

Martha C. Nussbaumová
**KŘEHKOST DOBRA.
 OSUD A ETIKA V ŘECKÉ
 TRAGÉDII A FILOSOFII**

Přeložili Daniel Korte a Martin Ritter,
 Praha (OIKOYMENH) 2003, 839 str.

Křehkost dobra Marthy Nussbaumové je ambiciózní kniha, které nejde jen o prozkoumání, ale také o prokázání křehkosti lidského dobra – napětí mezi nahodilostí a etikou. Navzdory tomu, že její cíl je filosofický – kniha nabízí výklad našeho porozumění sobě samým – a její postup z velké části diskursivní, se autorka domnívá, že věc sama si vyžaduje, ne-li vynucuje, i nepřímý přístup. Důvodem je skutečnost, že vsudypřítomné kantovství, které ztotožňuje dobro a odpovědnost, a tím striktně rozlišuje mezi morálností a štěstím, vytváří dnes již téměř nezpochybnitelné přesvědčení, že dobro není ohrožitelné nahodilostí. Toto přesvědčení, jak tvrdí autorka, formuje nejen naše myšlení, ale také citění a vnímavost. A má-li tedy dojít k filosofické diskusi o těchto otázkách, je nutné znovu probudit naši citlivost a přeorientovat naši pozornost ke skutečnostem, jejichž nárok dnešní doba téměř není schopna slyšet. Autorka doufá, že by toho mohla docílit návratem k naší předkantovské minulosti, použitím dramatu nejen k ilustraci výkladu, ale jako jeho integrální součást (proto podtitul *Osud a etika v řecké tragédii a filosofii*), a využitím nejen výkladového, ale i literárního stylu.

V první části knihy Nussbaumová líčí to, co považuje za převládající pojetí vztahu mezi morálností a nahodilostí, které pak konfrontuje s Aischylovými *Sedmi proti Thébám* a Sofokleovou *Antigonou*. V druhé části se věnuje údajnému Platónovu pokusu ‚zachránit náš život‘ před náhodou prostřednictvím filosofické *techné* – vyloučením emocí, tužeb a lásky k jednotlivému z lidského života. Tato část končí pokusem prokázat, že Plátón rozpoznal, jak vysoká je cena takového bezpečí. Třetí část se zabývá Aristotelovým projektem ‚záchrany fenoménů‘ – jeho návratem k předplatónským hodnotám. Probírá jeho pojetí filosofické metody, jednání, praktického myšlení a vliv nahodilosti, a tudíž zranitelnosti a utrpení na lidský život. Tato otázka, tvořící zároveň stěžejní problém knihy, je tématem epilogu, který na příkladu Euripidovy *Hekaby* ukazuje dopad neštěstí na lidské dobro.

Filosofie, a morální filosofie obzvláště, používá k formulaci či ilustraci obecné – filosofické – pozice často to, na čem nám záleží. Pokud však kniha používá filosofii k tomu, aby v nás *oslovila* to, na čem nám záleží, pak je otázce ‚Jak přesný, jak koherentní je její argument?‘ předřazena otázka ‚Je tato kniha vážná nebo triviální?‘ *Křehkost dobra* je kniha vážná – jak obsahem, tak tónem. A to znamená, že vstupuje do vztahu s tím, co je pro nás důležité, a může to také ovlivnit. Právě proto je otázka filosofické kvality, případně i filosofického stanoviska, z kterého je vedena argumentace, sama otázkou ‚praktickou‘ spíše než ‚akademickou‘.

Autorka doufá, že otázku kvality lze udržet oddělenou od otázky stanoviska: přiznává aristotelské sympatie, ale věří, že dává „férovou“ příležitost i druhé straně. Avšak její vlastní teze, že myšlení je závislé na vnímání, zpochybňuje „férovost“ v těchto věcech, a kniha tak nepřímo vede k otázce, zda různé pozice nabízejí různá řešení určitého problému, nebo ve skutečnosti formulují různé problémy.

Knihy probírá řadu vzájemně souvisejících dichotomií: aktivita – pasivita, ovládání – trpnost, volba – nutnost, rozum – touha a emoce, dobro/šťěstí – ublížení. Řekové, tvrdí autorka, si byli vědomi moci náhody zmařit naše plány a připravit nás o to, na čem nám záleží: změnit nás z aktérů v trpící. Pro některé, jako byl Platón, je vystavenost náhodě nepřijatelná, a proto se ji snaží eliminovat odvrácením se od neovládnutelné sféry nutnosti a změny. Pro jiné – pro tragédie, Aristotela a autorku – to nejen není možné, ale ani žádoucí. Jestliže jednání, rozhodování, ovládání a rozum jsou nutné pro dobrý – stabilní – život, pak trpnost, vášeň a pasivita jsou nutné pro dobrý – lidský – život. *Lidské dobro* musíme hledat uvnitř, nikoli vně sféry nahodilosti.

To však není neutrální popis obecného problému, ale filosofické nebo spíše morální stanovisko, založené na pojetí aktivity jako touhou či vůlí motivovaného vstupu do vnějšího světa. Toto pojetí, je-li jednou akceptováno, s sebou mnohé přináší, ale také mnohé vylučuje. Rozhodování a volba zároveň zaujímají ústřední pozici, tj. úspěšná realizace se stává hlavním zájmem, konflikt a selhání hlavní starostí. Nutnost se stává silou ohrožující

cí lidské záměry, myšlení pak „praktickou rozvahou“ – nástrojem překonání nutnosti. Dobro se stává úspěchem a stabilní existencí ve světě jednání – předmětem úsilí a vlastnění, jehož ztrátě se snažíme racionálně plánovanou aktivitou zabránit. Je nám *de facto* nabídnuta Aristotelova koncepce dobra jako *eudaimonie*: stabilní, rozumem vedený život chtění a jednání v rámci společenské a přírodní sféry náhody. To určuje popis problému prakticko-tragického konfliktu jako „situace, kdy člověk musí volit buď to, nebo ono“ (str. 97). To automaticky vylučuje případy, které nezapadají do konativního rámce, tedy tragédie (např. *Oidipús král*, *Prométheus*, *Peršané*), v nichž jednání nespočívá v rozhodování a konání, nýbrž v trpění. A co víc, daný filosofický model (Nussbaumová se hlásí k Bernardu Williamsovi) se svou identifikací „praktického“ konfliktu s „tragickým“ ovlivňuje interpretaci i těch dramát, jež na konfliktu stojí. Z toho, že chceme neslučitelné A a B, nám nevzniká tragédie, ale neuspokojené chtění, lítost a frustrace: „[Řekové] se trápí nad nahodilostí a nařkávají nad neřešitelným praktickým konfliktem a lítostí, kterou s sebou přináší“ (str. 65 – překl. upraven). Tím nejen že není vystíženo to, o co autorce skutečně jde – moc nahodilosti nás *zničit* –, ale znemožňuje to vůbec tematizovat případy konfliktu, v nichž dochází ke konfliktu mezi „musím“ a „nesmím“, a nikoli mezi „chci“ a „nechci“: situace, v nichž je ve hře dobré a zlé a trpění vinou, a nikoli dobré a špatné a trpění lítostí a frustrací. Ve hře je otázka nutnosti.

Z výchozí koncepce jednání vyplývá pojetí nutnosti jako překážky stojící v cestě zvolenému jednání: nutnosti jako nahodilosti a síly, jakéhosi „Ono“ ohrožujícího „Já“. Jako takové se nutnosti snažíme vyhnout a tam, kde se jí vyhnout nemůžeme, ji trpíme, podvolujeme se jí, i když s nelibostí a hněvem. Při výkladu Aischylova *Agamemnona* to způsobuje obtíž odlišit konflikt uvalený na člověka bohy od konfliktu vyplývajícího „z běhu světa“. Ještě zřejmější je dopad této koncepce na interpretaci *Antigony*: „[*Antigona*] zkoumá dva odlišné pokusy, jak lze zjednodušením struktury závazků a lásek jednajících omezit vyhlídky na konflikt a napětí“ (str. 143 – překl. upraven). *Antigoni*na zbožnost se automaticky stává *nástrojem*, který si ona *volí* kvůli něčemu jinému – kvůli bezkonfliktnímu životu. Její situace – to, že něco *musí* – se tak stává situací, v níž buď *chce*, nebo *podléhá* psychologickému donucení. První interpretace, založená na rozhodování, není s to zprostředkovat *Antigonino* přesvědčení, že dostává *požadavkům* zbožnosti, které jako takové nejsou předmětem volby. Stejně jako *Agamemnon* je i ona podřízena nutnosti. Druhá interpretace, operující s psychologickou nutností, nezachytí fakt, že na rozdíl od *Agamemnona* pro ni tato nutnost není něčím uloženým, a v důsledku toho ani něčím pouze trpěným. Aby se stala nutností, musí být poznána a toto poznání vyžaduje náhled něčeho jako dobrého a správného: musí být *předmětem uznání a souhlasu*. Myšlení zde není praktickou rozvahou, která usiluje o překonání nahodilé nutnosti, nýbrž je objeováním jiné

nutnosti než té nahodilé; učit se znamená překonávat meze, nýbrž nalézat nové; aktivita není pokus ovládnout, nýbrž poslušnost. Tak jako konativní rámec vylučuje tragédii, jež jednání spočívá v trpění, tak i koncepce jednání jako dosahování toho, co chceme, v boji s náhodou vylučuje myšlení a aktivitu jako poslušnost.

Adekvátní uchopení této problematiky však nejvíce postrádáme v rozboru Platóna. I zde se Nussbaumová zaměřuje na otázku *motivace*: „Platónovo vypracování radikálních etických návrhů [je] motivováno pronikavým smyslem pro problémy, jež v lidském životě způsobuje neovládaná náhoda“ (str. 209 – překl. upraven). Nikoli porozumění, ale nezranitelnost je cílem filosofie, nikoli dobro, ale strach a pohrdání její hybnou silou. Nussbaumová nechává stranou důsledky této interpretace, snad proto, že její formulace by se blížila *reductio ad absurdum*; pokud má totiž pravdu, pak je Platónova filosofie nástrojem pro něco jiného a jeho tvrzení, že hledá porozumění, a jeho nárok, že hledá porozumění, ve jménu nutnosti myšlení je *mauvaise foi*, jejíž hybnou silou je strach a *hybris* – pohrdání lidským světem.

Nussbaumová zakládá svou interpretaci Platóna z velké části na *Prótagorovi* – dialogu, jehož status je v rámci Platónova díla obecně považován za problematický. Zde, ignorující ironii a téměř komické proměny pozic *Prótagory* a *Sókrata*, nachází klíč k Platónovu projektu nalézt *techné*, která nám umožní zabezpečit se před nahodilostí: „Nemůžeme žít s pomyšlením, že jsme vydáni na milost a nemilost náhodným událostem a ... co si naléhavě přejeme, je pokoj

a klid“ (str. 247). Další dvě kapitoly nastiňují Platónův návod na „záchranu našeho života“: ovládnout naše žádosti a emoce, emigrovat ze sféry jednání do sféry rozumu a nečinnosti, oprostít se od lásky a její zranitelnosti opuštěním jednotlivého pro věci obecné. Vzhledem k tomu, že Platón je pro mnohé myslitelem, který většinu těchto postojů nezastává, nýbrž je odmítá, nebude asi tvrzení Nussbaumové, že ona jeho pozici pouze „přezentuje“, zcela přesvědčivé. Jádrem věci je otázka našeho vztahu k myšlení a k filosofii zvlášť. Pro Nussbaumovou je tento vztah záležitostí volby: „[Platón] nám svým způsobem nabízí jakousi volbu: striktně definuje alternativy, nechává však na nás, abychom mezi nimi volili“ (str. 265 – překl. upraven). Co si pak ale počít s Platónovým výslovným tvrzením, že jsme vůči filosofii *bezmocní* (*Gorgias*), že *milujeme* moudrost a ty, kteří na ní mají podíl (*Symposion, Faidros*)? A jak vysvětlíme dialogickou formu a metodu *elenchu*, jež obě zachycují pohyb myšlení *od* toho a *skrze* to, co myslíme, *k* tomu, co myslíme? Tady není žádná volba. Naše běžná přesvědčení jakožto *přesvědčení* odpovídají kritériu pravdy, a nahlédneme-li, že mu nejsou s to dostát, jsme *nuceni* se jich vzdát. Když vyjdeme z běžných přesvědčení a stanovisek a argument nás dovede k přesvědčením a stanoviskům neočekávaným a naprosto ne běžným, pak to není proto, že bychom si ty druhé vybrali či zvolili namísto těch prvních, nýbrž proto, že je chápeme jako pravdivé, a ty předchozí jako konfúzní. Pohyb k novým přesvědčením, neméně než pohyb pryč od těch starých, je

pohybem *nutnosti*. Stejně jako přírodní nutnost i nutnost myšlení nejenom nutí, ale také *omezuje*. I zde je otázka volby spjata s otázkou moci. Je to Polos, jedna z nejméně obdivuhodných postav Platónových dialogů, který formuluje koncepci *techné* jako ovládnutí náhody (formulace, kterou později přijímá Aristotelés v úvodu *Metafyziky*), a právě tuto formulaci Sókratés výslovně napadá jako pouhý „grif“, falsifikát skutečné *techné*, které nejde o manipulaci a ovládnutí, nýbrž o porozumění povaze jejího předmětu a starost o její dobro (*Gorg.* 448, 462 nn.). Jakožto porozumění i jakožto starost se *techné* stává *mezi* a myšlení není nástrojem, jež používáme nebo odkládáme podle jeho schopnosti zajistit nám klid a mír, nýbrž objevováním kritérií lidské aktivity a starosti vůbec. *Elenchos* nás nevede ke dvěma alternativám – k té racionální a k té běžné –, nýbrž k jednomu úsilí ujasnit si věci lidské. A „závěr“ procesu myšlení není něco, co můžeme, podle naší vůle, přijmout nebo zamítnout, nýbrž něco, k čemu jsme *dospěli*, je tím, co nás myšlení nutí přijmout. Kontinuita mezi běžným a filosofickým přesvědčením – jejich společná podstata v myšlení, a tím i jejich společné tíhnutí k pravdě –, a tudíž i kontinuita mezi filosofii a běžným životem, zpočybňuje rozlišení, jež Nussbaumová činí mezi aktivním běžným životem a neaktivním životem myšlení. Tak jako naše přesvědčení odpovídá pravdě, odpovídá naše úsilí dobru: filosofie neodmítá běžná přesvědčení a aktivity života jako nejisté, ale otevírá je – implicitně jejich vlastnímu – soudu. A když nám myšlení odhalí nové předměty a dove-

de nás k zájmu o ně, když nás „zajme“ naším zájmem, pak se nejedná o neaktivitu, nýbrž o novou formu aktivity. Tato aktivita nám neposkytuje nadvládu nad nahodilostí, nýbrž nás otevírá nárokům, vůči nimž jsme bezmocní. Filosofie – láska k myšlení – znamená objevení ne-přírodní nutnosti, která, podobně jako v *Antigoně*, nahrazuje trpění souhlasným přijetím a mění jednání – jakožto myšlení a konání – v poslušnost.

Otázka vztahu myšlení k volbě a nutnosti je úzce spojena s otázkou vztahu myšlení k afektivitě. Podle Nussbaumové používáme filosofii k tomu, abychom se odpoutali od světa změny, od lásky, tužeb a potřeb: „Sókratés si jde za svým s klidem racionálního kamene.“ To je těžko sluchitelné se Sókratovým důrazem na doslovný význam filosofie – lásky k moudrosti – a s jeho tvrzením, že láska je to jediné, oč mu jde. Jinak řečeno je ve hře Platónova epistemologie. Výše nastíněnou myšlenku, že nutnost vyvstává pouze rozpoznáním a souhlasným přijetím, Platón dovádí dále, když toto přijetí líčí jako lásku a lásku jako zakořeněnou v touze a *potřebě*. Když Nussbaumová prezentuje vzestup v dialogu *Symposion* jako pohyb *pryč* z nejistého a opovrženíhodného světa jednotlivin, přehlídí Sókratovo tvrzení, že jde o pohyb *k tomu*, co potřebujeme, a milujeme, jehož nárok byl aktivní již v našich běžných láskách. Tak jako se filosofické myšlení neodvrací od běžných přesvědčení, ale propracovává se jimi, tak se také filosofická láska neodvrací od běžných pout, ale hledá jejich pravou povahu. Nemůžeme přestat milovat, stejně jako nemůžeme přestat myslet – a obě aktivity odpovídají svému nároku: myšlení nároku pravdy, láska nároku dobra. V tomto pojetí jde filosofii o připoutání, nikoli o odpoutání se. Platón nám nenabízí volbu mezi rozumem a láskou, nýbrž jeden předmět, který přiměřeně cestě, po níž k němu dospíváme, má tři základní aspekty: pravdu, dobro a krásno, a může mít tedy stejně afektivní jako racionální podobu. V obou případech je *elenchos* hybnou silou – silou či pohybem, který vychází od běžných přesvědčení a lásek a prochází skrze ně k něčemu, co cítíme a myslíme jako něco, co není z tohoto světa. Tak jako ignorování Platónova pokusu odlišit přesvědčení od vědění zneumožňuje Nussbaumové vidět filosofii jako něco jiného než pouhý nástroj, tak jí fakt, že přechází Platónův pokus odlišit libost od dobra, brání položit otázku po vztahu mezi touhou a láskou: mezi tím, co „trpíme“, a tím, co se souhlasem přijímáme. To je důvod, proč kniha prezentuje onen vzestup jako pohyb *pryč* *od* lásky, a ne pohyb *lásky*; jako pohrdavé popření jednotlivého, a ne hledání jeho vztahu k obecnému: ujasňování významu obecného a povahy jeho nároku. Toto je rovněž důvod, proč se filosofie jeví jako *hybris* vůči lidskosti, a ne jako potřeba podněcená hledáním pravých kritérií lidskosti.

To vše nás přivádí k otázce dobra. Důraz, který Nussbaumová klade na moc náhody a její schopnost nám ublížit, vede ke konstrukci „dobra“ jako bezpečí, s nímž si můžeme jít za svým. Dobro se stává tím, čemu je protikladem ublížení jakožto neštěstí – nikoli jakožto zlo (proto je oddíl věnovaný Platónovi nazván *dobro bez*

křehkosti a chybí v něm samostatná diskuse zla konaného na rozdíl od zla trpěného). Důraz je opět kladen na dosahování cílů a vlastnění, ne na meze a poslušnost.

Zanedbání těchto problémů ovlivňuje i výklad Aristotela. Diskuse jeho projektu „záchrany fenoménů“ trpí nepozorností k faktu, že také *elenchos* bere vážně fenomény; analýza jednání trpí neschopností rozpoznat, že myšlenka je také aktivita, a navíc taková, která stanovuje kritéria „normálního“ jednání; rozbor role touhy v jednání trpí nepozorností k pojmu lásky; diskuse o myšlení trpí jeho absolutním oddělením od jednání a jeho ztotožnění s praktickou rozvahou.

Avšak naší hlavní otázkou musí zůstat ta, kterou si kniha klade ve svém titulu: dobro a křehkost. Pozorné a rozsáhlé vylíčení naší zranitelnosti silami náhody je vždy, a dnes obzvláště, něčím, za což je třeba být vděčným. A jestliže právě přesvědčivost knihy v nás vzbuzuje dojem, že obraz, který podává, není úplný, a tím nás nutí, abychom si ujasnili ony ještě chybějící – možná i nekompatibilní – části, pak je to rovněž něco, co si zasluží vděk: a to jak „filosoficky“, tak „prakticky“.

Marína Barabas
(Přeložil Jan Kuneš)