *Člověk a krize (En torno a Galileo, 1933)*, modernizace, kulturní, společenské, intelektuální dějiny v *Interpretace světových dějin (Una interpretación de la historia universal, 1960)*, ideje a přesvědčení ve *stejnomené knize (Ideas y creencias, 1940)*, koloniální člověk ve spise *Hegel a Amerika (Hegel y América)* in: *El espectador VII, 1930*) aj.

<sup>73</sup> J. Ortega y Gasset, *Misión de la universidad* in: *Obras Completas Tomo IV*, Madrid 1966, s. 313-353.

<sup>74</sup> J. Ortega y Gasset, *Misión del Bibliotecario* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964, s. 210-234.

<sup>75</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001, s. 401, 404, 405, 412.

<sup>76</sup> *Ibid.*, s. 281 a 398.

<sup>77</sup> *Ibid.*, s. 416.

<sup>78</sup> M. Cipro, *Galerie světových pedagogů*, Praha 2002, s. 330.

cílem pak vyučovat syntézu odborné představy světa – aktuální odborný *světónázor*.<sup>79</sup> Teprve absolventi fakulty kultury měli pokračovat ve studiu vybraného oboru na konkrétní odborné fakultě.

Rozdíl mezi obecnou přípravou pedagogů na fakultě kultury a odborným studiem zajištěným vědci v laboratořích a dalších specializovaných pracovištích byl dále umocněn rozvržením samotných budov univerzitního kampusu – fakulta kultury v centru a odborné fakulty na periferii, avšak se svými posluchařskými otevřenými pro všechny studenty a veřejnost.<sup>80</sup> Zatímco studium na fakultě kultury mělo být otevřeno pro co nejširší okruh veřejnosti v zájmu kultivace širokých vrstev obyvatelstva, upozorňuje Ortega, že skutečná věda je věcí nevelkého počtu osob.<sup>81</sup> Preference výchovného cíle univerzit před bádáním je z návrhu reformy zřejmá.

Negativní důsledky vyhocené specializace vědních oborů, zmíněné i ve *Vzpouře davů* a *Úvaze o technice*, chce Ortega krotit vedle zmíněného společného komplexního základu také důrazem na mezioborová studia a využitím komparativních postupů v humanitních i přírodních vědách.<sup>82</sup>

Na úvahy o povaze a úkolech vědeckých pracovišť a univerzit přímo navazuje otázka publikací, zdrojů a materiálů pro studium i obecněji pro veřejnost. Ortega v práci *Poslání knihovníka* nelibě hodnotí nebývalý nárůst tištěných publikací, který již nadobro znemožnil existenci renesančního učence. V knižním světě je krize charakterizována jako krize z přebytku textů, které není možné prostudovat ani účelně využít.<sup>83</sup> Tento problém vybízí Ortega řešit pomocí dvou návrhů. Jednak prozíravě shledává potřebu jistého technického aparátu a současně institutu k třídění materiálu. Druhým návrhem je mechanizace vyhledávání v knihovnách a bibliografiích, které by dílčí témata sestavovali knihovníci.<sup>84</sup>

S téměř stoletým odstupem můžeme konstatovat, že se oba tyto Ortegovy požadavky vcelku splnit podařilo, nicméně se objevily problémy nové povahy, typu dezinformací a fake news, které mohl stěží předvídat. Co se týče návrhu reformy univerzity nacházíme ohlasy plně chvály i osočování z utopičnosti.<sup>85</sup> Za zmínku ale stojí, že se na dvou univerzitách o reformu podle Ortegovy teorie pokusili: Manuel García Morente v Madridu a Jaime Benítez v Portorickém San Juanu.<sup>86</sup> Oba rektory samozřejmě možno počítat k filosofovým obdivovatelům a příznivcům. Delšího trvání ale ani jeden projekt neměl.

Po představení a vyložení Ortegova návrhu reformy se vnučuje úvaha zdali např. současný český vzdělávací systém obsahuje či reflektuje některé filosofovy požadavky. Do jisté míry snad roli kulturních fakult zastávají s ohledem na obsahy vzdělávání naše gymnázia, která navíc povinně vyučují matematiku a cizí jazyky, které naopak

---

<sup>79</sup> Myšleno samozřejmě bez politických konotací. J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001, s. 400-406, 411. Specifikace disciplín viz M. Cipro, *Galerie světových pedagogů*, Praha 2002, s. 331.

<sup>80</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001, s. 406.

<sup>81</sup> M. Cipro, *Galerie světových pedagogů*, Praha 2002, s. 331.

<sup>82</sup> J. T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001, s. 405.

<sup>83</sup> *Ibid.*, s. 412 a 414.

<sup>84</sup> *Ibid.*, s. 412 a 415.

<sup>85</sup> *Ibid.*, s. 399-403.

<sup>86</sup> *Ibid.*, s. 407-409.

v Ortegových propozicích nepochopitelně a až trestuhodně chybí. Zcela jistě se naše všeobecná gymnázia nekryjí s filosofovým záměrem kultivovat co nejširší okruh populace. Pochopitelně ale pokročila doba a s ní změnu prodělaly i potřeby společnosti. Teorie zde nebyla představena s účelem možné aktualizace, chtěla jen ilustrovat filosofův intelektuální záběr a šíři úvah.

## 7. Závěr

K souvislosti Ortegova myšlení s populismem mluví potenciálně několik skutečností. Předně bije do očí zprofanované dualistické dělení společnosti na elitu a masy, které je jako strategie často užíváno současnými populistickými aktéry.<sup>87</sup> De-intelektualizace odborných otázek a přizpůsobení slovníku pro co nejširší srozumitelnost je rovněž rys, pro který je Ortega znám. Konečně by bylo možné některé pasáže filosofických textů označit za emotivní v negativním smyslu, pro jejich využívání metafor a také pro opakované varování před krizí. Můžeme však vytýkat sto let starému filosofickému textu, usilujícímu o co největší dosah, skutečnosti, které odborná politologická reflexe konstatovala a označila za patologické teprve relativně nedávno ve světle nastalých událostí? Zkrátka – lze dnes oprávněně vnímat Ortegovo myšlení jako populistické?

Máme za to, že nikoliv. Ortega byl koneckonců i přes všechna zmíněná podezření osobností jiné epochy. Pokoušíme-li se zde jeho myšlení přece jen nahlédnout kritikou optikou s cílem odhalit dnes známé populistické strategie, má nám to pouze upřesnit a ujasnit jeho cíle.

Stanovení dichotomie lidí elitních a masových sice vzdáleně připomíná populistické výklady společnosti, snažící se přesvědčit o skutečnosti rozdílu mezi námi a těmi druhými, v případě Ortegy je však sporné určit jeho vlastní příslušnost. Nepochybně se cílit být dědicem vybraných aristokratů, jeho výtky ale směřují k oběma modelovým skupinám. V Ortegově pohledu v dané epoše selhaly jak elity a univerzity, jako vrcholná pracoviště, tak masy, které si osobovaly jim nepřislušející role. Nezapomínejme také na teoretické pozadí modelů dvou typů člověka, které teprve vybízí k přezkoumání a potvrzení. Ortega nepředkládá ucelený politický program, spíše se snaží poskytnout relevantní popis jevů. Sporné je nakonec i jeho hodnocení masového jevu – na opomíjeném místě *Vzpouř davů* přiznává, že identifikované skutečnosti mohou vést i k pozitivním důsledkům.<sup>88</sup>

Pro svou snahu podat svůj myšlenkový systém srozumitelným jazykem, který nápadně kontrastuje se stylem psaní Husserla nebo Heideggera, je Ortega dodnes oslavován. Napadat prostou srozumitelnost textu námitkou z populismu je přehnané a nepodstatné. Filosofův literární styl a rehabilitace esejistiky stojí za ocenění, svou roli v přístupnosti ale mohla sehrát i povaha textů jako takových – mnohé z knih totiž vznikly sebráním novinových článků nebo zápisem veřejných přednášek, které nikdy neměly ambice být akademickým textem. Sám Ortega často přiznává, že jeho knihy

<sup>87</sup> Např. L. McIntyre, *Post-Truth*, Cambridge (MA) 2018. A. Tucker, *Democracy Against Liberalism: its Rise and Fall*, Cambridge (UK) 2020. C. Mudde, C. Rovira Kaltwasser, *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford 2017.

<sup>88</sup> J. Ortega y Gasset, *Vzpouř davů*, Praha 2018, s. 100.

vlastně žádnými knihami nejsou, nýbrž jen sebranými přednáškami či novinovými články.<sup>89</sup>

Jiný pohled na Orteguův styl nám může poskytnout kniha Johna Careyho *Intelektuálové a masy*. Carey v analýze přibližně Ortegovy doby shledává spíše opačnou tendenci – intelektuálové počátku 20. stol. se dle něj snaží vyřadit masy ze čtení svých textů s pomocí komplikovaného a odborného stylu.<sup>90</sup> Ortega se tak jeví jako zářná liberální výjimka, upřímně usilující o pozvednutí společnosti a popularizaci vědy u široké veřejnosti.

Ani za časté užívání pojmu krize nemůžeme Ortegu označit za populistu. Podobné diagnózy představili jak respektované osobnosti typu Edmunda Husserla, tak i problematické postavy jako Oswald Spengler.<sup>91</sup> Zdá se, že Ortega náležel do širší skupiny teoretiků krize, která zkrátka zažila obzvláště přelomové období. Svým důrazem na pluralitu možných výkladů reality a vyloučením absolutizujících hledisek s definitivním řešením<sup>92</sup> podal zajímavou alternativu k teoriím slavnějších osobností dějin.

Můžeme-li Orteguovi něco vytýkat, pak to, že svou nauku nepodal v systematické podobě nebo alespoň neučinil své nejobecnější záměry zřejmější. Přes lákadlo srozumitelného podání se interpretace Ortegových spisů pro jejich roztříštěnost, upovídánost, propletenost, ale i nedokončenost stává výzvou, které se doposud málokdo obstojně zhostil. Chybí tak zasvěcené úvody interpretů a varování, že kteroukoliv filosofovu knihu nelze náležitě vykládat pouze z ní samotné. Nepomáhají ani zavádějící názvy knih, které často nekorespondují s obsahem.<sup>93</sup>

Touto studií, která poukázala na souvislost a provázanost Ortegových textů, jsme se pokusili několika zmíněným problémům čelit a pootevřít tak dveře k bohatému dílu intelektuála evropského formátu, který na celkové hodnocení teprve čeká.

## Shrnutí

Španělský filosof José Ortega y Gasset je celosvětově znám především jako autor knihy *Vzpouřa davů*. Teorii davového člověka se i po téměř sto letech dostává nových výkladů a aktualizací. Zřídka však bývá upozorněno na širší záměr díla, na jeho intelektuální kontext v rámci všech Ortegových prací. Studie se pokouší myšlenky *Vzpouřa davů* doplnit a ukotvit pomocí výkladu čtyř souvisejících tematických oblastí, které filosof traktoval v jiných spisech: estetika, technika, metodologie humanitních věd, pedagogika. Každá z těchto oblastí představuje konkretizující a osvětlující perspektivu na krizi, kterou Ortega diagnostikoval Evropské společnosti počátku 20. stol. Třebaže filosof nepodal souhrnné systematické dílo, je obsah jeho spisů tematicky a argumentačně provázan a jedině s vidinou celku je možné interpretovat jednotlivé texty. Závěr studie zkoumá Ortegovo dělení člověka masového a elitního s ohledem

<sup>89</sup> Např. J. Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*, Praha 2018, s. 51.

<sup>90</sup> J. Carey, *Intelektuálové a masy*, Praha 2021, s. 27.

<sup>91</sup> Myšleny jsou samozřejmě knihy *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* Edmunda Husserla a *Zánik Západu* Oswalda Spenglera.

<sup>92</sup> Z. Kouřim, *Náčrt k interpretaci filosofie José Ortegy y Gasset*, in: *Filosofický časopis*, 16 (1), 1968, s. 123.

<sup>93</sup> J. T. Graham, *Theory of History in Ortega y Gasset – The Dawn of Historical Reason*, Missouri (Columbia) 1997, s. 99, 117 uvádí příklad knihy *Historický rozum* a nelichotivé recenze Haydna Whitea kritizující neadekvátnost názvu.



na populistické praktiky. V souvislosti s představenými úvahami však docházíme k závěru, že filosofovo dílo za populistické považovat nelze.

### Použitá literatura

- Bělohradský, V., *Postkomunistický manifest* in: Barša, P., *Kritika depolitizovaného rozumu: úvahy (nejen) o nové normalizaci*, Všeň 2010, s. 43-60.
- Blas Gonzalez, P., *Human Existence as Radical Reality. Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, St. Paul (Minnesota) 2005.
- Blas Gonzalez, P., *Ortega's The Revolt of the Masses and the Triumph of the New Man*, New York 2007.
- Bukovský, M., *Kritika teorie davu, elity a koncepce kultury J. Ortegy y Gasset*, in: *Filosofický časopis*, 25 (3) 1977.
- Carey, J., *Intelektuálové a masy*, Praha 2021
- Cipro, M., *Galerie světových pedagogů*, Praha 2002
- Černý, V., *Úvod (José Ortega y Gasset)* in: Ortega y Gasset, J., *Vzpouza davů*, Praha 1933.
- Dobson, A., *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press 1989
- Forbelský, J., *Doslov* in: Ortega y Gasset, J., *Evropa a idea národa*, Havlíčkův Brod 1993, s. 184-187.
- Graham, J. T., *The Social Thought of Ortega y Gasset*, Missouri (Columbia) 2001
- Graham, J. T., *Theory of History in Ortega y Gasset – The Dawn of Historical Reason*, Missouri (Columbia) 1997
- Prispěvatelé Wikipedie. *La rebelión de las masas*, URL: [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=La\\_rebeli%C3%B3n\\_de\\_las\\_masas&oldid=137537407](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=La_rebeli%C3%B3n_de_las_masas&oldid=137537407) (8.12.2021)
- Klaus, V., *Předmluva* in: *Padesát let od smrti José Ortegy y Gasset* (Sborník textů), Praha 2006.
- Kouřim, Z., *Náčrt k interpretaci filosofie José Ortegy y Gasset*, in: *Filosofický časopis*, 16 (1), 1968.
- Mudde, C. - Rovira Kaltwasser, C., *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2017
- McIntyre, L., *Post-Truth*, Cambridge (MA) 2018
- Ortega y Gasset, J., *España Invertebrada* in: *Obras Completas Tomo III*, Madrid 1966
- Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964
- Ortega y Gasset, J., *Eseje o umení*, Bratislava 1994
- Ortega y Gasset, J., *Evropa a idea národa*, Havlíčkův Brod 1993
- Ortega y Gasset, J., *La Deshumanización del arte e ideas sobre la novela* in: *Obras Completas Tomo III*, Madrid 1966.
- Ortega y Gasset, J., *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* in: *Obras Completas Tomo IV*, Madrid 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Meditación de la tecnica* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Misión de la universidad* in: *Obras Completas Tomo IV*, Madrid 1966.
- Ortega y Gasset, J., *Misión del Bibliotecario* in: *Obras Completas Tomo V*, Madrid 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Úvaha o technice*, Praha 2011
- Ortega y Gasset, J., *Vzpouza davů*, Praha 1933
- Ortega y Gasset, J., *Vzpouza davů*, Praha 2018

Patočka, J., *Sebrané spisy sv. 5. Umění a čas II*, Praha 2004

Simeoni, M., *Una democrazia morbosa. Viejos y nuevos populismos*, Roma 2013

Tucker, A., *Democracy Against Liberalism: its Rise and Fall*, Cambridge (UK) 2020

Vargas Llosa, M., *Volání kmene*, Trnová 2019

Vichot, R. J., *Ortega's Philosophy of Art* in: de Marval-McNair, N., *José Ortega y Gasset. Proceedings of the Espectador universal. International Interdisciplinary Conference*, New York 1987

Wright, G. H. von, *Vysvětlování a rozumění*, Praha 2013

Zuska, V., *Mimésis – fikce – distance k estetice XX. století*. Praha 2002

\_\_komplementy\_\_

## Bachelardova epistemologie a filosofie vědy II.<sup>1</sup>

Radan Elischer<sup>2</sup>

Ostravská univerzita

[r.elischer@gmail.com](mailto:r.elischer@gmail.com)

### Summary

*Bachelard's Epistemology and Philosophy of Science II.* The studies is focusing at the area of thoughts and writing of Gaston Bachelard in which Bachelard deals with epistemology and philosophy of science. Based on analysis of selected Bachelard's writings, it introduces Bachelard's hypothesis of scientific thinking, in which he reflects the revolutionary character of modern science of its time and he tries to establish a new philosophy which would reflect that. The emphasis is also put on contemporary knowledge of physics, mathematics and chemistry which served as a base of Bachelard's work of philosophy of science. The aim of the study is to prove that in Bachelard's work science is an active factor rather than being in a passive role.

\*\*\*

### Filosofie „ne“

Dílo Gastona Bachelarda *Filosofie „ne“* vychází v roce 1940 a Bachelard jím v mnohém navazuje na své úvahy o novém vědeckém duchu, o čemž ostatně signifikantně vypovídá i jeho podtitul *Esej o filosofii nového vědeckého ducha*. V ústředí Bachelardova zájmu je samotné vědecké myšlení a zkoumání obzvláště jeho otevřenosti a rozšíření, což se projevuje právě v Bachelardově konceptu filosofie „ne“, která rozhodně není, jak Bachelard upozorňuje, nějakým čirým negativismem, ale „vychází naopak v nás i mimo nás, z konstruktivní činnosti.“<sup>3</sup> Bachelard zde nejprve nastiňuje vztah mezi filosofií a vědou, resp. uvažuje o rozdílech mezi přístupy filosofů a vědců v rámci filosofie vědy. Obecně podle něj vědci čerpají buď z empirie, jako je tomu v případě experimentálních věd, či naopak z racionální evidence, jako v případě matematiků. Filosofii vědy tak vědci pojmají především jako soubor faktů. Naproti tomu filosofové se mnohdy omezují pouze na obecná témata a principy vědy. Filosofie vědy je tudíž dle Bachelarda sevřena mezi dvěma extrémy, kdy na jedné straně filosofové zkoumají příliš obecné principy a na straně druhé se vědci příliš věnují zkoumání dílčích výsledků.

Bachelard se však domnívá, že současné vědecké myšlení potřebuje dialektický rozvoj

<sup>1</sup> První část této studie vyšla v minulém čísle časopisu *Ergot*. In: *Ergot*, 10, 2021/2, Ústí nad Labem 2021.

<sup>2</sup> Mgr. Radan Elischer, Ostravská univerzita. Korespondence: Mgr. Radan Elischer, Rektorát Ostravské univerzity, Dvořákova 7, 701 03, Ostrava.

<sup>3</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 183. Právě z důvodu toho, že Bachelardova koncepce filosofie „ne“ není filosofií pouhého popírání, zvolil Joseph doslovný překlad Bachelardova spisu *Philosophie du non*, přičemž poukazuje na to, že oproti možnostem češtiny francouzská předložka „du“ jednoznačněji vyzdvihuje genitivní vazbu, více viz G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 8. Stejně se k tomu staví i Vydra, který originální titul označuje za konfuzně přeložitelný, avšak jiné variace, než doslovný překlad, upravují dle něj jeho význam. K tomu viz A. Vydra, *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012, s. 49. Oba autoři tak dle našeho názoru dobře reflektují Bachelardovo pojetí, kdy ono „ne“ není ve smyslu pouhého „anti“, jak jsme již viděli v přechodí části naší studie např. v případě Bachelardova výrazu „ne-eukleidovské geometrie“, která také tu eukleidovskou pouze nepopírá, nýbrž překračuje ji a rozvíjí.

a v jistém smyslu spojení jak empirismu, tak racionalismu. „Empirismus potřebuje být pochopen, racionalismus potřebuje být aplikován.“<sup>4</sup> Podle Bachelarda empirický zákon dokazujeme tím, že z něj činíme východisko úvahy a ta je zase opodstatněna tak, že z ní uděláme východisko experimentu. Pro správné nazírání vědy jako souhrnu důkazů a experimentů, evidencí a faktů je zapotřebí dialektický úhel pohledu, „epistemologická pluralita“.<sup>5</sup> Což znamená jakousi střední pozici mezi teorií a praxí. Větší důraz však Bachelard klade na epistemologický směr jdoucí od racionalismu ke zkoušenosti a zároveň připomíná výsostné postavení matematizace (fyzikální) vědy, kterou vykládá ve smyslu racionalismu, přičemž současnou fyzikální vědu pojímá jako racionální konstrukci. Zavádí tak pojem aplikovaného racionalismu, jenž stanovuje experimentální realitu, která je racionálně uspořádaná, neboť právě takový fenomén je dle Bachelarda bohatší než fenomén přírodní. Filosofie fyzikální vědy je tak pro Bachelarda jedinou filosofií, jež je skutečně otevřená, jelikož se aplikuje překračováním svých principů na rozdíl od filosofií, které staví na prvotních a rigidních pravdách.<sup>6</sup> Lidský duch totiž v Bachelardově pojetí prochází vývojem, resp. neustále se vyvíjí vědecké poznání, a to ovlivňuje duchovní strukturu, myšlení jako takové. V současném vědeckém pokroku tak podléhají proměně samotné principy poznání, kdy např. přirozené pozorování je transcendováno experimentem jako v případě určování teploty, kterou vidíme na teploměru. „Bez teorie bychom nikdy nevěděli, zda to, co vidíme, a to, co cítíme, odpovídá stejnému fenoménu.“<sup>7</sup> Pokrok vědeckého myšlení je pro Bachelarda naprosto neoddiskutovatelný a snaží se jej zkoumat ve specificky intelektuálním aspektu, resp. hovoří o filosofickém pokroku u vědeckých pojmů.<sup>8</sup>

Bachelard následně ukazuje filosofický vývoj konkrétního vědeckého konceptu na příkladu pojmu hmotnosti. Ten je pro Bachelarda ve své prvotní fázi jakýmsi kvantitativním odhadem reality, čemuž ostatně odpovídá i označení „masse“.<sup>9</sup> Určitou masu také primitivně spojujeme spíše s něčím velkým než malým, Bachelard hovoří o animistickém konceptu hmotnosti, jakémsi naivním realismu, kdy přitakáváme bezprostřední

<sup>4</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 176.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 177. Uveďme, že podle Vydry je jednou z Bachelardových charakteristik vědeckého pozorování právě to, že vědecké pozorování potvrzuje anebo odmítá předběžnou tezi. V experimentu i vědeckém pozorování tak platí, že nejdříve je třeba přemýšlet, jak se dívat, a až potom se dívat. Pozorování a experiment tak korigují prvotní pohled a zároveň je výsledek jejich zkoumání pořád otevřený. in: A. Vydra, *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012, s. 51-52.

<sup>6</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 177-178. Smith pak k tomu poznamenává, že ve *Filosofii „ne“* se Bachelard mj. v rámci reflexe důsledků současné vědy pro myšlení a filosofii pokouší o nápravu toho, co považuje za nedostatky tradiční filosofie, která soudí vědu z hlediska neměnných, absolutních, apriorních kategorií, viz R. C. Smith, *Gaston Bachelard. Philosopher of Science and Imagination*, New York 2016, s. 40.

<sup>7</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 179. K tomu též srv. A. Vydra, *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012, s. 59-61. Vydra zde popisuje další charakteristický rys Bachelardova pojetí vědeckého pozorování, kterým je „transcendence bezprostředního“.

<sup>8</sup> Doplňme, že Bachelard také poznamenává, že pojem „filosofického pokroku“ nemá valného významu v čisté filosofii, kdy by žádný filosof např. netvrdil, že Leibniz je dále, nežli Descartes či že Kant je pokrokem vůči Platónovi (in: G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 187). Z našeho úhlu pohledu problém spočívá více v tom, k čemu vztáhnout jednotlivé filosofie jako k měřítku „správnosti“. Pokud by jím byly moderní vědecké poznatky, pak by jistě šlo s jistou mírou nadsázky říci, že se spíše mnozí filosofové mýlili hodně a jiní o něco méně.

<sup>9</sup> Joseph ve svém překladu Bachelarda poukazuje na to, že francouzština používá stejné označení „masse“ jak pro „hmotnost“, tak i pro „masu“. Teto výraz tak konotuje dojem určitého množství hmoty, konečností podobně jako i české slovo „hmotnost“ (in: G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 188). Dodejme, že i angličtina je na tom se svým označením „mass“ pro hmotnost, hmotu i masu obdobně.



zkušenosti. Druhou rovinou zkoumání pojmu hmotnosti je koncept empirický, kdy se snažíme o přesnost a objektivitu. Jedná se o pojetí hmotnosti jako váhy. K tomu je samozřejmě zapotřebí též jisté teorie a nástroje. „Vážít znamená myslet. Myslet znamená vážit.“<sup>10</sup> Podle Bachelarda jde však v těchto případech pořád o projev realistického myšlení, které můžeme spatřovat i v pokročilé vědě v rámci jistých zjednodušujících analogií, neboť v běžném životě jsme vlastně všichni „realisté“.<sup>11</sup>

Od těchto prvotních konceptů pak Bachelard přechází k racionálnímu aspektu, který demonstruje na newtonovské mechanice, jíž se dle jeho názoru zakládá racionální mechanika a pojem hmotnosti se tak definuje v rámci daného systému jako poměr síly a zrychlení. Pojem hmotnosti již není jednoduchý a absolutní, ale v daném vzorci je závislý na pojmech síly a zrychlení a zároveň každý z nich je odvoditelný ze zbývajících dvou. V rámci Newtonovy mechaniky tak pojem hmotnosti přestává být statickým a stává se dynamickým. „Před Newtonem jsme zkoumali hmotnost v jejím bytí, jako kvantitu hmoty. Po Newtonovi ji zkoumáme v nastávání fenoménů, jako koeficient nastávání.“<sup>12</sup> Nicméně pořád se jedná o jakýsi uzavřený racionalismus, neboť z něj vycházely i měřicí systémy (soustavy jednotek), o které se muselo opírat vše, co se měří.<sup>13</sup> Racionalismus se pro Bachelarda otevírá až s érou relativity, přičemž toto otevření probíhá směrem do nitra daného pojmu, který se stává komplexnějším i komplikovanějším. V relativistické fyzice je totiž hmotnost tělesa mj. relativní vůči pohybu tohoto tělesa, nemá tak žádný smysl hovořit o nějaké absolutní hmotnosti.<sup>14</sup> Také si připomeňme, že důsledkem relativity je i nový vztah mezi hmotností a energií, tedy že jsou ekvivalentní. Bachelard tak upozorňuje, že hmotnost již není možné definovat tak jednoduše jako v klasické mechanice. Pojem hmotnosti má tedy stále pozici základního prvku, ale jeho jednoduchost ustupuje mnohem větší komplexitě. Při různých aplikacích jej tak sice můžeme použít zjednodušeně, ale „na úrovni racionálních konstrukcí a priori, se množství vnitřních funkcí pojmu zmnožuje.“<sup>15</sup>

<sup>10</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 191.

<sup>11</sup> K distinkci mezi světem běžné prosté přítomnosti a např. „vědeckým uvažováním“ dle našeho názoru trefně poznamenávají sociologové Peter Berger s Thomasem Luckmannem ve své *Sociální konstrukci reality* (1966): „Svět každodenního života se mi neustále vnucuje, a když se chci jeho existenci vzepřít, musím vyvinout záměrné a značné úsilí. Přejít od přirozeného vnímání světa k teoretickým úvahám filosofa či vědce je toho dokladem.“ in: P. L. Berger., T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno 1999, s. 29.

<sup>12</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 193.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 194. Doplňme, že Bachelard zde zmiňuje měřicí systém „c. g. s.“, což byla nejstarší soustava jednotek, navržena v roce 1831 a všeobecně ve fyzice zavedena roku 1881. Název pocházel ze zkratk základních jednotek pro délku (centimetr), hmotnost (gram) a čas (sekunda). V době, kdy Bachelard psal toto své dílo ještě nebyla užívána Mezinárodní soustava jednotek, známá jako soustava SI (z francouzského „Le Système International d'Unités“), která byla přijata roku 1960 a podstatných změn doznala až v roce 2019. Více ohledně soustav jednotek a měření nejrůznějších fyzikálních veličin viz např. J. Brož, *Základy fyzikálních měření I.*, Praha 1983. Uveďme také, že právě základní jednotka hmotnosti, tedy 1 kilogram, byla poslední jednotkou soustavy SI, která byla definována pomocí fyzického prototypu (válec ze slitiny platiny a iridia) a nikoliv fyzikální definicí. K zániku etalonu kilogramu došlo teprve v roce 2019, nově je kilogram definován pomocí jedné ze základních fyzikálních konstant, Planckovy konstanty. Více k tomu viz např. P. Kulhánek, *Už není kilo to, co dříve bylo*, in: *Aldebaran bulletin*. URL: [https://www.aldebaran.cz/bulletin/2018\\_43\\_kil.php](https://www.aldebaran.cz/bulletin/2018_43_kil.php) (27.10.2021).

<sup>14</sup> Ve speciální teorii rozlišujeme relativistickou a klidovou hmotnost. Zámečník pak v této souvislosti s odkazem na amerického filosofa a teoretika vědy Thomase Samuela Kuhna (1922–1996) poukazuje na problém nesouměřitelnosti mezi různými vědeckými teoriemi, kdy pojmy relativistické a klasické hmotnosti jsou sémanticky nesouměřitelné, viz L. H. Zámečník, *Nástin filozofie vědy. Empirické základy vědy v analytické tradici*. Brno 2015, s. 144–146.

<sup>15</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 195.

Bachelard jde však v budování epistemologického profilu ještě dál, neboť současný racionalismus podle něj není schopen reflektovat veškerou vnější dialektiku. Poslední stupeň v Bachelardově koncepci různých filosofii tak náleží dialektickému racionalismu, který Bachelard označuje také jako diskurzivní racionalismus či dialektický surracionalismus. Z tohoto úhlu pohledu se pojem hmotnosti ukazuje v novém filosofickém světle, což se Bachelard snaží ukázat prostřednictvím Diracovy kvantové mechaniky na příkladech pojmů „záporné hmotnosti“ a „záporné energie“.<sup>16</sup> Zjednodušeně uveďme, že Dirac při zkoumání vztahu mezi energií a hybností našel ve své rovnici v rámci relativistické verze kvantové mechaniky dvě možná řešení, přičemž zcela zásadním je fakt, že jedno je kladné a druhé záporné, resp. jsou zde dvě možná řešení pro energii. Podle dané rovnice musely být v atomu jak kladné energetické hladiny (ty obsazují „normální“ elektrony), tak záporné elektronické hladiny. Záporná řešení se přitom běžně ignorovala, neboť se předpokládalo, že nemohou mít žádný vliv na realitu. Dirac však naprosto věřil matematice a domníval se tak, že hladiny se zápornou energií skutečně existují. Důsledkem jeho úvah a jeho rovnice z roku 1928 byla mj. předpověď antičástice elektronu, tedy částice se stejnou hmotností, ale opačným (kladným) nábojem. Tuto částici pak skutečně v roce 1932 objevil americký fyzik Carl Gustav Anderson a nazval ji pozitron.<sup>17</sup>

Bachelard se na základě těchto („Diracových“) konceptů dle našeho názoru především snaží zdůraznit význam matematiky, resp. matematické fyziky, jejímž prostřednictvím dialektická racionalizace nabízí teoretické koncepty, které se týkají neznámých fenoménů, jež jsou až následně experimentálně potvrzovány. Právě v Diracově konceptu záporné energie pak Bachelard spatřuje případ, kdy skrze otevřený racionalismus a dialektizaci základního pojmu došlo následně k jeho faktické realizaci. Realizoval se tak koncept, který nemá žádný základ v běžné skutečnosti. Opět se tak dostáváme k Bachelardovu tvrzení, že realizace v těchto případech přebijí realitu aneb „fyzik skutečně zná realitu, teprve když ji realizoval“.<sup>18</sup>

Na příkladu jediného konceptu hmotnosti tak Bachelard ukázal určitou konkatenci jednotlivých filosofických nauk vedoucí od naivního realismu přes jasný a pozitivní empirismus, klasický racionalismus racionální mechaniky a úplný racionalismus (relativita) až k racionalismu dialektickému. Jde mu tak především o poukázání na nutnost pluralistického přístupu ve filosofii, neboť žádná jednotlivá filosofická nauka není dostačující, aby obsáhla přesný poznatek, a je tak nutné „seskupit všechny filosofie, abychom získali úplné pojmové spektrum konkrétního poznatku“.<sup>19</sup> V jednom epistemologickém profilu určitého konceptu se tak odrážejí různé filosofie, přičemž jakýsi poměr jejich zastoupení se samozřejmě liší v závislosti na tom, o jaký pojem se jedná a kdo jej nahlíží. Nesmíme totiž zapomenout, že Bachelard výslovně zdůrazňuje, že daný epistemologický profil „platí pouze pro konkrétní mysl, jež se ohledává v konkrétním stadiu své kultury“.<sup>20</sup> Z tohoto důvodu pak např. Smith spatřuje určitý limit těchto Bachelardových úvah, neboť se domnívá, že ačkoliv Bachelard omezuje profil

<sup>16</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 197–200.

<sup>17</sup> Více k Diracově rovnici a tematice antičástic viz T. Hey, P. Walters, *Nový kvantový vesmír*, Praha 2005, s. 273–281.

<sup>18</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 199.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 210.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 205.

na čas, osobu a okolnosti, musí být míra vlivu jakékoliv filosofie v daném profilu nakonec stanovena subjektivně.<sup>21</sup> V tom mu můžeme dát za pravdu, nicméně dle našeho názoru to v zásadě nesnižuje Bachelardův zamýšlený důsledek této jeho koncepce a sice, že filosofie vědy je nutně filosofií rozptýlenou, přičemž má určitou koherenci, jež je daná svou dialektikou a svým pokrokem.<sup>22</sup>

Dialektiku a pluralismus pak Bachelard reflektuje i na poli chemie, resp. filosofie chemie, ve svém pojetí ne-substancialismu a ne-lavoisierovské chemie, které tvoří další dílčí oblast jeho konceptu filosofie „ne“. Bachelard v této oblasti rozvíjí i své úvahy z *Nového vědeckého ducha*, kde, jak jsme si výše ukázali, mj. podrobuje kritice realistické představy o chemické substanci a chemická substance má pro něj komplexně matematický charakter. Pokoušel-li se Bachelard v *Novém vědeckém duchu* na příkladech různých typů geometrií ukázat též na koncept jakési „pangeometrie“, nyní mu ne-lavoisierovská chemie v koncepci filosofie „ne“ slouží i k poukázání na chemii obecnější, „panchemii“.<sup>23</sup>

Bachelard nejprve nastiňuje racionalistickou interpretaci moderní chemie, aby se následně pokusil ukázat její završení skrze dialektiku aplikovanou na kategorii substance. Zatímco z pohledu realismu je prostě a jednoduše řečeno „vše reálné“, z pohledu Bachelarda není vše reálné stejným způsobem a existence nemůže být proklamována za všech okolností stejně. Ostatně substance je skutečně definovaná, až když je zkonstruována. „Cukr spíše poznáme konstruováním cukrů, nežli analýzou jednoho partikulárního cukru.“<sup>24</sup> Popis substancí je tedy získáván realizací prostřednictvím syntézy. S úplným racionalismem v chemii, který je dán její vnitřní systematizací od dob Mendělejevovy tabulky, tak i zde platí, že reálné není ničím více než realizací. V moderní chemii tak podle Bachelarda vládne racionální koherence, která využívá klasické kantovské pojetí substance. A právě to je zapotřebí dialektizovat.<sup>25</sup> K tomu Bachelardovi slouží např. dynamizace chemické substance, neboť její statické pojetí upozadřovalo význam chemických reakcí a vůbec procesů jako takových. V moderní chemii je již zapotřebí, upozorňuje Bachelard, zkoumat různé přechodné fáze a na reakci musí být nahlíženo jako na řetězec různých substanciálních stavů. V souvislosti s obrácením pozornosti od substancí k reakcím pak Bachelard poznamenává, že se „pod bytím začíná vykreslovat nastávání“, přičemž toto nastávání je jakýmsi dialogem mezi hmotou a energií.<sup>26</sup> Substance a energie jsou si ve svém bytí rovny, resp. substance není o nic reálnější, nežli energie, kdy právě jejím prostřednictvím „zanechává čas svou stopu na substanci.“<sup>27</sup> Substance v Bachelardově koncepci ne-lavoisierovské chemie tak již není kladena jako statická a trvale existující v čase, ale jako bytostně časová.

Bachelard se také vrací ke svým úvahám z *Nového vědeckého ducha* ohledně kvantové

<sup>21</sup> Srv. R. C. Smith, Gaston Bachelard. *Philosopher of Science and Imagination*, New York 2016, s. 41.

<sup>22</sup> Srv. G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 211.

<sup>23</sup> Bachelard také opětovně upozorňuje, že koncepce ne-lavoisierovské chemie samozřejmě nezavrhuje minulou i současnou užitečnost chemie klasické (in: G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 222).

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 215.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 217-218.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 222.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 224.

mechaniky a jejím důsledkům pro chemii zdůrazněním indeterminace a relationality. V rámci filosofie „ne“ se pak projevuje nová metafyzická nuance v pojmu substance, když Bachelard zdůrazňuje, že substance je definována souborem vnějších determinací, jež jsou uspořádány takovým způsobem, že nemohou být všechny zcela upřesněny, a tudíž není možné dosáhnout jakéhosi absolutního nitra. V této souvislosti pak místo termínu substance navrhuje Bachelard označení „exstance“ či s poukazem na dialektický surrationalismus „surstance“.<sup>28</sup> V zásadě jde o to, že substanci nemůžeme poznávat zcela přesně jako nerozlišenou a „samu o sobě“, pokud nechceme, aby nám unikaly veškeré relační a procesní souvislosti. Poznání se tak nutně pluralizuje, jasně totiž poznáváme pouze to, co známe hrubě a zároveň s rozlišeností ztrácíme jasnost. Ne-lavoisierovská chemie je tak dle Bachelarda jednotlivým případem koncepce epistemologie ne-karteziánské.<sup>29</sup> V souvislosti s epistemologickým profilem, který jsme si představili výše na Bachelardově konceptu pojmu hmotnosti, Bachelard také poznamenává, že pokud by si každý filosof, který je obeznámen s nejnovějšími vědeckými poznatky, vypracoval epistemologický profil pojmu substance, musel by do něj, kromě realistické a racionální fáze, zahrnout právě i oblast surrationalismu, v níž je kategorie substance dialektizována. V tom případě je tudíž dle Bachelarda substance souborem případů a ve své jednotě je bytostně koherentním pluralismem.<sup>30</sup>

K přijetí dialektického konceptu filosofie „ne“ a jeho aplikaci napříč různými obory je však také zapotřebí, aby filosofové neustále udržovali kontakt s moderní vědou a jejími nejnovějšími poznatky. Podle Bachelarda mnoho filosofů jeho doby ztratilo kontakt s vědeckou kulturou, přičemž ve svém uchopování věd jako je fyzika či geometrie, vycházejí především z oblasti aristotelské logiky.<sup>31</sup> A právě tu je zapotřebí také dialektizovat, což Bachelard ukazuje prostřednictvím logické dialektiky v další sféře filosofie „ne“, již je koncepce ne-aristotelské logiky. Poznamenejme, že toto označení však není zcela vypovídající, neboť se nejedná pouze o dialektizaci aristotelovské logiky jako takové, ale zároveň také eukleidovské geometrie, newtonovské fyziky a kantovské metafyziky. Bachelard totiž poukazuje na vzájemnou propojenost těchto konceptů, což dává smysl, protože např. Kantovo pojetí prostoru jako nutné představy a priori je eukleidovské.<sup>32</sup> Bachelardovy úvahy z této oblasti jsou inspirovány zejména pracemi amerického filosofa Olivera L. Reisera (1895–1974) v případě ne-aristotelské logiky a polsko-amerického filosofa Alfreda Korzybského (1879–1950) ohledně ne-aristotelovsky orientovaného systému.<sup>33</sup>

Velmi důležitým aspektem podle Bachelarda je, zda si nějaký předmět klasické logiky

<sup>28</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 233.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 234.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 242–243.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 270.

<sup>32</sup> Ke Kantově představě ohledně eukleidovské geometrie jako jediného možného vyjádření prostoru, které je dáno před veškerou zkušeností, viz např. M. Livio, *Je Bůh matematik?*, Praha 2010, s. 136–137.

<sup>33</sup> Uvedme, že v našem prostředí je z této dvojice reflektován, a to ještě dost marginálně, pouze Korzybski ve spojení s Obecnou sémantikou, jejíž principy vyložil ve svém díle *Science and Sanity*. Domníváme se, že pro jejich elementární nahlédnutí může posloužit „tabulka“, ve které Korzybski uvádí 52 nejdůležitějších rozdílů mezi „aristotelovsky orientovaným systémem“ a „novou ne-aristotelovsky orientovanou obecnou sémantikou“, mezi které patří právě i námi rozebírané rozdíly např. mezi eukleidovskými a neeukleidovskými, newtonovskými a newtonovskými systémy či mezi statickým a absolutním a dynamickým a relativistickým pojetím, více viz A. Korzybski, *Science and Sanity*, New York 1994, s. lii–lv.



(čímž chápe jak tu aristotelskou, tak i transcendentální) ponechává nějakou specificitu. V případě fyziky libovolného předmětu tomu tak je, neboť, jak Bachelard ukazuje, předmět každého běžného poznání si ponechává specificitu eukleidovské geometrie a také specifičnost substanciální v souladu s Kantovým schématem kategorie substance, jímž je „trvalost něčeho reálného v čase.“<sup>34</sup> Moderní věda nám však prezentuje objekty, které se principům eukleidovské lokalizace či substanciální trvalosti vymykají, jak jsme si již ukázali na příkladu kvantové mechaniky, kdy tyto objekty nejsou stabilizované a nehybné. Bachelard tak u objektů mikrofyziky hovoří o určité „bi-specifikaci“, která je obecnější, nežli „mono-specifikace“ předmětu běžného poznání a opět zdůrazňuje komplexnost, kdy na objekty kvantové fyziky již nelze nahlížet jako na „věci“, ale jako na fenomény. „Věc je pouze zastavený fenomén“ a dochází tak k určení předmětů v myšleném prostoru i čase, resp. forma je přizpůsobena podmínkám, v nichž jsou fenomény reprezentovány.<sup>35</sup>

Myšlení současné vědy tak ve vědeckých fenoménech vytváří oblast intelektualizované reprezentace, v níž myslíme, avšak zároveň „svět, v němž myslíme, není světem, ve kterém žijeme“.<sup>36</sup> Tradiční aristotelskou logiku každodenní zkušenosti, kdy se objekty jeví jako stabilní, už tedy nelze aplikovat, jak podotýká Smith, na onu oblast intelektualizované reprezentace.<sup>37</sup> To samozřejmě neznamená, že by aristotelská logika snad přestala platit, naopak pro běžný život je dobře plausibilní a de facto nezbytná. Bachelard spíše poukazuje na ztrátu jejího charakteru jako logiky absolutní a na základě Reiserových úvah o ne-aristotelské logice ukazuje možnosti, resp. nutnost její dialektizace. Bachelard rozebírá několik tvrzení, která uvádí Reiser jako soubor postulátů klasické fyziky, a zdůrazňuje právě jejich charakter postulátů, ačkoliv jsou mnohdy mylně pokládány za samy o sobě evidentní. Např. postulát „co je, je“ je vlastně postulát identity, který je „evidentní“ vzhledem ke klasické fyzice, ale již to neplatí ve fyzice kvantové, která by měla tento postulát identity dialektizovat do formy „co je, nastává“.<sup>38</sup> Relativistická fyzika pak zase dialektizovala např. postulát, že „stejný předmět nebo událost mohou být pozorovány ze dvou různých úhlů pohledu současně“.<sup>39</sup>

Veškeré poznatky tohoto druhu, jež nabízí moderní věda, je tedy podle Bachelarda nutné využívat k tomu, abychom determinovali struktury nového myšlení, přičemž přijetí nové formy poznání je zároveň reformou ducha. K tomu je zapotřebí i nové pedagogiky, neboť jak upozorňuje Joseph, Bachelarda příliš nezajímalo vývoj moderní logiky jako takové, ale logiku chápal ještě jako primárně psychologickou nauku.<sup>40</sup> Právě z těchto důvodů pak Bachelard sympatizuje s myšlenkami ne-aristotelství v podání Korzybského, jehož dílo usilovalo o jakousi vědní reformu ne-aristotelským směrem. „Spojovat myšlenkové události znamená pro Korzybského spojovat mozkové funkce, osvobodit se od jistých myšlenkových návyků znamená rozbít mozkový determinis-

<sup>34</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 258. Bachelard zde v citaci odkazuje na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, s. 134, A 144/B 183.

<sup>35</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 260–261.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 261.

<sup>37</sup> Srv. R. C. Smith, Gaston Bachelard. *Philosopher of Science and Imagination*, New York 2016, s. 42.

<sup>38</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 265.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 268.

<sup>40</sup> Srv. J. Joseph, Epistemologie Gastona Bachelarda, in: G. Bachelard, *Nový vědecký duch*, Praha 2018, s. 24.



mus.“<sup>41</sup> Zjednodušeně řečeno jde tak o to, aby se mozek, resp. myšlení, utvářel prostřednictvím výchovy a vzdělávání jako otevřený organismus. „Lidská psychika musí být neustále přiváděna ke své bytostné úloze invence, k výkonu otevřenosti.“<sup>42</sup> U Korzybského v tom hlavní úlohu sehrává matematika, kterou, jak jsme si již několikrát ukázali, vyzdvihuje i Bachelard. Na základě Korzybského kladení důrazu na psychologický problém jazyka, kdy jeho nová sémantika usiluje mj. o uvědomění si mnohosti a variability významů, se tak Bachelard vrací k dialektice znázorněné na konceptu rovnoběžek v případě eukleidovské a neeukleidovské geometrie, kdy koncept rovnoběžky ztratil v nových geometriích svůj absolutní charakter a dodává, že bychom se vždy měli mít na pozoru před koncepty, které jsme ještě nemohli dialektizovat.<sup>43</sup>

Je však zapotřebí akcentovat, že ačkoliv role dialektiky je pro Bachelarda stěžejní, jeho koncepce filosofie „ne“ rozhodně není negací, která by byla samoučelná a popírala cokoli a kdykoli, Bachelard klade důraz na její syntetickou hodnotu. Jeho surracionismus je tvořen racionálními systémy, které stojí „vedle sebe“. Ono „ne“ v Bachelardově koncepci slouží jako prostředek k dialektickému zobecnění, jež právě zahrnuje i to, co „popírá“. Jak už bylo řečeno, např. neeukleidovské geometrie zároveň zahrnují geometrii eukleidovskou a ne-newtonovská fyzika zahrnuje fyziku newtonovskou.<sup>44</sup> V podobném duchu se to pak týká i představ, které byly rektifikovány takovým způsobem, až z nich nezbylo „nic“, jako je např. Bohrov model atomu.<sup>45</sup> Bachelard vyzdvihuje hodnotu postupných rektifikací různých schémat atomu a domnívá se, že bychom nepochopili atom moderní fyziky, aniž bychom evokovali dějiny jeho zobrazování a učinili explicitním jeho epistemologický profil. Podle Bachelarda se totiž to, co v rektifikaci od obrazu odebíráme, ocitá svým způsobem v představě nové, jež je tím pádem jakousi „sumou kritik“, jelikož „koherentní obraz není produktem architektonického rozumu, ale rozumu polemického.“<sup>46</sup> Model atomu, který navrhl Bohr, je tak dle Bachelarda dobrým obrazem, protože z něj nic nezůstalo a zároveň vyprodukoval množství oněch „ne“ a tím si udržel svůj pedagogický význam.<sup>47</sup> Filosofie „ne“ se tak projevuje vskutku konstruktivní činností a je-li filosofií nového vědeckého ducha, tedy myšlení, které je především otevřené, polemické, dialektické a tvůrčí, jsou právě takové i její principy.

<sup>41</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 274.

<sup>42</sup> Ibid., s. 277.

<sup>43</sup> Ibid., s. 279.

<sup>44</sup> Ibid., s. 281–283.

<sup>45</sup> Poznamenejme, že v Bohrově modelu atomu vodíku (obsahuje tedy jeden proton a jeden elektron) se elektron kolem atomového jádra pohybuje pouze po určitých orbitalech, mezi kterými může přeskakovat, přičemž emituje nebo absorbuje fotony. Tomuto modelu předcházela např. „planetární“ model novozélandského fyzika Ernesta Rutherforda (1871–1937), ve kterém kolem jádra obíhají elektrony obdobně jako planety obíhají kolem Slunce. Oba modely však měly vážné nedostatky, a tak následoval Schrödingerův kvantově-mechanický model, jenž říká, že elektron je vlastně na mnoha místech současně a tvoří tzv. elektronový oblak, který je určen vlnovou funkcí, jež popisuje, do jaké míry se elektron na daném místě nachází. Více k tomu viz např. M. Tegmark, *Matematický vesmír*, Praha 2016, s. 151–158.

<sup>46</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 285.

<sup>47</sup> Ibid., s. 285.

## Aplikovaný racionalismus

I Bachelardův spis *Aplikovaný racionalismus* z roku 1949 je především produktem a jistým rozvinutím myšlení, jež Bachelard prezentoval v *Novém vědeckém duchu a Filosofii „ne“*. Bachelard se zde také zaměřuje na nejrůznější specifika moderní vědy, přičemž opět klade důraz zejména na epistemologické závěry, které z nich plynou, a zároveň se zde ve větší míře zabývá i pedagogickým aspektem. Hned ze začátku upírá Bachelard svou pozornost na dialog mezi filosofií a vědou skrze koncepci aplikovaného racionalismu. V přechodném spise již sice Bachelard pojem aplikovaného racionalismu zavádí, nehraje však ještě ústřední roli. Bachelard se věnoval spíše možným epistemologickým profilům u konkrétních vědeckých pojmu, aby zdůraznil nutnost dialektického a pluralistického přístupu ve filosofickém nazírání vědy. Nyní tento postoj více rozpracovává, a to opět i vzhledem k možným filosofickým přístupům vůči vědě a jejímu poznání, přičemž aplikovaný racionalismus staví na tomto poli, jež je u Bachelarda samozřejmě vším jiným, než rigidním a statickým, do centrální pozice mezi extrémy v podobě idealismu a realismu. To jsou pozice, které jsou ve svých principech natolik rozdílné a tudíž vzdálené, že přímý dialog mezi nimi je takřka nemožný, a vzhledem k vědeckému myšlení mají dle Bachelarda „stěží více síly, nežli pouze svůj dogmatismus.“<sup>48</sup> Těmito krajními postoji je nicméně vymezen prostor pro dialog mezi duchem a věcmi, resp. mezi rozumem a látkou, subjektem a objektem.<sup>49</sup> Bachelardovi jde především o dialog v myšlení, které je zejména ve fyzikální vědě vymezeno matematikou a experimenty, fyzika jako syntéza determinuje „abstraktně-konkrétní postoj“.<sup>50</sup> Teorie a experimenty, racionální a technický aspekt jsou tak v moderní vědě propojeny. A právě toto propojení Bachelard vyjadřuje pozicí aplikovaného racionalismu a technického materialismu, přičemž tato centrální pozice mu slouží i k uspořádání ostatních filosofií vědeckého poznání, kdy se jedním směrem z aplikovaného racionalismu dostáváme přes formalismus a konvencionalismus k idealismu, a druhým směrem od technického materialismu přes pozitivismus a empirismus k realismu.<sup>51</sup>

Samotný racionalismus v moderní vědě pak Bachelard odlišuje od běžného poznání, často proti sobě staví konsensus běžné zkušenosti a konsensus zkušenosti vědecké, přičemž velkou roli zde hraje i psychologický a pedagogický aspekt. Ostatně jak Bachelard poznamenává: „než můžeme aplikovat racionalismus na věci, musím jej nejprve aplikovat na ducha.“<sup>52</sup> V jisté paralele k vyučovacímu procesu ve škole, kdy je dle Bachelarda zásadní interakce mezi žákem a učitelem, poukazuje na specifický charakter vědecké kultury. Pro Bachelarda je ve škole učitel tím, jenž žáky provází v jejich touze za poznáním a umožňuje jim nikoliv pouze vědět, ale také pochopit. Zpětnou vazbu takového pochopení pak učitel od žáků dostává právě tím, že žáci pochopenou ideu aplikují. Učitel také žákům problematizuje bezprostřední zdání a pěstuje v nich údiv nad poznatky.<sup>53</sup> Právě tyto pedagogické prvky jsou pak dle Bachelarda stěžejní i ve vědecké kultuře, resp. vědecké komunitě. Skutečný vědec je tak „věčným školákem“ a vědci se od sebe vzájemně učí s tím, že se role „žáka“ a „učitele“ mnohdy ob-

<sup>48</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 301.

<sup>49</sup> Srv. J. Joseph, *Epistemologie Gastona Bachelarda*, in: G. Bachelard, *Nový vědecký duch*, Praha 2018, s. 27.

<sup>50</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 293–294.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 297.

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 306.

<sup>53</sup> Srv. *ibid.*, s. 313–315.

rací, neboť specialista v určitém oboru je naopak žákem v oboru jiném.<sup>54</sup> A nejde zde přitom pouze o učení ve smyslu shromažďování faktů, jde spíše o proces permanentního kritického vzdělávání. Současná britská filosofka vědy Mary Tiles pak poukazuje mj. na to, že podle Bachelarda vědecký přístup vyžaduje i neustálé přezkoumávání předpokladů, které mohou pramenit pouze z běžné zkušenosti. Taková revize je nedílnou součástí procesu racionalizace, který vede ke skutečnému vědeckému porozumění, jež je zcela odlišné od znalosti nesourodého souboru faktů.<sup>55</sup> Běžné poznání navíc není dostatečné ani ve spojení s poznáním experimentálním, k opravdovému vědeckému poznání je dle Bachelarda zapotřebí poznání angažované, tedy takové poznání, jež se ustavuje právě až na základě několika rektifikací. Racionalistické myšlení „nezačíná“, ale rektifikuje, regularizuje a normalizuje.<sup>56</sup>

Pro Bachelarda je tak racionalismus filosofií, která „pokračuje“, v dějinách racionalistické kultury spatřuje neustálé opouštění „rozumu“ pro „lepší rozum“, ustavená věda neobsahuje žádné regrese, její konstitutivní změny jsou prokázány pokroky. „Aplikovaný racionalismus pracuje v oblasti, kde jsou důkazy pokrokem a pokrok důkazem.“<sup>57</sup> V takovém dokazování pak Vydra spatřuje jeden z charakteristických rysů Bachelardova pojetí vědeckého pozorování, které se odehrává ve vědecké komunitě. Pro Bachelarda je věda v neustálém pohybu, ve vývoji. Vědecký dialog, jenž je především prací na důkazech, je tak dynamický, progresivní a mnohdy polemický. Přinášení důkazů však vytváří sociální konvergenci, racionální vědeckou komunitu.<sup>58</sup> Nové důkazy také dle Bachelarda vzbuzují údiv, který ve vědecké kultuře nezůstává individuální, protože sotva je vědec udiven, chce udivit i druhé. Je zde tedy přítomen i onen pedagogický aspekt vědecké kultury, neboť Bachelard dodává, že se vzděláváme, abychom udivovali. „Navzájem se vzdělávat znamená navzájem se udivovat.“<sup>59</sup> Vědce také Bachelard nazývá „služebníky důkazu“ a jejich vzájemná spolupráce ve smyslu teoretických koncepcí a provedených experimentů je zvláště patrná u vědeckých pojmů, jež Bachelard podrobuje zkoumání především z jím preferované pozice aplikovaného racionalismu.

V tomto ohledu aplikovaný racionalismus systematicky funguje dle Bachelarda tak, že zdvojuje všechny pojmy. „Každý pojem proto stojí před potřebou dvojnásobným způsobem prokázat svou hodnotu.“<sup>60</sup> Podle Bachelarda určitá idea směřující k experimentu musí

<sup>54</sup> Srv. G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 317.

<sup>55</sup> Srv. M. Tiles, What does Bachelard mean by rationalisme appliqué?, in: *Radical Philosophy*, 2012, no. 173, s. 24–26.

<sup>56</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 412.

<sup>57</sup> *Ibid.*, s. 327.

<sup>58</sup> A. Vydra, *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012, s. 53.

<sup>59</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 355

<sup>60</sup> *Ibid.*, s. 329. Bachelard dodává, že ne každý pojem je samozřejmě stejně jasný v teoretické i experimentální rovině a jako příklad uvádí pojem neutrína, jenž je pro teoretika jasný, ale pro experimentátora dost nejasný (*ibid.*, s. 329–330). Na tomto příkladu lze dle našeho názoru dobře vidět principy aplikovaného racionalismu ve spojení s vědeckým pokrokem, kdy v době vzniku tohoto Bachelardova spisu nebyla ještě existence neutrin experimentálně potvrzena. Zjednodušeně uveďme, že neutrína patří mezi elementární částice, mají velmi malou klidovou hmotnost, nemají elektrický náboj a s látkou interagují velice slabě, jejich detekce je tudíž složitá. Neutrino předpověděl Wolfgang Pauli v roce 1931, aby vysvětlil určité jevy u tzv. beta-rozpadu atomového jádra. Hypotéza o existenci neutrin byla experimentálně potvrzena jejich detekcí v roce 1956. Dnes už jsou známé tři typy neutrin. Více k neutrinům viz např. článek teoretického fyzika Petra Kulhánka, P. Kulhánek, *Novinky ze světa neutrin*, in: *Aldebaran bulletin*. URL: [https://www.aldebaran.cz/bulletin/2005\\_05\\_neu.php](https://www.aldebaran.cz/bulletin/2005_05_neu.php) (27.10.2021).

být vyjádřena v racionálně strukturovaném rámci a nesmí být ponechána pouze svému realistickému vyjádření. Věda by měla objevovat zákony, které jsou skryté pod empiristickou evidencí zjevných faktů. Pro Bachelarda je toto objevování jediným aktivním způsobem jak poznávat. Veškeré objevování však musí být neustále promýšleno, ustavováno a stvrzováno v racionálních vztazích. Ty však nejsou něčím statickým a daným, racionální myšlení se dle Bachelarda neustále reorganizuje.<sup>61</sup> Ve vědecké kultuře se totiž nejedná o poznávání neměnných objektů neměnnými subjekty, naopak duch vytváří a konstruuje nové objekty a s jejich poznáváním se sám proměňuje. Což je i důvodem, proč je vědecké myšlení pro Bachelarda obecně pružnější než nehybnost mnohých filosofii, neboť vědecká kultura vzhledem k vědeckému pokroku vyžaduje větší „zříkávání se“ pod tíhou nových experimentů, objevů a důkazů. Bachelard hovoří o „událostech rozumu“, což jsou fakta, která „donutila“ racionální uspořádání zkušenosti právě k oné reorganizaci. Typickým příkladem takovýchto událostí rozumu ve smyslu vědeckých revolucí (a tedy i revolucí rozumu) jsou právě teorie relativity či kvantová mechanika.<sup>62</sup> K revolucím ve vědě tak dochází narušením pojmových schémat, proměnou základních idejí. Podle Bachelarda je nové myšlení zprvu osamocené jako v případě Einsteina, jenž popřel zřetelnou jednoduchost ideje simultaneity, aby nakonec ve svých teoriích relativity z nově vypracovaného pojmu učinil nástroj větší koherence vědění. Dochází tak k přeuspořádání základů, s nímž je třeba znovu budovat i vzájemné porozumění myslí.<sup>63</sup>

V důsledku současných vědeckých revolucí pak Bachelard hovoří, s poukazem na Comtovu filosofii dějin, o současnosti jako o „čtvrtém období“, kdy předchází tři období (stadia) odpovídající starověku, středověku a novověku. Toto čtvrté období završuje dle Bachelarda rozkol mezi běžným (obecným) a vědeckým poznáním, mezi obecnou zkušeností a vědeckou technikou.<sup>64</sup> V moderní vědě má převahu reflexe nad vnímáním, noumenální nad fenomenálním. V tomto čtvrtém období člověk za pomoci vědecké techniky vlastně vytváří něco, co v přírodě (přirozeně) neexistuje. Význam pozitivistického stadia však Bachelard nesnižuje, je třeba si jím projít, abychom jej mohli překonat. Z pozice epistemologie soudí především pokrok vědeckého myšlení a poznání, přičemž mu nejde o společenské důsledky této epistemologické revoluce. Do kontrastu s Comtovou koncepcí kontinuálního pokroku, kdy jsou dějiny vědy poji-

<sup>61</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 334–335.

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 340–341.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 344–345. Vydra uvádí, že v této souvislosti se nabízí jistá analogie s prací T. S. Kuhna *Struktura vědeckých teorií* (1962), přičemž s Kuhnem jsou vědecké revoluce spjaty mnohem více než s francouzskou filosofií vědy a potažmo Bachelardem (in: A. Vydra, *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012, s. 56–57). Zjednodušeně uveďme, že Kuhn v této poměrně vlivné práci předkládá vývoj vědy jako nárazový a nespojitý, kdy v obdobích tzv. „normální vědy“, v nichž se vědci pohybují uvnitř určitého světónázoru nazývaného „paradigma“ a sdílejí tak určitý soubor myšlení, přicházejí nakonec „anomálie“ a „krize“, jež ústí k vědeckým revolucím jako změnám v pohledu na svět a vznikají paradigmata nová (srv. T. S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997). Podle Vydry lze najít mezi Bachelardovými a Kuhnovými úvahami ohledně formování nové vědy mnoho podobností, upozorňuje však mj. na podstatný rozdíl, kdy podle Kuhna nové paradigma není automaticky „správnější“, zatímco Bachelard předpokládá, že důkazy nových teorií usvědčují ty staré z omylu a přibližují vědecké myšlení k hlubšímu poznání. Více k tomu viz A. Vydra, *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012, s. 57–59.

<sup>64</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 401–402. Poznamenejme, že francouzský myslitel Auguste Comte (1798–1857) rozlišuje tři navazující stadia vývoje lidského myšlení, jimiž jsou teologické, metafyzické a pozitivní stadium. Jde o koncepci kontinuálního pokroku, lidské myšlení se vyvíjí v zákonitě posloupnosti, mezi jednotlivými stupni existují podobnosti. Více ke Comtově pozitivistické filosofii viz např. L. Klimsza, *Koncepce dějin v pozitivistické filozofii*, in: *Ergot*, 2, 2018, s. 72–80.



mány jako příprava nového starým, nicméně Bachelard staví svou představu nového vědeckého ducha a diskontinuity mezi „rutinním vývojem“ a vývojem moderní vědecké techniky.<sup>65</sup> V moderní vědě tak dle Bachelarda dochází k přechodu od pouhého zkoumání jevů v duchu fenomenologie k jejich aktivnímu konstruování. V této souvislosti používá Bachelard pojem fenomenotechnika, jež má vystihnout vzájemné a závislé relace mezi racionální teorií, experimenty a vědeckou technikou. Fenomenotechnika tak odráží Bachelardovo pojetí vědeckých objektů, které jsou v podstatě vytvořené aktivitou nového vědeckého ducha. Současná filosofka vědy Teresa Castelão-Lawless pak mj. uvádí, že Bachelard se tímto pojmem snažil vystihnout především konstruktivistické rysy moderní vědy, přičemž fundamentálním prvkem se stávají vědecké technologie, a to jak z hlediska konstrukce vědecké reality, tak i z hlediska rektifikace vědeckého poznání.<sup>66</sup>

Ve svém pojetí racionálního uspořádání vědění klade Bachelard důraz také na zkoumání nejrůznějších oblastí, jež označuje jako regionální racionalismy.<sup>67</sup> Bachelardovi totiž nejde o to, aby v ideji jakéhosi jednotného a uzavřeného racionalismu našel základy veškeré vědy.<sup>68</sup> Naopak pojímá racionalismus jako otevřený a zkoumá problematiku založení konkrétních věd či jejich oblastí právě skrze jednotlivé regionální racionalismy.<sup>69</sup> Je-li věda konstruována na základě technické aplikace racionálních hodnot vědeckého myšlení, tak je tedy zapotřebí zkoumat konkrétní oblasti, v nichž se schopnost aplikace racionalismu projevuje skrze vědecký experiment, jež je ustaven právě racionální teorií i technikou. Je pak nasnadě, že v moderní vědě, v níž dochází k čím dál větší specializaci, se různé oblasti vědy liší i v ohledu svého předmětu poznání. A to i tím, jakým způsobem, resp. za pomoci jakých technik a přístrojů, předměty svého bádání zkoumají. Jednotlivé regionální racionalismy tak podle Bachelarda zjemňují a zároveň zmnožují určitou obecnou racionální strukturu. Teprve po prozkoumání nejrůznějších regionálních racionalismů by měl být dle Bachelarda zaveden „obecný“ racionalismus, jež by synteticky a strukturovaně propojoval jednotlivé dílčí racionalismy do komplexního celku. V tomto ohledu hovoří Bachelard o racionalismu integrálním či integrujícím, přičemž se jedná o dialektický racionalismus, „který rozhoďuje o struktuře, do níž se má začlenit myšlení, aby formovalo zkušenost.“<sup>70</sup> Vědecké myšlení je tak pro Bachelarda filosoficky velmi rozmanité a filosofie vědy by měla právě tuto rozmanitost reflektovat a poukázat na možnosti, jež plynou ze skutečného zamyšlení nad současným vědeckým myšlením.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 403–404. Kratochvíl uvádí, že právě technika hraje v tomto čtvrtém období klíčovou roli, srv. M. Kratochvíl, *Francouzská epistemologie: (přehled vývoje do poloviny 20. století)*, Praha 2013, s. 246.

<sup>66</sup> Srv. T. Castelão-Lawless, *Fenomenotechnika z historického hlediska: jej původ a důsledky pro filozofii vědy*, přel. A. Vydra, in: *Filozofia*, 2011, vol. 66, no. 2, s. 154–166.

<sup>67</sup> Bachelardovo zkoumání různých regionálních racionalismů zde nebudeme podrobněji rozvádět. Bachelard se poměrně obsáhle věnuje specifickému racionalismu elektřiny a následně mechanickému racionalismu, aby pak ukázal jisté propojení těchto dílčích oblastí v racionalismu piezoelektřiny (více k tomu viz G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 439–512). Poznamenejme pouze, že regionálním racionalismem může být prakticky jakákoliv oblast vědy, Bachelard zmiňuje např. regionální racionalismus tlaku, atomismu v chemii a mikrofyzičce či regionální racionalismus vlnové a kvantové mechaniky.

<sup>68</sup> Srv. G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 419.

<sup>69</sup> Např. Tiles shledává Bachelardovo pojetí pozoruhodným, neboť uvádí, že Bachelard hovoří o pluralitě regionálních racionalismů v době, kdy mnozí jiní kladou důraz spíše na jednotu vědy i jejich metod. Srv. M. Tiles, *What does Bachelard mean by rationalisme appliqué?*, in: *Radical Philosophy*, 2012, no. 173, s. 26.

<sup>70</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 433.

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 435.



## Racionální materialismus

V podobném duchu pokračuje Bachelard ve svých úvahách, jež se v *Aplikovaném racionalismu* týkaly zejména fyzikální vědy, i ve svém posledním díle z oblasti epistemologie a filosofie vědy, jímž je *Racionální materialismus* (1953). Bachelard se zde vymezuje vůči obrazu materialismu jako jednoduchého filosofického směru, jelikož vzhledem k neustálému pokroku vědy zdůrazňuje narůstající složitost a diverzifikaci problematiky, kterou s sebou nesou vědy zabývající se hmotou či látkou. Bachelard tak hovoří o materialismu vědeckém, jenž má naopak nakročeno k tomu, aby se stal nejkomplicetnější a nejproměnlivější filosofií vůbec. V návaznosti na své předchozí úvahy také zdůrazňuje psychologický aspekt tohoto vědeckého materialismu, který právě formuje „nového materialistického ducha“, jenž nereflektuje materialismus statickým a naivním způsobem z hlediska prvotní zkušenosti, ale nazírá jej v jeho progresi a dynamice.<sup>72</sup> Podle Bachelarda je tedy nutné zkoumat materialismus prizmatem moderní vědy, v tomto případě především chemie, jež ukazuje mnohost různých látek a utváří jeho racionální strukturu. Symetricky ke své koncepci aplikovaného racionalismu tak Bachelard hovoří o uspořádaném, resp. racionálním materialismu.<sup>73</sup>

V chemii dle Bachelarda poznatky o hmotě, resp. látce, nabývají nebývalé různorodosti, a ta je tak pro něj „otevřenou“ vědou s mimořádnými důsledky směrem do budoucnosti, přičemž implicitně naráží např. i na objevy, které v moderní době plynou ze spojení chemie a jaderné fyziky, jako je tomu v případě jaderných zbraní. Nicméně Bachelardovi jde opět především o vyzdvihnutí epistemologických revolucí, jež na základě nových poznatků z oblasti moderní chemie musí podle něj nutně nastat.<sup>74</sup> K tomu Bachelardovi slouží i prozkoumání dějin chemie, resp. dějin nejrůznějších koncepcí o hmotě či látce, které se samozřejmě vyskytovaly i v obdobích, kdy nemůže být o chemii ve smyslu vědy řeč, jako tomu bylo v případě, kdy byla látka po dlouhou dobu nazírána naukou o čtyřech živlech v podobě země, vody, ohně a vzduchu.<sup>75</sup> Tato nauka posloužila mnoha naivním uchopením látky, objektů i světů, resp. odráží se v ní moment materialistický, objektivistický i kosmologický. A ačkoliv dle Bachelarda scházel filosofii živlů kvalitní racionální rámec, všímá si, že alchymie i jakási „pre-chemie“ byly zatíženy falešným racionalismem aritmetickým, jenž „vnucuje číslo čtyři mnoha aspektům vesmíru“.<sup>76</sup> Bachelard uvádí např. okultní filosofii německého učence Heinricha Cornelia Agrippy z Nettesheimu (1486–1535), jenž na základě čtyř živlů vytváří čtverné kategorie pro ukázání korespondence mezi nejrůznějšími věcmi a základními živly.<sup>77</sup> Čtverné uspořádávání a vysvětlování věcí světa pokládá Bachelard za epistemolo-

<sup>72</sup> Srv. G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 521–523.

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 524.

<sup>74</sup> *Ibid.*, s. 525–526.

<sup>75</sup> Poznamenejme, že tyto čtyři živly jako základ, resp. kořeny či prvky všech věcí „zavádí“ řecký filosof Empedoklés (cca 490 př. n. l. – 430 př. n. l.).

<sup>76</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 565–566. Uvedme také, že Bachelard rozlišuje mezi alchymii, jež se podle něj rozvíjí v idealistickém prostředí a mezi pre-chemií, která „připravuje příchod vědeckého materialismu“ (*ibid.*, s. 562).

<sup>77</sup> *Ibid.*, s. 567–570. Agrippa ve svém díle *Okultní filosofie* mj. popisuje, že např. některé kovy jsou zemité, jiné vodnaté, ohnivé či vzdušné, podobně je tomu i u rostlin, živočichů či planet a dokonce u lidských smyslů odpovídá zrak ohni, sluch vzduchu, čich a chuť vodě a hmat zemi. „Živly tedy jsou základem všeho, z nich všechno jest složeno a dle nich se řídí; nalézáme je ve všem a vše pronikají svými silami.“ (in: Agrippa z Nettesheimu, *Okultní filosofie. Kniha prvá*, Praha 1992).

gickou překážku, která bránila skutečnému racionálnímu uchopení a uspořádání materialismu. „Přístupující na hru čtyř živlů nemuselo filosofické a alchymické myšlení hledat experimenty redukce na element.“<sup>78</sup> Podle Bachelarda se jim tak nemohlo podařit objevit element jako výsledek experimentů, neboť moderní chemie objevuje systematické uspořádání prvků až po dlouhém vývoji založeném mj. na experimentech. Racionální uspořádání chemických prvků je pozdní a odráží právě i postupné přizpůsobování racionalismu materialistické technice.<sup>79</sup>

Pro Bachelarda byl tedy materialismus dlouho zatížen falešnou jasností teorie čtyř živlů a teprve s jejím opuštěním začíná skutečně zkoumat pevné látky a je postaven před jejich extrémní různorodost, kterou je zapotřebí redukovat a racionálně uspořádat. Důležitým krokem na této cestě je dle Bachelarda zavedení pojmu látkové homogenity, jenž je počátečním bodem pro materialistickou dialektiku, kdy chemik nejprve hledá homogenní substanci, aby ji následně zpochybnil ve snaze nalézt jiné uvnitř stejného. K nalezení homogenních substancí potřebuje chemik mnoho pozorování i experimentů, neboť realita mu často nabízí pouze hrubé směsi a materiální diverzitu. Bachelard zdůrazňuje, že hledání homogenních substancí je tak spojeno s fenomenotechnikou.<sup>80</sup> Materialistická objektivita se dle Bachelarda soustředila do těch nejjednoznačnějších homogenních substancí v podobě kovů již v historii, z nichž se staly homogenity ovládnuté metalurgií, kdy právě proměna heterogenního nerostu v homogenní kov je tím, co spojilo pojmy homogenity a jednoduchosti, které jsou v podstatě technickými hodnotami. Jednoduché tak není daností, ale výsledkem techniky. Podobně čistota látky není přísně vzato daná, ale je až zavedená v chemickém procesu očišťování.<sup>81</sup>

Bachelard ukazuje, že v chemii 18. a 19. století již začala hrát prim chemická analýza a jednoduchost se zde nachází jako výsledek, což je opakem nauky o čtyřech živlech, kde byla jednoduchost kladena jako východisko. Jako projevy naprosté porážky bezprostředního pak Bachelard označuje objevy britského chemika Henryho Cavendishe (1731–1810), resp. Lavoisiera, kteří prokázali, že voda ani vzduch nejsou chemickými prvky.<sup>82</sup> V případě důkazu, že voda je výsledkem syntézy dvou plynů, hovoří Bachelard nejen o ztrátě privilegia starověkého živlu vody, ale také o pozitivním důsledku pro pojem plynu, který byl před tím v jisté míře chápán jako fluidum. Dle Bachelarda se tedy jedná o jisté zobecnění korelace materialismu hmatatelné substance

<sup>78</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 581. Joseph k tomu poznamenává, že „nevědeckost daného schématu můžeme poznat na základě toho, že rozum v něm běží takříkajíc na prázdno, může donekonečna rozvíjet čtverné paralely, aniž by se však v jakoukoli chvíli stal skutečně produktivním ... kontrastem k tomu pak může být skutečný racionalismus látky, se kterým se setkáváme v moderní chemii“ (J. Joseph, *Epistemologie Gastona Bachelarda*, in: G. Bachelard, *Nový vědecký duch*, Praha 2018, s. 35).

<sup>79</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 582.

<sup>80</sup> *Ibid.*, s. 589–590.

<sup>81</sup> *Ibid.*, s. 597.

<sup>82</sup> *Ibid.*, s. 600. Pro představu nesamozřejmosti těchto objevů, resp. důkazů uveďme kupříkladu Lavoisierovu demonstraci syntézy vody. „Vodík se připravoval z vody, která po kapkách vtékala do rozžhavené železné hlavní ručnice, a jímal se do baňky číslo 1 (rozkladem vody současně vznikající kyslík se přitom okamžitě slučoval se železem hlavně pušky). Kyslík získával Lavoisier v druhé baňce zahříváním červeného percipitátu rtuti. Obě baňky byly propojeny s třetí nádobou, do které bylo zabudováno elektrostatické zařízení umožňující vyvolat jiskrový výboj. Všechny tři baňky byly umístěny na přesných vahách, takže v každém momentě bylo možné sledovat váhové změny ověřit si, že množství vznikající vody je přesně rovno váhovému úbytku plynů.“ (in: E. Sartori, *Velikáni francouzské vědy*, Praha 2005, s. 121).

v podobě vody a materialismu substance neviditelné v případě plynů, přičemž tento zobecňující materialismus je dán postupnými experimenty, a je tudíž naprosto odlišný od materialismu počátečních tvrzení, který staví na přesvědčení, že hmatatelná látka poskytuje ta nejzásadnější ponaučení.<sup>83</sup> V historickém vývoji materialistických idejí homogenity, jednoduchosti i čistoty tak Bachelard spatřuje rovněž podporu své filosofické pozice aplikovaného racionalismu. Moderní chemie je totiž založena především na aplikované metodě, resp. metoda je rektifikována svou aplikací.<sup>84</sup>

Proti marnému pokusu o racionalitu nauky čtyř žvlů Bachelard staví periodickou tabulku prvků jako ukázkový příklad racionálního systému. Bachelard se tomuto tématu opakovaně věnuje, domníváme se však, že jej pokaždé nahlíží z poněkud odlišných perspektiv. Soustředil-li se Bachelard např. v *Novém vědeckém duchu* v souvislosti s periodickou tabulkou mj. na akcentaci role kvantové fyziky v chemii, nyní vyzdvihuje především její racionální systematiku a s tím související filosofii poučeného materialismu. Bachelard také uvádí „filosofické“ důvody, jež se v minulosti stavěly proti uspořádání chemických prvků, ať už to byly jakési psychologické fixace ve smyslu stanovených sedmi kovů v korelaci k sedmi tehdy známým planetám, malé množství známých substancí bránící jejich důsledné klasifikaci, skutečnost, že se do základů chemie stavěla fyzikální jsoucna, jež nebyla chemickými substancemi (např. světlo, teplo) či jistá privilegovanost daná kvantitou existence různých chemických prvků.<sup>85</sup> Tím se snaží zdůraznit, že systematika prvků se mohla objevit až v pokročilé vědě, ve které dochází k racionálnímu uspořádávání zkušenosti, a zároveň, že pro přijetí racionalismu moderního materialismu je nutné se „odříznout“ od minulosti.<sup>86</sup> To je zvlášť patrné v případě transmutace chemických prvků, kdy je dle Bachelarda chybou odvolávat se na dávné alchymisty, neboť vůbec nic neospravedlňuje vzájemnou souvislost mezi alchymickými a nukleárními transmutacemi, jelikož alchymisté hledali primárně proměnu kvalit, když se pokoušeli např. o proměnu barvy, přičemž spoléhali na její substanciální charakter.<sup>87</sup> Při transmutaci ostatně primárně nejde o chemické faktory, rozhodující je množství protonů v atomovém jádru, o čemž alchymisté neměli ani poňtí. Ve svých snahách o proměnu např. olova ve zlato by tudíž alchymisté museli z každého atomu olova odstranit 3 protony, neboť olovo jich má 82 a zlato 79. Bachelard tedy upozorňuje, že se jedná o proměnu elektrickou, resp. protonovou, nikoliv chemickou. Pokud se tedy uskuteční tato změna, vše ostatní jako chemické či fyzikální vlastnosti, ba „dokonce i staré dobré metafory velké váhy a slunečního jasu“, jsou již dány „nádavkem“.<sup>88</sup>

V případě transmutací látky se tak v důsledku jedná o oblast nukleárních experimentů, kdy Bachelard rozděluje jistou fenomenologii látky do tří úrovní, jimiž je úroveň fyzikálních experimentů, úroveň chemických experimentů a úroveň nukleárních experimentů.<sup>89</sup> Toto rozdělení materiálních úrovní mu slouží k tomu, aby odmítal

<sup>83</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 600.

<sup>84</sup> Ibid., s. 606.

<sup>85</sup> Srv. *ibid.*, s. 613–617.

<sup>86</sup> Ibid., s. 617.

<sup>87</sup> Ibid., s. 631.

<sup>88</sup> Ibid., s. 631. V podobném duchu hovoří např. i Tegmark, jenž navíc poznamenává, že k těmto proměnám je zapotřebí obrovské množství energie, viz M. Tegmark, *Matematický vesmír*, Praha 2016, s. 144–145.

<sup>89</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 631.

různé vágní filosofické spekulace, v nichž látka nabývá obecných charakteristik a vymezuje se kupříkladu i proti fenomenologii s jejím návratem „k věcem samým“, když upozorňuje na moderní vědeckou kulturu, která se naopak od prvotních objektů odpoutává. Bachelard tak oproti tomu vyzdvihuje hloubku racionality moderní vědy, s níž se systematictěji organizuje vědění, neboť technika materiality jde pro něj ruku v ruce s myšlením a vědění je nutné utvářet v souladu s pokrokem vědeckého poznání.<sup>90</sup> To je zvláště zřetelné v souvislosti s ustavením skupiny transuranů, což jsou prvky, jež následují v periodické tabulce za uranem, v přírodě se běžně nevyskytují a jsou tedy vytvářeny uměle.<sup>91</sup> Vytváření nových prvků je dle Bachelarda jasným příkladem pokroku racionalismu látky, kdy si racionální teorie a experimenty odpovídají. A ačkoliv v době, kdy psal tento spis, jich bylo známo pouze pár, byl přesvědčen, že pokrok transuranového materialismu bude pokračovat, což se následně také stalo.<sup>92</sup>

Zajímavým příkladem racionalismu jsou také Bachelardovy úvahy o pojmu kvality, kdy se zabývá barvou. Místo filosofických diskusí o kvalitách látky z tradičních pozic idealismu a realismu staví Bachelard pozici aplikovaného racionalismu, resp. racionálního materialismu. Ke svému zkoumání racionality barvy si vybírá látku v podobě kousku zlata, neboť o jeho barvě „se nediskutuje ... je zlatožluté“.<sup>93</sup> Bachelard nicméně ukazuje, že barva zlata, které by mělo podobu velmi tenkého plátku, bude jiná, resp. bude záviset na jeho tloušťce. Barva látky se tak stává fenoménem materiální rozlehlosti, přičemž hlavní slovo zde má opět fenomenotechnika, jejímž prostřednictvím jsou realizovány takové barvy, jež zlato v přírodě nemá. Vědecká technika, která zkoumá zlato v tenkých plátcích, tak rozlišuje, co daný plátek odráží, absorbuje a přenáší. Bachelard tudíž hovoří o jakési geometrizaci produkce barev, avšak vymezuje se proti substancialistickému vnímání barvy jako vlastnosti dané substance a hovoří v souvislosti se svými úvahami o substancích z *Filosofie „ne“* spíše o exstanci. Vlastnosti substance jsou tak spojeny se zkušeností, která ji podmiňuje zvnějšku.<sup>94</sup> Je to tedy racionalistická aktivita lidského ducha, která uspořádává jasně specifikované vlastnosti. „Zlato bude v návaznosti na techniku ztenčování žluté, zelené, modré, fialovo-růžové, a to v tomto striktním pořadí.“<sup>95</sup> Nejedná se tedy o žádné libovolné projekce idealistického subjektu. Bachelardovo pojetí racionálního materialismu je tak v protikladu jak k materialismu naivnímu, tak i k idealistickému imaterialismu. Racionálně uchopená a uspořádá realita je v posledku lidskou realitou, která je pro Bachelarda těsně spjata s technickou vyspělostí dané společnosti v určitém období, problematika poznání vnějšího světa tak již nemůže být oddělena od svých kulturních charakteristik.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 632–633.

<sup>91</sup> K problematice výroby transuranů, jejichž jádra jsou velmi nestabilní a vznikají tak pouze na velice krátkou dobu, viz např. článek fyzika Filipa Křížka, F. Křížek, *Honba za supertěžkými prvky*, in: *Aldebaran bulletin*. URL: [https://www.aldebaran.cz/bulletin/2004\\_44\\_tra.php](https://www.aldebaran.cz/bulletin/2004_44_tra.php) (27.10.2021).

<sup>92</sup> Bachelard uvádí i seznam těchto transuranových prvků včetně vzorců nukleárních reakcí, jejichž prostřednictvím jsou vyráběny, viz G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 633–637. Doplníme, že v Bachelardově době bylo posledním prvkem periodické tabulky fermium s protonovým číslem 100, dnes je na (zatím) poslední pozici oganesson s protonovým číslem 118.

<sup>93</sup> Ibid., s. 727–728.

<sup>94</sup> Ibid., s. 729–730.

<sup>95</sup> Ibid., s. 730–731. Pro zdůraznění realismu racionálního Bachelard ukazuje i opačnou perspektivu poznání, kdy vzhledem k usouvztažnění barev a geometrických daností můžeme též tloušťku daných plátků vypočítat na základě určení barvy (Ibid., s. 733).

<sup>96</sup> Ibid, Praha 2018, s. 731.



To se samozřejmě odráží i v problematice běžného a vědeckého poznání a specifického charakteru moderní vědy, kterou Bachelard ve svých dílech průběžně akcentuje. Nový vědecký duch nemůže být uveden do kontinuální souvislosti s běžným „selským“ rozumem, jelikož moderní věda formuluje teorie, jež jsou běžným nazíráním prakticky neuchopitelné, čili mezi běžným a vědeckým poznáním jsou neustálé zlomy. Ve své charakteristice myšlení a práce moderní vědy se Bachelard soustředí především na vědu specializovanou, na vědce, který je součástí vědecké komunity, jež zároveň systematicky uspořádává jeho specializaci. Moderní chemik tak již nemůže osamoceně bádát nad látkou za pomoci běžného pozorování, aniž by měl přehled o dosavadních výzkumech, nechápal by racionální strukturu současné chemie či by nepoužíval speciální techniku. Jakési „přirozené“ zkoumání v současné chemii není dle Bachelarda již možné, neboť chemie v podstatě nic neponechává v „přirozeném stavu“.<sup>97</sup> Byla-li chemie ve svých počátcích pouze osamocenými fakty bez vzájemné soudružnosti, nyní se jedná o obtížnou a specializovanou vědu, která mj. doslova vytváří nové látky. Bachelard pak hovoří celkově o specifické obtížnosti vědecké kultury své doby jako takové.<sup>98</sup> Běžné poznání a pozorování je již nedostatečné, fakta moderní vědy se na nich nezakládají a přirozená fakta proměňují na fakta vědecká. Běžné pozorování tak ani nelze povyšovat na úroveň vědeckého experimentu.<sup>99</sup> Mezi běžným a vědeckým poznáním je tedy pro Bachelarda tak ostrý zlom, že oba tyto typy poznání nemohou využívat stejnou filosofii. Běžnému poznání tudíž vyhovuje empirismus, zatímco vědecké poznání je v těsném spojení s racionalismem, jenž je v Bachelardově pojetí specifický tím, že je aplikovaný, technický, tvořivý, a především neustále otevřený.

### Závěr

Na místo jakési sumarizace všeho výše řečeného se závěrem krátce zamysleme nad Bachelardovým pohledem, jímž celkově nahlíží oblast vědy, přičemž je nutno podotknout, že jeho přístup není dle našeho názoru obecně ve filosofii něčím samozřejmým a běžným. Míra Bachelardovy erudice a orientace v přírodních vědách, resp. v matematice, fyzice a chemii je zcela jistě vysoce nadstandardní (snad jen určité opomenutí biologie bychom mu mohli vytknout). Bachelard také jako pedagog fyziku a chemii vyučoval a měl tedy dobrý přehled vzhledem k historii těchto věd, což se promítlo i do jeho myšlení, když často zdůrazňuje jistý sociální charakter vědecké obce, jež stojí na samém vrcholu kultury dlouze vydobývaném úsilím několika generací. Nepochybně se pak Bachelard i ustavičně zajímal o nejnovější vědecká zkoumání a poznatky, což dokládá jeho percepce vědecké problematiky, která byla v dané době navýsost aktuální a na jejímž základě mohl lépe pochopit revolučnost mnohých vědeckých teorií a objevů. Bachelard ve svých spisech rozebírá vskutku neobvyklé množství příkladů z nejrůznějších oborů vědy, neboť soudí, že filosofie vědy může přinést obecná poučení právě na úrovni konkrétních příkladů, které jsou následně zasazeny do celkové racionální struktury moderní vědy.

Domníváme se, že Bachelardova filosofie vědy je tak vším jiným, než povrchním filosofováním nad světem kolem nás a věda jako taková netvoří jen jakési pasivní pozadí

<sup>97</sup> Srv. G. Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018, s. 740–742.

<sup>98</sup> *Ibid.*, s. 746.

<sup>99</sup> *Ibid.*, s. 751.



jeho úvah, ale je naopak jejich aktivním činitelem. Bachelard vnímá vědu jako neustále se vyvíjející a tudíž otevřenou aktivitu, což je přesně tím, čím věda je, resp. takto ji většina vědců pojímá. Mnozí vědci totiž naopak v kontrastu k mnohým dogmatikům proklamují, že jsou si dobře vědomi jisté neúplnosti aktuálního poznání, přičemž právě ona otevřenost vědy spočívá i v tom, že nepřetržitě zpochybňuje současné poznání, což zároveň zaručuje, že její odpovědi jsou sice v konkrétním okamžiku ty nejlepší, které existují, rozhodně však nemusí být definitivní. Bachelard tak mezi řádky kritizuje i ironizuje nejen mnohé absolutizující filosofie, ale obecně filosofům vytýká určitou neochotu skutečně se zamýšlet nad moderní vědou, jež není jen souborem nějakých faktů, které v procesu vzdělávání pasivně přijímáme, aniž by byly skutečně pochopeny a doceněny. Bachelard si byl ostatně dobře vědom toho, že filosof nazírá vědu svým způsobem zvnějšku, jelikož je na poli přírodních věd málokdy aktivním vědcem a tudíž mu bude povrchním pohledem bez opravdového myšlenkového úsilí mnoho nuancí unikat. Jsme však přesvědčeni, že Bachelard svým rozhledem, zaujetím, pečlivostí a především myšlením, jež není zatíženo nějakými absolutizujícími a dogmatickými představami či věroukami, tento nedostatek v podstatě eliminoval.

### Shrnutí

Tato studie je soustředěna na oblast myšlení a tvorby Gastona Bachelarda, v níž se Bachelard zabývá epistemologií a filosofií vědy. Na základě analýzy vybraných Bachelardových spisů jsou představeny zejména Bachelardovy úvahy o vědeckém myšlení, kdy Bachelard reflektuje revoluční charakter moderní vědy své doby a snaží se tak ustavit i novou filosofii, jež by tomu odpovídala. Důraz je kladen též na dobové poznatky především z oblasti fyziky, matematiky a chemie, z nichž Bachelard ve svých úvahách o filosofii vědy vychází. Na tomto základě je cílem této studie prokázat, že věda v Bachelardově myšlení netvoří jen jakési pasivní pozadí jeho úvah, ale je naopak jejich aktivním činitelem.

### Použitá literatura

- Agrippa z Nettesheimu, *Okultní filosofie. Kniha prvá*, Praha 1992
- Bachelard, G., *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018
- Berger, P. L. a Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno 1999
- Brož, J., *Základy fyzikálních měření I.*, Praha 1983
- Castelao-Lawless, T., *Fenomenotechnika z historického hlediska: jej původ a důsledky pro filozofii vědy*, in: *Filozofia*, 2011, vol. 66, no. 2, s. 154–166.
- Hey T. a Walters P., *Nový kvantový vesmír*, Praha 2005
- Joseph, J., *Epistemologie Gastona Bachelarda*, in: Bachelard G., *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha 2018
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001
- Klimsza, L., *Koncepce dějin v pozitivistické filozofii*, in: *Ergot*, 2018, 2, s. 72–80.
- Korzybski, A., *Science and Sanity*, New York 1994
- Kratochvíl, M., *Francouzská epistemologie: (přehled vývoje do poloviny 20. století)*, Praha 2013

- Křížek F., *Honba za supertěžkými protony*, in: *Aldebaran bulletin*. URL: [https://www.aldebaran.cz/bulletin/2004\\_44\\_tra.php](https://www.aldebaran.cz/bulletin/2004_44_tra.php)
- Kuhn, T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997
- Kulhánek P., *Novinky ze světa neutrin*, in: *Aldebaran bulletin*. URL: [https://www.aldebaran.cz/bulletin/2005\\_05\\_neu.php](https://www.aldebaran.cz/bulletin/2005_05_neu.php)
- Kulhánek P., *Už není kilo to, co dříve bylo*, in: *Aldebaran bulletin*. URL: [https://www.aldebaran.cz/bulletin/2018\\_43\\_kil.php](https://www.aldebaran.cz/bulletin/2018_43_kil.php)
- Livio, M., *Je Bůh matematik?*, Praha 2010
- Sartori, E., *Velikáni francouzské vědy*, Praha 2005
- Smith, R. C., *Gaston Bachelard. Philosopher of Science and Imagination*, New York 2016
- Tegmark, M., *Matematický vesmír. Moje pátrání po nejhlubší podstatě reality*, Praha 2016
- Tiles, M., *What does Bachelard mean by rationalisme appliqué?*, in: *Radical Philosophy*, 2012, no. 173, s. 24–26.
- Vydra A., *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu*, Trnava 2012
- Zámečník, L. H., *Nástin filozofie vědy. Empirické základy vědy v analytické tradici*, Brno 2015

**„Différance“ času a prostoru II.<sup>1</sup>****Jan Černoch<sup>2</sup>**

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

[trichokles@gmail.com](mailto:trichokles@gmail.com)**Summary**

„Différance“ of the space and time II. This paper focuses on the characteristics of „différance“ in the text and lecture *la différance* from the book *Marges / de la philosophie* by Jacques Derrida. The three meanings of the „différance“ („différance“ as writing containing a letter „A“, „différance“ as temporization („la temporisation“), „différance“ as spacing („l’espacement“)) refer to the field of writing („le champ de l’écriture“) but also to a question of unity of the „différance“. The unity of the „différance“ is based on the unity of the space and time but both unities are afterwards questioned by the enigma of the „différance“ consisting in the unthinkable simultaneity of the same and the entirely other. A possibility to think the space and time without the unity consisting in their simultaneity („à la fois“) is not eliminated by the thinking of the „différance“ and this possibility also divides the „différance“. Finally, we have to ask what does the unity of the space and time can mean and whether it is more careful to write about their conflict.

\*\*\*

To, že „différance“ není přítomným jsoucnem („un étant-présent“), také znamená, že není redukovatelná na nějaký subjekt („sujet“) nebo na nějaké „kdo“ („qui“).<sup>3</sup> Jacques Derrida chápe vědomí („la conscience) v rámci systému „différance“, který již netoleruje opozici aktivity a pasivity, ani opozici příčiny a účinku a ani opozici neterminace (neurčitosti) a determinace (určitosti) a který je třeba myslet mimo systém přítomnosti („un système de la présence).<sup>4</sup> „Différance“ má navíc přesahovat filosofii, nakolik je filosofie totožná s ontotheologií:

„La différance est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique – onto-théologique – mais, ouvrant même l’espace dans lequel l’onto-théologie – la philosophie – produit son système et son histoire, elle la comprend, l’inscrit et l’excède sans.“<sup>5</sup>

Vazba ovládnání („maîtriser“) na přítomnost je také v pozadí vyhoceného strategického rozhodnutí myslet a nikoli ovládat:

„Je dirais donc d’abord que la différance, qui n’est ni un mot ni un concept, m’a paru stratégiquement le plus propre à penser, sinon à maîtriser – la pensée étant peut-être ici ce qui se tient dans un certain rapport nécessaire

<sup>1</sup> První část této studie vyšla v minulém čísle časopisu *Ergot*. In: *Ergot*, 10, 2021/2, Ústí nad Labem 2021.

<sup>2</sup> Mgr. Jan Černoch, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts, Charles University in Prague, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Jan Černoch, Durasova 26, Slaný, 274 01.

<sup>3</sup> J. Derrida, *la différance*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 15.

<sup>4</sup> *ibid.*, s. 17-18.

<sup>5</sup> *ibid.*, s. 6.

avec les limites structurelles de la maîtriser – le plus irréductible de notre époque.“<sup>6</sup>

V kontextu sémiologické problematiky nachází Derrida „différanční“ v klasické struktuře, která vymezuje znak. Znak reprezentuje přítomné v jeho absenci: „Le signe représente le présent en son absence.“<sup>7</sup> Znak by tedy byl diferovanou přítomností: „Le signe serait donc la présence différée.“<sup>8</sup> To znamená, že znak odkládá přítomnost toho, co označuje, aniž by mohl ručit, že bude nepřítomnost označovaného někdy překonána. Zpochybnění sekundárního a provizorního charakteru znaku („le caractère secondaire et provisoire du signe“) vede ke zpochybnění autority přítomnosti a absence (nebo chybění/nedostatku), která je jednoduchým symetrickým opakem přítomnosti: „qu'on met ainsi en question l'autorité de la présence ou de son simple contraire symétrique, l'absence ou le manque.“<sup>9</sup> Nepřítomnost symetrická vůči přítomnosti je taková nepřítomnost, kterou lze převést na přítomnost, a proto se „différance“ vymezuje vůči přítomnosti i nepřítomnosti. „Différance“ vyjadřuje to, co je jiné než čistá přítomnost, která není nijak poznamenána nepřítomností. Přítomnost poznamenána nepřítomností je naopak charakteristická pro stopu („la trace“) a interval („l'intervalle“), v nichž je sjednocen čas a prostor a v nichž je přítomné otevřeno do minulého i budoucího. „Différance“ nás tedy drží ve vztahu k tomu, co nutně neznáme a co přesahuje alternativu přítomnosti a nepřítomnosti: „(...) mais la différence nous tient en rapport avec ce dont nous méconnaissons nécessairement qu'il excède l'alternative de la présence et de l'absence.“<sup>10</sup>

Ve vztahu k myšlení Friedricha Nietzscheho charakterizuje Derrida „différanční“ jako aktivní svár („discorde“) různých sil a diferencí sil v pohybu:

„Nous pourrions donc appeler différence cette discorde „active“, en mouvement, des forces différentes et des différences de forces que Nietzsche oppose à tout le système de la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture, la philosophie et la science.“<sup>11</sup>

V rámci tématu différence u Nietzscheho se Derrida dostává až ke vztahu différence k myšlení opozic:

„Ce qui n'exclut pas que selon la même logique, selon la logique même, la philosophie vive *dans* et *de* la différence, s'aveuglant ainsi au *même* qui n'est pas l'identique. Le même est précisément la différence (avec un *a*) comme passage détourné et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre. On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différence de l'autre, comme l'autre différé dans l'économie du même (l'intelligible comme différant du sen-

<sup>6</sup> J. Derrida, *la différence*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 7.

<sup>7</sup> *ibid.*, s. 9.

<sup>8</sup> *ibid.*

<sup>9</sup> *ibid.*, s. 10.

<sup>10</sup> *ibid.*, s. 21.

<sup>11</sup> *ibid.*, s. 19.

sible, comme sensible différe; le concept comme intuition différee – diffé-rante; la culture comme nature différee – diffé-rante; tous les autres de la *physis* – *tekhne*, *nomos*, *thesis*, société, liberté, histoire, esprit, etc. – comme *physis* différee ou comme *physis* diffé-rante. *Physis en diffé-rance*. (Ici s'indique le lieu d'une réinterprétation de la *mimésis*, dans sa prétendue opposition à la *physis*).<sup>12</sup>

Tedy: Což nevyklučuje, že podle stejné logiky („la même logique“), podle samotné logiky („la logique même“), filosofie žije v „diffé-ranci“ a z „diffé-rance“ („dans et de la diffé-rance“), zatímco takto zavírá oči před *stejným* („même“), které není identické („l'identique“). Stejně („Le même“) je právě „diffé-rance“ (s „a“) jako nepřímý a dvoj-značný přechod („passage détourné et équivoque“) od rozdílného k jinému rozdílnému („d'un différent à l'autre“), od jednoho termínu opozice k druhému („d'un terme de l'opposition à l'autre“). Takto bychom mohli znovu vzít všechny páry opozic („tous les couples d'opposition“), na nichž je vybudována filosofie a z nichž žije náš diskurs, abychom na nich viděli nikoli zmizení opozice („non pas s'effacer l'opposition“), ale ohlášení nutnosti, že jeden z termínů se v ní ukazuje jako „diffé-rance“ druhého („l'un des termes y apparaisse comme la diffé-rance de l'autre“), jako jiné diferované v ekonomii stejného („comme l'autre différe dans l'économie du même“<sup>13[OB]</sup>), jako diferované smyslové („l'intelligible comme diffé-rant du sensible, comme sensible diffé-ré“); pojem jako diferovaný – diferující názor („le concept comme intuition différee – diffé-rante“); kultura jako diferovaná – diferující příroda („la culture comme nature différee – diffé-rante“); všechno, co je jiné než *fysis* – *techné*, *nomos*, *thesis*, společnost, svoboda, historie, duch, atd. jako diferovanou *fysis* nebo jako diferující *fysis* („tous les autres de la *physis* – *tekhne*, *nomos*, *thesis*, société, liberté, histoire, esprit, etc. – comme *physis* différee ou comme *physis* diffé-rante“)<sup>14</sup> *Fysis* v „diffé-ranci“ („*Physis en diffé-rance*“). (Zde se ukazuje místo reinterpretace *mimésis* v její údajné opozici vůči *fysis*.) Jinými slovy: „L'un n'est que l'autre différe, l'un diffé-rant de l'autre. L'un est l'autre en diffé-rance, l'un est la diffé-rance de l'autre.“<sup>15</sup> Jedno je pouze diferované druhé, jedno diferující druhé. Jedno je druhé v diffé-ranci, jedno je „diffé-rance“ druhého.

„Diffé-rance“ se takto stává zakládající osou každé opozice, popírá absolutní jinakost obou termínů opozice vůči sobě navzájem a umožňuje symetrii obou termínů každé opozice, a tak akcentuje prostorové myšlení opozic jako protějšků. Otázkou je, zda toto prostorové myšlení opozic nepotlačuje časové myšlení opozic podle „diffé-rance“ jako odkladu a vyčkávání. Opozice sice z perspektivy „diffé-rance“ nemá zmizet, ale může být myšlením opuštěna. Přiklonit se pouze k jedné straně opozice a prohlásit ji jednostranně za princip druhé strany by znamenalo opět zavádět asymetrii, kterou myšlení „diffé-rance“ potlačuje. Čas ovšem implikuje asymetrii, a proto může myšlení opozic doprovázet jen jako nepřímý a dvojznačný přechod („passage détourné et équivoque“)

<sup>12</sup> J. Derrida, *la diffé-rance*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 18.

<sup>13</sup> V souladu s dvojznačností slovesa „diffé-rer“ by zde mohlo být jak „diferující smyslové“ ve smyslu „smyslové odkládající“, tak „diferující od smyslového“ ve smyslu „od smyslového odlišující“. Obdobně i v dalších takových případech.

<sup>14</sup> Přepisy řecké alfabety do latinky se v rámci různých jazyků liší, což je pro česky píšícího čtenáře na francouzštině nápadné. Cílem je pravděpodobně napodobit řečtinu. Přepis je tím nápadnější, čím je napodobování obtížnější s ohledem na možnosti jazyka, do něž se zápis v řecké abecedě přepisuje.

<sup>15</sup> J. Derrida, *la diffé-rance*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 19-20.



mezi stranami opozice. Jednostrannost každé ze stran může být vystřídána jednostranností opačnou, protože každá strana opozice je také odkladem a vyčkáváním té druhé, ale prostorová symetrie opozic nemůže být překonána jinak než opuštěním celé opozice. Opozice je prostorem stejného, prostorem symetrických protějšků a prostorem odkladů a vyčkávání, který lze buď strategicky obsadit, nebo strategicky opustit. Tomu odpovídá i zacházení s opozicemi v textu *la différance*.

V případě opozice mezi smyslovým a inteligibilním je řeč o řádu, který této opozici vzdoruje, protože ji nese:

„(...) il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différance (avec un a) entre deux différences ou entre deux lettres, différance qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant et qui se tient, comme l'espace étrange qui nous rassemblera ici pendant une heure, *entre* parole et écriture, au-delà aussi de la familiarité tranquille qui nous relie à l'une et à l'autre, nous rassurant parfois dans l'illusion qu'elles font deux.“<sup>16</sup>

Zde dochází ke strategickému opuštění opozice mezi smyslovým a inteligibilním směrem k tomu, co tuto opozici umožňuje. Tato opozice je nesena nějakým řádem („l'ordre“), který bude mít roli prostoru, v němž „différance“ rozlišuje symetrické dvojice termínů v opozici. Tento řád je charakterizován tím, co je mezi řečí a písmem („*entre parole et écriture*“), takže pokud bychom chápali řeč a písmo jako dva termíny opozice, je tato opozice strategicky opuštěna, aby vznikl prostor pro „différance“ a pro opozice, které umožňuje.

V případě opozice empirismu a filosofické odpovědnosti jde o symetrický vztah, protože empirismus bere všechn svůj smysl ze své opozice vůči filosofické odpovědnosti: „Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique.“<sup>17</sup> Hned potom je řeč o filosoficko-logickém diskursu a jeho symetrickém a solidárním rubu („son envers symétrique et solidaire“), kterým je diskurs empiricko-logický: „S'il y a une certaine errance dans le tracé de la différance, elle ne suit pas plus la ligne du discours philosophico-logique que celle de son envers symétrique et solidaire, le discours empirico-logique.“<sup>18</sup> Mimo opozici těchto diskursů pak zůstává pojem hry („le concept de *jeu*“), který má ve své struktuře dokonce jednotu náhody a nutnosti („l'unité du hasard et de la nécessité“), což jsou běžně také dva termíny opozice: „Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin.“<sup>19</sup> Tuto jednotu náhody a nutnosti lze chápat jako opuštění opozice náhody a nutnosti, kterým se otevírá herní pole mimo filosofii. Pro-

<sup>16</sup> J. Derrida, *la différance*, in: *Marges / de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, s. 5.

<sup>17</sup> *ibid.*, s. 7.

<sup>18</sup> *ibid.*

<sup>19</sup> *ibid.*

tože je sjednocení náhody a nutnosti předfilosofické a mimofilosofické, je jejich opozice pro filosofii konstitutivní.

V případě nejstarší z metafyzických opozic mezi hlediskem generativním a hlediskem strukturalisticky taxonomickým nemá opozice těchto hledisek vzhledem k „différenci“ nejmenší relevanci:

„On aura en tout cas compris, par le cercle même où nous paraissions engagés, que la différence, telle qu'elle s'écrit ici, n'est pas plus statique que génétique, pas plus structurale qu'historique. Ou pas moins, et c'est ne pas lire, ne pas lire surtout ce qui manque ici à l'éthique orthographique que de vouloir y objecter à partir de la plus vieille des oppositions métaphysique, par exemple en opposant quelque point de vue génératif à un point de vue structuraliste-taxinomiste, ou inversement. Quant à la différence, ce qui en rend sans doute la pensée malaisée et le confort peu sûr, ces oppositions n'ont pas la moindre pertinence.“<sup>20</sup>

Hledisko generativní jakožto hledisko časové je totiž v „différenci“ sjednoceno s hlediskem strukturalisticky taxonomickým jakožto hlediskem prostorovým.

V případě opozice řeči a jazyka („l'opposition de la parole à la langue“) vyjadřuje vztah řeči k jazyku právě „différence“, která nastoluje symetrii mezi oběma termíny opozice:

„Si par hypothèse nous tenons pour absolument rigoureuse l'opposition de la parole à la langue, la différence sera non seulement le jeu des différences dans la langue mais le rapport de la parole à la langue, le détour aussi par lequel je dois passer pour parler, le gage silencieux que je dois donner, et qui vaut aussi bien pour la sémiologie générale, réglant tous les rapports de l'usage au schéma, du message au code, etc.“<sup>21</sup>

„Différence“ jako vztah řeči k jazyku je z prostorového hlediska oklikou („le détour“) a z časového hlediska zárukou („le gage“).

Opozice aktivity a pasivity („l'opposition de l'activité et de la passivité“), příčiny a účinku („celle de la cause et de l'effet“) nebo neurčitosti a určitosti („de l'indétermination et de la détermination“) nejsou systémem „différence“ tolerovány, takže jsou opuštěny:

„Détermination ou effet à l'intérieur d'un système qui n'est plus celui de la présence mais celui de la différence, et qui ne tolère plus l'opposition de l'activité et de la passivité, non plus que celle de la cause et de l'effet ou de l'indétermination et de la détermination, etc., de telle sorte qu'à désigner la conscience comme un effet ou une détermination on continue, pour des raisons stratégiques qui peuvent être plus ou moins lucidement délibérées et

<sup>20</sup> J. Derrida, *la différence*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 13.

<sup>21</sup> *ibid.*, s. 16.

systematiquement calculées, à opérer selon le lexique de la même qu'on délimite.“<sup>22</sup>

Ve vztahu k Heideggerově ontologické diferenci/ diferenci mezi jsouncem a bytím („la différence ontico-ontologique/la différence ontologique/la différence de l'être à l'étant“) Derrida nakonec stanovuje, že je „différance“ „starší“ než ontologická diference, tedy ontologickou diferencí umožňující: „(...) la différence, d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus 'vieille' que la différence ontologique ou que la vérité de l'être.“<sup>23</sup> Je-li ontologická diference rozdílem mezi jsouncem („das Seiende/l'étant“) ve smyslu „co“ nebo „kdo“ a bytím („das Sein“ / „l'être“) ve smyslu „že“ a „jak“, znamená její redukce na „différanční“ zdůraznění symetrie mezi jsouncem a bytím v rámci stejného („même“), které není identické. To by mohlo být v souladu s tezí, že bytí je vždy bytím nějakého jsounca: „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden.“<sup>24</sup> Tato symetrie je však záhy změněna v metafyzickou asymetrii, když je řeč o opozici původního a odvozeného („l'opposition de l'originnaire et du dérivé“) nebo o opozici autentického a neautentického.<sup>25</sup>

Kritika hegelovské „Aufhebung“ má být nejspíš v souladu s odmítnutím zmizení opozic vlivem „différance“. Protože jsou opozice pochopeny jako prostorové protějšky, zůstává mezi nimi „différance“ jako přechod a dělicí čára a „différanční“ ustavená symetrie umožňuje jak nalezení symetrie a vzájemnosti v těch opozicích, které nejprve vypadaly asymetricky, tak opuštění dané opozice. Překládám: „Podřizujeme Aufhebung – la relève (pozvednutí/zproštění) – tomu, aby se psala jinak. Možná, úplně jednoduše, tomu, aby se psala/vepisovala. Lépe řečeno, aby vzala v úvahu svou konzumaci písma (écriture).“<sup>26</sup> Na místo „Aufhebung“ tedy nastupuje „différance“ a hra, ve které získává ten, kdo ztrácí („un jeu où qui perd gagne“).

V díle Sigmunda Freuda nachází Derrida jak „différanční“ jako rozmístění („espacement“), tak „différanční“ jako vyčkávání („temporisation“), ale „espacement“ charakterizuje v tomto kontextu pozměněným způsobem: „Les deux valeurs apparemment différentes de la différence se nouent dans la théorie freudienne: le différer comme discernabilité, distinction, écart, diastème, *espacement*, et le différer comme détour, délai, réserve, *temporisation*.“<sup>27</sup> V řadě výrazů pro vyčkávání je opět oklika („détour“), odklad/lhůta („délai“), rezerva/zásoba/záloha („réserve“), ale v řadě výrazů pro rozmístění je nyní rozeznatelnost („discernabilité“), rozlišení/odlišnost („distinction“), rozdíl/odchylka („écart“) a interval („diastème“). Pohyb stopy („le mouvement de la trace“) je u Freuda popsán jako úsilí života chránícího sebe sama tím, že diferuje nebezpečné investice a vytváří rezervu/zásobu („Vorrat“): „(...) un effort de la vie se protégeant elle-même *en différant* l'investissement dangereux, en constituant une réserve (*Vorrat*).“<sup>28</sup> Všechny opozice pojmů, které brázdí freudovské myšlení, se k sobě

<sup>22</sup> J. Derrida, *la différence*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 17.

<sup>23</sup> *ibid.*, s. 23.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in: *Martin Heidegger-Gesamtausgabe*, Bd. 2. Abt. 1, Frankfurt am Main 1977, s. 12

<sup>25</sup> J. Derrida, *ousia et grammè*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 73-74.

<sup>26</sup> J. Derrida, *la différence*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 21. (Tato pasáž není ve zmíněném českém překladu Miroslava Petříčka obsažená.)

<sup>27</sup> *ibid.*, s. 19.

<sup>28</sup> *ibid.*

podle Derridy vztahují jako momenty okliky v ekonomii „différance“: „Et toutes les oppositions de concepts qui sillonnent la pensée freudienne rapportent chacun des concepts l'un à l'autre comme les moments d'un détour dans l'économie de la différence.“<sup>29</sup>

### Závěrečná úvaha

Od začátku do konce přednášky „la différence“ se nabízí otázka po jednotě „différance“, tedy po obecném systému její ekonomie („*système général de cette économie*“<sup>30</sup>). Derrida představuje různé kontexty, ve kterých mu dává smysl différanci myslet, a představuje také její mnohoznačnost („différance“ jako zápis obsahující „a“, „différance“ jako odklad/vyčkávání („*temporisation*“), „différance“ jako různost/rozmístění („*espacement*“)). „Différance“ je nejprve spojena dohromady sjednocením času a prostoru v ní samé prostřednictvím simultaneity, ale později se její jednota stává opět záhadou. V kontextu trasování „différance“ v díle Freuda se dotýká Derrida bodu největší temnoty („*au point de la plus grande obscurité*“), samotné záhady „différance“ („*l'énigme même de la différence*“), toho, co právě rozděluje její pojem zvláštním rozdělením („*un étrange partage*“).<sup>31</sup> Otázkou je, jak myslet zároveň („*penser à la fois*“) „différanci“ jako ekonomickou okliku („*détour économique*“), která v živlu stejného („*dans l'élément du même*“) míří vždy na to, aby znovu našla slast nebo přítomnost diferovanou (odloženou) kalkulem (vědomým nebo nevědomým) a na druhé straně „différanci“ jako vztah k nemožné přítomnosti („*rapport à la présence impossible*“), jako výdaj bez rezervy („*dépense sans réserve*“), jako nenapravitelnou ztrátu přítomnosti („*perte irréparable de la présence*“), nevratný úbytek energie („*usure irréversible de l'énergie*“), ba dokonce jako pud k smrti („*pulsion de mort*“) a vztah ke zcela jinému přerušující na pohled každou ekonomii („*rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie*“).<sup>32</sup> Derrida k tomu ihned poznamenává, že je evidentní, že nemůžeme myslet zároveň ekonomiku a ne-ekonomiku, stejné a zcela jiné („*penser ensemble l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre*“): „Il est évident – c'est l'évidence même – qu'on ne peut penser ensemble l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre, etc.“<sup>33</sup> Avšak není třeba pospíchat s rozhodnutím: „Il ne faut pas se hâter de décider.“<sup>34</sup> Zde stojí čtenář/posluchač na křižovatce různých možných reakcí. Sám Derrida sice záhadu („*l'énigme*“) předkládá, ale připouští hned i možnost, že je z povahy věci neřešitelná v živlu evidence. Čtenář/posluchač jeho přednášky si může říci, že je možné jeden význam „différance“ jednoduše škrtnout, aby bylo zachráněno alespoň něco (nemožnost dosažení odložené přítomnosti), nebo že se Derridovi přes všechnu snahu nepodařilo beze zbytku uvést myšlení Freuda v soulad s heideggerovským postojem k myšlení přítomnosti („*Gegenwart*“) v rámci destrukce dějin ontologie a asimilovat ho do stejnosti své „différance“. Hodlám zde tuto záhadu rozvinout v úvaze, která by mohla zpochybnit i sjednocení času a prostoru v „différanci“.

<sup>29</sup> J. Derrida, *la différence*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 19.

<sup>30</sup> *ibid.*, s. 4.

<sup>31</sup> *ibid.*, s. 20.

<sup>32</sup> *ibid.*, s. 20.

<sup>33</sup> *ibid.*

<sup>34</sup> *ibid.*

„Différančí“ může navíc alternativní pojetí nepřímou osvětlit, pokud zde není metafora světla nemístná.

Překročení alternativy přítomnosti a nepřítomnosti v „différančí“ lze chápat jako jiný výraz pro sjednocení času a prostoru. Jestliže je „différance“ osou mezi dvěma termíny opozice, lze říci, že umožňuje také opozici přítomnosti a nepřítomnosti. Viděli jsme, že Derrida vymezuje „différančí“ vůči přítomnosti i nepřítomnosti, protože chápe přítomnost a nepřítomnost jako symetrické opozice v živlu stejného („le même“). Vedle toho ale potřebuje i jiný vztah mezi přítomností a nepřítomností, aby byla myslitelná opravdová jinakost vůči přítomnosti („différance“, minulé, budoucí). Přestože přítomné nese stopy této radikální nepřítomnosti, není na něj tato jinakost redukovatelná. Tak se dostáváme ke dvojznačnosti v myšlení přítomnosti: jednou je přítomnost pouze symetrickým protějškem nepřítomnosti, podruhé je přítomnost nevyčerpatelnou jinakostí vůči nepřítomnosti. Tato dvojznačnost je obdobou záhady „différance“, jak ji formuluje Derrida. Jde o stejné a zcela jiné („le même et le tout-autre“). Hledisko zcela jiného ale neznamená nějakou jednostrannou asymetrii, protože i zcela jiné zanechává svou stopu na přítomném, a proto musí i zcela jiné implikovat nějakou symetrii ve vztahu k tomu, od čeho se liší. Jednostranná asymetrie ve vztahu opozic je příznakem metafyzického myšlení nebo empirismu.<sup>35</sup> Proto se liší jednak oboustranně symetrický vztah v opozici, který je „différančí“ umožněn, jednak oboustranně asymetrický vztah, ve kterém sama „différance“ stojí proti přítomnosti. Pokud tato dvojice hledisek (oboustranná symetrie a oboustranná asymetrie) vystihuje cosi základního, mělo by být možné aplikovat ji i na opozici stejného a jiného. Rozdíl stejného a jiného může být zaprvé symetrický a zadruhé může jít o oboustrannou asymetrii. Symetrie stejného a jiného je myslitelná v rámci prostoru, oboustranná asymetrie stejného a jiného je myslitelná jako prostor a čas ve vzájemném vztahu za předpokladu, že stejné je živlem prostoru a jiné je živlem času.<sup>36</sup> Pokud zmíněnou dvojici hledisek aplikujeme i na opozici přítomného a nepřítomného, získáme zaprvé časovou symetrii přítomnosti a nepřítomnosti, kdy se přítomné stává nepřítomným a nepřítomné může být zpřítomněno, a zadruhé „différančí“ jakožto čas/nepřítomnost a přítomnost jakožto prostor. Ve vztahu k opozici času a prostoru by toto dvojí hledisko mohlo znamenat zaprvé sjednocení času a prostoru a zadruhé rozpor času a prostoru. V rámci tohoto rozporu by proti sobě stála jednak řada stejnost/přítomnost/prostor a jednak řada jinakost/nepřítomnost/čas.

Domnívám se, že myšlení „différance“ může v širším kontextu integrovat záhadu „différance“, ale zpochybní tím nezbytnost sjednocení času a prostoru, protože uzná zvláštní rozdělení v pojmu „différance“ („un étrange partage“). Přestože Derrida pojímá čas a prostor jako sjednocené ve stejném („le même“) prostřednictvím simultane-

<sup>35</sup> Proto například myšlenka absolutní jinakosti, která není relativní vůči stejnosti, charakterizuje podle Jacquesa Derridy empirismus: „Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre, de cette acceptation résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la „logique“ du discours philosophique, le vrai nom de cette *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage, c'est l'*empirisme*. Celui-ci au fond n'a jamais commis qu'une faute : la faute philosophique de se présenter comme une philosophie.“ (J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, s. 224)

<sup>36</sup> Myšlení prostoru jako stejnosti/stálosti a času jako jinakosti/změny lze najít u Pavla Kouby: „Rozvrhujeme do prostoru změny, a do času stálost, neboť musíme v čase hájit prostor a v prostoru čas.“ (P. Kouba, *Fenomén jako konflikt v bytí*, in: *Smysl konečnosti*, Praha 2001, s. 159)



ity, nemůže k nim přistoupit jako k opozici, kterou zakládá „différance“. Tak by totiž dospěl k paradoxnímu důsledku, že čas odkládá prostor a prostor odkládá čas, čímž by vznikla mezera mezi časem a prostorem a vztah času a prostoru by byl podřízen času a prostoru. Takový odklad a taková mezera ve vzájemném vztahu času a prostoru by také znemožňovaly, aby rozmístění („espacement“) a vyčkávání („temporisation“) bylo „différencí“ „zároveň“ („à la fois“). Jinými slovy to znamená, že mezi časem a prostorem nemůže být oboustranně symetrický vztah, který by měl význam sjednocení času a prostoru, jak to předpokládá klasifikace na konci předchozího odstavce.

Obrátí-li se tedy „différance“ sama proti sobě, objeví se rozpor času a prostoru: jejich zvláštní rozdělení („un étrange partage“). Odtud by mohla vést cesta k možnosti nechápat vztah času a prostoru jako prostorový vztah protějšků, ale pokusit se odlišit vztah protikladnosti od vztahu protějšků tak, aby mohl vystihovat vztah prostoru a času, aniž by ho podřizoval prostoru nebo času. Jestliže jednota času a prostoru znamená jejich bezrozporný soulad, je zde otázka, jak myslet rozpor a konflikt času a prostoru.<sup>37</sup> Lze také říci, že obrat „différance“ času a prostoru“ z názvu této studie je dvojnásobný, protože může znamenat jednak sjednocení času a prostoru, jednak rozdvojení „différance“ na „différenci“ času a na „différenci“ prostoru. Ačkoli Derrida mění zápis difference („différence“) na „différenci“ („différance“), nemění zcela obdobně zápis identity („identité“) na „idantitu“ („idantité“), která by sjednocovala, aniž by rušila difference. Tuto roli hraje svým způsobem stejné („le même“) jakožto doplněk redukce identity na metafyzickou přítomnost. Jestliže „différance“ předpokládá prostor jako neurčitost, ve které teprve stanovuje rozdíly a symetrie, „idantita“ by mohla naopak předpokládat prostor jako rozmanitost, ve které rozdíly vždy již jsou stejně jako rozpory a konflikty.

Stanovisko Derridy ke vztahu času a prostoru lze najít v textu z knihy *Marges / de la philosophie*, který se nazývá „ousia et grammè/note sur une note de Sein und Zeit“<sup>38</sup> a který následuje za textem „la différence“. V kapitole „La cheville de l'essence“ („Čep esence“) Derrida píše:

„Nous faisons comme si la différence entre l'espace et le temps nous était donnée comme différence évidente et constituée. Or, Hegel et Heidegger le rappellent, on ne peut traiter de l'espace *et* du temps comme de deux concepts ou de deux thèmes. On parle naïvement chaque fois qu'on se donne l'espace et le temps comme deux possibilités qu'on aurait à comparer et mettre en rapport. Et surtout chaque fois que, le faisant, on croit savoir ce qu'est l'espace ou le temps, ce qu'est l'essence en général, dans l'horizon de laquelle nous croyons pouvoir poser la question de l'espace et du temps. On suppose alors qu'une question est possible sur l'essence de l'espace et du temps, sans se demander si l'essence peut être ici l'horizon formel de cette question, et si l'essence de l'essence n'a pas été secrètement prédéterminée – comme présence, précisément – à partir d'une „décision“ concer-

<sup>37</sup> Pavel Kouba nabízí i způsob, jak myslet vztah času a prostoru jako konflikt za předpokladu, že není svět myšlen odděleně od toho, co je ve světě (světově): „V této významové konfliktnosti se vše, co je v prostoru, musí jakožto jsoucí bránit před splynutím s ním jednotou svého času a vše časově jsoucí se musí před rozplynutím v čase hájit jednotou svého prostoru.“ (P. Kouba, *Fenomén jako konflikt v bytí*, in: *Smysl konečnosti*, Praha 2001, s. 158)

<sup>38</sup> J. Derrida, *ousia et grammè*, in: *Marges / de la philosophie*. Paris 1972, s. 31-78.

nant le temps *et* l'espace. On n'a donc pas à mettre en rapport l'espace *et* le temps, chacun des deux termes n'étant que ce qu'il n'est pas, et ne consistant d'abord qu'en la com-paraison elle-même.“<sup>39</sup>

To překládám následovně:

„Děláme, jako kdyby nám diference mezi prostorem a časem byla dána jako diference evidentní a konstituovaná. Avšak, Hegel a Heidegger to připomínají, nemůžeme pojednávat o prostoru *a* o čase jako o dvou pojmech nebo o dvou tématech. Mluvíme naivně, pokaždé když si dáváme prostor a čas jako dvě možnosti, které bychom museli srovnat a uvést do vztahu (‘com-parer et mettre en rapport’). A hlavně pokaždé když, zatímco to činíme, věříme, že víme, co je prostor nebo čas, co je *esence* obecně, v jejímž horizontu věříme, že můžeme položit otázku prostoru a času. Předpokládáme tedy, že je možná otázka po esenci prostoru a času, aniž se ptáme, zda zde může být esence formálním horizontem této otázky a zda esence esence (‘l'essence de l'essence’) nebyla potají předem určena – právě jako přítomnost (‘présence’) – z ‘rozhodnutí’ týkajícího se času *a* prostoru. Nemusíme tedy uvádět do vztahu prostor *a* čas, když každý z těchto dvou termínů je pouze tím, čím není, a především spočívá pouze v samotném s-rovnání (‘com-paraison’).“

Z toho plyne, že Derrida myslí sjednocení času a prostoru hlavně s odvoláním na myšlení Martina Heideggera, od něhož přejímá i pojetí přítomnosti z §6 knihy *Sein und Zeit* (*Bytí a čas*). V českém překladu tam čteme:

„Jinými slovy: destrukce stojí před úkolem interpretovat půdu antické ontologie ve světle problematiky temporality. Ozřejmí se přitom, že antický výklad bytí jsoucího je veden myšlenkou ‘světa’, příp. ‘přírody’ v nejširším smyslu slova, a že porozumění bytí získává vskutku z ‘času’. Vnější – ale samozřejmě *jen* vnější – dokladem toho je, že smysl bytí se určuje jako *παρουσία*, příp. *ουσία*, což ontologicky-temporálně znamená ‘přítomnění’. Jsoucno je ve svém bytí pojato jako ‘přítomnění’, tzn. je pochopeno s ohledem na jeden určitý časový modus, totiž ‘přítomnost’.“<sup>40</sup>

Derrida se zajisté neodkazuje na toto místo z *Bytí a času*, aby mohl tvrdit, že podle Heideggera nemůžeme pojednávat o prostoru a o čase jako o dvou pojmech nebo o dvou tématech. Zajímavé ale je, že toto místo, které je důležité pro každý boj proti metafyzice přítomnosti po Heideggerovi, nic neříká o spojení času a prostoru. Přítomnost („Gegenwart“) tam není vztažena k času i k prostoru, protože je prohlášena pouze za časový modus („Zeitmodus“): „Seiendes ist in seinem Sein als ‘Anwesenheit’ gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ‘Gegenwart’, verstanden.“<sup>41</sup> Řekl bych, že Heidegger zde vztahuje ontologii jednostranně pouze k času, protože přítomnost redukuje na čas. Na to lze odpovědět opačnou jednostranností a prohlásit přítomnost za prostor (přítomné jako simultánní, simultánní jako pro-

<sup>39</sup> J. Derrida, *ousia et grammè*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972, s. 64.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 2002, s. 42.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. in: *Martin Heidegger-Gesamtausgabe*, Bd. 2. Abt. 1, Frankfurt am Main 1977, s. 34.

storové) a nepřítomnost naopak za čas (minulé a budoucí jako nepřítomné). Výhoda této opačné jednostrannosti je v tom, že zároveň uvádí čas do vztahu k prostoru. Námitka proti jednostranně časovému pojetí přítomnosti („Gegenwart“) však může být založena také na dvojznačnosti přítomného: „Obě určení přítomného, trvání i netrvání, jsou věcně opodstatněná, ani jedno nelze postrádat.“<sup>42</sup>

S ohledem na načrtnutý postup dodávám, že je třeba se ptát, co všechno může jednota času a prostoru znamenat. Přestože v přednášce *la différance* nacházím sjednocení času a prostoru prostřednictvím simultaneity obojího v „différenci“, vyhnul jsem se termínům jako je „časoprostor“<sup>43</sup>, který má specifický matematický a fyzikální kontext.<sup>44</sup> A komplementárně je třeba se ptát, co je alternativou sjednocení času a prostoru. Lze totiž stejně tak říci, že je sjednocení času a prostoru předpokladem jakéhokoli tvrzení o jejich souladu nebo rozporu. Jak jsem se ale snažil ukázat, Derrida myslí sjednocení času a prostoru i v tom smyslu, že vylučuje smysluplnost myšlení vztahu času a prostoru v textu „ousia et grammè“.

## Shrnutí

Tato studie se zaměřuje na charakteristiky „différance“ v textu a přednášce *la différance* z knihy *Marges / de la philosophie* od Jacquese Derridy. Tři významy „différance“ („différance“ jako nápis obsahující písmeno „A“, „différance“ jako vyčkávání („la temporisation“), „différance“ jako rozmístění („l'espacement“) odkazují k poli písma („le champ de l'écriture“), ale také k otázce po jednotě „différance“. Jednota „différance“ je založena na jednotě času a prostoru, ale obě jednoty jsou potom zpochybněny záhadou „différance“ spočívající v nemyslitelné simultaneitě stejného a zcela jiného. Možnost myslet čas a prostor bez jednoty spočívající v jejich simultaneitě („à la fois“) není myšlením „différance“ eliminována a tato možnost také rozděluje „différenci“. Nakonec se musíme ptát, co může znamenat jednota času a prostoru a zda je pečlivější psát o jejich konfliktu.

## Použitá literatura

- Derrida, J., *la différance*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972  
 Derrida, J., *ousia et grammè*, in: *Marges / de la philosophie*, Paris 1972  
 Derrida, J., *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967-72*, Bratislava 1993  
 Derrida, J., *Violence et métaphysique*, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967  
 Heidegger, M., *Bytí a čas*, Praha 2002  
 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, in: *Martin Heidegger-Gesamtausgabe, Bd. 2. Abt. 1*, Frankfurt am Main 1977

<sup>42</sup> P. Kouba, *Hranice přítomnosti*. in: *Život rozumění*, Praha 2014, s. 104.

<sup>43</sup> Ve francouzštině („espace-temps“) a v angličtině („spacetime“) je běžné opačné pořadí času a prostoru v obdobně složenině s významem prostoročas.

<sup>44</sup> Například Hermann Minkowski na základě zobrazení v geometrickém prostoru mluví o jednotě prostoru a času (union of space and time), kterou vyjadřuje svět (world): „We should then have in the world no longer *space*, but an infinite number of spaces, analogously as there are in three-dimensional space an infinite number of planes. Three-dimensional geometry becomes a chapter in four-dimensional physics. Now you know why I said at the outset that space and time are to fade away into shadows, and only a world in itself will subsist.“ (H. Minkowski, *Union of Space and Time*, in: *The Concepts of Space and Time: Their Structure and Their Development, Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Volume XXII*, Dordrecht 1976, s. 343) Takové přesvědčení má nejen následovníky, ale i kritiky, kteří mluví o redukci času na prostor.

- Hodge, J., *Derrida on Time*, Routledge, New York 2007
- Karcevskij, S., *Du dualisme asymétrique du signe linguistique*, in: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, No. 14, 1956
- Kouba, P., *Fenomén jako konflikt v bytí*, in: *Smysl konečnosti*, Praha 2001
- Kouba, P., *Hranice přítomnosti*, in: *Život rozumění*, Praha 2014
- Minkowski, H., *Union of Space and Time*, in: *The Concepts of Space and Time: Their Structure and Their Development*, Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Volume XXII, Dordrecht 1976
- Petříček, M., *Myšlení obrazem*, Praha 2009

## POZVÁNKA / CALL FOR PAPERS

Revue pro filosofii a společenské vědy ERGOT a Katedra filozofie a humanitních studií Filozofické fakulty UJEP v Ústí n. Labem Vás zvou na symposium na téma "odvaha". K tématu je možno přistoupit z nejrůznějších filozofických nebo společenskovedních úhlů. Symposium se koná v sobotu 21. května 2022 v budově Filozofické fakulty UJEP v Ústí nad Labem, Pasteurova 3544/1, v místnosti B 304 od 9:00 hod.

Zváni jsou učitelé, studenti, specialisté relevantních oborů i široká veřejnost.

Přihlášky příspěvků (jméno účastníka, název příspěvku) přijímáme do konce dubna 2022 na e-mailové adrese [ergot@post.cz](mailto:ergot@post.cz). Prezentace příspěvku by neměla přesáhnout 20 minut a předpokládáme, že bude provázena diskusí.

Příspěvky upravené podle pravidel, jež najdete na stránkách <https://ergotsite.wordpress.com>, a zasláné do konce července 2022 na e-mailovou adresu [ergot@post.cz](mailto:ergot@post.cz) bude možno publikovat v tematickém čísle revue ERGOT. Podmínkou publikace není prezentace příspěvku na symposiu.

Za organizátory a redakční radu:

**Mgr. Petr Bláha, Ph.D.**

**Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D.**



D

V

A

H

A