

# NOVOPLATONISMUS A FRANCOUZSKÉ MYŠ- LENÍ XX. STOLETÍ

J.-M. Narbonne, *Levinas and the Greek Heritage* & W. J. Hankey, *One Hundred Years of Neoplatonism in France. A Brief Philosophical History*, Leuven (Peeters Publishers) 2006, 255 str.

Společná kniha J.-M. Narbonna a W. J. Hankeyho se skládá ze dvou v podstatě samostatných studií, které se však věnují podobnému tématu – recepci antické filosofie, a konkrétněji novoplatonismu ve francouzském myšlení dvacátého století. Oba eseje, spojené zde do jednoho svazku, vyšly přitom již o dva roky dříve přímo ve francouzštině.<sup>1</sup> Brzký anglický překlad však naznačuje, že se nejedná o tak speciální a okrajová témata, jak by se snad mohlo někomu na první pohled zdát.

Stať J.-M. Narbonna *Lévinas a řecké dědictví* (1–97)<sup>2</sup> konfrontuje filosofii tohoto velkého kritika západní metafyzické tradice s problémy a možnostmi, které stojí na samém počátku evropského myšlení. Narbonne nejprve rozebírá Lévinasovu kritiku Heideggerova pojetí bytí jsooucích věcí jako „neosobní neutrality“ (10–13) a poté sleduje vztah filosofie

a theologie u různých řeckých filosofických škol (23–41). Řecká theologická tradice v určitém smyslu vrcholí ve zdůraznění transcendentence prvního principu nad vším jsooucím (*epekeina*) u novoplatoniků. Zde se však zároveň ukazuje, že Heideggerovo pochopení řecké a následně evropské filosofie jako zapomenutosti na bytí je neudržitelné (64–66). Z různých řeckých filosofických rozvrhů lze totiž novoplatónskou představu počátku, který je transcendentní ve vztahu ke všemu jsooucímu (*epekeina*), chápat přinejmenším analogicky k Lévinasovu důrazu na neredukovatelnost jiného, v tomto případě božského. Totéž lze dodat o neadekvátnosti jeho objektivizace, zneosobnění či racionalizace na jakousi neutralitu a další motivy, které jsou pro Lévinase klíčové. S tím souvisí zdůraznění významu etiky pojaté jako vztah k absolutně jinému (42–97).

O něco delší a obsahově bohatší esej W. J. Hankeyho *Sto let novoplatonismu ve Francii. Krátká filosofická historie* (99–255)<sup>3</sup> se věnuje rovněž velmi zajímavému fenoménu. Zájemci o novoplatonismus může dnes jen stěží uniknout, že ve dvacátém století zdaleka největší počet edic původních textů, stejně jako příspěvků ke studiu této antické filosofické školy, vyšel ve francouzštině. Na rozdíl od

<sup>1</sup> J.-M. Narbonne, *Lévinas et l'héritage grec* & W. J. Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, Paris-Québec 2004.

<sup>2</sup> Čísla v závorkách odkazují na strany recenzovaného díla.

<sup>3</sup> V elektronické podobě je tato stať – stejně jako řada dalších pozoruhodných Hankeyho textů na stejné téma – k dispozici na autorových univerzitních stránkách: [http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Wayne\\_J\\_Hankey.php](http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Wayne_J_Hankey.php).

Němců, které k tomu, aby na přelomu devatenáctého a dvacátého století vydali řadu dosud nepřekonaných edic novoplatoniků, vedl patrně národní sklon k detailní systematičnosti,<sup>4</sup> ve Francii se filologie nikdy neustavila jako vědecká disciplína. Byla to tedy nikoli filologická touha po důsledném zpracování i těch nejmargi-  
nálnějších a nejbizarnějších řeckých autorů, nýbrž, jak uvidíme, specifická filosofická diskuse, která ve francouzském prostředí vyprovokovala neobvyčejně intenzivní recepci novoplatonismu, totiž jak systematické vydávání primárních textů, tak jejich studium (104–105). Sám W. J. Hankey přiznává, že celý esej, který se pokouší načrtnout myšlenkové pozadí a průběh recepce novoplatonismu ve Francii od počátku do konce dvacátého století, vznikl pod vlivem úvah nad jeho vlastní předchozí prací věnovanou Tomáši

4 Zájem o novoplatoniky sice v Německu přirozeně podnítil německý idealismus (srv. klasickou práci: W. Beierwaltes, *Platonismus a idealismus*, přel. F. Karfik, Praha 1996), na tomto místě však máme na mysli zejména edice vydané v teubnerovské řadě řeckých textů či v rámci berlínské řady *Commentaria in Aristotelem Graeca*, které jsou ryzím výrazem tehdejšího německého filologického přístupu se všemi jeho klady a zápory. Mezi negativní stránky klasické filologie tak bezesporu patří vyhocený protispekulativní pozitivismus spojený s představou filologie jako přísné vědy a pedagogickou orientací antických studií, jež si kladou za cíl pomoci starých Řeků a Římanů vychovávat mladé Němce. Srv. též klasické úvahy F. Nietzscheho, *My filologové*, přel. P. Kitzler – P. Kouba, Praha 2005.

Akvinskému.<sup>5</sup> Kladl si totiž otázku, co mu v současné době umožňuje předložit (novo)platónskou interpretaci tohoto myslitele, který je tradičně, a jak se dnes ukazuje velmi jednostranně, vykládán jako reprezentant středověkého aristotelismu (101).

Je příznačné, že stejně jako řadu dalších filosofických směrů, které měly ve dvacátém století ve Francii větší vliv, i novoplatónská studia ovlivnilo dílo H. Bergsona, konkrétně jeho slavné přednášky o Plótinovi na Collège de France (105–106). Hankey nicméně ukazuje, že Bergsonův vztah k Plótinovi byl dosti ambivalentní. Bergson sice na jednu stranu kladně hodnotí dynamismus Plótinovy filosofie (zejména sebepohyb a seberozvíjení duše), na druhé straně mu však vytýká, že si – podobně jako zbývající metafyzická tradice – není vědom základního rozporu mezi proměnlivostí skutečnosti a umrtvující silou intelektu. Kromě toho jsou v systému prvního z novoplatoniků intelektivní nahlédnutí a kontemplace zcela protiberghsonovsky nadřazeny pohybu a jednání. Problematické je však i to, jak Plótinus pojímá mystiku, právě proto, že je u něj vyhoceně intelektuální, zatímco podle Bergsona má být jejím skutečným cílem navázat kontakt s tvořivým úsilím, kterým se projevuje život sám.<sup>6</sup> Snaží se tak z Plótinova hierar-

5 W. J. Hankey, *God in Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford 1987.

6 Zdroje Bergsonovy filosofické mystiky je přitom rozhodně třeba hledat právě u Plótina, a nikoli v katolickéologii a u katolických svatých, jak

chického rozvrhu skutečnosti vposled vyřadit zprostředkovávací hypostazi intelektu a propojit život duše přímo s nejvyšším principem. Ten však chápe jako konečný zdroj všeho dění a tvoření, a nikoli jako intelektualizované. Jedno (106–110). Bergson přitom ve svém studiu novoplatonismu navazuje na předchozí tradici francouzského myšlení, zejména pak na F. Ravaissona. Od něj však vede linie inspirace dále k M. de Biranovi, zpětně docněnému francouzskou fenomenologií, a z jiné strany – díky zprostředkování V. Cousina, francouzského editora Prokla a překladatele Platóna – dokonce až k Schellingovi (111–119).

Sledování této série vlivů až do německého idealismu je přitom velmi

---

činí T. Chudý ve svém doslovu k českému překladu Bergsonových *Dvou zdrojů morálky a náboženství* (Praha 2007, str. 240 nn.). Ve vztahu k našemu tématu se tak zdá být zcela zavádějící a jednostranná např. věta: „Mystická zkušenost byla vždy odkázána na teologii zjevení“ (tamt., str. 240), která má zcela zřejmě legitimizovat pokatoličtění Bergsona, jež následuje v dalším textu. Proti tomuto přístupu lze citovat například Hankeyho popis osobní zkušenosti s plótinovskou mystikou, jakou zažil P. Hadot, o němž se dále zmíníme níže. Ještě jako student semináře se Hadot dlouho a marně snažil sloučit své mystické zážitky s křesťanskou zvěstí. Nakonec jej však hluboce oslovil Plótinus, neboť se u něj setkal „s čistým filosofickým mysticismem“, s nímž se však dále vyrovnával (134–135). Nic přitom nenaznačuje, že by důraz na čistě filosofickou mystiku plótinovského typu, stojící mimo jakékoli zjevení, nebyl obdobný také u H. Bergsona, jehož velkým čtenářem P. Hadot je.

instruktivní, neboť další myslitel a historik filosofie, který byl klíčový pro francouzská novoplatónská studia, É. Bréhier, byl zase naopak velmi ovlivněn Hegelem. On sám má přitom blízko spíše k Proklovi a představuje jiný typus myslitele než Schelling, spjatý hlavně s Plótinem.<sup>7</sup> Bréhier byl sice rovněž nadšený posluchač Bergsonových přednášek o Plótinovi, ale ve svých dějinách filosofie přejímá hodnocení novoplatonismu právě od Hegela. – Plótinova mystická zkušenost je tak například pochopena jako čisté myšlení, které má za předmět samo sebe. Hegelem je také inspirována velmi kontroverzní Bréhierova interpretace Plótina jako myslitele, v němž se střetává řecký intelektualismus s iracionálním mystickým entusiasmem, Řekům údajně cizím a ve skutečnosti příšlým z Orientu (konkrétně z Indie) (120–124). Proti tomuto výkladu Plótina však bojovala řada významných interpretů novoplatonismu v čele s E. R. Doddsem, jehož kniha *Řekové a iracionálně*<sup>8</sup> chce naopak demonstrovat, že starověká řecká kultura nebyla tak vyhroceně racionalistická, jak

---

<sup>7</sup> K tomuto problému srv. výše citovanou Beierwaltesovu knihu *Platonismus a idealismus*.

<sup>8</sup> E. R. Dodds, *Řekové a iracionálně*, přel. O. Prokop, Praha 2000. K zcela nepřehlédnutelnému významu E. R. Doddse pro novoplatónská studia XX. století srv. W. J. Hankey, *Re-Evaluating E. R. Dodds' Platonism*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 2007; k dispozici též na: [http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Wayne\\_J\\_Hankey.php](http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Wayne_J_Hankey.php) – bibliografická položka č. 61.

ji chtěl vidět například německý neohellénismus devatenáctého století. Ve Francii se pak hlavním Bréhierovým kritikem stal jeho nástupce A.-J. Festugière, podle něhož mystická tradice evropského myšlení sahá kontinuálně až k Platónovi, a rozhodně o ní nelze tvrdit, že zde máme co dělat s orientálním vlivem, působícím až od pozdní antiky (120, 166–167). Bréhier má přitom tendenci podobným způsobem oddělovat náboženství a nezávislé racionální myšlení vlastní filosofii například i ve středověku. Ačkoli on sám neměl příliš velké pochopení pro vývoj, jímž se novoplatonismus ubíral po Iamblichovi, jeho přínos spočívá v tom, že na dějiny myšlení, jak je ve svém díle představuje a v nichž novoplatonismus hraje důležitou roli, mohli navázat následující autoři (124–130).

Bylo by bezesporu poněkud únavné podrobně objasňovat další vývoj novoplatónských studií ve Francii, stavějících dále na základech, které položili Bergson a Bréhier. Obecně lze říci, že v následujícím období dvacátého století se novoplatonismem zabývají především kněží a řeholníci, či alespoň myslitelé, kteří svou dráhu začali uvnitř církevních struktur. Z dlouhé řady slavných jmen jako A.-J. Festugière, J. Trouillard, É. des Places, J. Combès, H.-D. Saffrey, P. Hadot, J. Pépin, H. Duméry, M. Tardieu a dalších se tak vymyká pouze o něco starší M. Blondel (1861–1949), Hankeym příznačně nazývaný „laický filosofický mystik“, který byl důležitým inspirátorem dalších generací francouzských theologů a filosofů. Důvodem vedoucím tolik křesťanských myslitelů k zájmu o novoplatonismus byla bezesporu

ztráta významu, kterou zejména po II. vatikánském koncilu postupně utrpěl novotomismus, ve Francii v první polovině 20. století reprezentovaný celou generací významných katolických filosofů v čele s É. Gilsonem a J. Maritainem. Vydávání a detailní studium novoplatónských autorů bylo do značné míry vedeno snahou vytvořit alternativní teologii, která si z novoplatonismu bere úzké sepětí filosofického myšlení a náboženského života. Katoličtí myslitelé, zhusta zklamání postoji a myšlenkovými stanovisky oficiální církve, se tak snaží řešit klíčový problém, který novotomismus vytváří svým striktním oddělováním filosofie, teologie a křesťanské spirituality. Velký, nanejvýš racionální systém, který nabízí tomistická filosofie, je v takovémto pojetí znepokojivě „vnější“ žité křesťanské víře. S tímto myšlenkovým trendem souvisí i obnovení zájmu katolických myslitelů o patristická studia, stejně jako o pravoslavnou a vůbec východní křesťanskou spiritualitu (126–127, 131–132, srv. 139–140, 163).

Reakce proti novotomismu, navíc podpořená ekumenickým hnutím té doby a snahou sblížit západní a východní křesťanské církve, již o něco dříve vedla například k založení nesmírně významné francouzské knižní řady *Sources chrétiennes*, která již svým názvem hlásá návrat k původním pramenům křesťanství. Tento návrat k ranější teologii církevních Otců rovněž dále relativizoval samozřejmost tomistické syntézy a vynutil si theologickou pluralitu v rámci katolické církve. Na druhou stranu však zintenzivněné studium Augustina, silně ovlivněného právě novoplatonismem,

a dalších patristických autorů vedlo i k novému zkoumání myšlenkových zdrojů Tomáše Akvinského samého. To platí především o jeho celkovém filosofickém rozvrhu silně ovlivněném právě Augustinem či Proklem, zprostředkovaným díky pseudo-Dionysiovi Areopagitovi (142–147). Jak jsme zmínili na začátku, právě to je otázka, která W. J. Hankeyho přivedla k napsání jeho knihy.

Stejně jako autoři, kteří byli kněžími či řeholníky, i výše zmíněný „laik“ M. Blondel již řadu let předtím tvrdil, že krizi, kterou od počátku moderny trpí katolicismus, nelze překonat návratem ke středověkému „fixismu“, tak drahému novotomistům, a pod vlivem Augustina zdůrazňuje nutnost hledání vlastní vnitřní spirituální cesty k Bohu (137–140). Největšího ohlasu ze všech těchto s církví spjatých učenců a filosofů však dosáhl pravděpodobně P. Hadot se svou koncepcí „filosofie jako způsobu života“ či „duchovních cvičení“. Oproti systematické a naukové stránce se zde zdůrazňuje spíše existenciální dimenze filosofie, díky níž člověk „přetváří“ sám sebe, přičemž tato koncepce má mnoho styčných bodů rovněž s pozdní Foucaultovou filosofií. Hadot sám však katolicismus opustil a ve sledování filosofie jako způsobu života obrátil svou pozornost od novoplatonismu k hellénistické filosofii, zejména stoicismu. Dospěl totiž postupně k názoru, že pro dnešního člověka není novoplatónský nárok čistě spirituálního života v kontaktu s transcendentí vyšších stupňů skutečnosti udržitelný (132–140, srv. rovněž 189–193). Jeho dílo přitom zároveň napomáhá pochopení duchovního pozadí a spirituality

pohanských antických autorů. Z dalších francouzských autorů spojených s obnovou zájmu o novoplatonismus lze totéž bezesporu tvrdit i o A.-J. Festugièreovi, který je – vedle nesmírně důležitých překladů Prokla – autorem obrovského díla věnovaného pohanské zbožnosti, *Zjevení Herma Trismegista*.<sup>9</sup> Jeho angažmá v daném tématu přitom, stejně jako v případě P. Hadota, zcela evidentně souvisí s osobním celoživotním duchovním nepokojem a hledáním (163–167).

Kritiku velkého novotomistického rozvrhu, který vedle výše zmíněných problémů dále „objektivizuje“ Boha tím, že jej prohlašuje za „bytí samo“, začalo současně provázet i odvrácení od interpretace novoplatonismu prismalem německého idealismu s jeho vytvářením velkých systematických rozvrhů. Pod vlivem německých idealistů se přitom, jak jsme zmínili výše, vlastně novoplatónská studia ve Francii ve své původní podobě zrodila. Podle Hankeyho se tak novoplatonismus, například v díle J. Trouillarda stejně jako u mnohých dalších autorů, začleňuje do postmoderního a proti-metafyzického myšlení, silně ovlivněného filosofií M. Heideggera, v dané době ve Francii neobyčejně vlivného. Důležitá tak nyní přestává být novoplatónská systematická hierarchie univversa, a na významu naopak nabývá mystika a úvahy o racionální a pojmové neuchopitelnosti prvního principu. Trouillard například upozorňuje na nebezpečí augustinovských trinitárních spekulací, které podrývají božskou

<sup>9</sup> A.-J. M. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I–IV, Paris 1944–1954.

transcendenci. Z jeho hlediska je totiž proklovská tradice, či přesněji ta, která vede od Iamblicha po Damaskia, mnohem radikálnější než tradice plótinovsko-porfyriovská, neboť zásadně rozlišuje mezi intelektem a prvním principem. Tím, že se Augustin, ovlivněný spíše Plótinem a Porfyriem, pokouší v Bohu najít „reflexivní subjektivitu“, promítá svým způsobem konečné do nekonečného. Naproti tomu Trouillard zdůrazňuje u Prokla absolutní jinakost prvního principu, mezi nímž a ostatními věcmi je nepřekonatelná vzdálenost. Trouillard, který je pro obnovení zájmu o proklovská studia ve Francii klíčový, totiž poukazuje na rozdíl mezi ním a Plótinem. Ten se vztahuje k prvnímu principu pomocí řady negací na cestě, během níž je třeba překračovat různé „horizontální“ ontologické roviny, zatímco Proklos oproti tomuto postupu skrze diference zdůrazňuje kontinuitu celého universa. Díky „vertikálním“ spojnicím, „řetězcům“, které svazují první princip se všemi věcmi, mají i nejnižší jsoucna podíl na božské moci očišťování, jež nejlépe vyjadřují theúrgické rituály. S tím také souvisí Trouillardův závěr, že novoplatónská transcendence není absence, nýbrž přemíra přítomnosti, která dosahuje – díky zprostředkování duše – ke všemu jsoucímu (152–156, 163, 168, 193–196; srv. 182–185). Nepřekonatelný rozdíl mezi prvním principem a ostatními věcmi je přitom podle Hankeyho evidentně klíčovým rysem postmoderního výkladu novoplatonismu, a jak jsme viděli, tento motiv je také bezesporu stěžejním problémem i Narbonnovy poloviny knihy, věnované vztahu É. Lévinase a novoplatonismu. Dalším by bylo,

jako např. u A.-J. Festugièra, Hankeyovými slovy řečeno: „zvětšení ‚duality mezi mystickým a intelektuálním Platónem‘, neboť to umožňuje oddělit zjevení a ontologii, jak požaduje Heidegger“ (168).

Nejdůležitějším představitelem postmoderně-novoplatónského způsobu myšlení je však pravděpodobně J.-L. Marion, s nímž dospíváme do další fáze recepce novoplatonismu ve Francii, během níž od myslitelů a učenců, kteří byli v drtivě většině nějak spojeni s katolickou církví, přebírají štafetu novoplatónských studií laici. Marion sám, počítaný rovněž mezi významné francouzské fenomenology a postmoderní myslitele, byl přitom ovlivněn významným francouzským interpretem Dionysia Areopagity, abbém R. Roquesem.<sup>10</sup> Jeho dílo pak spojuje přístup apofatické či negativní theologie, odmítající vypovídat o nejvyšším principu všeho cokoliv konkrétního, a tak jej „objektivizovat“, dohromady s Heideggerovou kritikou „idolů“ západní metafyzické tradice. Svým křesťanským důrazem na mystický vztah k Bohu a jeho nevysslovitelnost má tak Areopagita v Marionově výkladu vposled subvertovat tradici (novo)platónské filosofie. Ta má podle – nesprávného – Marionova pochopení stále ještě setrvávat na úrovni pouhé teoretické abstrakce pojmů, které zůstávají předměty myšlení. Naproti tomu užívají-li Areopagita a další křesťanští myslitelé pojmenování nejvyššího principu v rámci strategie

<sup>10</sup> R. Roques je především autorem knihy *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954.

negativní teologie, včetně obrátů jako „nadjsoucí (*hyperúsios*)“, neoznačují žádný konkrétní referent, nýbrž spíše jeho absenci a nepojmenovatelnost ze strany našeho pochopení, které mu naprosto nedostačuje. (Marion se tak snaží uniknout některým zásadním námitkám J. Derridy.) Dokonce i pochopení Boha podle Tomáše Akvinského jako bytí dostává v Marionově interpretaci zcela opačný význam, než v jakém se obvykle chápe. – Jelikož je bytí ztotožněno s Bohem, který je neuchopitelný a neobjektivizovatelný, je i ono samo neuchopitelné a neobjektivizovatelné. Oproti Heideggerově kritice onto-theo-logie zde tedy máme, jak říká Hankey, co dělat s jakousi theo-onto-logií. Pod Heideggerovým vlivem však, jak Hankey rovněž tvrdí, Marion zároveň od sebe odděluje teologii a filosofii, což jej odlišuje od ostatních reprezentantů francouzského novoplatonismu a činí celý jeho myšlenkový projekt do určité míry problematickým (201–212).

Z dalších laických filosofů a učenců zabývajících se různým způsobem novoplatonismem, o kterých Hankey ve své knize píše, jmenujme ještě

M. Henryho, Ph. Hoffmanna, R. Klíbankského, L. Brissona či právě J.-M. Narbonna.

Závěrem lze říci, že zatímco Narbonnova část společné knihy se zdá být přece jen tak trochu variace na stále stejný motiv, eseji W. J. Hankeyho by se naopak dalo vytknout, že je přece jen trochu stručná a neobvykle košatě téma někdy spíše letmo načrtává. (Tuto výtku však do určité míry oslabuje dlouhá řada dalších článků, které Hankey uveřejnil o jednotlivých myslitelích a v nichž se lze o některých filosofech a učencích dočíst trochu více.) Oba autoři se však v každém případě dotýkají důležitých témat a přesvědčivě ukazují, že mezi různými proudy francouzského myšlení dvacátého století existují zřetelné spojnice a vzájemné reakce a protireakce, a to i v tak nečekaných případech, jakými jsou vzájemné vztahy mezi učenci zabývajícími se novoplatónskými studiemi, tomisty, fenomenology či tzv. „postmoderními“ filosofy.

Vojtěch Hladký