

a prostředky, pak tím zároveň eliminujeme ideu Boha nadřazeného světu (*Vůle k moci*, § 707), který svět stvořil kvůli člověku, a tím spíš i sekularizovanou ideu „mravního uspořádání světa“ (VIII,389).

Eliminací vědomé božské vůle, božských úmyslů a mravního uspořádání světa se svět stává znovu takovým, jakým původně je: mimo dobro a zlo, jako „nevinnost dění“ i s člověkem, za něhož není nikdo odpovědný – ani Bůh, ani on sám. Že něco takového jako člověk vůbec je a je tak, jak je, náleží k osudovosti všeho toho, co vůbec je. Když ale člověk přináleží do celku světa a jenom v tomto celku vlastně je a mimo celek se nemůže vyskytovat nic, čím by byl onen celek poměřitelný a hodnotitelný, pak dochází k „velkému osvobození“ – od závazku i od účelu. Člověk jakožto náhodný produkt světa přírody nemá žádný závazek vůči nějakému Bohu, který je *causa prima* všeho (*Radostná věda*, § 1). Teprve „tímto osvobozením od Boha vykoupíme svět“, totiž k sobě samému, tj. v obráceném smyslu, jak Augustin říká o Kristu, že osvobodil svět od něho samého.¹¹ „Atheismus a jistý druh druhé nevinny patří k sobě“ (VIII,388; *Ke genealogii morálky*, II, § 20). S Nietzsche se završuje atheismus 19. století směrem ke znovuznání světa jakožto světa. Tím přestává být a-theismem.

Přeložil Petr Kitzler

Pavel Kouba SMYSL KONEČNOSTI

OIKOYMENH, Praha 2001,
223 stran

Filosof Pavel Kouba vydal svou druhou knihu. Nepředstavuje jasně členěný a postupně rozvíjený celek, jako tomu bylo u první knihy,¹ nýbrž je souborem studií, které autor vydával v Čechách i v zahraničí mezi lety 1991 a 2001. Přesto však nepůsobí dojmem sbírky příležitostných textů, a to přinejmenším ze dvou důvodů. Tím prvním je skutečnost, že Koubovy úvahy postupuje pozoruhodná jednota, k níž se ještě vrátíme. Druhým důvodem je fakt, že se autor přece jen pokusil knize nějakou strukturu dát. Rozčlenil ji totiž do pěti oddílů, které nenesou žádný název. Zcela tím odmítl řadit jednotlivé texty chronologicky a zároveň uložil čtenáři hádanku, co tvoří téma či motiv jednotlivých oddílů. Ještě než se této hádanky zhostíme, pokusme se Koubovy texty charakterizovat. Najdeme zde jednak studie věnované hlavnímu inspiračnímu zdroji Pavla Kouby – filosofii Friedricha Nietzscheho. Dále zde najdeme texty, které na konkrétních problémech či konfrontacích s jinými mysliteli rozvíjejí to, co Kouba ze své interpretace Nietzscheho vydobyl. Jedním z hlavních zisků je kritika „morálního vidění světa“. Uvedené dva typy textů se pohybují v okruhu první Koubovy knihy. Stručněji cha-

rakterizují jeho interpretaci Nietzscheho, ukazují její další stránky (například význam pro pojem racionality, *Předsudky filosofů*) a rozvíjejí důsledky, jež v první knize nenajdeme (například pro úvahy o míru či o Evropě). Ale *Smysl konečnosti* obsahuje ještě třetí typ textů. Charakterizuje je volnější vztah k Nietzscheovi, který se zde neobjevuje explicitně, samotné analýzy konkrétních problémů a zejména jistý tematický posun. Novým záměrem je analyzovat čas a prostor v jejich vztahu a skrze tento vztah. S tím pak souvisí i otázky, jak je jsoucnost – jež je zároveň v čase i v prostoru – možné a skutečné, jak je v klidu a v pohybu a co míníme, když říkáme, že je přítomné.

Leč vraťme se k hádance a pokusme se vystihnout jednotu jednotlivých oddílů. První oddíl obsahuje dvě stati věnované tématům politické filosofie (otázce, zda mír je vždy cílem politiky, a otázce Evropy). Do druhého oddílu Kouba zařadil své interpretace Nietzscheovy filosofie. Ve třetím oddílu najdeme obecnou úvahu o interpretaci a poté tři texty, v nichž autor vstupuje do rozhovoru s jinými obory, totiž s biologií (reakce na knihu Antona Markoše *Tajemství hladiny*), s teorií umění (k Jankovičově knize *Dílo jako dění smyslu*) a s literární kritikou (text o Šaldovi a Nietzscheovi). Čtvrtý oddíl pak obsahuje dialog s jinými soudobými mysliteli (Heidegger, Fink, Husserl) a navíc i půvabný text o tom, zda má smysl si přát, aby pravda zvítězila. Teprve pátý oddíl přináší již zmíněný nový typ úvah a jistý posun oproti první

¹¹ F. Nietzsche, *Götterdämmerung*: Die vier grossen Irrtümer Nr. 8; srv. XVI,219; XVI,201 a 409.

¹ P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 1995.

autorově knize. Soustředíme se na něj v závěru této recenze.

Pavel Kouba utváří svůj způsob myšlení při interpretaci Nietzscheovy filosofie. Rozhodujícím přínosem je pro něho kritika „morálního vidění světa“, tedy myšlení, jež pracuje s čistými protiklady, a nakonec tvrdí, že jeden pól protikladu je třeba chítit bez druhého (dobro bez zla, pravdu bez iluze, skutečnost bez zdání apod.). Kritika takových „morálních protikladů“ je Koubovi východiskem pro zamýšlení nad nejrůznějšími tématy. Je třeba dodat, že výraz „morální“ chápe ve velmi širokém smyslu. Proto může označit za morální ontologii, která pracuje s pojmovým párem základní – odvozené. Svůj vlastní návrh pak prezentuje jako nemorální ontologii (str. 56 nn.). Taková interpretace Nietzscheho není nijak samozřejmá. Je to Koubův Nietzsche (a Nietzscheův Kouba). Vždyť i ve *Smyslu konečnosti* Kouba vymezuje svůj výklad proti jiným interpretům. Staví se například proti Heideggerovu pojetí, podle něhož tvoří Nietzscheho filosofie jen vrchol metafyziky, neboť svou vůlí k moci nenabízí nic jiného než „metafyzický princip vyhrocené subjektivity“ (str. 115). Podle Kouby však Nietzsche nepřichází s vyhrocením metafyziky či převrácením hodnotového uspořádání, ale naopak se soustřeďuje na činnost hodnocení a ukazuje, že je vždy situovaná, vždy se odehrává v nějakém napětí, které nelze – morálně – předem rozhodnout a zrušit. Kouba dokonce ve studii *Heidegger a problém nihilismu* ukazuje, že Heidegger zůstal v zajetí metafyziky mnohem více než Nietzsche. Sice se u Heideggera setkáme s ob-

dobnou výzvou, totiž s výzvou myslet různé fenomény jako „stejně původní“, ale on sám jí nedostojí. Další interpretaci, od níž Kouba své pojetí ostře odlišuje, je postmoderní obraz Nietzscheho jako filosofa plurality. V tomto způsobu myšlení nás uznání mnohosti perspektiv nakonec dovede až k tomu, že něco jako pravda (či v Derridově případě přítomnost) neexistuje. Kouba ovšem namítá: když Nietzsche tvrdí, že poslední pravda neexistuje, neznamená to, že neexistuje žádná pravda. Naopak, na rozdíl mezi pravdou a nepravdou záleží, dokonce tím spíš, že ona poslední pravda neexistuje. Tento rozdíl pak musíme stále znovu vydobývat a za výsledek nést sami zodpovědnost (str. 42–45). Podíváme-li se na Koubovu interpretaci Nietzscheho vcelku, vidíme, že kritika morálního vidění světa není hotovým výdobytkem, nýbrž otevřením nového přístupu, jehož důsledky se jen obtížně domýšlejí. Proto vidí Kouba v Nietzscheovi filosofa, který před nás klade významný úkol (str. 120, 28), filosofa „stále ještě budoucího“ (str. 47). Koubovy texty pak nabízejí jednotlivé příklady převzetí onoho úkolu, totiž pracného domýšlení teze, že neexistují jednoznačné, čisté, morální protiklady. A právě zde má svůj zdroj jednota Koubova myšlení, která prochází velmi rozmanitými úvahami.

Mohlo by se zdát, že další rozvíjení spočívá v aplikaci uvedeného východiska na konkrétní problémy. Právě toto východisko však nelze aplikovat, tedy nějak automaticky uplatňovat na nové a nové problémy. Vždy je třeba znovu porozumět vnitřnímu napětí problému, a to nelze učinit předem.

Koubova snaha myslet pojmové páry jako na sebe vzájemně odkázané musí tedy u každého problému citlivě ohmatat terén, než na něj vstoupí s víceméně očekávaným, a přece novým řešením. Například když se zabývá otázkou, zda je mír vždy cílem politiky (*Konečný mír*), zpochybňuje jednostranné přiřazení kategorií prostředek – cíl (prostředek = válka, cíl = mír). Zároveň tak ukazuje, že ono plodné napětí můžeme najít ve vztahu mezi dvěma tradičními pojetími lidského jednání: mezi jednáním jakožto zajišťováním účelů (*poiésis*) a jednáním jakožto účelem v sobě (*praxis*). Konstatuje, že s jednáním se setkáváme teprve tam, kde může dojít ke změně jednoho v druhé: předpokladem jednání je „schopnost změny prostředku v účel a účelu v prostředek“ (str. 21 n.). Jiným příkladem téhož způsobu uvažování je stať *Není důležité zvítězit*. Otázka zní: můžeme přijmout představu, podle níž má pravda zvítězit? Jak už jsme řekli, Kouba nepopírá důležitost rozlišování pravdy od nepravdy, ale ptá se, zda přání, aby pravda nakonec zvítězila, není protismyslné. Vyjděme z myšlenky, že pravda a nepravda „se potřebují“, že pravda je pravdou jen natolik a jen na tak dlouho, na jak dlouho jsme ji vydobyli na nějakou nepravdě. Poté nutně dojdeme k závěru, že pravda zbavená svých podmínek ztrácí svůj smysl, přestává být srozumitelná, a může být dokonce způsobem, „jak se opravdu potřebné pravdě vyhýbat“ (str. 146). Proto je ona rétorika vítězící pravdy nakonec vnitřně sporná.

Nejzajímavější část knihy tvoří její poslední oddíl, jehož sdělení se zde

pokusím nastínit. Kouba zde přistupuje k originálním analýzám zásadních filosofických témat, jako jsou čas a prostor, možnost a skutečnost, pojem a názor. Autor sám líčí svůj ob-
rat k těmto obecným a přitom zásadním tématům jako sestup „k nejzákladnější rovině, k ek-sistenci v prostorově a časově členěných vztazích, které se týkají *všeho*, co jest“ (str. 9). Jednou z výhod onoho sestupu je i skutečnost, že v něm nemusíme vytvářet ukvapené opozice mezi člověkem a ostatním jsoucím. *Vše*, co jest, je v čase a prostoru. Ovšem *jak* v nich jest? Prostor je dán (jako nekonečný) celý naráz. Čas je zase (nekonečným) sledem. Kouba vychází z tohoto obecného konstatování, aby mezi časem a prostorem vzápětí našel zvláštní sepětí (*Fenomén jako konflikt v bytí*): „čas se naplňuje prostřednictvím rozdílů v prostoru a prostor je dán – naráz – v čase. [...] V každém bodě jedné dimenze je tedy obsažen celek (nekonečno) dimenze druhé, jedna dimenze je jakýmsi zvláštním způsobem ‚obsažena‘ v druhé.“ Bytí věci na *jednom* místě (třeba květiny na polici) mohu považovat za (prostorový) klid, tj. nehybnost, a čas za narušení tohoto klidu zvětjšku (například když do místnosti vběhne dítě a převrhne květináč). Přítomnost tady znamená býtí věci v místě. Vidíme, že je zde negativně zahrnuto časové určení, totiž odhlédnutí od toho, co bylo a bude. Můžeme pak říci, že v tomto smyslu je přítomná nejen květiny, ale i všechna místa vůbec, celý prostor. Ovšem na to, co se dnes děje, můžeme pohlízet také jako na *jeden* pohyb (co všechno ono dítě dnes provedlo), jako na časovou jed-

notu, již vnitřně strukturují různá místa. Pojem ‚bytí ve světě‘, který Koubovi vyplyne z jeho úvah, je jednak konkrétní a navíc není příliš subjektivistický: „Bytí ve světě znamená, že jsme v jednom (trvajícím) čase na různých místech a v jednom (témže) prostoru v různých časech“ (str. 157).² Pokud zaujmeme hledisko prostoru (klidu, místa), nezbytně tím takřkajíc zanedbáváme či odsouváme do pozadí hledisko času a pokud zaujmeme hledisko času (jež by sem jinak vstupovalo jako členění prostoru), odhlížíme od hlediska prostoru, tedy od toho, že jeden čas bychom mohli prostřednictvím prostorových určení také členit. Dimenze času a prostoru se tak Koubovi odhalují jako dimenze s různým, dokonce protikladným smyslem. Zároveň platí, že jedna dimenze se nemůže úplně odpoutat od druhé, jinak by ztratila členění, vyprázdnila by se. K tomu ovšem nikdy nedojde, neboť jakmile se příliš ztožníme s jednou dimenzí, druhá na sebe vezme podobu „vnější moci“. Kouba líčí ‚bytí ve světě‘ jako jakousi nutnost „přecházet“ z jedné dimenze do druhé“ (str. 158). Ono přecházení není nijak snadné, autor je dokonce líčí jako svár: „Způsob bytí jsoucna včetně nás samých je [...] svár prostoru a času, který prochází středem všeho, co jest“ (str. 160). Svou představu o konfliktním sepětí času a prostoru ilustruje z jiné stránky, když se zabývá problémem datování událostí a konkrétněji otázkou „datovatelnosti“ u Heideggera (*Smysl přítomnosti*).

² Viz též „existovat znamená: nechat zaujetím určitého místa vyvstat pohyby jako časová určení prostoru a nechat výkonem určitého pohybu vyvstat místa jako určení času“ (173).

psané velmi promyšleně a hutně, takže je značně obtížné je nějak krátce představit. S onou hutností se pojí jistá obtíž. Domnívám se, že není snadné sledovat autorovy původní vývody, zvláště když nás seznamují s novým pojmem bytí, přítomnosti, moci, dimenze atd. Celá řada tradičních pojmů je zde použita novým způsobem. Čtenáři by určitě pomohlo, kdyby mu autor nabídl rozbor většího množství příkladů či sdílených zkušeností a nepohyboval se tak často v pojmových úvahách, které jsou zvláštním způsobem zároveň velmi obecné (skutečnost – možnost, čas – prostor, přítomnost – nepřítomnost, moc) a zároveň velmi konkrétní, ovšem tak zásadně konkrétní, že příkladem může být téměř cokoli, co je v čase a prostoru (např. přecházení mezi dimenzemi je „fenomenálně všudypřítomné“, str. 158). Kouba sám poukazuje na to, že ono „přecházení“ z jednoho smyslu přítomnosti do druhého můžeme zvládat lépe i hůře. Již to, že zde nachází jisté modality onoho zvládnání, přímo volá po tom, aby objasnil, co má na mysli (viz str. 162 n. – deficiční modus). Ovšem tento stesk nad tím, že je autor skoupý na rozборы známých zkušeností, se nijak netýká podstaty jeho sdělení. Koubovu knihu můžeme jen uvítat a těšit se, že se mu podaří soustavněji rozvést tyto naznačené a zhuštěné impulsy. Můžeme si jen přát, aby přikročil k „soustavnému zkoumání“ uvedených témat, jak je naznačuje v úvodu (str. 10). Právě ono hledání konfliktního sepětí času a prostoru jako cesta k ontologii je patrně tím největším Koubovým přínosem a zároveň i závazkem. Kouba sám naznačuje, že na této cestě by se měl co nevidět setkat s problémem řeči.

Na závěr se vraťme k názvu celé knihy. Co znamená „smysl konečnosti“? Pohlédneme-li na filosofii konečnosti z hlediska stylu, můžeme v ní rozlišit dva tóny. Tím prvním je patetické zvolání: Má konečnost nějaký smysl? Ano, je třeba jí přitakat. Koubova práce je ovšem zajímavá právě na afirmaci konečnosti, neboť si vystačí s důrazem věcným. Oním druhým tónem je totiž věcné konstatování, že existuje-li něco jako smysl, pak je to vždy smysl konečný. Snad nejlépe je tento věcný tón patrný na stati *Konečný mír*. Podle Kouby není žádný stav cílem o sobě, žádný není přirozený ani definitivní. A bezhlavě požadovat, aby mír byl za všech okolností cílem, nedává smysl. Dává-li mír či válka smysl, pak vždy v konkrétní situaci, na niž jsou odpovědi. „Konečný“ zde znamená tolik co ne-definitivní (str. 23). Názor (zastávající tu či onu možnost) nemá smysl neomezený, nýbrž právě konečný, tedy takový, který vylučuje názor opačný a zároveň jej může běh událostí ukázat jako mylný. Kouba obecně vymezuje konečnost onou pozitivní parcialitou uchopení, tedy tím, že „nelze být v jednom významu“ (str. 69, 36, 53, 98, 126). Téma konečnosti vrátil do filosofie 20. století především Heidegger. Měl přítom na mysli zejména konečnost lidské existence v čase. Tato základní konečnost pak druhotně prostupuje lidskou existencí. Heidegger se soustředil právě na podmanivé a patetické líčení konečnosti jakožto smrtelnosti (viz *Bytí a čas*, § 65). Koubův přístup k pojmu „konečnost“

je pozoruhodný tím, že se obejde bez oné patetické konečnosti našeho vlastního života. Navíc jej můžeme často užít také o ne-lidském jsoučnu, což by u Heideggera možné nebylo. Sám výraz „konečnost“ však ještě nic neříká a mění se v závislosti na problematice, jíž se Kouba věnuje. Tak můžeme i onen pozoruhodný posun v jeho úvahách sledovat na tématu konečnosti. Líčí bytí v čase a prostoru jako „přecházení“ z jedné dimenze do druhé. Konečnost pak tkví v tom, že bytí ve druhé dimenzi s sebou nese „vydělenost z dimenze první“ (str. 160). Myslím, že autorův přístup ke „konečnosti“ nejlépe osvětlí jeho

vlastní příklad: „Stojíme-li v zapadlém koutě vesnice, kde jsme před léty trávili dětství, stojíme na tomtéž místě a pohyby, které mezitím minuly jako by nebyly než mávnutím proutkem: a přece jsou zároveň nevývratnou a nezvratnou skutečností životní cesty. Stojíme tedy na tomtéž místě a jsme přítom nesmírně daleko. Jedno tu není možné bez druhého: právě v tom tkví konečnost bytí ve světě.“ (str. 177) Tedy zkušenost, že jsme na stejném místě, ale jsme zde *jindy*, je bezprostředním dokladem konečnosti.

Jakub Čapek

Fustel de Coulanges ANTICKÁ OBEC

Studie o kultu, právu a institucích starého Řecka a Říma
Sofis, Praha 1998, 392 stran

V uplynulých dvou třech letech jsem několikrát slyšel různé zmínky o klasické knize francouzského historika Numy Denise Fustela de Coulanges *La cité antique* (první vydání vyšlo r. 1864), které se vesměs opíraly o český překlad J. Bryksí, K. Mikšové a J. Sokola (Praha 1998). Protože se mně některé teze odtud čerpané zdály být poněkud zvláštní, překlad jsem si

obstaral, abych se přesvědčil, co je na nich pravdy. A jeho četba mě překvapila natolik, že bych se o své zážitky z ní rád podělil. V první části recenze se budu zabývat překladem, ve druhé pak samotnou Fustelovou knihou.

První věcí, která čtenáře udeří do očí, je astronomicky vysoký počet chyb ve vlastních jménech. Tyto lapšy většinou pocházejí z absentujících či nesprávně umístěných dělek,¹ jindy pramení z počeňování jmen latinských, polatinšování řeckých a počeňování francouzských.² V řadě případů se tyto transformace úplně neočeský překlad J. Bryksí, K. Mikšové a J. Sokola (Praha 1998). Protože se mně některé teze odtud čerpané zdály být poněkud zvláštní, překlad jsem si

¹ Polydoros m. Polydóros (str. 14), Euripidés m. Euripidés (str. 17 et passim), Pausanias m. Pausaniás (str. 19, pozn. 21), Plutarchos m. Plútarchos (str. 19, pozn. 25), Bráhma m. Brahma (str. 21, 28, 29 atd.), šradha m. šráddha (str. 22), Troja m. Trója (str. 27), soma m. sóma (str. 28), Dionysios m. Dionýsios (str. 49), Antifon m. Antifón (str. 55, pozn. 10), Lykurgos m. Lýkurgos (str. 61, pozn. 2, str. 64, pozn. 12), atimía m. atímia (str. 69, pozn. 32).

[Při redakční úpravě textu jsme na žádost autora nezasahovali do psaní dělek řeckých slov a jmen, i když autorův přepis není v souladu se zásadami nakladatelství.]

² Hector m. Hektór (str. 16, pozn. 13), Meneclés m. Meneklés (str. 35, pozn. 4), Velleius m. Velleius (str. 36, pozn. 9), Cimon m. Kimón (str. 36, pozn. 9), Fotius m. Fótios (str. 44, pozn. 8), Alciphron m. Alkifrón (str. 50, pozn. 10), Asthyfilus m. Astyfilos (str. 53, pozn. 2), Makrobios (str. 61, pozn. 3) m. Macrobius (str. 38, pozn. 16), Aristogitonovi m. Aristogeitónovi (str. 69, pozn. 32).

³ Hékabé m. Hekabé (str. 14, pozn. 1), Neoptolemés m. Neoptolemos (str. 18), Eustathés m. Eustathios (str. 26, pozn. 12, str. 63, pozn. 7), Mitákšara m. Mitákšara (str. 39, pozn. 19, str. 69, pozn. 34), Díkéarchés m. Dikaiarchos (str. 42), Hérkulés m. Hercules (str. 25, pozn. 4), Jupiter m. Juppiter (str. 27), Aischinos m. Aischinés (str. 35, pozn. 8, str. 69, pozn. 32), Rig-Véda m. Rgvéd (str. 38, pozn. 17), Ménandros m. Menandros (str. 50, pozn. 10), Héraklidés m. Hérakleidés (str. 68, pozn. 29), Théofrastos m. Theofrastos (str. 70, pozn. 30).

⁴ Díkéarchés (str. 42) a Dikéarchos (str. 61, pozn. 2) m. Dikaiarchos, Dionysos (str. 47, pozn. 23) a Dionysios (str. 49) m. Dionýsios, Isius (str. 44, pozn. 5) i správný tvar Isaios (str. 37, pozn. 13).