

RECENZE

J. A. Colaiaco: *Socrates against Athens; Philosophy on Trial*, Routledge N.Y. – London 2001, 266 s.

Ve velmi čtivé a zajímavé práci autor popisuje historické a kulturní pozadí procesu – tj. Athény v době Sókrata s důrazem na společenskou situaci doby, která vedla k procesu a Sókratovu odsouzení. Zdůrazňuje, že Sókratés svou filosofickou misi provozoval v krajně nevhodnou dobu a krajně nevhodným způsobem, což nutně muselo vést ke konci, který nastal. Athény v době Sókrata již nebyly hrdým a silným vůdcem Řecka, který si mohl dovolit existenci disidentů, jako tomu bylo po vyhraných řecko-perských válkách. Naopak, bylo nutno se vystříhat každého náznaku relativizace hodnot v souvislosti s ohrožením státu peloponéskou válkou. Colaiaco svůj výklad předvádí pomocí popisu soudu s detailním studiem Platónových dialogů, ostatních pramenů, i moderní literatury. Jde o střet hodnot státu a filosofa. K tomu se přidává debata o základech řecké civilizace, o roli hrdiny v řeckém světě, o náboženství, občanské neposlušnosti atp. (témata jsou často stále živá). Výklad knihy sleduje stavbu Platónovy *Obrany Sókrata*. Colaiaco se i ve svých ostatních dílech zabývá střetem významných osobností a „doby“ (monografie o Martinu Lutheru Kingovi jr. či Jamesi Fitzjames Stephenovi).

Autor si mj. všímá rozporu mezi *Obranou* (Sókratés jako disident, střet státu a vyššího morálního zákona) a *Kritónem* (Sókratés jako poslušný občan). Řešením je dle Colaiaca odkaz na ironii. Sókratův skutečný postoj je patrně v *Obraně*. V *Kritónovi* je postoj pro běžného člověka. Kritón by nepochopil skutečné záměry Sókrata, proto mu Sókratés předkládá argument (řeč zákonů), který je mu srozumitelný.

Cílem celé knihy je interdisciplinární zkoumání tématu. Kromě starověkých pramenů (*Obrana*, *Kritón*, Thúkýdídés, Homér, *Antigoné* aj.) zkoumá Colaiaco i moderní texty (ať již badatele na téma Platón – Taylor, Burneta, Vlastose, Guthrieho či Kahna, nebo jiné autory – např. J. S. Milla či A. de Tocquevilla). Tak srovnává Sókrata s autory konceptu lidských práv; bere jej jako zastávce přirozenoprávní teorie. Nastihuje i pozadí procesu, průběh procesu ve starověku, historické okolnosti apod. Co se procesu týká, opírá se autor dosti o *Obranu*, o níž soudí (v souladu s většinou badatelů), že celkem věrně odráží postoj historického Sókrata. K samotné žalobě a rozsudku dle Colaiaca nutně muselo dojít, neboť Sókratés působil v nevhodnou dobu. Celý soudní proces není ani tak procesem se Sókratem samotným, ale s dosavadním typem athénské politiky, který byl založen na přesvědčování (v souladu s Gorgiovým tvrzením, že cílem řeči není pravda, ale přesvědčení). Dokud tento typ politiky přinášel Athénám úspěchy, byla ceněna. Tak po řecko-perských válkách byly Athény velkorysé, neboť byly na vrcholu; po peloponéské válce však byly na dně a nemohly si dovolit člověka, který kriticky zkoumá tradiční hodnoty – Sókratés je tak vnímán jako nebezpečí a ohrožení stability systému a jeho hodnot (např. s. 72–73: „...Socrates' admission that he had exerted an influence upon the young to question established authority, even if unintended, was proof enough that he had corrupted them.“). Po porážce z roku 404 př. n. l. bylo také třeba nalézt viníka úpadku Athén. Vina za tento stav společnosti byla svalena na strážce athénské demokracie, tedy na řečníky a sofisty; Sókratés byl (dle něho samého však samozřejmě mylně) chápán jako největší sofista a stal se tak vhodným exemplárním případem. Colaiaco tak ve svém výkladu shrnuje body, v nichž se Sókratés blíží sofistům, ale zejména pak ty, které jej od sofistů odlišují.

Paradoxem je to, že je svými současníky považován za největšího ze sofistů (s. 43: „Nevertheless, the substantial differences between Socrates and the Sophists were apparently unrecognized or ignored by Aristophanes and most of the Athenian public, for whom Socrates posed no less a danger to traditional values than did the Sophists.“). Velký podíl na tomto mělo, dle autora, zařité a stereotypní vnímání Sókrata podle karikatury z Aristofanových *Mraků*. Jako na exemplárního viníka pak na něj byla zřejmě podána žaloba, proti níž neměl šanci se bránit – Colaiaco připomíná (s. 109–110: „... the lack of specification in the written indictment. ... the trial of Socrates lacked what is now known as a bill of particulars linked to the indictment.“), že byla nezvykle nekonkrétní a vágní.

Colaiaco studuje detailně Sókratovu obranu a vyvozuje některé zajímavé závěry. Např. upozorňuje, že v souladu se Sókratovou ironií je *Obrana* spíše útokem než obhajobou. Způsob vedení obrany pak Colaiaco vidí asi jako hlavní „omyl“ Sókrata – z hlediska athénské soudní praxe je vedena zcela nevhodně, neboť nepřesvědčil soudce o své nevině – a alfou a omegou athénské politiky, soudy nevyjímaje, bylo přesvědčení, ne pravda. V kapitole *Maska nevědomosti* autor uznává, že ironie patrně nebyla nejvhodnějším způsobem vedení obhajoby. Ironik je totiž chápán jako ten, kdo má navrch nad ostatními, na něž ironii uplatňuje, jako ten, kdo „ví lépe“. Tím (byť patrně toto Sókratés nezamýšlel – vzpomeňme, že rané dialogy samy často nemají řešení, uplatňoval tedy ironii i na sebe) přizívoval Sókratés nenávisť k sobě samému.

Sókratés si (snad) musel být vědom svého postavení a situace; ale i tak dělal přesný opak toho, co soud chtěl vidět a slyšet a otevřeně provokoval. Colaiaco jako tři podmínky vítězství v soudní při v klasických Athénách vidí logický argument, vzbuzení sympatií poroty a to, že obviněný vytvoří iluzi kladného hrdiny. Sókratés ale nedokázal (nechtěl) minimálně dvě poslední podmínky úspěšné obhajoby splnit. Logická argumentace sama o sobě očividně nestačila. Tak Sókratés (jak upozorňuje autor na s. 106: „Confronting Meletus, Socrates easily catches him in logical absurdities and a gross contradiction.“) sice dokázal porazit Meleta logicky, ale nezbudil sympatie u publika, což mělo dále fatální následek.

Kromě toho, dle Colaiaca, měl Sókratés ještě jednu, pro moderního člověka ne zcela samozřejmou nevýhodu. Sókratés nebyl fyzicky nijak pohledný, což mělo pro řecké myšlení (pravda = krása = dobro) jasný dopad – ohyzný člověk nemůže být skutečně dobrý.

Autor také srovnává Sókratovu řeč s podobnými útvary jak starověkých (Periklés), tak moderních řečníků (J. H. Newman, M. Luther King jr. – s. 36). Zajímavé je také srovnání Sókrata a Antigony. V obou případech dochází u hlavního hrdiny ke střetu poslušnosti k zákonům a poslušnosti k bohům (např. s. 193: „The fundamental difference between Socrates and Antigone is that whereas she bases her stand against the state on the superior duties to the family and immutable divine law, traditional duties recognized by all Athenians, Socrates bases his stand on a unique personal relationship to the divine that most Athenians could not fathom.“).

Colaiaco popisuje soudní zvyklosti a průběh procesu, přičemž v širších souvislostech poznamenává, že Sókratova volba odvolání se na Apollóna patrně také nebyla šťastná, neboť Apollón stál proti Athénám na straně Persie a později Sparty. Navíc, připomíná Colaiaco, náboženské motívy jsou v Řecku hodnoceny rozporně – tak (později) jako další špatný tah uvádí autor Sókratovo odvolání se na své božské vyvolení. Daimonion zase svou soukromou povahou ohrožovalo snahu státu korigovat náboženství (s. 157n), jednak byli božsky posedlí lidé často přijímáni na veřejnosti (tedy mimo mysterijní svatyně) se smíšenými pocity (včetně možného zabití). Zde se ostatně dá odkázat i na samotný text Platóna, kde např. v *Theaet.* 150c7–8 Sókratés sám vyjadřuje svou obavu z postoje lidí k jeho božskému vyvolení. Pěkná je i charakteristika role věštby v řeckém světě – dle Colaiaca nepředpovídá věštba budoucnost; naopak – vrací rozhodování zpět do rukou tazatele, ale přidává mu s tím nové okolnosti, nový pohled (s. 59). Věštba také pojí Sókrata s bájným hrdinou Héraklem a Sókratés je tak „Héraklem filosofie“.

Za jednu z nejzajímavějších je pak možno považovat kapitolu VI – *The Athenian Polis Ideal*, která přináší mnohé širší souvislosti. Colaiaco zde srovnává Sókrata a dvě ikony athénské společnosti – Perikla a Homéra. Sókratés je postaven proti ideálu klasické řecké *polis*, který je vykreslen v Periklově pohřební řeči. V ní řečník oslavuje athénský stát co ztělesnění a rozvinutí Homéřské arété s tím, že se arété přesouvá z několika Homéřových jednotlivců na „všechny“. Sókrata ovšem Colaiaco staví do protikladu k občanovi (*polités*) – Sókratés je soukromník (*idiotés*). Stejný výraz pak

zmiňuje např. i Novotný (*O Platónovi*, III, s. 399), kde staví *idiótai* jako neodborníky, soukromníky a neznalce proti *démiurgai*. Sókratés se neúčastní politiky, což je v klasickém světě *polis* chápáno jako zvláštní (a nebezpečný) zjev. Důvodem podle Colaiaca bylo patrně Sókratovo znechucení. V kapitole *Defensor of Justice* (160nn) se uvádí dva Sókratovy zásahy do praktické politiky – při obou trval jako jediný v době ohrožení státu na dodržování zákonů, což bylo bráno jako podkopávání státu. Zároveň v těchto kapitolách přináší Colaiaco stručný úvod do athénských ústavních institucí se zdůrazněním kolektivní tyranidy *ekklésie* (její fungování např. dokresluje citát A. Blooma – s. 156–157: „Such a man’s presence in the city and his association with the most promising young men make him a subversive. Socrates is unjust not only because he breaks Athens’ laws but also because he apparently does not accept those fundamental beliefs which make civil society possible.“) a role řečnictví v politice. Vzhledem ke značné provázanosti *polis* a jejích občanů je Sókratés co *idiotés* pro město neužitečný, ba přímo nebezpečný (neboť jeho příkladu by mohli následovat další a mohli by se od politiky odvrátit k filosofii – srov. s. 106). Že ovšem podobné úvahy nejsou jen historickým studiem, ale mají přesah až do dnešní doby, ukazuje autor srovnáním Athén po smrti Perikla s Orwellem.

Colaiaco také ukazuje vývoj konceptu hrdinství od Homéra (u něhož platí, že hrdina je aristokrat) k Periklovi, v jehož působení se aristokratické hodnoty přesouvají na obec, čímž dochází k jejich demokratizaci. Změnu z aristokratických hodnot na tytéž v demokratickém podání ukazuje autor i na příkladu války – ta zůstala hodnotou i v demokratickém světě, ale místo hrdiny – aristokrata nastupuje falanx hoplītů. Tato soutěživost je v Athénách vidět ve všech oblastech života – v *ekklésii*, na soudech, v divadle, v atletice. Klasická řecká společnost hodnotí člověka podle jeho výsledků; je to „shame culture“ – kultura studu. V Colaiacově podání se Sókratés snaží změnit tuto kulturu na „guilt culture“ – kulturu viny. Takže zatímco v běžném světě Sókratovy doby jde o posouzení hodnoty činu okolím, Sókratovi jde samozřejmě o svědomí. S tím také souvisí Colaiacem zkoumaná témata „nepolitické politiky“ a svědomí v politice (např. s. 164–165).

Zjednodušeně řečeno, Sókratés se s Athénami rozchází v chápání vztahu mezi dobrým člověkem a dobrým občanem. Zatímco Athény říkají, že být dobrým občanem je podmínkou pro bytí dobrým člověkem, Sókratés to obrací: nemohu být dobrým občanem, aniž bych dříve byl dobrým člověkem (s. 103–104: „He also introduced a new conception of freedom, ... In so challenging Athens, Socrates, the good man, was perceived as a bad citizen. ... Socrates regarded the good man as the only good citizen. ... Yet this contradicted the prevailing view.“).

Podobně panoval mezi Athénami a Sókratem rozpor i v chápání „vlády zákonů“. Athénský postoj patrně představuje Kleón u Thúkýdida (III, 37): „A state in which the laws, though imperfect, are inviolable, is better off than one in which the laws are good but inefficient.“ (s. 190). V *Kritónovi* ale Sókratés s takovým postojem souhlasí – akceptuje trest smrti – vzešel z legitimního procesu, a protože Sókratés souhlasil s athénskými zákony, je povinen se mu podřídit. Nepřesvědčil soud o své nevině (bez ohledu na to, že patrně ani nemohl), nyní tedy musí podstoupit trest. Tento rozpor řeší Colaiaco (jak bylo řečeno již výše) odkazem na ironii v *Kritónovi* a na fakt, že zde Sókratés přináší argumenty, které jsou akceptovatelné i Sókratovými přáteli. Byť s nimi Sókratés nesouhlasí, přijímá závěr soudu. Dle Colaiaca se zde Sókratés více podobá Sókratovi *Zákonů*. Nejde o spravedlnost rozsudku, ale o jeho závaznost. Nepřesvědčil-li Sókratés stát o své nevině, musí rozsudek přijmout. Skutečný Sókratés tak patrně vycházel z toho, že přistoupil-li na soud, deklaroval tím svou ochotu akceptovat rozsudek.

Colaiacova kniha tak kromě popisu samotného procesu a jiných historicko-filosofických postřehů přináší mnohé podněty pro dnešní dobu. Zajímavý je například závěr, že v dnešní době by patrně Sókratés platil za vzor občanských ctností (dodržování zákonů, byť se neúčastní činnosti úřadů). Stejně činy mu však v antice přinesly smrt.

Jakub Vojsa

Friedo Ricken: *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2003, 376 s.

Německý profesor dějin filosofie a etiky F. Ricken, SJ, působící na mnichovské Hochschule für Philosophie, je české čtenářské obci poměrně dobře znám. Z jeho díla jsou k dispozici již dva překlady, *Obecná etika* (Praha: Oikúmené 1995) a hojně využívaná učebnice *Antická filosofie* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1999). Kromě toho vyšlo také několik menších studií, například v internetovém časopise *ProFil*. Na sklonku loňského roku se ale v ediční řadě Grundkurs Philosophie, jejímž spolueditorem Ricken je, objevila kniha s tématem, které tvoří spolu s analytickou filosofií vlastní autorovu doménu a lze říci, že i profesní životní lásku: filosofie náboženství.

Ricken toto dílo po mnoho let odkládal, dlouho se na ně připravoval, a jestliže se nyní odhodlal k jeho vydání, pak máme jistotu, že jde o dobře uváženou a doslova zralou práci. První podněty k ní se datují rokem 1967, kdy začal Ricken sbírat materiály, další významný impuls mu dali roku 1987 manželé Ruth Anna a Hilary Putnamovi (jak Ricken vzpomíná, bylo to při rozhovoru ve známé mnichovské Biergarten „U Maria“), v roce 1991 ho k sepsání práce vyzvalo i nakladatelství Kohlhammer, až se konečně loni objevila hotová kniha na světle božím. Na základě mnoha rozhovorů, které jsme během devadesátých let vedli, mohu potvrdit, že Rickenova Filosofie náboženství vznikala velmi těžce a že dostáváme do rukou text, který si autor doslova protrpěl.

Nemálo se na tom podílel způsob, kterým Ricken pojal filosofii náboženství jako jednu z relativně samostatných disciplín systematické filosofie. Existují stovky různých filosofií náboženství, jež si jevu náboženství všímají zpravidla z hlediska teologie náboženství, méně často sociologie nebo psychologie náboženství, religionistiky, v několika případech rovněž kritiky náboženství. Přesto by pro filosofii, pokud ji chápeme jako jednu ze zásadních variant uplatnění historicky vzniklého a s evropskou kulturní tradicí spoutaného typu racionálního poznání, měla být závazná otázka, jaký je vztah mezi rozumem a náboženstvím. Tak ji na počátku evropské moderny formulovali D. Hume a I. Kant a dosud ji nikdo nepřekonal tím, že by vystihl zásadnější celkovou souvislost jakékoli možné filosofie náboženství, která chce být a skutečně je filosofií a nejen apologetikou vlastního vyznání nebo církevní příslušnosti. Náboženství je výsledkem lidských aktivit, pochází z lidské rozumové činnosti a jako výkon rozumu nás staví před problém (vytyčený právě Hudem), bez jehož analýzy není možná filosofie náboženství: Jaký základ poskytuje rozum pro náboženství?

Ricken vystavěl svou filosofii náboženství na tomto napětí mezi rozumem a náboženstvím, a není třeba zdůrazňovat, jakým obtížím se tím vystavil. Především musí vysvětlit, z jakého pojmu rozumu vychází, protože na rozdíl od náboženství, kde je z nutných důvodů akceptovatelná každá pracovní *ad hoc* definice náboženství, pokud není v rozporu s celou výkladovou koncepcí, u rozumu je nezbytná větší přesnost. Hume dával přednost pojmu teoretického rozumu, protože vycházel z racionálního předpokladu účelnosti náboženství, a tomu podřídil i svůj argument o existenci Boha. Naopak Kant, jak známo, vystavěl filosofii náboženství na závěrech plynoucích z filosofické etiky, a tudíž pracoval s pojmem praktického rozumu. Obojí řešení je možné, ale zrovna tak lze zkoumat, zda neexistuje ještě další, mimo teoretický a praktický rozum stojící základ pro náboženství a jeho poměr k rozumu; stojí-li, pokud je určitelný, v rozporu k rozumu, nebo ho naopak rozšiřuje. Navíc, odvíjí-li se zkoumání tímto směrem, je nezbytné vymezit metody, kterými zjišťujeme vztah mezi rozumem a náboženstvím, stejně jako stanovit kritéria správnosti a oprávněnosti těchto metod, jež zcela zjevně nejsou bez výrazných rizik. Mohly by například vést k racionalistické redukci náboženství, která se v dějinách náboženství již několikrát projevila (v rudimentární podobě v deismu), aniž by se výrazněji osvědčila.

Otázku po vztahu rozumu a náboženství klade Ricken v kontextu konkrétní židovsko-křesťanské náboženské tradice. Nedomnívám se, že by toto tematické omezení mělo konfesní důvody nebo vyplývalo ze zamlčených předpokladů o nejvyšší rozvinutosti křesťanství mezi ostatními náboženstvími. Ricken sám mluví o tom, že jeho cílem není ani mezináboženský dialog, ani odpověď na otázku po „podstatě“ náboženství obecně. Jeho limitující zaměření na křesťanství plyne z toho, že zkoumá projevy v zásadě v sobě identického typu racionality, jenž nese tradici křesťanského myšlení a současně i tradici evropské filosofie. Jistě by bylo možné začlenit do struktury filosofie náboženství i jiná, historicky, prostorově nebo kulturně výrazně odlehlá náboženství,

a pak hovořit například o interkulturní filosofii náboženství, jak přikazovaly módní proudy poslední třetiny 20. století. Nesmírné interpretační obtíže, které plynuly z navázání jinonáboženských a jinokulturních projevů na vysvětlující funkce evropské racionality, a z nich odvozená zkruslení charakteru jiných náboženství už ale dokázaly dostatečně potvrdit, že tyto pokusy nevedou k mezikulturnímu dorozumění, ale naopak k zatemňování kulturních odlišností a k hlubokým nedorozuměním; za všechny pretendenty na místo krále takto vznikajících étosů nepochopení stačí zmínit – nomen omen – německého teologa Hanse Künga.

Ricken zvolil jinou cestu, kterou ve vši stručnosti popisuje sám: Náboženstvím se rozumí to, co zde interpretování filosofové náboženstvím rozuměli. Pojmem náboženství nelze začínat a není to zapotřebí; je úkolem výkladu, aby ukázal prvky takového pojmu a jejich souvislost (s. 16). Kruh filosofů, které Ricken nechává hovořit o náboženství (křesťanství), má velmi neobvyklé uspořádání. Začíná Wittgensteinem a končí Augustinem, k jehož *Vyznáním* měl Wittgenstein velmi blízký vztah. Ricken tak skutečně vytváří kruh, který se nepochybně záměrně uzavírá v tom momentu, jímž začal: v momentu, kdy z filosofie samé vyplyne nikoli otázka, kde a jaké jsou meze racionality, ale zjištění, že takové meze musí filosofie spoluustavovat. Uvnitř kruhu dále promlouvá W. James, Ch. S. Peirce, J. H. Newman, F. Schlegel, I. Kant, D. Hume, B. Pascal, Tomáš Akvinský, a ke slovu se dostává i Plótinos a novoplatonici, jejichž podíl na konstituci filosofie náboženství německého idealismu je nesmírný.

Rickenova kniha je erudované, zasvěcené dílo, kterému bude mezi mnoha dalšími filosofii náboženství náležet přední místo. Představuje nový typ pochopení, zpracování a podání filosofie náboženství, jenž vyrůstá především z rozpoznání příčin nezdarů v pojmání této oblasti filosofie, které prolínají jejími dějinami již po dlouhá desetiletí. Pokud bude moci Nakladatelství Olomouc, které řadu Grundkurs Philosophie vydává, pokračovat i v sérii publikací ze systematické filosofie, jistě se dočkáme překladu rovněž této Filosofie náboženství. Uprostřed toho všeho, co nyní k filozofií náboženství vychází, by byl víc než vítaný už dnes.

Břetislav Horyna

Nikolaj Demjančuk: *Filosofické a vědecké myšlení. Proměna obrazu vědy v analytické tradici*, Dobrá voda: Vydavatelství a nakladatelství Čeněk 2002, 245 s.

Už od vzniku filozofie přitahovala filozofy otázka, co je to vlastně vědění. Zájem o ni se prohloubil od doby, kdy se jedním z hnacích momentů lidského vývoje stala věda a prozatím vyvrcholil tím, že přibližně od poloviny minulého století se objevil zvláštní obor filozofie – filozofie vědy. A protože filozofie je sama svou povahou reflektivní, není divu, že se po mnoha desetiletích existence této disciplíny objevuje zájem o její vývoj a také pokusy o zachycení jejích dějin, připomínající některé problémy, které se v souvislosti s filozofií vědy vracejí. Taková je i recenzovaná kniha Nikolaje Demjančuka.

Demjančuk začíná úvahu o zkoumání vědy o něco dříve než je oficiálně uznávaný počátek filozofie vědy, ale dělá to oprávněně. Zájem o vědu byl silný už dávno před tím, než se pro něj našlo zvláštní jméno, ať už v logické nebo historické tradici. Demjančuk si zpočátku vybírá tu první. Jeho práce má kromě velmi instruktivního úvodu deset kapitol, které jsou věnovány názorům jednotlivých velkých osobností ve filozofii vědy: Fregemu, Whiteheadovi, Russellovi, Wittgensteinovi, Carnapovi, Popperovi, Kuhnovi, Polanyimu, Feyerabendovi a Hintikkovi. Tato řada má ilustrovat Demjančukovu tezi o tom, že základní tendenci ve filozofii vědy 20. století je přechod od logicko-metodologického ke kulturně historickému přístupu k vědě. V úvodu rýsuje nástin svého výkladu, který je pak podrobně rozveden v následujících kapitolách. Ty mají všechny podobné schéma: po stručném představení badatele a jeho prací Damjančuk seznamuje s jeho názory, aby v závěru případně kriticky poukázal na některá slabá místa nebo stručně zhodnotil jeho přínos.

U Fregeho Damjančuk zdůrazňuje nesouhlas s psychologismem, který byl v jeho době poměrně obvyklý. Frege kritizoval tendenci směřovat logiku a psychologii. Pravdivé poznání se podle jeho názoru musí opírat o neměnné a stálé vlastnosti, vztahy a principy. Demjančuk dále ukazuje, jak od

Fregeho výzkumů šla cesta k hledání a koncipování logických a filozofických východisek vědeckého zkoumání, a to jak v díle B. Russella, tak autorů shromážděných okolo Vídeňského kruhu.

Dalším rozebíraným filozofem je A. N. Whitehead, možná proto, že u něj je úvaha o vědeckém poznání zapojena do širší ontologické koncepce. V ní se do popředí dostává organistické a dynamické pojetí skutečnosti jako neustálé změny. Na tomto základě Whitehead požaduje koncipování filozofie vědy, která by vycházela z odmítnutí myšlenek absolutního času a prostoru. Kromě toho se už u něho objevuje tendence zapojit zkoumání vědy do širokého kulturního a sociálního kontextu, která se prosadí ve druhé polovině 20. století.

K logickému zkoumání vědy se vrací B. Russell, který poukázal na paradoxní důsledky Fregeho logického systému, což vedlo ke zhroucení Fregeho myšlenky logicky budované matematiky. Spolu s Whiteheadem v díle *Principia mathematica* tvrdili, že největším objevem 20. století je, že matematika není nic jiného než symbolická logika. Russell se pokusil o převedení užívaného jazyka z roviny předvědeckého běžného jazyka do statutu jazyka odborného. To ho vedlo k rozlišení mezi logickou formou výroku a jeho gramatickou formou. Tím se však stane, že předmětem výzkumu už není svět, nýbrž jazyk. Avšak i Russell varuje před přečeňováním vědy a doporučuje její doplnění moudrostí, správným pojetím cílů lidského života a vyváženým pohledem na člověka a na společnost.

Také pro Wittgensteina je základním objektem zkoumání jazyk. Demjančuk popisuje změny Wittgensteinova náhledu na jazyk v základních etapách jeho filozofického vývoje. V závěru se domnívá, že Wittgenstein zjednodušil pohled na mysl, přecenil moment subjektivního, a naopak podcenil intersubjektivní povahu poznání.

Při charakteristice filozofie R. Carnapa Demjančuk tvrdí, že jeho celková orientace překračuje horizont metodologických východisek Vídeňského kruhu. Carnapa zajímal vztah mezi analytickými a syntetickými tvrzeními. Poukazoval na to, že běžný jazyk není využíván v souladu s teorií verifikace, a že proto mnoho z toho, co bylo řečeno, postrádá poznávací význam. Proto bylo podle jeho názoru nutno pracovat na rozvíjení logicky dokonalého jazyka. Demjančuk sleduje další Carnapův vývoj až k jeho intelektuální autobiografii z roku 1963 a k jeho principu tolerance.

Určitým přelomem v úvahách o vědě byly práce K. R. Poppera. Popper částečně opustil logické zaměření ve filozofii vědy a více se věnoval otázce vývoje vědění. Demjančuk ukazuje nebezpečí, které z tohoto obratu a především z jeho absolutizace plyne: „Vývoj Popperových idejí v jeho pracích i v pracích jeho následovníků ukázal, že odstranění kritéria pravdivosti z metodologie zbavuje metodologická pravidla a standardy obecné platnosti, což otevírá prostor pro skepticismus a metodologický anarchismus“ (s. 131). V Popperově filozofii se ještě s těmito důsledky v plné míře neshledáváme, avšak už u něj je podle Demjančuka kritika instrumentalismu nepřesvědčivá a navíc, odmítnutím indukce a důrazem na metodu pokusu a omylu se prý Popper rozchází s povahou reálné vědecké praxe.

Obrat ke skutečným dějinám vědy provedl až T. S. Kuhn. Demjančuk v této kapitole slevuje ze své snahy postupovat v podstatě monotematicky (se zaměřením na jednoho autora) a poukazuje na to, že v 60. letech 20. století je tendence ke sledování dějin vědy výraznější. Tak se zde vedle Kuhna předmětem jeho úvah stává také I. Lakatos, který ovšem slouží také jako příklad pro srovnání. Zatímco Lakatos zdůrazňuje v úvahách o dějinách vědy především úlohu filozofie, která do nich vnáší řád, Kuhn hájí samostatnost historie vědy. Demjančuk ukazuje, jakým způsobem kritizují oba dva falzifikaci jako kritérium vědeckosti. Kuhn svým zájmem o to, co se děje v tzv. světě 2 (podle Popperovy klasifikace procesy, které se odehrávají v naší mysli při poznávání), dochází k ospravedlnění celých dějin vědy bez přihlídnutí k tomu, jak ovlivňovaly posun lidského vědění.

Následujícím předmětem Demjančukova zájmu je M. Polanyi. Pro toho je psychologický, sociální a kulturní kontext vědy primární, zatímco logickometodologickou vybavenost vědce považuje za sekundární. Demjančuk rozebírá jeho pojem tichého vědění, tj. těch intelektuálních aktů, které nelze dokonale zachytit pomocí verbálních výroků. Zaměřuje se také na Polanyiho pojem víry-důvěry. Ačkoliv oceňuje jeho důraz na svobodu vědce a jeho osobnost, poukazuje na to, že jeho důsledkem je skutečnost, že pro Polanyiho je irrelevantní otázka historické proměny vědy jako zvětšení adekvátnosti vědeckých výroků vzhledem ke světu.

Tato tendence svým způsobem vrcholí u P. K. Feyerabenda, u něhož se už setkáváme s anti-scientistickými tendencemi. Demjančuk sleduje vliv starší filozofické tradice, která se odráží ve

Feyerabendově díle. Zajímavé je jeho zdůraznění, že na Feyerabenda měl poměrně velký vliv i Popper, filozof, kterého Feyerabend ve svých dílech téměř systematicky napadá. Rozebírá jeho pojem epistemologického anarchismu a jeho kritiku Kuhnova pojetí vývoje vědy (střídání normálních období s revolučními), stejně jako jeho absolutizaci principu nesouměřitelnosti teorií. Uzavírá, že „nedůslednost v názorech Feyerabenda obsahuje kromě nepochybných pozitivních prvků, jako jsou kritika dogmatismu a absolutizace logických metod analýzy ve vědě, i zpochybnění pravdy a vědecké racionality“ (s. 211).

Posledním předmětem Demjančukova výkladu je finský filozof J. Hintikka. Ten začal působit v době, kdy logický empirismus hledal východisko pro řešení otevřených problémů v moderní logice. Hintikka obhajuje jednotu filozofie a logiky při filozofické reflexi vědy. Demjančuk se zabývá jeho rozlišením hloubkové a povrchové informace a především jeho výzkumem problematiky možných světů, jejichž sémantika podle jeho názoru modeluje některé aspekty reálného procesu poznání.

V závěru Demjančuk charakterizuje vývoj filozofie vědy jako vývoj od určitého statického pohledu na vědu u logických empiriků přes dynamiku a zapojení do kulturního kontextu v kritickém realismu a historické škole k rozvíjení sofistickované verze empirismu v analytické tradici. Tvrdí, že „v tomto smyslu dochází k nalezení určitého konsensu uvnitř filozofie vědy“ (s. 235).

Demjančukova kniha je dobrým a instruktivním popisem toho, co se ve filozofii vědy v minulém století událo. Demjančuk vychází z primární literatury a srozumitelným jazykem přibližuje čtenáři základní problémy, s nimiž se tato disciplína setkává i pokusy o jejich řešení. Dá se očekávat, že jeho práce nalezne u zájemců o tuto problematiku kladný ohlas a některé z nich povzbudí i k dalšímu samostatnému studiu. Tím spíše mrzí některé formální nedostatky, které jsou do značné míry i záležitostí redakce. Je to za prvé dost neobvyklé používání „s“ a „z“, takže se můžeme setkat např. s tvarem „filosofie pozitivizmu“, který podle mého názoru neodpovídá ani momentálně dost liberálním pravidlům pravopisu. Vedle toho se v seznamu literatury dvakrát objevuje Toulminův *Return to Reason* (s. 242). Tyto nedostatky poněkud ruší při čtení, nicméně nemohou oslabit celkový velmi dobrý dojem z Demjančukovy knihy.

Ivana Holzbachová

Milan Znoj (ed.): *Šance otevřené společnosti. K poctě Karla Raimunda Poppera*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica 3/1999, Studia philosophica XIII, Praha: Karolinum 2002, 116 s.

Dílo K. R. Poppera, jedné z velkých postav filozofie 20. století, zasáhlo přinejmenším dvě disciplíny – filozofii vědy a filozofii společnosti. Sborník ke stému výročí Popperova narození je z druhé oblasti, zkoumá různé aspekty Popperových názorů nebo jeho působení na politiku. Josef Moural v příspěvku *Otevřená společnost: geneze a kontext* vhodným způsobem uvádí celou problematiku tak, že připomíná období formování Popperových názorů a historii psaní knih, o něž se jeho význam jako filozofa společnosti opírá – Otevřené společnosti a jejich nepřátel a Bída historicismu. Čerpá přitom částečně z knihy M. H. Hacoheha o první části Popperova života, jejíž je jeho stať zároveň velmi poučenou recenzí. Všimá si historického i osobnostního kontextu Popperovy práce.

Stať Jiřího Musila *Který druh historicismu kritizoval Karl Popper?* se jakoby rozpadala do dvou nesourodých částí. V první se vypořádává s Popperovým pojetím historicismu a způsob jeho práce může čtenáři způsobit bolení hlavy. Částečně je to dáno i tím, že sám Popper pod pojmem „historicismus“ skrývá přinejmenším dvě formy myšlení. Nicméně ani to neopravňuje Musila k tomu, aby zaměňoval výrazy „historismus“ a „historicismus“, a tím zmatek ještě zvětšoval. Závěrečná část pátá pak zajímavě poukazuje na to, že problémy, na něž svým způsobem reagoval Popper, zůstávají předmětem tázání badatelů v oblasti společenských věd, avšak způsoby jejich zkoumání i náznaky řešení se od Popperových dob změnily.

Milan Znoj zkoumá *Kritický racionalismus z morálního hlediska*. Odmítá myšlenku, že Popperova politická teorie je jen aplikací jeho vědecké metodologie na společnost a politiku. Poukazuje

na analogie mezi Popperovým přístupem k vědecké metodologii a k základním pravidlům zkoumání společnosti a vidí ji v hledání něčeho (přesvědčení a hodnot), které stojí za racionálními postupy a postojí a podmiňují je. Poukazuje zde na Kantův vliv na Popperovo myšlení.

Miroslav Novák porovnává *Poppera a Schumpetera: Dvě neklasické teorie demokracie*. Oba myslitelé kritizují klasické teorie demokracie. Zdůrazňují, že demokracie nemůže být vládou lidu. Popperova teorie však v sobě nenese „elitářské“ prvky, které bývají vytýkány Schumpeterovi. Popper považuje za základní možnost vyměnit v demokratickém režimu vládce pokojnou cestou – svobodnými volbami. Zaujímá přitom k otázce politické kompetence řadových občanů méně skeptické stanovisko než Schumpeter. Novák se domnívá, že v dnešním období se lze v úvahách o systému vlády inspirovat Popperovými myšlenkami.

Také Zuzana Parusníková zdůrazňuje jednotu Popperova díla. V příspěvku *Otevřená společnost – otevřené myšlení; jednota metody ve filozofickém dile K. R. Poppera* poukazuje na to, že procedura falzifikace a metoda pokusu a omylu se uplatňují v obou sférách Popperova zájmu – ve filozofii vědy (přerůstající obecněji v problematiku růstu poznání) a v teorii společnosti. Zmiňuje se o některých kritikách zaměřených na možnosti zjednodušení interpretace společnosti v Popperově díle (Adorno), domnívá se však, že je především nutno ocenit Popperovo zdůraznění jedince, jeho politický realismus a dějinný optimismus.

Marek Hrubec hledá *Hegelovské předpoklady otevřené společnosti*. Už tato otázka obsahuje kritiku Popperova negativního přístupu k Hegelovi. Hrubec zasazuje Hegelovu filozofii do kontextu jeho doby a odmítá interpretace, jež v ní vidí předchůdkyni totalitárních ideologií. Zastavuje se u rozboru Hegelových názorů v dílech Ch. Taylora a J. Rawlse a poukazuje na to, že tyto autoři jsou schopni na rozdíl od Poppera Hegelovu teorii částečně přijmout. Inspirativní může podle jeho názoru být především Hegelovo pojetí pospolitosti.

Miloš Havelka se ve stati *SPD a kritický racionalismus Karla R. Poppera* zabývá konkrétními důsledky Popperových názorů v politice. Popper se pro SPD stal zajímavým „především svou snahou o formulaci nových pravidel politického diskurzu“ (s. 86). Pro jeho potřeby jsou podle Havelky důležité Popperovo pojetí kritičnosti, falibilismu a falzifikace a také jeho odmítnutí historicismu. Jejich důsledky pro politické uvažování pak Havelka v dalším textu rozebírá a konstatuje, že přispěly k prosazení požadavků racionálního pročišťování jak vnitrostranických, tak veřejných politických diskusí.

Václav Žák v článku *Historická podmíněnost otevřené společnosti* poukazuje na to, že Popperův pojem otevřené společnosti vznikl v přesně definovatelných historických podmínkách a že Popper sám neměl představu o tom, jak bránit demokratické instituce v zemích, které prošly jiným vývojem než „tradiční“ demokracie. Proto je podle Žákova názoru naivní snažit se aplikovat jeho myšlenky na státy, které za sebou mají jinou historii. A to se týká i těch států, které se o demokracii pokoušejí v dnešní Evropě.

Martin Profant se zabývá dílčím problémem, jemuž se Popper okrajově věnoval na konci svého života. Jeho stať nese název *Otevřená společnost a moc televize*. Popper se domníval, že televize demokracii ohrožuje. Profant resumuje jeho důvody a vyvozuje z nich závěry pro současnou situaci. Ukazuje však na to, že problém zůstává otevřený – pro Poppera i pro nás.

Pavel Barša se popperovské problematice týká jen nepřímo. Jeho tématem je *Rawls v postkomunistické Evropě*. Souvislost s popperovským tématem je v tom, že i Rawls, byť zpočátku v menší míře, se stal součástí diskusí o možnosti budování demokracie v postkomunistických zemích. Barša konstatuje, že Rawlsovy názory se vyvíjely: pozdní Rawls omezil platnost své teorie na společnosti, které jsou již liberální a tím liberály v nových demokraciích zklamal. I proti tomuto zklamání chce Barša bojovat poukazem na to, že úlohou liberálů v neliberálních společnostech je povzbuzovat lidi k tomu, aby prováděli racionální volby a vedli rozumný dialog.

Jak poznamenal Milan Znoj v úvodu k celému sborníku, autoři příspěvků nechtěli oprašovat tradice. Hledají a nacházejí to, co je v Popperově díle živé, to znamená problematičké a hodné diskuse. Domnívám se, že v tomto ohledu je jejich sborník úspěšný, a právě proto je důstojnou připomínkou Popperova myšlení.

Ivana Holzbachová

Wojciech Ślowski: *Trzy światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*, Warszawa: MIX 2001, 165 s.

Karl R. Popper (1902–1994) patří k významným postavám filozofie 20. století. Literatura zabývající se jeho dílem a osobností je rozsáhlá a jen na Internetu zahrnuje tisíce hesel. Přesto vznikají díla stále nová, nabízející pohled na Poppera z nových stran. Jednou z takových prací je recenzovaná knížka W. Ślowského. Ten ji koncipoval jako úvod do dalšího studia Popperovy filozofie především pro polského čtenáře. Proto se setkáme hlavně s citacemi polských prací o Popperovi, které nás překvapí svou hojností. Stejně tak seznam Popperových děl přeložených do polštiny nám ukáže, že v Čechách jsme svůj dluh vůči dlouho zakazovanému filozofovi začali teprve plnit, třebaže i u nás jsou jeho základní práce přeloženy.

Ślowského kniha má deset kapitol, většina z nich se věnuje speciálním problémům plynoucím z Popperova díla. Je inspirována Popperovým učením o třech světech, které je rozebíráno z různých hledisek.

První kapitola se vymyká celkovému schématu tím, že v ní Ślowski podává nárys života a díla K. R. Poppera. Stručně seznamuje čtenáře s problematikou, jíž se Popper ve svých jednotlivých knihách dotýkal a konstatuje, že teorie tří světů se objevila poprvé roku 1968 na XIV. mezinárodním filozofickém kongresu. Jak známo, v této teorii Popper rozlišuje světy 1, 2 a 3, z nichž první je světem fyzických věcí, druhý světem našich psychických procesů, podílejících se zejména na myšlení, a třetí světem myšlenek (včetně možných myšlenek), které jsou výsledkem této činnosti, ale jsou na ní od okamžiku svého vzniku a vyslovení nezávislé.

Podrobně se této teorii věnuje Ślowski v druhé kapitole (Koncepte tří světů), kde se ji snaží důkladně interpretovat a ukázat nejasnosti a problémy, které jsou s ní spojeny. Dotýká se mj. problému platónské interpretace Popperovy teorie a zaměřuje se především na speciální roli jazyka v ní. Ta není podle Ślowského dostatečně prozkoumána. Je nutné konstatovat, že problematika jazyka prolíná i ostatními kapitolami jeho práce. Zde se však soustředil na otázku originality Popperovy koncepce (ukazuje se, že Popper zdaleka není bez předchůdců) a na problematiku možného skrytého vlivu Hegelova pojetí vývoje.

V třetí kapitole (Role subjektu v poznání) Ślowski zdůrazňuje Popperovu snahu spíše zmenšit roli subjektu v poznání a jeho přesvědčení o racionálnosti lidského poznání. Ślowski se zde zabývá také vztahy mezi světem 2 a světem 3. Svět 3 by nemohl vzniknout bez světa 2, nicméně neřídí se psychologickými zákonitostmi, které působí ve světě 2, nýbrž zásadně zákonitostmi svými. Poukazuje také na to, že zárodky této teorie se objevily už před rokem 1968.

Čtvrtá kapitola (Objektivní vědění) pojednává o genezi koncepce světa 3, která počíná vlastně už Popperovou základní prací *Logik der Forschung*. Ślowski ukazuje, že tato koncepce nutně vede Poppera k otázkám jazyka a především k biologické teorii vývoje. Poukazuje i na to, že Popperova snaha bránit objektivitu vědy souvisí s jeho obranou tradičních hodnot racionalismu ve smyslu důvěry ve vědecké poznání, důvěry, která se ve 20. století začala povážlivě drolit.

S objektivitou vědění souvisí i téma kapitoly nazvané Antipsychologismus. Ten u Poppera spočívá v odmítnutí závislosti objektivního vědění na poznávacím subjektu. Toto odlišení má svou starou tradici v dějinách filozofie (sám Ślowski upozorňuje na Leibnize), nicméně Ślowski se domnívá, že Popper zašel dál než bylo nutné, když pro objektivní vědění vytvořil samostatný svět. Poukazuje na to, že právě zde se Popper nemohl vyhnout úvahám o funkcích jazyka – a to popisné a argumentační. Srovnává Popperovo pojetí jazyka s některými dalšími pojetími, zejména Tarského (jehož úvah o metajazyku si Popper velmi vážil) nebo Freuda.

Šestá kapitola (Evoluční teorie vědění) se zabývá jednak problémy, které se vynořují v souvislosti s tím, že Popper považuje epistemologii za oblast závisející na dalších filozofických disciplínách (zvl. na ontologii a metodologii), a dále Popperovou tendencí zapojit svou teorii vývoje vědy do celkové teorie vývoje organismů, přesněji do (pozměněného) darwinovského modelu vývoje. Poukazuje na to, že Poppera nezajímala otázka vědeckého objevu a zabývá se i Popperovým pojetím pojmu „vědění“. Rozebírá také problematiku kontinuity a diskontinuity vývoje vědění, a to zejména v souvislosti s Popperovým pojetím pravdy a jeho chápáním vývoje (pokroku) vědění jako postupného, ale ne vždy nutně kontinuálního přibližování se k pravdě.

Teorie jazyka, což je název dalšího oddílu Słomského práce, ve mně vzbuzuje největší pochybnosti. Popper v podstatě žádnou teorii jazyka nevytvořil, i když se samozřejmě v souvislosti s věděním a vědou jazykem zabývat musel. Z těchto zmínek konstruuje Słomski představu souborného názoru Poppera na jazyk. Skutečnost, že s tím měl potíže, dokumentuje i pohled do jeho poznámkového aparátu, který se poněkud liší od aparátu k jiným kapitolám. I když v něm nalezneme poukazy na Poppera a práce o něm, velké místo v něm zaujímají odvolávky na obecné práce o filozofii 20. století. V samotném textu pak dominuje výklad základních problémů teorie jazyka. Nicméně v závěru kapitoly Słomski správně upozorňuje na to, že pokusy zařadit Poppera do analytické filozofie jsou chybné. Domnívá se však, že jistá podobnost mezi Popperem a filozofií jazyka existuje.

Následující kapitola (Mezi vědou a ne-vědou) vychází ze skutečnosti, že Popper do svého světa 3 zařazuje daleko více objektů než jsou jen vědecké teorie či otázky spojené s vyslovenými hypotézami. Sám Słomski se soustřeďuje na problematiku vztahu vědy a umění, které podle Poppera do této oblasti nepochybně patří. Kapitola rozvíjí především úvahy, jakým způsobem se věda umění podobá a jakým se od něj liší, přičemž na rozdíl od Poppera, který zdůrazňoval zejména podobnost těchto dvou oblastí duchovního života lidí, podobnost spočívající v tom, že obě jsou závislé na lidské tvořivosti, podle Słomského je třeba vzít na vědomí i jejich rozdíly. Ty se vztahují zejména k pojetí skutečnosti a dále k poměru mezi tvůrcem a odběratelem ve vědě a v umění. Vědecké teorie podle něho nemají charakter komunikátů, protože cílem vědce není vypovídání pravdivých tvrzení o světě, nýbrž pouze hledání takových tvrzení.

Trochu mimo hlavní proud problematiky rozebírané ve Słomského knize je předposlední kapitola věnovaná Popperově teorii politiky. Autor je přesvědčen, že některé základní myšlenky týkající se demokracie ve společnosti, možnosti otevřené diskuse a použití metody pokusů a omylů mají souvislost s tím, s čím se Popper setkal v praxi vědeckého bádání. Odmítá však představu, že by tu šlo o pouhou aplikaci těchto metod. Na to je podle něj Popper v politice příliš pragmatikem a na rozdíl od přírodních věd zdůrazňuje, že při řešení společenských problémů je třeba vycházet od jednotlivce.

Poslední kapitola (Metafilozofie) se zabývá Popperovými názory na roli filozofie. Słomski poukazuje na skutečnost, že Popper chápal filozofii zejména z hlediska „praktických“ potřeb. Příliš si necenil rozpracování „autentických“, zejména metafyzických filozofických problémů, ale zdůrazňoval, že role filozofie se objevuje zejména tehdy, když v praxi všedního života nebo v praxi vědecké narážíme na otázku, kterou v dané oblasti nemůžeme vyřešit prostředky, jež jsou této oblasti vlastní. Ve 20. století byla takovým problémem především věda. Popperova filozofie je obranou široce chápaného racionalismu proti iracionalismu. Słomski dále řeší otázku vztahu Poppera k pozitivismu a k analytické filozofii. Přestože Popper obojí kritizoval, nacházíme v jeho filozofii ohlas problémů, jimiž se tento významný proud filozofie minulého století zabýval.

Jak napsala v recenzi na Słomského práci A. Motycka, kniha může sloužit jako úvod do studia zejména mladým lidem, kteří se chtějí blíže seznámit s Popperovou filozofií. Domnívám se, že je užitečné, že autor ukázal na různé problémy, které jsou s Popperovou filozofií spjaty, a nedělá z Poppera idol určený k obdivování. Jako každá velká postava v dějinách filozofie Popper především nastoloval otázky, ačkoli to z jeho způsobu dikce není vždy na první pohled patrné. Ostatně, i podle jeho vlastního názoru lze plodnost teorie hodnotit právě na základě toho, kolik dalších otázek umožňuje položit.

Ivana Holzbachová

Jaroslav Opat: *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka. Česká otázka včera a dnes*, Praha: Ústav T. G. Masaryka 2003, 534 s.

Jaroslav Opat patří k našim nejvýznamnějším znalcům T. G. Masaryka. Prokázal to už ve své monografii *Filozof a politik T. G. Masaryk 1882–1893*, která vyšla nejprve v samizdatu (1985), potom v roce 1987 v Kolíně nad Rýnem v nakladatelství Index a konečně v roce 1990 v pražském nakladatelství Melantrich. Už v této knize spojil zdařile Masarykův životopis osobní, politický

a vědecký. Svou detailní znalost masarykologické problematiky uplatnil i v dalších pracích – například v souboru *Masarykiana a jiné studie* nebo v práci *T. G. Masaryk – Evropan a světoobčan*. V devadesátých letech minulého století se Jaroslav Opat jako ředitel Ústavu T. G. Masaryka a Masarykova ústavu AV ČR, předseda redakční rady Spisů TGM i organizátor řady mezinárodních konferencí věnovaných Masarykovi rozhodujícím způsobem zasloužil o obnovu a rozvoj masarykologického bádání v naší republice i v zahraničí.

Přirozeným vyvrcholením Opatova zájmu o Masaryka je monografie *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka* s podtitulem *Česká otázka včera a dnes*. Práce je rozčleněna do tří oddílů (Před Velkou válkou, Ve válce a Tvůrce demokracie) a uzavírá ji celkové hodnocení Masarykovy osobnosti a díla s názvem *Demokrat humanista. Ne mesiáš! Chtěl bych se zastavit především u tří významných rysů Opatovy monografie*:

1. Podle mého názoru dostáváme poprvé do rukou úplný přehled Masarykova života. Jak sám autor připomíná, Zdeněk Nejedlý své obsáhlé dílo ukončil rokem 1886, zevrubný životopis *Za ideálem a pravdou* od Stanislava Poláka postupně vychází a dospěl zatím do roku 1893. Máme k dispozici starší životopisy (Jaromír Doležal, Jan Herben), které nepostihují závěrečné období Masarykova života, nebo práce (Jiří Kovtun ad.), které si všímají určitého období Masarykovy činnosti. Opat jde dál a věnuje do určité míry pozornost i tzv. „druhému životu“ T. G. Masaryka, problému, který před ním začal zkoumat Lubomír Nový.

2. Masarykovo myšlení je v Opatově práci vřazováno do určité míry do dobových filozofických diskusí. Zejména první oddíl práce vysvětluje Masarykovo názory na pozadí a v diskusních sřetech s jeho ideovými odpůrci. Netýká se to jen otázek kolem sporu o smysl českých dějin, ale také rozboru ruského myšlení nebo marxismu. Přestože autor není odborný filozof, i v pasážích věnovaných Masarykově činnosti za 1. světové války usiluje především o to, aby postihl souvislost tehdejší Masarykovy filozofické a mravní orientace s jeho myšlením předválečným. Prokázal, že se to projevilo především v jeho přístupu k demokracii, v jeho pojetí 1. světové války jako světové revoluce, jako zápasu demokracie s teokracií, i v chápání událostí v tehdejším Rusku.

3. Přesto však je třeba říci, že převážná část textu je věnována Masarykovu úsilí o naši politickou samostatnost a budování státu. Na základě zevrubného archivního a pramenného studia je vloženo Masarykovo místo v politických dějinách českého národa a Československé republiky. Sledujeme přípravu ústavy, prezidentské volby, Masarykovy spory s Karlem Kramářem, jeho vztah k řešení národnostní otázky, zejména k problému česko-německému, Husovy oslavy, Masarykovy zahraniční cesty, oslavy desetiletí ČSR, diskusi s Viktorem Dykem, Masarykovu reakci na nástup Adolfa Hitlera k moci. Podle mého soudu máme tak před sebou mimořádně poučený Masarykův politický životopis spojený s politickými dějinami první republiky. Přesvědčuje nás o tom, jak stále málo o Masarykovi skutečně víme, jak je cenné odkrývání nových faktů, jejich nová interpretace a vřazování do nově nahlížených souvislostí.

Jednou ze závažných otázek, která byla v uplynulém desetiletí znovu a znovu kladena, je problém aktuálnosti Masarykova odkazu. Nevyhýbá se jí ani Jaroslav Opat, a když se zamýšlí nad tím, co Masarykovo celoživotní dílo znamená v současnosti, pak zdůrazňuje, že Masaryk je pro nás stále především humanistou a demokratem, příkladem kritického vnímání světa, inspirujícím svým důrazem na vzdělání, mravnost a poctivou vytrvalou práci.

Jan Zouhar

Eduard Radvan: *Problém bezpečnosti v politickém a etickém myšlení*, Brno: Centrum strategických studií 2004, 125 s.

Je zřejmé, že studie Eduarda Radvana otevírá mimořádně závažný problém vztahu politiky a morálky. Politická rozhodnutí v dnešním světě, která vedou k použití vojenské síly, jsou přirozeně především vedena mocenskými zájmy. Podle mého názoru je prakticky nemožné hodnotit, zda byla učiněna proto, aby byly naplněny určité proklamované mravní hodnoty, nebo zda jsou těmito

hodnotami a mravními principy dodatečně zdůvodňována. Navíc se pohybuje v prostředí střetávání různých hodnotových systémů, které se odvolávají na různé náboženské, filozofické či politické koncepce. Práce Eduarda Radvana se dělí do dvou částí. První obsahuje kapitoly Politický realismus a etika ctnosti, Politické myšlení a etika povinnosti a Politické myšlení ve „světě neurčitosti“ a etika odpovědnosti, druhá je členěna do kapitol Moc ve službách státu a národa (je uvozena analýzou Platónova pojetí společnosti), Politika ve službě mravního zákona (vychází z rozboru nápravných snah J. A. Komenského) a Moc ve službě bezpečnosti člověka (připomíná v úvodu Aristotelovo učení o morálce, válce a míru a vojenské ctnosti).

Struktura práce se opírá o zvolenou typologii tří podob politického a morálního myšlení. Problematika typologie etických postojů a s tím spojeného politického jednání je už řadu let předmětem úvah morální a politické filozofie. Autor je dobře obeznámen s problematikou typologie etických teorií a praktických postojů a je mu zřejmé, že zatím není zcela vyjasněna terminologie označování jednotlivých etických postojů. Za přínosné ve vztahu k politickému myšlení a rozhodování je pokládáno například Ganthalerovo řešení typologie etických přístupů v preskriptivní (normativní) etice. Ganthaler, jak známo, dělí preskriptivní etiku na normativní v užším slova smyslu a na axiologickou. V normativním přístupu pak rozlišuje teorie teleologické, ve kterých je etické rozhodování odvozováno z cíle (účelu), kterého má být dosaženo, a deontologické teorie, které zdůrazňují závaznost morální normy, příkazu. Axiologická etika pak sleduje naplnění dobra, které může být různě chápáno, ale mravní jednání je z tohoto hlediska hodnoceno.

Zejména Max Weber se ve studii Politika jako povolání (1919) začal zabývat mj. i étosem politiky, vztahem mezi etikou a politikou. Ukázal, že veškeré mravně zaměřené jednání je zde určováno jednou ze dvou principiálně odlišných a zdánlivě neslučitelných mravních orientací. Nazývá je etikou přesvědčení (smýšlení) a etikou odpovědnosti. Etika přesvědčení neznamená ovšem nezodpovědnost a etika odpovědnosti není bezzásadová. V jednání, které je vedeno etikou přesvědčení, sledujeme naplnění jistých principů, zásad, a tyto cíle ospravedlňují použité prostředky. Podle Webera nemůže žádná etika obejít skutečnost, že úsilí o naplnění proklamovaných dobrých cílů počítá často s mravně pochybenými prostředky a přináší otázku jejich oprávněnosti. Napětí mezi cílem a prostředky se nelze v politice vyhnout, protože rozhodujícím prostředkem politiky je podle Webera násilí. Etika odpovědnosti nepřenáší předvídatelné důsledky mého jednání na jiné lidi, znamená zodpovědnost za tyto důsledky jednání. Politik, který podle ní jedná, pocituje odpovědnost za následky, které rozhodování přináší. Počítá s nedostatky lidí, které nepřenáší na následky svých činů. Weber na základě hrůz 1. světové války konstatuje že se konečný cíl politického jednání a jeho původní smysl dokonce zpravidla nacházejí v neadekvátním vztahu. Etika někdy nehraje důstojnou roli. Po válce vítěz říká, že zvítězil, protože byl v právu, kdo válku nezvládl, namlouvá si, že nemohl dále snášet válku, ve které se bojovalo za mravně špatnou věc, poražený hledá viníka.

Soudobý filozofický diskurs přináší v oblasti sociální a morální filozofie řadu stanovisek, které buď problematizují nebo hledají východisko z tzv. postmoderní situace. Jedním z nejvýznamnějších představitelů těchto snah je nesporně J. Habermas se svou sociologickou teorií komunikativního jednání a svou etickou teorií komunikativní racionality. Právě teorie komunikativní racionality má napomáhat v normativní formě stabilizaci životního světa. Habermas konstatuje, že zdůvodnění morálky a práva metafyzickými principy již není možné. Základem normativní teorie může podle něho být struktura samotného jazyka, na minimálních normativních předpokladech každé jazykové komunikace. Tato etika, která je označována jako diskursivní, vychází z toho, že normativní požadavky se vzhledem ke svému racionálnímu jádru prověřují stejně jako ostatní výroky a že mají diskursivní (ne monologický) charakter. Jazyk obsahuje vnitřní normativitu a ta je využívána k formulování normativních podmínek komunikace o tom, co a jak být má. Habermas ví, že ve společenské skutečnosti převládá instrumentální, a ne komunikativní jednání, ale je přesvědčen, že i minimální komunikativní racionalita brání totálnímu popření humanity.

Jedním z důsledků tohoto stavu je problematizace bezpečnosti občanů jako jedné z klíčových oblastí fungování moderního státu. Významný současný německý filozof a sociolog Ulrich Beck nové nejistoty a ztrátu bezpečí dokonce stratifikuje a rozlišuje sociální nejistoty, které plynou z hospodářsko-sociálních důsledků fungování moderních společností (např. masová nezaměstnanost), dále přímé ohrožení zdraví a života, které je důsledkem kriminality a násilí ve společnosti,

ale také ekologických rizik, nebezpečných látek v ovzduší, půdě a potravinách, a konečně ztrátu víry v základní civilizační hodnoty, například v pokrok a vědu. Nejistota jako ztráta bezpečí a nárůst bezpečnostních rizik je důsledkem křehkosti státu, který je sice vybaven řadou mocenských prostředků, ale mnohdy selhává, když je konfrontován s projevy moderní nejistoty. Rizika jsou produkována systérově, čelit jim má každý sám.

Radikální pluralismus a individualismus, do kterého podoba soudobé společnosti stále více přechází, neznamená pouhou mnohost věcí, institucí, názorů, ale je to v podstatě organizační princip, založený na pravidle dát slovo každému. Vztah vůči jinakosti neznamená tedy dnes nadřazenou toleranci, ale rovnoprávnost v přístupu ke slovu. Je zde problém, jak současně vychovávat k uplatňování tohoto principu a k odpovědnosti za překonávání násilí, bezpečnostních rizik a prosazování pocitu bezpečí. Jinými slovy – kde končí svoboda názorů a začíná kontrola jednání, které z těchto názorů vychází, případně eliminace rizik, které z tohoto jednání vyplývají pro ostatní.

Nabízí se otázka, jak se vyrovnat se skutečností, že v moderních společnostech je pramenem a zdrojem morálky dobrovolnost, ale že se v těchto společnostech stále věnuje velké úsilí tomu, aby svobodní lidé přejímali určitá stanoviska s představou, že tak učinili ve skutečnosti dobrovolně a z vlastní vůle, zatímco v tradičních společnostech, které jsou orientovány náboženským či ideologickým principem, je povinnost jednat podle určitých stanovených zásad vynucována „kolektivním duchem“. Tento problém střetu dvou způsobů východisek morálního přesvědčení a jednání se podle mého soudu projevuje i v současném vojenském úsilí o zajištění bezpečnosti některých krizových oblastí soudobého světa. Práce Eduarda Radvana přesvědčivě prokazuje, že žádný z přístupů k otázkám politiky a moci není s to zabránit bezpečnostním hrozbám a rizikům. Přesto však vyjadřuje důvěru v kritické myšlení, které může přispět k obnově ztracené jistoty zejména prostřednictvím etiky odpovědnosti a vytváření strategie řešení krizových situací.

Jan Zouhar

Ivan Blecha: *Edmund Husserl a česká filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 204 s.

Náš přední znalec fenomenologie Ivan Blecha shrnul a rozšířil v knize *Edmund Husserl a česká filosofie* analýzy Husserlových vztahů k českému prostředí a k ohlasu fenomenologie v české filosofii. Navázal významně na své dřívější průkopnické práce, například *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii* (1995), *Husserl* (1996), nebo *Jan Patočka* (1997), a svou knihou dále rozvinul zásluhou badatelskou práci na dějinách české filosofie 20. století.

První část práce Husserlovy kontakty s českým a moravským prostředím ukazuje, že Husserl se počítal mezi „Němce čistého smýšlení“, že jeho krédem byl „nacionální idealismus“ a že zpočátku viděl v 1. světové válce příležitost k tomu, aby Němci prosadili v Evropě svou vůdčí roli a své duchovní ideály. První světová válka pro něho sice znamenala hluboký otřes, ale stále věřil v přední roli německví. Blecha nás provází osudy Pražského filosofického kroužku, Husserlovou návštěvou Prahy v roce 1935 a okolnostmi úvah o jeho případné emigraci do Československa. Za mimořádně cennou a pro českého čtenáře objevnou pokládám druhou část monografie s názvem Husserlovy dopisy Patočkovi. Poprvé je zde v českém překladu předložen soubor dopisů, které Husserl a jeho paní adresovali Janu Patočkovi od 12. května 1933 do 29. ledna 1937. Ukazují na blízký vztah, který si Husserl postupně k Patočkovi vytvořil, a na jeho hluboký zájem o Patočkovu filosofickou práci. Je zajímavé sledovat, jak se Husserl poměrně rychle s Patočkou lidsky sblížil, až se mezi nimi vytvořilo skutečné přátelství.

Ivan Blecha naplnil svůj cíl: zjistil, co Husserl o české filosofii vlastně věděl, co sám z toho mohl pro sebe pokládat za inspirativní a s kterými českými filozofy se osobně setkal. Mezi jmény českých filozofů, která jsou v Husserlově díle a korespondenci zmíněna, jsou většinou jména adresátů jeho dopisů (Patočka, Rádl, Kozák), skutečnou duchovní inspiraci představují pouze Masaryk a Bolzano. Blecha podrobně a přesvědčivě ukazuje, jak Masaryk působil na Husserlovu odbornou orientaci, religiózní přesvědčení a mravní étos, a také v čem spočívá Bolzanův vliv na vznik fenomenologie. Největší pozornost je však v Blechově monografii přirozeně věnována vztahu Husserl

– Patočka. V první části práce si všímá jejich osobních styků, mj. i v souvislosti s Patočkovou habilitací, v druhé části (jak jsme již uvedli) se seznamujeme s korespondencí, ve třetí části Ohlas fenomenologie v české filosofii je klíčová kapitola Fenomenologie Jana Patočky věnována Patočkovu pokusu překonat s využitím podnětů Heideggerovy fundamentální ontologie transcendentální fenomenologii Edmunda Husserla a subjektivní fenomenologii (negativním platonismem). Rozhodující část Blechovy monografie je věnována české poválečné fenomenologii. V obsáhlém a promyšleně členěném výkladu jsou představeni jak ti, kteří byli a jsou fenomenologií pozitivně ovlivněni, tak také její kritici a odpůrci. Blecha zde dokáže být důsledný, ale současně nesmírně citlivý. Kapitola je dále členěna do oddílů Fenomenologie a marxismus (zde je pozornost věnována A. Mokrejšovi, K. Kosíkovi, M. Bayerové, I. Dubskému, K. Michňákovi, M. Průchovi, J. Černému, J. Piačkoví, J. Zelenému a E. Urbánkovi), Fenomenologie a politika (zde jsou zmíněni V. Bělohorský, V. Havel, P. Rezek a M. Bednář), Fenomenologie a základy věd (rozebrány jsou názory Z. Neubauera, L. Hejdánka, P. Vopěnky), Křesťanská interpretace Patočky a fenomenologie (připomenuti jsou R. Palouš, E. Kohák, J. Sokol, B. Janát), Fenomenologie a estetika (A. Mokrejš, Z. Mathauser, Z. Kožmín, V. Zuska a P. Rezek) a Fenomenologie ve filosofické diskusi (P. Kouba, I. Chvatík, P. Rezek, K. Novotný, I. Šrubař, J. Němec, L. Major, J. Čapek, M. Petříček, J. Michálek, J. Hroch, M. Pauza, M. Nohejl, J. Pavlík, J. Polívka, I. Kuna, A. Hogenová, O. Čálek, P. Hlavinka a L. Benyovszky).

V závěru Ivan Blecha shrnuje některé nejvýznamnější počiny české fenomenologie z hlediska evropských souvislostí. Patří mezi ně podle něho Kosíkova aplikace Heideggerovy filosofie na analýzu lidské praxe, Mokrejšův přístup k Husserlovu pojetí intersubjektivní, myslitelský výkon a občanský postoj Jana Patočky, Vopěnkovo využití fenomenologie při výkladu matematických problémů, estetická deskripce fenomenologie Z. Mathausera a historicko-filosofický přínos Pavla Kouby. Sympaticky působí zjištění, že ve středoevropském prostoru, který dnes představuje spolehlivé fenomenologické stanoviště, hraje česká fenomenologie důstojnou roli. Ivan Blecha na tom má velkou zásluhu.

Jan Zouhar

Vladimír Leško: *Philosophy of the History of Philosophy*, Prešov 2003, 249 s.

Problematika filozofie dějin filozofie patří už několik let mezi základní témata, kterými se zabývá přední slovenský filozof, profesor Prešovské univerzity Vladimír Leško. Jeho monografii, která vyšla v roce 1999 slovensky pod názvem *Filozofie dejín filozofie*, přeložil v loňském roce do angličtiny přední slovenský anglista a vynikající znalec filozofické terminologie Pavol Štekauer. Vladimír Leško navázal i na široce založený vědecký úkol, který řešil v druhé polovině devadesátých let minulého století a který přinesl dva kolektivní sborníky, jež byly vydány pod jeho editorstvím v letech 1998 a 1999.

Téma není v našich zemích zcela nové. Je možno připomenout, že koncem padesátých let, v roce 1958 na proslulé liblické konferenci Filozofie v dějinách českého národa vystoupil Karel Kosík s hlavním referátem Dějiny filozofie jako filozofie, ve kterém proti pozitivistickému přístupu k dějinám filozofie zdůraznil pojetí dějin filozofie jako filozofie, jako součást filozofování. Nedávno pak u nás oprávněně zaujal Břetislav Horyna svou úvahou Jsou dějiny filozofie filozofií? ve které klade otázky, proč věnuje filozofie takový prostor historicky orientované sebereflexi a zda mohou dějiny filozofie substituovat filozofii.

Vladimír Leško vychází z klíčové role G. W. F. Hegela, který svými *Přednáškami o dějinách filozofie* učinil vztah filozofie ke svým vlastním dějinám významným filozofickým problémem. Dějiny filozofie přestaly být od té doby pouhou doxografií a staly se předmětem filozofie. Filozofie 19. a 20. století pak přinesla různé přístupy k filozofickému uchopení dějin filozofie. Z principu jednoty filozofie a dějin filozofie pak vycházejí hlavní modely, které Leškovi představují Hegel, Schelling, Marx, Nietzsche, Husserl a Heidegger, vedlejší modely, které chápou vztah filozofie a dějin filozofie volněji, reprezentují Windelband, Dilthey, Russell, Whitehead, Popper, Fink, Ga-

damer, Patočka, Derrida ad. Monografie věnuje pozornost zmíněným hlavním modelům a za přednost práce pokládám zejména průběžné věcné konfrontování stanovisek jednotlivých filozofických osobností.

Práce ukazuje, že skutečné historicko filozofické myšlení znamená, že je chápáno jako neoddělitelná součást samotného řešení filozofických problémů – u Hegela například vztahu abstraktního a konkrétního, u Schellinga vztahu esence a existence, u mladého Marxe pojetí sebevědomí a svobody, u Nietzscheho hledání základů filozofie v období předsokratovském, u Husserla v myšlence o skryté jednotě intencionální niternosti a v jeho úsilí o filozofii jako přísnou vědu, u Heideggera v radikalizaci otázky co je filozofie (metafyzika).

Za vrcholné modely filozofického chápání dějin filozofie pokládá Leško jistě právem Hegela a Heideggera. Je tomu tak především proto, že pro oba je podle autora příznačná ontologická zaujatost, a oba rovněž prokazují, že metafyzika, která vyčerpala své možnosti jako živá systémová podoba filozofování, je možná už pouze jako problém historicko filozofický. Autor však zdůrazňuje, že ani Hegelova, ani Heideggerova filozofie neznamenají konec filozofie, že pouze naplňují jednu z možností jednoty filozofie a dějin filozofie. Leškova monografie v tomto smyslu přirozeným způsobem přesvědčuje, že další možnosti nových filozofických výzkumů zůstávají stále otevřeny.

Jan Zouhar

René Descartes: *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*, Praha: Oikúmené 2003, 535 s. (přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil)

V *Apologii Raimunda ze Sabundy* napsal Michel de Montaigne: „Dokud nebude nalezeno něco, čím bychom si mohli být jisti úplně, nemůžeme si být jisti žádnou věcí.“ Myslel tím, že lidské poznání nedisponuje absolutní pravdou, která by pro nás mohla být zcela nepochybná, a tudíž si nemůžeme být jisti ničím, co považujeme za své nevývratné poznání a vědění. Descartes četl Montaignovy *Eseje* ve velmi raném, snad ještě dětském věku v koleji La Fleche, kde studoval mezi léty 1604–1614. Tehdy uplynulo zhruba 20 či 25 let od jejich publikování, byla to supermoderní, na svou dobu velice neobvyklá literatura, která Descarta, odkojeného *Duchovními cvičeními* Ignáce z Loyoly a křesťanskou metafyzikou, právě tak fascinovala, jako zneklidnila. Již v koleji si stanovil úkol, který později splnil v *Rozpravě o metodě* (1637); najít toto „něco“, kterým bychom si mohli být úplně jisti. S augustinovskou inspirací pak výsledně zformuloval větu o cogito.

Konstatování, že tím se nesrovnatelně více problémů otevřelo než vyřešilo, patří mezitím k banalitám v dějinách filosofie. Mezi jinými vyvstal také problém nového založení metafyziky na základě systematické pochybnosti, a právě k němu se Descartes vyjádřil svým druhým nejznámějším spisem nazvaným *Meditace o první filosofii*. Jakkoli byl Descartes typ spíše opatrného až opatrnického spisovatele, který by slyšel trávu růst i na ledové kře, dotknout se tradiční metafyziky přece jen znamenalo svým způsobem sáhnout do vosího hnízda. Učení mužové, kteří v každé době povstávají zpravidla tehdy, až někdo něco udělá a oni mají k čemu vyjádřit svou nejvzdělanější kritiku (případně pomluvy, to se také až dodnes příliš nerozlišuje), se zvedli i po vydání *Meditací*, aby shromáždili své námítky. Mnohé z nich prohlubují pochopení Descartovy metody a měly by být studovány se stejnou pečlivostí jako samotný text *Meditací*, jiné musely svou malicherností vzbuzovat útrpnost již v Descartovi (např. poznámka k VIII. námítce na s. 159), který se sice s patřičnou kurtoazií, přesto však mnohdy nepokrytě raduje z toho, že se takových duchaplností neobjevilo víc (např. s. 191).

Ať však na známé pnutí filosofů k tomu, aby se vyjadřovali, pohlížíme jakkoli, přesto tvoří Descartovy *Meditace* a k nim náležející námítky dobových autorů, Descartovy odpovědi na dotyčné polemické připomínky včetně dalších reakcí soubor historicky nesmírně cenných textů, které umožňují studovat cesty, po nichž se rodil moderní racionalismus a posléze se prosadila i ta varianta evropské moderny, v níž žijeme dodnes. Nebyla to jediná možnost, která se nabízela, a skutečnost, že evropská moderní kultura nakonec získala svou poměrně jednotnou, nerozlišenou tvář

rozumově působeního, řízeního a spravovaného růstu, vedoucího k dalšímu růstu, je víceméně kontingentní. Descartova věta o cogito ještě není počátek moderny, jako jím nejsou ani teze zakládající novou metafyziku. Descartes „pouze“ odpovídal na již citovanou Montaignovu tezi, která je novověce alespoň stejně významná a časově starší. Pro modernu je tudíž nezbytné uvažovat minimálně dvě vstupní fáze, dva „počátky“, z nichž první spadá do doby mezi lety 1580–1590, kdy byly dokončeny a publikovány Montaignovy *Eseje*, druhý pak do doby mezi léty 1630–1645, kdy byly dokončeny a publikovány *Rozprava o metodě* a *Meditace o první filosofii*.

Jsou to dvě fáze zrodu moderny, první humanistická, skeptická, montaignovská, druhá racionalistická, plná sebedůvěry, sebejistá, karteziánská. Pro modernu se tehdy skýtala i jiná šance, jež pouze nebyla využita, ale naopak byla potlačena. Tvořily ji základní momenty Montaignovy filosofie, její tlak na individualismus, na lidskou svobodu a na humanismus. Stačilo ale zhruba padesát let, aby se tato šance rozplynula. Ačkoli ještě kolem roku 1600 patřila montaignovská filosofie mezi nejrozšířenější způsoby vzdělanostní životní sebeidentifikace, spojené s uznáváním mnohoznačnosti věcí a s ochotou žít s vědomím nejistoty, dokonce i s vědomím ironie, bylo o čtyřicet let později už všechno jinak. Dědictví lidí jako byli Montaigne, Rabelais, Erasmus Rotterdamský nebo Bacon je pohřbeno, v mnoha případech vědomě likvidováno a překrýváno novými duchovními cestami, které se pojí na karteziánsky potvrzenou sebejistotu poznávajícího subjektu. Descartův racionalismus je sice vybudován jako plně dekontextualizovaný, čili cogito chce platit jako obecný princip nezávisle na jakémkoli kontextu, avšak to mu nezabránilo, aby se, jak říká V. Bělohorský, stalo „první pevninou bytí“. Evropa opět získala pevnou oporu, kterou jí Montaigne rozdobil před očima.

Soubor *Meditací* a dalších příslušejících textů představuje jednu z nejdůležitějších pomůcek umožňujících pochopit, jak mohlo být dosaženo tohoto nesporně intendovaného cíle. V tomto ohledu je jeho vydání skutečně počínem, který bude spolu s překladem *Kritiky čistého rozumu* patřit k filosofickým událostem první dekády 21. století. Podařilo se jím dovést do konce projekt, v jehož rámci vyšly *Meditace* samostatně v latinsko-české verzi roku 2001 v překladu T. Marvana a P. Glombíčka. Nyní již dostáváme k dispozici šest Descartových *Meditací*, sedm souborů námitek od různých Descartových současníků (Th. Hobbes, A. Arnauld, P. Gassendi, J. Bourdina a dalších „teologů a filosofů“) a autorovy odpovědi na ně, a konečně dodatky (téměř sto tiskových stran), tvořené především korespondencí, v níž zvláštní místo zaujímá segment korespondence Descarta s Arnauldem, nazvaný Druhé Arnauldovy námítky.

Pokud jde o překlad samotných *Meditací*, byl použit text vydaný již v latinsko-české bilingvě, který je sám o sobě pozoruhodný tím, že se mu podařilo (doufejme, že definitivně) odstranit několik starších překladatelských nepodarků, jež se s obdivuhodnou houževnatostí promítaly do dalších, zvláště školských interpretací Descartovy filosofie. Tak je potěšitelné, že zmizela „rozprostraněnost“ a s ní i „rozprostraněná věc“, a své místo zaujala „rozlehlost“ a „rozlehlá substance“ nespávaná s konkrétní představou prostoru, a neméně tak, že *distincte* konečně znamená „rozlišeně“, nikoli, jak dosud užívalo, „zřetelně“, poněvadž Descartovo rozlišování (*distinctio, onis, f.*) je aktivní poznávací činnost lidského ducha.

Jestliže vydavatelé komentují *Meditace* jako spis vynikající svou dramatickou formou, pak je jejich překladatelskou zásluhou, že si ji zachoval i v českém vydání. Nepodílejí se tak pouze na rozšiřování české filosofické knihovny o zásadní texty, ale rovněž na citelném zvyšování úrovně překladatelské kultury. Po letech, kdy bylo v této zemi možné vydat snad cokoli a kdy se některá nakladatelství chovají k překládaným dílům i nadále mírně řečeno bezostyšně (příkladem může být nedávné vydání *Nočního příběhu* C. Ginzburga, jenž nebyl přeložen, ale převeden do jakéhosi neznámého jazyka, zdánlivě připomínajícího češtinu), nastupuje, jak se zdá, nová generace mladých filosofů s citem pro jazyk a text, kteří mají navíc dost schopností a znalostí, aby posunuli českou filosofii na kvalitativně novou úroveň. Vydání Descartových *Meditací* je toho zjevným dokladem a nezbývá, než přát jejich překladatelům také dost trpělivosti a vytrvalosti, s nimiž by odolali kritikám, námítkám (a pomluvám) učených mužů, kteří musí vždycky něco závažného říci k práci druhých, i když za nimi samotnými zůstává dílo zvící vykotlaného zubu. Ale tohle, jak vidno, dokázal přežít již Descartes.

Břetislav Horyna

Norberto Bobbio: *L'eta dei diritti*, ed. Giulio Einaudi, Torino 1997, 226 s.

Norberto Bobbio je známý nejen v italském prostředí, ale i na mezinárodním poli. Věnuje se především problematice sociální filozofie a filozofie práva, jak dokazují i jeho knižní práce *Politika a kultura*, *Budoucnost demokracie*, *Stát, vláda a společnost*, *Ideologický profil italského 20. století*, *Rovnost a svoboda* ad. Kniha *L'eta dei diritti* (Věk práv) je zaměřena na otázku lidských práv. Je sbírkou 12 esejů, které autor přednesl na různých konferencích nebo publikoval časopisecky v letech 1964–1991 a které jsou v knize rozděleny do tří částí. V první, skládající se ze čtyř esejů, se Bobbio zaměřil na všeobecné otázky týkající se lidských práv, v druhé se věnuje vztahu lidských práv a Francouzské revoluce, ve třetí části se zabývá některými dílčími problémy a závěr tvoří esej *Lidská práva dnes*.

V prvním esejí *O základu lidských práv* se snaží Bobbio doložit, že absolutní základ lidských práv není možný. *Iluze absolutního základu* byla společná zastáncům *přirozeného práva*, kteří věřili, že je možné lidská práva přímo vyvodit z lidské přirozenosti. Dnes už je tato iluze nepřijatelná, protože absolutní základ znemožňuje stanovit přinejmenším čtyři problémy: Samotný výraz „lidská práva“ je velmi vágní a vlastně se dosud nepodařilo vytvořit jeho jasnou definici, obsah lidských práv je velmi proměnlivý a *historicky relativní*, oblast lidských práv je heterogenní, mezi právy jsou mnohdy odlišné i neslučitelné požadavky, a konečně existují protiklady mezi právy, kterých se dovolávají tytéž subjekty. Bobbio rovněž zpochybňuje domněnku, že nalezení absolutního základu vede k rychlejšímu a účinnějšímu uznání lidských práv. Je zde ve hře dogma *etického racionalismu*, které se tak stává *druhou iluzí* přirozenoprávní teorie, totiž že etické hodnoty stačí dokázat, abychom zajistili jejich uskutečnění. V dnešní době není tedy podstatným problémem hledání základu lidských práv, ale spíše zajištění jejich ochrany.

V druhém esejí *Přítomnost a budoucnost lidských práv* Bobbio zdůrazňuje, že problém základu je dnes vyřešen v *Všeobecné deklaraci lidských práv* schválené 10. 12. 1948 Valným shromážděním Organizace spojených národů, protože jedním ze způsobů, jak zdůvodnit hodnoty, je dokázat, že jsou založeny na shodě těch, kteří je sdílejí. Konsensus nepředstavuje sice absolutní základ, ale je to jediný základ, který může být fakticky dokázán. Všeobecná deklarace byla schválena 48 státy a představuje zlomovou událost v dějinách. Touto deklarací je systém hodnot poprvé v historii *univerzální*, ne v principu, ale *de facto*. K tomuto univerzalizmu se docházelo postupně. Člověk má práva od přírody, kterým se nemůže odcizit a které mu nikdo, ani stát, nemůže odcizit. Právý stav člověka není občanský, ale přirozený. V něm jsou lidé svobodní a rovni. Tento stav není faktickou daností, ale je to rozumová hypotéza, svoboda a rovnost jsou zde ideály, podněty pro budoucího zákonodárce. Druhý moment v historii lidských práv spočívá v *přechodu od teorie k praxi*. V tomto bodě lidská práva získávají *konkrétnost*, ale ztrácí univerzalitu. Jsou skutečnými pozitivními právy, ale platí jen v oblasti toho státu, který je uznává. Deklarací z roku 1948 započala třetí a zároveň poslední fáze, v které uplatnění práv je zároveň *univerzální a pozitivní*. Rovněž i výčet lidských práv se rozšiřoval. Vývoj lidských práv prošel třemi fázemi. Nejprve byla potvrzena *práva na svobodu*, tj. všechna ta práva, která směřují k omezení státní moci a k uchování oblasti svobody pro jedince či skupiny. V druhé etapě se bojovalo za *politická práva* a nakonec byla vyhlášena *sociální práva*, která se mohou nazývat svobodami prostřednictvím státu. Dnes dochází ke zrodu nových potřeb a tedy nových požadavků na rozšíření svobod a pravomocí.

Třetí esej *Věk práv* dal název celé knize. Autor zde přistupuje k problému z hlediska filozofie dějin, tzn. vzhledem k události nebo sérii událostí si položil otázku po *smyslu*. Klíčem k pochopení smyslu dějin je výjimečná událost, která se stává znamením (*signum prognosticum*). Tímto znamením byla Francouzská revoluce, kdy sám lid si vytvořil občanskou konstituci a kdy i zákonodárci musí být poslušni zákonů. Bobbio tvrdí, že současná diskuze o lidských právech, která je stále širší a intenzivnější a je natolik široká, že shromáždila všechny národy Země, může být interpretována jako *signum prognosticum* ukazující na morální pokrok lidstva, kdy roste zájem hnutí, stran a vlád o uznání, potvrzení a ochranu lidských práv. Na začátku byla pravidla lidského soužití zásadně *imperativní* (např. Desatero), původní deontickou figurou byla *povinnost, nikoli právo*. Souborům pravidel chování byla totiž připsána funkce chránit skupinu jako celek. Přechod k *individualistické koncepci společnosti* a státu, která je v protikladu k antickému organickému po-

jetí, znamená nejen obrat ve vztahu mezi jedincem a státem, ale také je obrácen vztah mezi právem a povinností tak, že prioritu mají práva. Dnes se projevuje nová tendence ve vývoji lidských práv, a tou je *specifikace*, která spočívá v postupném přechodu k dalšímu vymezení subjektů jakožto nositelů práv.

Ve čtvrtém eseji *Lidská práva a společnost* autor dokazuje svoji tezi o *dějinném charakteru* lidských práv. Nauka o lidských právech pochází z filozofie přirozeného práva, která vyšla z hypotézy přirozeného stavu, která byla pokusem rozumově ospravedlnit či zracionalizovat požadavky, které se stále více objevovaly v první fázi náboženských válek, totiž na svobodu svědomí proti jakékoli formě nátlaku věřit. V druhé fázi, v období od anglické revoluce přes revoluci americkou až k revoluci Francouzské, se jednalo o občanské svobody namířené proti jakékoli formě útlaku.

Druhá část knihy se zabývá významem Francouzské revoluce ve vývoji lidských práv a obsahuje tři eseje. Všechny tři zdůrazňují epochální význam této události pro lidská práva. Schválení *Deklarace lidských a občanských práv* francouzským Národním shromážděním 26. srpna 1789 představuje jeden z oněch rozhodujících momentů, které označují konec jedné epochy, vzorový model pro všechny, kteří budou v budoucnosti bojovat za vlastní emancipaci a osvobození vlastního lidu.

Ve třetí části knihy se setkáváme s eseji *Dnešní odpor vůči útlaku, Proti trestu smrti* nebo *Důvody tolerance*. V závěrečné eseji *Lidská práva dnes* Bobbio upozorňuje na požadavek formulovat nová práva, protože se setkáváme s novou formou moci. Boj za lidská práva měl jako protivníka nejprve náboženskou moc, pak politickou a nakonec moc ekonomickou. Práva nové generace se rodí z ohrožení života, svobody a bezpečnosti, pocházejícího ze stále rostoucího technologického pokroku.

Lenka Ručková

Dvě knihy o Florencii 16. století

Gérald Sfez – Michel Senellart (edd.): *L'enjeu Machiavel*, Paris: P.U.F. 2001, 253 s.

Jean-Louis Fourmel – Jean-Claude Zancarini: *La politique de l'expérience (Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin)*, Alessandra: Edizioni dell'Orso 2002, 384 s.

V roce 1975 vyšla v USA kniha J. G. A. Pococka *The Machiavellian Moment*, která se zabývala dobou a okolnostmi, v nichž žil a tvořil N. Machiavelli, a stala se povinnou literaturou všech, kdo se k dané době chtěli vyjádřit. Ve Francii se její překlad objevil v r. 1997 pod názvem *Le Moment machiavélien – la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Také knihy, které jsou předmětem této recenze, byly Pocockovou publikací alespoň částečně inspirovány.

První z nich je sborníkem patnácti příspěvků, které odezněly na kolokviu v Collège international de philosophie 14.-16. května 1998. Jeho organizátoři vycházejí z tvrzení, že interpretace Machiavelliho prošla třemi epochami: Do první poloviny 19. století byli čtenáři fascinováni Machiavelliho *Vladařem* a zdůrazňovali rozpornost Machiavelliho postavy. Druhá epocha (2. polovina 19. a první polovina 20. století) probíhala ve znamení kritiky Machiavelliho, během níž bylo nashromážděno mnoho seriózního materiálu. V posledních několika desetiletích do popředí vystupuje aktuálnost Machiavelliho dnes. Jde o to, že jeho způsob tázání otevřel novou cestu a nutí historiky a filozofy uvažovat o nutně rozporném charakteru přiblížení se k politickému faktu a k heterotopnímu myšlení ve vztahu k politické filozofii, k myšlení, které se pohybuje mezi utopismem a realismem.

Sborník má části Kosmologie a teologie, Republika a stát, Machiavelli a filozofie, doplněné záznemem rozpravy u kulatého stolu, v níž účastníci otevřeně reagojí na Pocockovu knihu.

Do vstupního oddílu přispěli Michel-Pierre Edmond, Anthony Parel, Domenico Garanti a Jean Pierre Cavaill. Podle Michel-Pierre Edmonda (*Machiavel: l'étiqque et le pathétique*) si Machiavelli uvědomoval novost svého myšlení, což znamenalo rozkolísání systémů vztahů, které dávají politikovi jeho identitu a jednotu jako člověku i jako politikovi. Jde o systém etických vztahů, o patetický systém, který Edmond charakterizuje jako jádro přirozených impulsů a vášní, jež umožňuje pochopit konstanty lidského chování, a konečně systém rétorického diskursu, s nímž je spojeno

hodnocení. Edmond sleduje důsledky, které má Machiavelliho důraz na přirozenost člověka a jakým způsobem jej vede k interpretaci politiky odlišující se od interpretace Aristotelovy.

Anthony Parel (*Ptolemée et le chapitre 25 du Prince*) zkoumá Machiavelliho vztah k astrologii. Machiavelli věřil, že planety mohou člověka ovlivňovat, ale právě proto je k nim třeba přistupovat vědecky. Parel se zaměřuje zejména na 25. kapitolu *Vladaře*, kde Machiavelli uvažuje o tom, čím je ovlivňováno chování lidí. Snaží se dokázat, že ačkoli se Machiavelli nikde o Ptolemaiovi nezmíňuje, musel jej znát. Podmínky k tomu měl, Ptolemaiovy knihy byly ve Florencii přístupné, jeho intelektuální partneři je znali a jeho učení se přednášelo na italských univerzitách. Podle Parela není bez Ptolemaia možné porozumět některým Machiavelliho názorům, zejména jeho posunu v interpretaci pojmu *virtù* (od uměřenosti ke zmužilosti) a jeho kritice křesťanství.

Domenico Taranto (*Sur la corruption chez Machiavel. Temporalité et espace privé*) zkoumá vztah mezi Machiavellim a Guicciardinim a poukazuje na to, že oba reagovali na stejnou politickou skutečnost. Machiavelli více zdůrazňoval potřebu novosti a změn. Aby změny nevedly ke zkáze, musí mít obec dobré zákony. V této souvislosti se Taranto zabývá Machiavelliho pojetím náboženství a jeho kritikou křesťanství. Podle Machiavelliho křesťanství na rozdíl od antického náboženství zavádí člověka do soukromé sféry a vede jej ke změkčilosti. Machiavelli zdůrazňuje vztah antického náboženství k veřejnosti a jeho důraz na slávu – ve prospěch vlasti. Právě vztah k vlasti je v křesťanství potlačen ve prospěch lásky k Bohu. Zákony státu se přestávají jevit jako posvátné a takové etické účely, jako je veřejné blaho a nejvyšší hodnota občanského života, ztrácejí veškerý náboženský základ. Machiavelli ukazuje úpadek Itálie v jeho současnosti, kdy v důsledku úpadku (anticky chápané) veřejnosti se sám stát stává kořistí ambiciózních jednotlivců.

Na tuto problematiku navazuje i Jean Pierre Cavaillé ve stati *Le prince des athées, Vanini et Machiavel*. Sám Vanini Machiavelliho za ateistu označuje. Ale toto jeho označení vychází z jiných pozic než starší obviňování Machiavelliho z ateismu. Vanini navazuje na aristotelismus padovské školy (Pomponazzi, Cardano). Machiavelli je chápán jako ten, kdo chladně popisuje politiku a náboženství, pro koho jakékoli zákony, včetně křesťanských, jsou vztaženy k politickému použití. Podle Vaniniho Machiavelli považuje všechny nadpřirozené jevy za podvody, kterými vládcové drží lid v poslušnosti. V tomto smyslu Vanini interpretuje i Krista jako politika. I jeho smrt vysvětluje světsky a politicky – hledáním věčné slávy. Toto hledání však Vanini odsuzuje z epikurejského hlediska jako zbytečnost a marnost a spojuje je s pohrdáním pro všechny protagonisty politicko-náboženské lži. Sám Cavaillé chápe Vaniniho a ostatní libertiny s jejich rezervovaným vztahem k politice jako reprezentanty jednoho z konstitutivních proudů počínající moderní filozofie.

Druhou část sborníku otevírá článek Christiana Lazzeriho *La citoyenneté au détour de la république machiavélienne*. Jeho hlavním námětem je otázka, jak řeší Machiavelli otázku nutnosti angažování občanů pro společné cíle. Lazzeri vychází ze skutečnosti, že Machiavelli ji aplikuje na stálou konfliktní situaci ve státě – na spor mezi mocnými, kteří chtějí vládnout a utlačovat, a lidem, který nechce být ovládán a utlačován. Zároveň musel řešit otázku, proč občanská angažovanost degeneruje. Odvolává se na římskou republiku a vyrovnává se s ní poukazem na konflikt mezi zákony a mravy.

Harvey C. Mansfield (*Bruni, Machiavel et l'humanisme civique*) zkoumá pojem občanského humanismu v návaznosti na J. Burchardta, H. Barona a J. G. A. Pococka a na analýzu pojmu moderní doby – jediné doby, v níž si člověk klade za úkol kontrolovat dějiny. Mansfield se ptá, zda má tento pojem své kořeny v renesanci. Počátky zlomu hledá mezi Brunim a Machiavellim. Machiavelli zdůrazňuje účinnou pravdu a především novost, kritizuje křesťanství, odmítá menšině dobré úmysly a většině schopnost konat a soudit spravedlivě. Podle jeho názoru ani Brunim ani Machiavelliho přínos moderní politice spočívá ve spojení vlády jedince a lidového souhlasu, spojení, které se datuje od 16. století a které nalézáme v moderních diktaturách i republikách.

Podle Thomase Bernse (*L'originare de la loi chez Machiavel*) chápe Machiavelli konflikt jako ontologickou základnu politiky. Z toho nelze vyjmout ani zákon, natož jej chápat jako řešení konfliktu. V *Discorsi* se Machiavelli přiklání k imanentismu zákona v historii, která pro Machiavelliho znamená sumu aktivity a ctností, již se však lze naučit jen aktivně. Pro Machiavelliho je důležitá otázka udržení autority – za podmínek historičnosti zákona a nestability moci. Řeší ji poukazem na

nutnost obnovování. To nespočívá v opakování zákonů, nýbrž v něčem „starším, původnějším“ než veškerý obsah: v samotném konstitutivním momentu, který je sám konfliktní. Obvykle je spojen s nějakou událostí, která sama ukazuje nesamozřejmost zákona a autority.

Pierre-François Moreau (*Althusser et Machiavel: la consistance d'État*) vychází z Althusserových přednášek v r. 1972. Althusser poukazuje na novost Machiavelliho a řeší otázku, proč jsou jeho názory dodnes účinné (ukazuje to na Hegelovi a Gramscim). Althusser upozorňuje, že Machiavelliho Vladaře je nutno číst s ohledem na to, že je psán z hlediska lidu a že se v něm hledisko lidu a hledisko tyрана navzájem ozřejmují.

Třetí část knihy zkoumá Machiavelliho ve vztahu k politice. Gérald Sfez (*Machiavel et le mal dans l'histoire*) se ptá, zda Machiavelliho úvahy o zlu patří do politické filozofie nebo filozofie dějin. S Machiavelliho předpokladem, že člověk je vždy špatný, se pojí i druhé tvrzení, že ve světě jako celku je obsaženo stejné množství dobra a zla – i když jejich přítomnost se v různých částech světa v různých dobách různí. Objevuje se nutný vztah dobra a zla a v něm i prostor pro aktivitu člověka, který je s to volit menší zlo. Přesto se zdá, že zlo má u Machiavelliho morální význam nepřímo: znamená nedostatek virtů. Machiavelli analyzuje vztah zla k času: Kvantitativní analýza je následována kvalitativní – hledá se, co je ve zlu velkého: „Machiavelliovské chápání zla v historii je vůdčí nit dějin, která nemůže mít hodnotu principu – hodnocení závisí vždy na situaci –, která ale slouží jako zkušební kámen legitimní politiky.“ (s. 161) Machiavelli upozorňuje na rozpornost v politickém myšlení: chválí se důsledky nějaké akce, která je sama haněna jako zlo. Dále Sfez řeší problematiku zla k aktivitě a právě zde ukazuje skutečnost, že zlo je spojeno s bojem a konfliktem, který je však chápán jako nutný. Rozpornost je nutnou součástí Machiavelliho myšlení. Je to rozpornost, která odhaluje napětí v realitě.

Myriam Revault d'Allonnes (*Peut-on parler philosophiquement politique? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lectures de Machiavel*) řeší problematiku jevové povahy politiky, otázky zla v perspektivě politické antropologie indeterminismu a násilí a jeho vztahu k praxi. Právě zde se názory těchto filozofů liší: Merleau-Ponty se více blíží Machiavelliho pojetí. Arendtová se zabývá otázkou pokrytectví a lži v politice. Podle ní to, co předepisuje Machiavelli, nemá co dělat s pokrytectvím. Ale právě proto je třeba znova promyslet problematiku moralismu a zla. Arendtová ukazuje quasi-symetrii mezi neschopností „dobrých děl“ uskutečňovat se ve viditelnosti veřejného a politického prostoru a destrukci veřejného prostoru zlem. Tím opozice dobra a zla ztrácí svou britkost a polaritu. V otázce násilí se Arendtová a Merleau-Ponty liší. To je dáno odlišností jejich pojetí vztahu politiky a dějin, respektive filozofie politiky a filozofie dějin.

Pierre Manent ve stati *Machiavelli critique de la philosophie* konstatuje, že Machiavelli se v celém svém díle zmiňuje o filozofech asi dvanáctkrát. V jeho době však byla Aristotelova filozofie propojena s náboženstvím. U Machiavelliho se do popředí dostává zejména v souvislosti s úvahami o morálce a její roli v dějinách a politice. Pokud Machiavelli podrývá běžné morální opozice, pak zpochybňuje i filozofii a teologii. To se týká i jeho příkazu, aby člověk v zájmu své sebezáchovy sice dobrým nebyl, ale dobro předstíral. Virtů znamená, že člověk nemá být věznem vlastního chování, ale má uznat nutnost tam, kde se nachází. S tím je spojena nejenom jeho kritika pasivity vládnoucích, ale i naděje na změnu, pokud vladařové přejdou k aktivnímu chování. V Machiavellim Manent nachází ducha podnikavosti, který není naznačen nikde v předchozí filozofii. To je podle Manenta dáno jeho dobou, v níž už byly vidět cíle, ale ještě ne prostředky k jejich dosažení.

Michel Senellart (*Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité*) rozebírá Foucaultovu interpretaci Machiavelliho. Zkoumá Foucaultovo zařazení Machiavelliho do dobového kontextu, jímž je přechod od teologicko-právní koncepce moci zaměřené na zákon k historicko-praktické koncepci zaměřené na ovládnání věcí. A zabývá se i problematikou změn, které se odehrávaly v náboženském chápání a ve vztahu mezi náboženstvím a politikou. Senellart se zaměřuje na Foucaultův výrok, že „u Machiavelliho není umění vládnout“ a táže se, kde se toto umění v (moderní interpretaci) vzalo, a v této souvislosti pak zkoumá vývoj chápání moci a vlády v 17. a 18. století.

Diskuse u kulatého stolu se zúčastnili Marie Gaille-Nikodimov, Thierry Ménissier a Olivier Remaud. Tematicky byla zaměřena na Pocockovu knihu citovanou v úvodu a na knihu M. Abensoura *La démographie contre l'état – Marx et moment machiavéllien* (1997). M. Gaille-Nikodi-

mová se zaměřuje na Pocockovu konfrontaci machiavelliovské (republikánské) a Lockovy (liberální) tradice. Podle jejího názoru se Pocockovi podařilo zařadit Machiavelliho do jeho doby, ale na druhé straně Pocock Machiavelliho myšlení značně redukoval. Machiavelliho uvažování je osvětleno úvahou o konfrontaci dvou neslučitelných přání: vládnout a být svobodný. Toho si na rozdíl od Pococka všimá Abendsour.

T. Ménissier se v souvislosti s Pocockovou knihou pozastavuje u jeho názorů na Machiavelliho, které se mu zdají být diskutabilní: jde 1. o rozlišení mezi vladařem z Vladaře a zákonodárcem v Discorsi, 2. tvrzení, že oba novátoři jsou postaveni před odlišné problémy (vladař inovuje radikálně, zákonodárce zajišťuje starý řád) a 3. o důraz na profánnost Machiavelliho myšlení.

O. Remaud se snaží zjistit, v čem spočívá hluboká problematičnost politiky. Podle jeho názoru politika znamená způsob spolužití, jehož nestabilita a křehkost jsou přímými důsledky moci času. Z toho vyplývá rizikovost tohoto způsobu i lidské vědomí této skutečnosti. Machiavelli a jeho současníci se ptali po možnosti vědomého politického života a odtud plynul jejich občanský humanismus – uznání nutnosti být subjektem politického dění.

Druhá kniha je věnována především době krize, ve které působila generace politiků a spisovatelů, k níž patřil i Machiavelli. Zaměřuje se na druhého z velkých protagonistů úvah o politice a dějinách, F. Guicciardiniho.¹ Autoři opět reagují na Pocockovu knihu a chtějí ukázat „machiavelliovský moment“, o němž si mysleli, že byl určujícím pro vytvoření nového způsobu filozofického myšlení. Mají za sebou bohatou překladatelskou práci týkající se právě této doby. Domnívají se však, že kromě historické četby těchto textů je nutná i jejich četba „filozofická“, tj. zkoumání intelektuálních a etických postojů daných autorů. Tito lidé vstoupili do dospělosti v době před a po pádu Medicejských. Jejich reflexe byla určena stavem nouze, jejich myšlení vnímáno jako radikálně nové a jejich psaní bylo stále vztažené k diskusi. I Guicciardini chtěl sobě i svým současníkům objasnit, co se děje s Itálií, jejíž relativní klid skončil v r. 1494, kdy do ní vpadla francouzská vojska a kterou ničily války až do roku 1559 (mír v Cateau-Cambrésis: Francie se vzdává nároků na Itálii a uznává španělskou nadvládu nad Milánem a Neapolí).

Kromě metodologického a historického úvodu má kniha tři obsáhlejší části, z nichž první se zabývá Savonarolovým působením ve Florencii, další dvěma různými etapami Guicciardiniho života a literárního díla. Toto dílo je zarámováno historicky a politicky nejenom do italských válek, ale i do diskuse o tom, jak má vypadat vláda ve Florencii: období, v němž se střídá Florentská republika s vládou Mediceů. Zatímco za republiky se spory točily okolo toho, jak velký má být podíl občanů na vládě, s definitivním návratem Mediceů (1530) přestávají být Florentinové občany a stávají se poddanými.

Na počátku těchto událostí se setkáváme se čtyřletým působením kazatele G. Savonaroly. Ten spojoval obnovení republiky s obnovením náboženským. Při rozboru soudního procesu se Savonarolou se autoři přidržují názoru, že Savonarola sám se považoval za skutečného proroka. Spojoval však otázky víry s politikou. To mohlo být chápáno jako zasahování do záležitostí obce, což se nesrovnávalo s úřadem duchovního. Je paradoxní, že právě o této otázce – stupni kompatibility mezi náboženskou a laickou logikou – se při procesu příliš nemluvalo, protože nikdo nevěnoval pozornost tomu, co vlastně Savonarola říká.

V letech 1494–1537 byl způsob florentské vlády reformován pětikrát. Guicciardini i Machiavelli (kteří se ostatně nejenom osobně znali, ale byli i přáteli) byli přesvědčeni o nutnosti reformy, byli přesvědčeni i o tom že ve Florencii nikdy neexistovala dobře uspořádaná republika a že tedy není k čemu se vracet a je potřeba vypracovat nějaký nový model vládnutí. Jejich názory na metodu změny a budoucí uspořádání se však liší. Machiavelli se domnívá, že zkaženou republiku lze řídit jen mimořádnými prostředky, včetně vlády jednotlivce. V tom jeho *Vladař* odpovídá na otázku položenou v Úvahách. Guicciardini se chtěl mimořádným prostředkům vyhnout.

Je možné, že diskuse mezi nimi vedly Guicciardiniho k napsání Dialogu o vládě Florencie,

¹ Nelze tu nezapomenout na monografii profesora naší fakulty Jaroslava Kudrny *Machiavelli a Guicciardini* (Brno: UJEP 1967).

pravděpodobně prvního díla, v němž se v lidové řeči mluví o *raison d'état*. Oblast politického jednání se definuje jako zcela odlišná od oblasti náboženské morálky. To nebylo ve Florencii nic nového. Nové bylo pochopení síly jako něčeho, co je spojeno se samotnou existencí státu. Sama politika nebyla od morálky oddělena tak důsledně jako od náboženství, protože byl zachován požadavek lásky k vlasti.

Guicciardini i Machiavelli budovali své pojetí současné politiky na pozadí zkušeností z antického Říma. Oba se snažili obnovit formu otevřené politické racionality, oba se shodují v tom, že historická zkušenost by měla být znovu přečtena ve světle současné skutečnosti. Machiavelli však čerpá spíše pravidla, kdežto Guicciardini se uchyluje ke zkoumání jednotlivých případů. Oba se od sebe liší i chápáním místa boje v dějinách i v ochotě přenechat lidu místo ve vládě. Podle Guicciardiniho lid sám je neschopen vládnout. V institucích mají být zastoupeny všechny sociální skupiny a mají být zavedeny křížové kontroly mezi institucemi republikánského řádu. Kritizuje Machiavelliho pojetí lidské podstaty i jeho důraz na novátorskou roli zákonů. Trvalost římské republiky podle jeho názoru nezajišťovaly zákony, nýbrž pouze síla jejích armád. „Tím, že rozlišuje povahu režimu, ctnost občanů a vojenskou disciplínu, láme Guicciardini to, co tvoří jednotu machiavellovského modelu, v němž jsou dobré zákony, dobré zbraně a dobří občané nerozlučitelní.“ (s. 195) Hlavním rozdílem je však skutečnost, že Machiavelli má sklon řešit problémy radikálně, zatímco Guicciardini je spíše pro reformy. Rozdílný je i pohled na vojenskou sílu: u Guicciardiniho má sloužit k obraně, u Machiavelliho k boji za územní zisky.

Poměrně mnoho místa autoři věnují Guicciardiniho *Ricordi*, což jsou poznámky, které si Guicciardini psal a několikrát redigoval v letech 1512–1530. Tento způsob poznámek měl ve Florencii svou tradici. Mnozí Florentinové psali poznámky, které měly sloužit k poučení jejich rodiny a potomků. Guicciardini je psal za osobně jiné situace, jako politik, který trávil v rodném městě relativně málo času. Skutečnost, že tyto Guicciardiniho poznámky neupadly v zapomenutí, vysvětlují Fournel a Zancarini Guicciardiniho důrazem na „detail“ a na indukci. Guicciardini se v nich soustřeďuje na to, co při všech změnách zůstává.

Za novátorské pokládají autoři *Dějiny Itálie*, jejichž psaní se Guicciardini věnoval od r. 1535. I jejich napsání bylo podmíněno Guicciardiniho osobní účastí na událostech (roku 1521 byl jmenován generálním komisařem papežské armády). Zajímalo jej hlavně období mezi porážkou u Pavie 1525 a vyplněním Říma 1527. Podobně jako v jiných svých politických a historických spisech jde Guicciardinimu o jednotu Itálie. Ta u něj neznamená národní jednotu, nýbrž stav vnitřní rovnováhy. Na rozdíl od Machiavelliho, který byl pro sjednocení Itálie, pro Guicciardiniho byla jednotou Itálie jednotou v mnohosti.

Nové je už to, že Guicciardiniho dějiny nejsou dějinami města, ale skutečně Itálie jako jakéhosi historického celku a že pro vysvětlení toho, co se v nich odehrává, sahá i k událostem mimo Itálii. Tento přístup byl dán i jeho zkušenostmi z diplomatické aktivity. Politické a historické se v Guicciardiniho díle prolíná. Historie se nikdy neopakuje stejně a toho si musí být historik, který je zároveň politikem, vědom. Na rozdíl od svých florentských předchůdců úvahy, které píše Guicciardini i Machiavelli, se stávají stále univerzálnějšími. Reprezentují zároveň vývoj republikánské tradice a vytváření nového typu vědění, na němž spočívají základy moderní politiky. Takto podmíněné soustředění na širší celek vede u Guicciardiniho ke změně metody a dokonce i ke změně jazyka, který se stále více zbavuje florentinismů.

I u Guicciardiniho se setkáváme s úvahami o významu osudu (Fortuny). Nepovažuje ji za výraz božské vůle, ale přesto je o její existenci přesvědčen. Hledá vztah mezi lidskou aktivitou a působením osudu, přičemž zdůrazňuje spíše význam aktivity lidí.

Poslední kapitola Fournelovy a Zancariniho knihy je věnována nové koncepci dějin, která se v renesanční a humanistické Itálii rodí. V období přechodu od středověké komunální historiografie k humanistickému psaní dějin dochází k metodologicky významné změně perspektivy. Objevuje se reorganizace údajů ve prospěch určitého ideologického projektu, tj. spisovatel se vědomě stává „autorem“ a uniká postojem typickému pro kroniky a spisování pro rodinu, které vedlo k tomu, že se člověk přirozeně zařadil do nekonečného kontinua předchozích historických spisů, s nimiž musel sdílet horizonty, kritéria a metody. K této změně došlo počátkem války o Itálii a projevila se nejprve kvantitativně (zvětšením počtu historických prací) a později kvalitativně – změnou pohledu

na historii obce. Historikům v této pohnuté době šlo o to, aby odhalili to, co v dědictví a tradici podmiňovalo schopnost přežít státní. V nové historiografii se začala historie mísit s politickými úvahami, v čemž je opět vidět důležitost, kterou tehdejší Florentinové přikládali současným změnám. Objevuje se radikální novinka: Florentské republikánské instituce už nejsou chápány jako přirozeně dobré. Naopak, je třeba je změnit, aby se našel lék na endemické slabosti obce. Psaní historie se stává podstatnou součástí formování politika. Historie se píše proto, aby se zdůraznily rozdíly mezi minulostí a současností a neredukovatelná specifická specifičnost toho, co se děje teď a nyní.

Do této linie patří i Guicciardini, ale liší se od ní přesvědčením, že je nemožné psát dějiny Florencie bez psaní dějin Itálie a koneckonců i Evropy, pokud se dění mimo hranice Itálie vztahuje k jejím osudům.

Tento přístup se však uzavírá s novým nástupem rodu Medicejských ve Florencii a přeměnou Florencie z republiky na teritoriální knížectví a zároveň se zklidněním situace v Itálii. V druhé polovině 16. století paradoxně chápe Guicciardiniho lépe Francie zmítaná náboženskými válkami.

V rozmezí dvou let vyšly ve Francii dvě knihy zabývající se florentským politickým a historickým uvažováním v první polovině 16. století a odvolávající se na knihu J. G. A. Pococka. Viděli jsme, že těch reakcí na Pococka bylo ve Francii víc. Zdá se, že jim všem a Pocockovi je něco společné: Nejenom zájem o určitou – ostatně i jinde často probíranou – epochu italských politických a ideových dějin, ale také tendence vztahovat tehdejší italské myšlení k současnosti. Svým způsobem pojednávají o myšlenkovém dědictví a o kontinuitě v uvažování. Kontinuitě nejenom časové, ale i „prostorové“. Hledání „machiavelliovského momentu“ není pouze hledáním chvíle, kdy v politickém a historickém myšlení začíná jistá tradice, ale i zkoumáním toho, proč vznikla právě v dané době a jak je do ní zakotvena. A tento metodologický příkaz neplatí pouze pro historiky myšlení, ale i pro nás a naše vlastní uvažování o minulosti, současnosti i budoucnosti.

Ivana Holzbachová